ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ 91-93/2009

Засновано 1958 року

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії та політології. Для наукових працівників, викладачів, студентів.

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

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	**А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України**
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	**С.В. Руденко, канд. філос. наук (відп. секр.); В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; 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 25.05.09 (протокол № 8)**
Атестовано	**Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/7 від 9.06.99**
Зареєстровано	**Міністерством інформації України. Свідоцтво про державну реєстрацію КІ № 251 від 31.10.97**
Засновник та видавець	**Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02**
Адреса видавця	**01601, Київ-601, 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", 2009

ЗМІСТ

ВИПУСК 91

ФІЛОСОФІЯ

Александровський С.О.
М. Бердяєв та російське православ'я: боротьба за духовну свободу людини 8

Бега М.І.
Сучасна українська сім'я: причини змін її моделі 12

Бокал Г.В.
До питання про автентичні терміни в історико–філософському дослідженні Стародавнього Китаю 15

Лимаренко А.С.
Классификация русского религиозного сектантства Российской империи в период изменения культурологических феноменов 19

Ломачинська І.М.
Філософський вимір християнського духовного лідерства 23

Приходько В.В.
Від історичної епістемології до етики історії (на матеріалах філософсько–історичної концепції Р.Дж. Колінґвуда) 27

Пінчук Є.А.
Генезис поняття і сутності модернізації освіти 29

Рогожа М.М.
Домодерні моделі громадянського життя: античний поліс як простір громадянської моралі 35

Руденко О.В.
Істини в епістемології та філософії науки 38

Соболь Т.В.
Соціальна дія та соціальна взаємодія – засади порівнюваності понять 41

Казанцев А.О.
Шлюб і сім'я в апокрифічних діяннях апостолів 45

ПОЛІТОЛОГІЯ

Андрос О.Є.
Соціальна екологія у контексті ідеологічних напрямів сьогодення: огляд концепцій 48

Батрименко О.В.
Деякі проблеми відповідності бюрократичного управління принципам демократії 53

Бортніков В.І.
Особливості партійно–політичної структуризації українського суспільства 56

Бунецький Л.Л.
Аспекти інституціоналізму в сучасній політичній науці: аналіз феномену "політичний інститут" 60

Заіка Н.Ю.
Демократичний політичний режим як передумова становлення соціальної держави в Україні 63

Зубчик О.А.
Демократичний режим – "демократичний" контроль? 66

Малкіна Г.М.
Інститути політичної відповідальності в громадянському суспільстві 70

Неліпа Д.В.
Соборність України на сучасному етапі державотворення 73

Носовець В.О.
Політична толерантність як головний чинник досягнення миру та злагоди 76

CONTENTS

ISSUE 91

PHILOSOPHY

Aleksandrovskiy S.A.
N.Berdyaev and Russian orthodoxy: the fight for spiritual freedom of man 8

Bega M.I.
The modern Ukrainian Family: main reasons of changed 12

Bokal G.V.
To authentic definitions in historical and philosophical research of Ancient China 15

Lymarenko A.S.
Classification of Russian religious sectarianism of the Russian empire in the period of change of the cultural phenomena 19

Lomachinska I.M.
Philosophical measuring of Christian spiritual leadership 23

Prykhodko V.V.
From the historical epistemology to the ethic of history (based on philosophical-historical conception of R.G.Collingwood) 27

Pinchuk Y.A.
Genesis of concept and essence of modernization of education 29

Rohozha M.M.
Pre-modern Patterns of Civil Life: Classical Polis as a Space for Civic Morality 35

Rudenko O.V.
The truths in epistemology and philosophy of science 38

Sobol T.V.
Social action and social interaction – principles of comparison of concepts 41

Kazantsev A.O.
Marriage and family is in apocryphal Acts of apostles 45

POLITOLOGY

Andros O.Y.
Social ecology in the context of ideological directions of modernity: review of conceptions 48

Batrymenko O.V.
Bureaucratic Management and the Principles of Democracy: the Problems of Accordance 53

Bortnikov V.I.
Peculiarities of the party and political structuring of the Ukrainian society 56

Bunetskiy L.L.
Institutional aspects in modern political science: analysis of phenomenon of "political institute" 60

Zaika N.Y.
The democratic political regime as the precondition of the formation of the social state in Ukraine 63

Zubchyk O.A.
Is the democratic mode democratic control? 66

Malkina G.M.
The Institutes of Political Responsibility in The Civil Society 70

Nelipa D.V.
A collegiality of Ukraine on the modern stage of creation of the state 73

Nosovets V.O.
Political tolerance as the main factor of achievement of peace and consent 76

ЗМІСТ

ВИПУСК 92

ФІЛОСОФІЯ

Бега М.І.
Проблема "розполовинювання" суспільного світу на чоловіче і жіноче 80

Бокал Г.В.
Тлумачення процесу пізнання у даршанах чарвака, локаята та джайнізм 83

Віфлянцев В.В.
Методологічні імплікації постнекласичної біології 86

Драгініч Д.В.
Корейський месія: теорія і практика спасіння світу 92

Лимаренко А.С., Оленич Т.С.
Анализ русского сектанства в период становления советской власти 95

Маргелис Н.В.
Метафора как концептуальная поэзия бытия 99

Нич Т.В.
Основні теоретичні проблеми історико–філософської науки в інтерпретації В. Асмуса 106

Пінчук Є.А.
Методологічні підходи соціально–філософського аналізу модернізації вищої освіти 110

Рогожа М.М.
Екологічні проблеми в перспективах перфекціоністського та мінімалістського просторів моралі (екологічний вчинок і малі справи) 114

Руда Н.Г.
Зміна образу моралі як соціального регулятора в сучасних етичних дослідженнях 117

Руденко С.В.
Теорія історико–філософського процесу в україні як об'єкт реконструюючої рефлексії (історико–філософська інтерпретація питання про специфічні риси української філософії) 119

Савинська І.В.
Метафізична антропологія: буттєвий аспект людської особи 123

Стужна Н.В.
Проблеми взаємовідносин чоловіка та жінки у сімейно–шлюбних відносинах мусульманства 126

Хавроненко В.Д.
Компаративний аналіз проблеми загального та одиничного в Арістотеля і у патристиці 130

Яригіна О.В.
Свобода совісті в Україні 133

Казанцев А.О.
Співвідношення віри й розуму 136

ПОЛІТОЛОГІЯ

Пікалова О.В.
Історико–політичний аналіз розвитку неурядових організацій 138

Тупиця О.Л.
Політичні перспективи українських профспілок та тенденції розвитку європейського профспілкового руху 142

Яковлєва Н.І.
Особливості впливу методів пропаганди на політичні установки громадян 145

CONTENTS

ISSUE 92

PHILOSOPHY

Bega M.I.
The problem of division the social world for men and women....80

Bokal G.V.
Interpretation of cognitive process in the darshanas of Cārvāka, Lokāyata and Jainism....83

Viflyantsev V.V.
Postnonclassic biology methodological implications....86

Draginich D.V.
Korean Messiah: theory and practice of the salvation of the World....92

Lymarenko A.S., Olenych T.S.
Analysis of Russian sectarianism in the period of becoming of soviet power....95

Margelis N.V.
Metaphor as conceptual poetry of objective reality....99

Nych T.V.
The main theoretical problems of historic–philosophical science by V.Asmus....106

Pinchuk Y.A.
Methodological approaches of socio-philosophical analysis of modernization of higher education....110

Rohozha M.M.
Environmental problems in the prospects of perfectionistic and minimalistic realms of morality (an ecological act and small deeds)....114

Ruda N.G.
Change of an image of morals as social regulator in modern ethics researches....117

Rudenko S.V.
The theory of historic–philosophical process in Ukraine as the subject of reconstructing reflection
(the historic–philosophical interpretation of the question about specific qualities of ukrainian philosophy)....119

Savynska I.V.
Metaphysical anthropology: being aspect of human person....123

Stuzhna N.V.
The main problems of mutual relations of a man and a woman in marriage and family in the Islam....126

Khavronenko V.D.
A comparative analysis of the problem of universals and particulars according to Aristotle and Patristics....130

Yarygina O.V.
The freedom of conscience in Ukraine....133

Kazantsev A.O.
Correlation of faith and mind....136

POLITOLOGY

Pikalova O.V.
Historico-political analysis of development of non-government organizations....138

Tupytsa O.L.
Political prospects of the Ukrainian trade unions and progress of European trade-union motion trend....142

Yakovleva N.I.
Peculiarities of methods of propaganda' influence on political mindset of citizens....145

ЗМІСТ

ВИПУСК 93

ФІЛОСОФІЯ

Алексюк І.А.
Логічний аналіз нестандартних кванторних виразів: бінарна та обмежена квантифікація 150

Клічук А.В.
Життєва позиція сучасного інтелігента в аксіологічній системі соціуму 153

Кравчук А.А.
Про критерії раціональності у сучасному геологічному знанні 156

Курпіль Н.І.
Специфіка філософського знання в академічній освіті першої половини XIX століття 159

Москалик В.В.
Лінгвістична філософія: трансформація предмету дослідження аналітичної філософії 162

Петрущенков С.П.
Становлення наукової культури: до питання про методологію дослідження 165

Рубан О.В.
гендерна рівність: реалії та перспективи 168

Руденко С.В.
Метод біографічного аналізу в структурі теорії історико-філософського процесу 172

Сидоренко І.Г.
Міфотворчість як поляризоване явище. морально–етичний аналіз 174

Тормахова А.М.
Проблеми філософії музики в теоретичній спадщині А. Онеггера 177

Цимбалій В.В.
Становлення територіальних інституцій Римо–Католицької Церкви в незалежній Україні 180

Казанцев А.О.
Роль церкви у вирішенні соціального питання 183

Луканець І.М.
Інформаційно-когнітивна концепція знання 184

ПОЛІТОЛОГІЯ

Батрименко О.В.
Тенденції розвитку бюрократії в умовах сучасного суспільно–політичного життя 188

Бунецький Л.Л.
Криза та політичний транзит України: інституційний аспект 192

Вілков В.Ю.
Приписи "модерністської" теоретичної моделі національно–державного розвитку та націєтворення Юргена Габермаса 197

Жеребкін М.С.
Постмарксистська теорія дискурсу Ернесто Лаклау і Шанталь Муф:
новий погляд на політичні процеси у країнах колишнього СРСР? 201

Зубчик О.А.
Дж. Кейнс про пізнання економічних процесів та економічну політику держави 203

Монолатій І.С.
"Чужі" як об'єкт волі "своїх". Дилема співвідношення етнонаціоналізмів на західноукраїнських землях у транзитивний період 206

Плешко М.В.
Ідеологія солідаризму в контексті розбудови української державності 210

Салтовський О.І.
"Історія Русів" – пам'ятка політичної полеміки на тлі конструювання історії 213

Федина С.Р.
Мир та його досягнення у ідеалістичному підході І.Канта 217

CONTENTS

ISSUE 93

PHILOSOPHY

Aleksyuk I.A.
Logical analysis of nonstandard quantifiers: binary and restricted quantification....150

Klichuk A.V.
Vital position of modern inteligent in the axiology system of a society....153

Kravchuk A.A.
About of criterium of rationality in contemporary geological knowledge....156

Kurpil N.I.
Particularity of philosophy knowledge academic education in the first half of the XIX century....159

Moskalyk V.V.
The linguistic philosophy: the transformation of the research subject of the analytic philosophy....162

Petrushchenkov S.P.
The development of academic culture: discussing the methodology of research....165

Ruban O.V.
Gender equality: realia and prospects....168

Rudenko S.V.
Method of the biographic analysis in the structure of historic-philosophical process....172

Sydorenko I.G.
The creation of myths as polarized phenomenon. morally–ethics analysis....174

Tormakhova A.M.
Problems of philosophy of music in theoretical inheritance of A.Onegger....177

Tsimbaliy V.V.
Formation of territorial institutions of Roman Catholic Church in independent Ukraine....180

Kazantsev A.O.
A role of church is in the decision of social question....183

Lukanets I.M.
The information-cognitive conception of knowledge....184

POLITOLOGY

Batrymenko O.V.
Progress of democracy trends are in the conditions of modern social–political life....188

Bunetsky L.L.
The crisis and political transit in Ukraine: institutional aspects....192

Vilkov V.Y.
The commitments of Jorgen Habermas's "modernist" theoretical pattern of national–state development and nation building....197

Zherebkin M.S.
Post-marxist discourse theory (Ernesto Laclau and Chantal Mouffe):
a new perspective on the political processes in the countries of the former USSR?....201

Zubchyk O.A.
Scientism of J. Keynes and economic policy of the state....203

Monolatiy I.S.
"Stranger" as object of will "it". A dilemma of correlation of etnic nationalisms is on west-ukrainian lands in a transitive time....206

Pleshko M.V.
The solidarizm ideology in contekst of state development in Ukraine....210

Saltovsky O.I.
"The history of Rus's people" – the monument of political polemic on a background of constructing of the history....213

Fedyna S.R.
The peace and its achievement in idealistic approach of I.Kant....217

ФІЛОСОФІЯ

С.О. Александровський, асп.

М. БЕРДЯЄВ ТА РОСІЙСЬКЕ ПРАВОСЛАВ'Я: БОРОТЬБА ЗА ДУХОВНУ СВОБОДУ ЛЮДИНИ

У статті розглядаються історичні передумови згасання духовної свободи у релігійному житті суспільства часів Російської імперії та виникнення у ньому явищ обрядовості й ритуалізму. М.Бердяєв та інші представники російського релігійно–філософського ренесансу бачили витоки цих негативних тенденцій у надмірному зрощенні російської церкви із самодержавством та прагнули оновити православну релігію, повернувши до неї справжню духовність.

Historical pre–conditions of fading of spiritual freedom in religious life of society of times of the Russian empire as well as the origin of the phenomena of ritualism are examined in the article. N.Berdyaev and other representatives of the Russian religious and philosophical renaissance consider the sources of these negative tendencies in surplus connectedness of the Russian Church and autocracy and aimed to renew orthodox religion, turning the real spirituality into it.

Сьогоднішня ситуація у сфері релігійного життя в Україні обумовлена наявністю деяких негативних тенденцій, що склалися історично. Значна релігійна диференціація створює передумови для виникнення протистоянь між різними конфесіями, що функціонують в нашій країні. Це ускладнюється надмірною політизацією церковного середовища, певними зовнішніми впливами, а також перманентним державним втручанням у врегулювання міжконфесіональних конфліктів.

Українська церква ще з часів приєднання Київської Митрополії до Московського Патріархату у XVII столітті повсякчас намагалася позбутися впливу Москви і в тій чи іншій мірі прагнула незалежності. Виток цих тенденцій вбачається в особливостях типів духовності, які історично сформувалися у Києві та Москві. Становлення російської духовності значним чином було обумовлено історичним розвитком Московської держави як країни східно–деспотичного типу з надмірно централізованою владою. Процес "збирання руських земель" та необхідність тримати у підкоренні чимало різноманітних етносів вимагала запровадження жорсткого режиму правління, стиль якого московські князі успадкували від ханів Золотої Орди. Сильна центральна влада стрімко поширила свій вплив на церковне життя, зрештою зробивши церкву частиною державного апарату. В той же час у Києві ніколи не було самодержавної влади – царя чи великого князя, який міг би посягати на владу над церквою. Цезаропапістські схильності московського самодержавства негативним чином вплинули на розвиток православ'я в Московському царстві, а потім у Російській імперії, та сприяли згасанню духовної свободи у релігійному житті та його звужуванню до зовнішнього дотримання церковних обрядів.

Наприкінці XIX – початку XX сторіччя, у часи великих соціальних потрясінь, в середовищі російської інтелігенції формується рух за "нову релігійну свідомість", на становлення якого величезний вплив справляє передусім творчість основоположника російської релігійної філософії Вол. Соловйова. Представники цього руху виступали за оновлення російського православ'я, звільнення його від негативного впливу самодержавної влади та відродження у релігії справжньої духовності. Вони вважали, що церква має спрямуватися від шляху аскетичного духовного подвижництва до одухотворення культури та усіх сфер життя. Звернення до духовних основ релігії і культури зближує "нову релігійну свідомість" з київською духовно–релігійною традицією "філософії серця", для якої характерною є кордоцентрична установка на "внутрішню", духовну людину.

Ідею "нової релігійної свідомості" висунув один з найвидатніших російських мислителів початку XX століття Микола Олександрович Бердяєв (1874–1948). Знайомство з релігійно–філософським вченням Соловйова надихає Бердяєва на думку щодо необхідності докорінних змін у релігійній свідомості сучасного йому суспільства та оновлення російського православ'я. Ідея свободи, що їй належить центральне місце у філософській творчості Бердяєва, стає головним мотивом його "бунту" проти "офіційної церковності", у якій, за переконанням філософа, свобода не знайшла повноцінного розвитку. Бердяєв продовжує релігійно–філософські ідеї Соловйова та створює власну теорію "містичного реалізму", якою він прагне обґрунтувати здатність людини на вільне осягнення релігійної істини та її право на свободу сумління у духовному житті.

На думку Бердяєва, у російському православ'ї парадоксально співіснували проповідь аскетичного ідеалу, заперечення цінності земного світу, і, водночас, пристосування до цього світу та наполеглива підтримка земної влади, "царства кесаря". Підпорядкування церкви державній владі уперше офіційно закріпив імператор Петро I, але передумови до цього формуються ще за часів утворення Московської держави, яка постає на базі своєрідного синтезу двох ідеологій – візантизму (термін введений російським філософом К. Леонтьєвим − на протилежність візантинізму як науці про Візантію) та азійсько–монгольського принципу державництва.

Перебуваючи під владою Золотої Орди Московське князівство переймає від татаро–монголів чимало східних рис державного управління − у системі оподаткування, формуванні ямської транспортної служби, організації війська тощо. Московські князі будучи васалами золотоординських ханів запозичують від них і самодержавний принцип організації влади. Підпорядкування Іваном Калітою низки удільних князівств та централізація у його руках влади відбувається за сприяння монголів та підтримується ними насамперед тому, що це значно полегшувало управління підкореними землями, а також впорядковувало збір данини для монгольської казни. Внутрішній розбрат в Золотій Орді призводять до її ослаблення та розпаду на кілька самостійних частин, і Московське князівство, поряд із Кримським ханством, стає чи не наймогутнішою з них. Від статусу керівників північно–західного улуса монгольської монархії московські князі перетворюються на правителів самостійної могутньої держави.

Проте, монгольський самодержавний спосіб володарювання вже став невід'ємною частиною московського правління. За відомим висловом Івана Грозного, "жаловать есмя своих холопов вольны, а и казнить вольны же". Сильна централізована влада московського князя поширюється на усі сфери суспільного життя, підпорядковуючи їх державному інтересу. Як наголошує Бердяєв, у Московському царстві свобода віддавалась у жертву заради державної могутності, задля виконання національного завдання – створення Імперії. "Русский народ, − відзначає він, − создал могущественнейшее в мире го-

© С.О. Александровський, 2009

сударство, величайшую империю. С Ивана Калиты последовательно и упорно собиралась Россия и достигла размеров, потрясающих воображение всех народов мира. Силы народа, о котором не без основания думают, что он устремлен к внутренней духовной жизни, отдаются колоссу государственности, превращающему все в свое орудие… Почти не оставалось сил у русского народа для свободной творческой жизни, вся кровь шла на укрепление и защиту государства… Личность была придавлена огромными размерами государства, предъявлявшего непосильные требования… Невозможна была свободная игра творческих сил человека [1].

Втім, монгольська державна ідея, як ідея поневолювачів російського народу, була не зовсім прийнятною та вимагала якогось іншого ідеологічного обґрунтування. Звільнення Москви від влади татаро–монгольських ханів відбувається невдовзі після взяття турками Константинополя у 1453 році та падіння Візантійської імперії. Московське князівство фактично залишається єдиною суверенною православною країною у світі. У 1472 році московський великий князь Іван III вінчається з племінницею останнього візантійського імператора Костянтина XII Софією Палеолог, і Велике князівство Московське оголошує себе спадкоємцем Візантії. Запозичується візантійський державний герб − двоголовий орел, за візантійським зразком перебудовується московський Кремль, що закріплює за Московською державою образ наступниці Візантії. Старець Філофей, чернець Псковсько–Єлеазаровського монастиря формулює ідею Москви як Третього Рима ("два Рима падоша, а третий стоит, а четвертому не быти"), що в 1589 році закріплюється на Московському помісному Соборі та стає офіційною державною ідеологією.

Звернувшись до греко–візантійської державної традиції російська національна думка здобуває ідейно–релігійне обґрунтування успадкованого від монголів азійського принципу самодержавства, поєднавши його з православ'ям. Цей складний психологічний процес досить чітко описує відомий російський філолог, історик та філософ князь Микола Сергійович Трубецькой (1890–1938). Як теоретик т. з. "євразійства", М.Трубецькой багато уваги приділив дослідженню проблеми спільності ментально–психологічних рис російського і урало–алтайських ("туранських") народів та наявності "туранського елементу" в російській ментальності. Зокрема, він твердить, що туранська за своїм змістом державницька ідея піддається на московській землі "обрусению" та "оправославлению" [2]. Поєднавшись з візантизмом, вона наповнюється релігійно–етичним змістом, надаючи централізованій владі московського князя сакрального забарвлення. Московська держава стає, за висловом Бердяєва, "християнізованим татарським царством".

Поряд із цим, відбувається і зворотній вплив туранської психології на російське тлумачення православ'я, що починає істотно відрізнятись від греко–візантійської традиції. Трубецькой так змальовує психологічні особливості туранського світосприйняття: "Тюрк любит симметрию, ясность и устойчивое равновесие; но любит, чтобы все это было уже дано, а не задано, чтобы все это определяло по инерции его мысли, поступки и образ жизни: разыскивать и создавать те исходные и основные схемы, на которых должны строиться его жизнь и миросозерцание, для тюрка всегда мучительно, ибо это разыскивание всегда связано с острым чувством отсутствия устойчивости и ясности. Потому–то тюрки всегда так охотно брали готовые чужие схемы, принимали иноземные верования. Но, конечно, не всякое чужое миросозерцание приемлемо для тюрка. В этом миросозерцании непременно должна быть ясность, простота, а главное, оно должно быть удобной схемой, в которую можно вложить все, весь мир во всей его конкретности. Раз уверовав в определенное миросозерцание, превратив его в подсознательный закон, определяющий все его поведение, в универсальную схему и достигнув таким образом состояния устойчивого равновесия на ясном основании, тюрк на этом успокаивается и крепко держится за свое верование. Смотря на миросозерцание именно как на незыблемое основание душевного и бытового равновесия, тюрк в самом миросозерцании проявляет косность и упрямый консерватизм. Вера, попавшая в тюркскую среду, неминуемо застывает и кристаллизуется, ибо она там призвана играть роль незыблемого центра тяжести − главного условия устойчивого равновесия" [3].

Вплив туранських рис на російську ментальність зумовив надзвичайний догматизм у ставленні росіян до християнської віри. Релігійні догмати для росіянина не можуть залишитись абстрактними умоглядними величинами, релігія сприймається ним не як богословська система, вона переходить швидше у сферу підсвідомого, наповнюючи собою увесь його життєвий уклад − від державної ідеології, культури, мистецтва − аж до найдрібніших побутових звичок. Московський період російської історії не славиться богословами й філософами, навпаки, як каже Бердяєв, "у Московському царстві надто слабкою і невираженою була культура думки. Московське царство було майже безмисленим і безсловесним" [4]. Водночас, пронизуючи усі сфери життя це "побутове сповідництво" підпорядковувало усе населення − від селянина до царя − єдиному вищому принципу, що надавало Московській державі надзвичайної міцності, цілісності та культурної стійкості.

Дещо різкіше ідею впливу східної ментальності на російську релігійність виразив відомий російський філософ, історик і публіцист Г.П. Федотов (1886 – 1951): "В татарской школе, на московской службе выковался особый тип русского человека − московский тип… Этот тип психологически представляет сплав северного великоросса с кочевым степняком, отлитый в формы осифлянского православия… Мировоззрение русского человека упростилось до крайности; даже по сравнению со средневековьем − москвич примитивен. Он не рассуждает, он принимает на веру несколько догматов, на которых держится его нравственная и общественная жизнь. Но даже в религии есть нечто для него более важное, чем догмат. Обряд, периодическая повторяемость узаконенных жестов, поклонов, словесных формул связывают живую жизнь, не дают ей расползаться в хаос… [5].

"Туранський елемент" з властивим йому консерватизмом, потребою у стійкій душевній рівновазі зумовив відхилення російської релігійної свідомості від греко–візантійської установки на внутрішню, духовну людину та зосередив її передусім на зовнішніх аспектах релігії − культі, обрядах, релігійних звичаях. Саме ця психологічна відмінність й спричинила розкол у православ'ї та виникнення "старообрядства", коли патріарх Нікон почав звіряти російські богослужбові книги з грецькими та виправив низку суто обрядових елементів, не торкаючись при цьому догматичних основ віри.

Закріпленню обрядовості у російському православ'ї значно сприяла і своєрідність сприйняття московським самодержавством візантійської ідеї "симфонії влад", що знову ж таки обумовлювалось впливом туранських рис російського менталітету. "Симфонія влад" передбачала гармонійне співіснування та взаємодію між церковною і державою владою, при цьому верховний правитель повинен був суворо дотримуватися церковних догматів та піклуватись про поширення віри й реалізацію хрис-

тиянських принципів у державному житті. Однак, протягом майже тисячолітнього існування Візантійської імперії доктрина "симфонії влад" неодноразово витіснялася давньоримською язическою теорією "царя − великого первосвященика" ("Pontifex Maximus"), яка сакралізує імператорську владу, виправдовуючи право голови держави втручатися у церковне життя та фактично роблячи його головою церкви. Згодом термін "візантизм" став розумітися як синонім цезаропапізму. Цезаропапістські тенденції від самого початку переслідують московське самодержавство. Показовою подією у цьому плані явилась перемога у XVI столітті партії преп. Йосипа Волоцького (1439 – 1515) над учнями преп. Ніла Сорського (1433 – 1508).

Йосип Волоцький розпочав свою діяльність як засновник і настоятель Волоколамського монастиря, що відрізнявся надзвичайно суворою дисципліною чернецького життя. Разом з тим, він прагнув активної участі церкви не лише у духовному вихованні народу, але й у соціальній милосердній діяльності і навіть сприянні економічному розквіту країни. Це обумовлювало збагачення церкви, хоча й призводило до численних зловживань. Федотов у своїй праці "Святые Древней Руси" наводить слова Йосипа Волоцького, якими останній обґрунтовує необхідність церковного багатства і монастирських землеволодінь: "Надобно церковные вещи строити, св. иконы и св. сосуды и книги, и ризы, и братство кормити... и нищим и странным и мимоходящим давати и кормити" [6]. Соціальну діяльність монастиря преп. Йосип поширює до масштабів національного служіння, паралельно впроваджуючи у суспільстві монастирську дисципліну. Саме Йосип Волоцький стояв біля витоків московського самодержавства: "Царь естеством подобен всем человеком, властью же подобен высшему Богу" [7].

З іншого боку, Ніл Сорський, глава заволжських старців–"нестяжателів", був противником збагачення церкви та прагнув "євангельської простоти". На відміну від "йосиплян", "нестяжателі" не переймались питаннями соціальної функції церкви та надавали перевагу духовним вправам і духовному вдосконаленню. Федотов вказує на такі відмінності між цими двома течіями у московському православ'ї: "Духовная жизнь "заволжцев" протекает в отрешенном созерцании и умной молитве, – осифляне любят обрядовое благочестие и уставную молитву. Заволжцы защищают духовную свободу и заступаются за гонимых еретиков, осифляне предают их на казнь. Нестяжатели предпочитают трудовую бедность имениям и даже милостыне, осифляне ищут богатства ради социально организованной благотворительности… Наконец, первые дорожат независимостью от светской власти, последние работают над укреплением самодержавия и добровольно отдают под его попечение и свои монастыри и всю русскую церковь. Начала духовной свободы и мистической жизни противостоят социальной организации и уставному благочестию" [8].

Державницька ідеологія Йосипа Волоцького згодом знайшла підтримку у Московського князя Івана III та здобула перемогу над вченням про "нестяжательство" Ніла Сорського. Це визначило подальшу долю православ'я в Росії, закріпивши підпорядкування церкви стосовно самодержавства. З цієї події розпочинається процес розбудови у Московському князівстві (згодом у Російській Імперії) системи цезаропапізму: держава все більше втручається у церковні справи, московські царі фактично призначають (а у разі потреби й скидають) вищих церковних ієрархів. А вже у XVIII сторіччі Петро I завершив процес підпорядкування російської церкви державній владі, скасувавши інститут патріаршества і замінивши його на Священний Синод, члени якого призначались Імператором і приносили йому присягу.

У цій ситуації сама церква зосереджується не стільки на духовному житті, скільки на "устроении в мире сем". Як свідчить Бердяєв, "русское духовенство, Иерархи церкви всегда трепетали перед государственной властью, приспособлялись к ней и соглашались подчинить ей церковь" [9]. Всі ці процеси негативно відбиваються на розвитку релігійного життя в Росії, якому стає властивим ритуалізм. Так, Федотов зауважує: "Христианство с искоренением мистических течений Заволжья превращается все более в религию священной материи: икон, мощей, святой воды, ладана, просвир и куличей... Это ритуализм, но ритуализм страшно требовательный и морально эффективный..." [10]. Обряд, як періодичне повторення одноманітних дій, подібно до закону починає виконувати у суспільстві організуючу та впорядковуючу роль, одночасно сприяючи згасанню свободи у його духовному житті.

Завдяки впливу йосиплянства ідеал свободи у російській свідомості поступається місцем ідеї смирення та слухняності. У менталітеті росіян формуються риси жіночої пасивності ("вечно–бабье" за визначенням Бердяєва), схильності до підкорення сильній державній владі. "Во имя смирения требовали послушания злу и неправде. Это превратилось в школу угодничества. Формировались рабьи души, лишенные всякого мужества, дрожащие перед силой и властью этого мира" [11]. Як свідчить Федотов, "послушание в школе Иосифа было высшей монашеской добродетелью. Отсюда его распространение через Домострой в жизнь мирянского общества. Свобода для москвича − понятие отрицательное: синоним распущенности, "наказанности", безобразия" [12]. Поняття свободи у суспільній свідомості редукується до "волі" та розуміється суто в негативному ключі − як незалежність від будь–яких соціальних та інших зобов'язань. "Разбойник – это идеал московской воли, как Грозный − идеал царя… Русский идеал воли находит себе выражение в культуре пустыни, дикой природы, кочевого быта, цыганщины, вина, разгула, самозабвенной страсти, − разбойничества, бунта и тирании" [13].

Саме в бунті, досить частому явищі в Московській державі, знаходить свій вираз цей своєрідний тип свободи. Бунт – це сплеск енергії, язичницьких діонісійних сил, що застоялися, накопичились за роки терпіння державного тягаря. Російський бунт – жахливе і руйнівне явище, він знищує усе на своєму шляху − дика сила народного бунту на початку XX століття змела весь звичний уклад життя старої Росії, усі її традиційні цінності. Але, водночас, російський бунт позбавлений будь–якої стверджувальної мети, він ні на що не спрямований, він лише заперечує і руйнує. Російська воля у бунті – це ще не свобода, бо вона не несе у собі позитивного змісту свободи, що ним є відповідальність. І тому, коли енергія бунту згасає, "чорта виганяють", то зникає й основа, на якій ця воля базувалась. Вчорашні бунтівники вже не знають, куди їм далі йти і що робити зі своєю волею. Вони знов потребують підкоритись якійсь владі, потребують перекласти на когось тягар відповідальності за прийняття рішень, а отже − за свій "свободний" вибір.

Бердяєв говорить про безмежну любов і довіру російського народу до свого правителя. Ідея "Царя–батюшки" займає визначне місце у народній свідомості, обожнення самодержавної влади всіляко підтримується і російською церквою. Самодержець виступає уособленням єдності російського народу, у т.ч. релігійної, та втіленням його прагнення до життєвої правди і справедливості. Російська людина швидше повірить у правдивість рішень одноосібного й сильного монарха, ніж у справедливість писаних

законів. Безперечна віра в силу закону, регламентацію прав і свобод людини, що є характерною для західного суспільства, ніколи не була властива російському менталітету. "Русский народ слишком живет в национально–стихийном коллективизме, и в нем не окрепло еще сознание личности, ее достоинства и ее прав", − відмічає Бердяєв [14]. Та "стіна нерозуміння" між російською інтелігенцією і народом у передреволюційні (кінця XIX − початку XX ст.) часи пояснюється тим, що народ за рівнем своєї свідомості жив в іншому часі, на культурному і побутовому рівні він залишився у Московському царстві. Не зважаючи на тяжкий кріпосний гніт, "руський мужик" не потребує політичної свободи, він бачить у самодержавстві найкращий захист від своїх гнобителів і вірить у те, що цар рано чи пізно відновить справедливість. "Слишком многое привыкли у нас относить на счет самодержавия… Но этим только сбрасывали с себя русские люди бремя ответственности и приучили себя к безответственности" [15].

Свобода сприйнята як "воля", беззмістовна й безвідповідальна, не дає людині можливості ствердити свою духовність, реалізуватися як особистість. Як зауважує Бердяєв, "свобода, взятая отвлеченно, пустая свобода ни для чего есть рабство, бесхарактерность и безличность. Свобода должна иметь свой предмет, должна быть на что–нибудь устремлена" [16]. Воля, що знаходить свій вияв у бунті, є лише на виплеском енергії, руйнуванням. Вона замкнена сама у собі і стверджує лише себе, а не якийсь вищий ідеал, і тому, позбавлена опори, вона так швидко згасає, йде у небуття. Людина не може реалізувати свою свободу без того, щоб взяти на себе відповідальність, бо вона має зробити самостійний і вільний вибір, а вибирати − це завжди брати на себе відповідальність. Великий російський письменник Ф.М. Достоєвський у своїй книзі "Брати Карамазови" яскраво показує, що підкоритися чужій волі буває набагато легше, ніж самому взяти на себе сміливість і відповідальність за прийняте рішення: "Нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается" [17].

Ідеалізація слухняності у релігійному житті та проникнення цього ідеалу в масову свідомість, сакралізація царської влади та підкорення їй церкви − ці наслідки розвитку православної церкви в Росії за візантійсько–йосиплянським ідеалом призвели до того занепаду духовності, який Гоголь визначав поняттям "пошлості". Пошлість − це духовна нікчемність (рос. – "убожество"), внутрішня пустка людини. У своїх творах Гоголь гостро зображує, як "духовне міщанство" поглинуло сучасне йому суспільство, він скрізь бачить "мертві душі". Пошлість є трагічною перевагою у людській духовності сил пустих і нікчемних над силами вищими, які сховані в глибині людини і можуть зробити її гідною звання людини. Зображуючи своїх героїв "один пошлее другого", Гоголь прагне викликати в нас почуття відрази, бо підсвідомо ми впевнені, що "в людині все має бути прекрасним", що людина покликана до духовного зростання [18].

Бердяєв різко критикує російське православ'я за його безсилля перед цезаропапістськими домаганнями самодержавної влади та підміну свободної духовності теорією авторитету й "обрядовим благочестям". Теорія авторитету заперечує вільне викриття людиною релігійної істини через одкровення і нав'язує її ззовні, спонукаючи до сліпого, бездумного підпорядкування релігійній традиції − фактам і словам, що мали місце в історії. Проте, вважає Бердяєв, релігійні події минулого, священні тексти залишаються для людини чужими, незрозумілими і позбавленими сенсу, допоки їх істина не відкриється у ній зсередини. Релігійне одкровення має не нав'язуватись ззовні, а свободно здійснюватись всередині людини, у її внутрішньому духовному досвіді. "Логос воплощенный, Слово евангельское, авторитетен для меня не тем, что так сказано в Писании, которому я должен верить, что таков традиционный завет откровения в истории, а потому только, что и в себе я ношу Логос, что и во мне свободно открылась истина о Слове, в котором воплотился смысл мира" [19]. Віра, твердить Бердяєв, завжди духовно передує авторитету − у цьому й полягає смисл свободи сумління в релігії.

Російський мислитель вважає, що православна церква у своєму історичному розвитку збилася зі шляху і зрадила релігійній свободі, сприйнявши дух Великого Інквізитора [20]. "Православие не только освятило самодержавие, не только молилось в церквях за абсолютную государственность, но и подчинилось империализму, признало царя главой церкви, сделало из государственного самодержавия чуть не религиозный догмат и отравило народное сознание, наполовину еще языческое и всегда готовое поклониться "князю мира сего". Это падение православной церкви лишило ее творческой роли в исторической жизни" [21].

Російська церква, що підкорилася "царству Кесаря", не поважає людину, не вірить у її гідність і свободу її духовного життя. Християнство як "релігія свободних" перетворилось у Росії на "казенне православ'я", яке цю свободу заперечує. У своєму прагненні оновити російське православ'я Бердяєв та інші творці нової релігійної свідомості шукали способи відродити у суспільстві справжню християнську духовність та очистити релігію від тих "исторических наслоений, которые ничего общего не имеют с истоками христианства и привнесены социальными интересами царства кесаря" [22]. Бердяєв закликає: "Православие нуждается в реформе и без реформы оно начнет разлагаться и выделять трупные яды. То, что называют "истинным", "ортодоксальным" православием, и есть это разложение, омертвение… Реформа начнет с признания верховенства личной совести, не поддающейся отчуждению и экстериоризации, т. е. свободы духа и независимости духовной жизни от влияния "царства Кесаря" [23].

Отже, на перший план у релігійно–філософському ренесансі в Росії виходить проблема особистості, її духовної свободи та абсолютної гідності, її високого покликання та права на свободне пізнання істини. На межі XIX–XX століть Бердяєв та інші російські релігійні філософи продовжили боротьбу за свободу духовного життя людини та незалежність церкви від державної влади − ті ідеали, які відстоювалися ще кілька віків тому заволзькими старцями–нестяжателями. Творці нової релігійної свідомості знову підняли питання, що лежали в основі споконвічного конфлікту між двома тенденціями розвитку Росії − образом Святої Русі − православного царства з месіанською ідеєю, та образом імперії − тоталітарної централізованої держави, що поширює свою необмежну владу і на церковне життя.

Ми простежили, що підкорення державою церкви та її втручання у церковне життя найнегативнішим чином відбивається на розвитку духовності, бо релігія, безперечно, є однією з головних підвалин духовності й духовного розвитку будь–якого суспільства. Придушення свободи в релігії призводить до духовного занепаду і навіть духовного виродження суспільства. Згасання духовності й поширення "пошлості", яку марно намагались зупинити кращі представники російського народу, втрата довіри до церкви, що скомпрометувала себе зв'язком з самодержавством, зневіра у релігії як такій − все це у 1917 році вилилось у масштабнішу соціальну, політичну, а головне − духовну катастрофу, яка зруйнувала усі старі порядки і традиційні духовні цінності. Їх

місце посів войовничий атеїзм, замість визнання цінності особистості, до чого закликали Бердяєв та інші "духовні реформатори", була відкрита революційна боротьба зі всіма незгідними "контрреволюціонерами".

Голос творців нової релігійної свідомості, їхні гасла про самоцінність людини, її духовну свободу, пошук та визнання істини, а не підкорення її сьогоднішнім політичним вимогам, − залишились непочутими. Прагнення переконати суспільство, насамперед революційно налаштовану інтелігенцію, у тому, що тільки творча реалізація внутрішніх духовних цінностей має бути основою для будь–яких соціальних реформ та суспільного розвитку, зазнало невдачі. Політичні гасла ставились вище істини, яка поділилася на "пролетарську" і "буржуазну". Всі філософські проблеми розглядались виключно стосовно ідей соціалізму, боротьби із самодержавством, слугуванню пролетаріату тощо. І перемогла політична доцільність, класовий підхід і революційна максималістська свідомість.

Але це не применшує заслуги Бердяєва та його однодумців. Через сім десятиріч панування комуністичної ідеології, матеріалізму й атеїзму, суспільство − а це півтора десятка країн, що входили до складу Радянського союзу − фактично знову опинилося перед проблемою духовного занепаду. Різка зневіра у радянські цінності не означає автоматичну появу нових ідеалів. У пострадянські часи відбувається засвоювання надбань західноєвропейських країн, починаючи із європейських стандартів соціального і політичного життя, закінчуючи сприйняттям західноєвропейських ідеалів свободи, прав людини тощо. Одночасно йде процес звернення різних націй до своїх витоків і духовного коріння.

1. *Бердяев Н.А.* Судьба России // Бердяев Н. Судьба России: Сочинения. – М., 2001. – С.276–277. 2. *Трубецкой Н.С.* Взгляд на русскую историю не с Запада, а с Востока // Н. Трубецкой. Наследие Чингисхана. – М., 2007. – С.227. 3. *Трубецкой Н.С.* О туранском элементе в русской культуре // Н.С.Трубецкой История. Культура. Язык. – М., 1995. – С.150–151. 4. *Бердяев Н.А.* Истоки и смысл русского коммунизма. – Репр. воспроизведение изд. YMCA–PRESS, 1955 г. – М., 1990. – С.7–8. 5. *Федотов Г.П.* Россия и свобода // Г.П.Федотов. Судьба и грехи России: в 2 т. – СПб., 1992. – 2 т. – С.285. 6. *Федотов Г.П.* Святые Древней Руси. – М., 1990. – С.181. 7. Там само. – С.184. 8. Там само. – С.187. 9. *Бердяев Н.А.* Существует ли в православии свобода мысли и совести? // Путь. – 1939. – Февр.–апр. (№ 59). – С.51. 10. *Федотов Г.П.* Россия и свобода // Г.П.Федотов. Судьба и грехи России: в 2 т. – СПб., 1992. – 2 т. – С.285. 11. *Бердяев Н.А.* Существует ли в православии свобода мысли и совести? // Путь. – 1939. – Февр.–апр. (№ 59). – С.51. 12. *Федотов Г.П.* Россия и свобода // Г.П.Федотов. Судьба и грехи России: в 2 т. – СПб., 1992. – 2 т. – С.285–286. 13. Там само. – С.286. 14. *Бердяев Н.А.* Судьба России // Бердяев Н. Судьба России: Сочинения. – М., 2001. – С.308. 15. *Бердяев Н.А.* Духи русской революции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. – По изд. 1918 г. – М., 1990. – С.61. 16. *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999. – С.81–82. 17. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. – М, 2007. – С.259. 18. *Зеньковский В.В.* Гоголь. – М., 1997. – С.40–41. 19. *Бердяев Н.А.* Новое религиозное сознание и общественность. – М., 1999. – С.23. 20. Там само. – С.70–71. 21. Там само. – С.97. 22. *Бердяев Н.А.* Существует ли в православии свобода мысли и совести? // Путь. – 1939. – Февр.–апр. (№ 59). – С.53. 23. Там само. – С.53.

Надійшла до редколегії 14.11.2008

М.І. Бега, асп.

СУЧАСНА УКРАЇНСЬКА СІМ'Я: ПРИЧИНИ ЗМІН ЇЇ МОДЕЛІ

В статті зроблений аналіз сучасної української сім'ї, встановлені і досліджені основні чинники, що впливають на зміну її моделі. Подана характеристика сім'ї з урахуванням демографічної ситуації, становлення гендерних відносин.

The article is analyzed modern Ukrainian family and shown important factors which have changed of it model. The author illustrates some aspects of the family and comments the situation in society (demographic situation, creation of gender relations) that has an influence on men and women.

Сім'я складалася протягом століть і змінювалася в ході історичного розвитку суспільства. Пройшовши шлях розвитку рід–парна сім'я–моногамна сім'я, сучасна українська сім'я під соціальним, політичним, економічним впливами набуває нових вимірів. За останні декілька років українська сім'я змінила свою форму у зміщенні від розширеної (патріархальної) до нуклеарної. П. Сорокін виділяє декілька симптомів розпаду патріархальної сім'ї: ріст розлучень; падіння рівня народжуваності; збільшення позашлюбних сексуальних контактів; послаблення релігійної основи шлюбу; вивільнення жінки з під опіки чоловіка. Аналізуючи сучасну українську сім'ю можна визначити чинники, що впливають на її зміни.

1. Зміна образу самої жінки.
2. Демографічна ситуація (міграції та еміграція; бідність та низький життєвий рівень сім'ї).
3. Ранні шлюби, повторні шлюби.
4. Ріст розлучень.
5. Формування гендерних відносин.

Змінилася сама жінка. Сучасна жінка не лише працює, і робить кар'єру, а створює новий образ жінки. Оскільки сьогодні жінки стають менш залежними від чоловіків фінансово, шлюб втрачає свої колишні характеристики необхідного економічного партнерства. Відбулося змішання професійних та особистих обов'язків. Зараз багато жінок заробляють гроші самостійно, незалежно від чоловіка; виходять заміж заради рівноправного союзу або не виходять взагалі.

Сучасна українська молода жінка менш упереджена у своєму ставленні до шлюбу, аніж її мати. Вона чітко усвідомлює необхідність в самореалізації в професійному, творчому, інтелектуальному, тобто, особистісному відношеннях; а не лише в тому, щоб продовжувати сповідувати і підтримувати суспільну роль жінки і матері. "Ніколи не варто недооцінювати можливості жінки. Можливо лише хворе суспільство, що не бажає вирішувати свої проблеми і не здатне ставити цілі і завдання, що відповідають можливостям і знанням його членів, ігнорує силу жінки" [1].

Самостійність жінки не завжди сприймається адекватно, оскільки відбувається збіг, уподібнення між традиційними цінностями чоловіків та новими цінностями жінок. "Такі цінності молодше покоління сформувало завдяки тому, що воно успадкувало свободу, яка для старших поколінь була почасти недосяжною, – свободу для жінок працювати та контролювати свою спроможність продовжувати рід, свободу пересування для обох статей і свободу самому визначати свій стиль життя" [2].

Стара форма договору між чоловіком і жінкою – жінка пропонує чоловікові сексуальні, репродуктивні, господарські послуги в обмін на фінансову підтримку і соціальний захист, – вже не завжди задовольняє потреби самої жінки. Натомість, багато жінок бажають заробляти гроші на утримання своїх сімей, і очікують від чоловіків участі в домашньому господарстві та догляду за дітьми. Разом з тим поширення нових естетичних норм, що їх нав'язує ринок моди, і перенесення на себе зовнішніх стандартів фігури сприяли створенню нового образу жінки. Розвиток демократичного суспільства закономірно веде до розвитку нової особистості, розширення прав і можливостей сприяє становленню нових норм в суспільстві. Тому, переворот який відбувся в історії жіноцтва був закономірним в історії людства. Під впливом розвитку науки і техніки жінка отримала мож-

© М.І. Бега, 2009

ливість контролювати народжуваність, що зменшило домінування чоловіка. Але з іншого боку, відмова від дітонародження, як прояв власної жіночої волі може призвести до певних змін у демографічній сфері.

Як відомо, демографічна ситуація у будь–якій країні є відображенням не тільки її соціально–економічного становища, а й дотримання державою фундаментальних прав і свобод людини. Сьогодні інститут сім'ї переживає суттєві складнощі, пов'язані з переходом до ринкової економіки, зниженням рівня доходів в сім'ї, зміною суспільних ціннісних орієнтацій. Втрачаються національні традиції багатодітності. Безпосередній вплив на демографічну ситуацію в країні справляють міграційні процеси. Для України проблема демографічної кризи загострилася у зв'язку з поширенням такого явища, як закордонне заробітчанство, переважно в цьому процесі задіяна українська молодь, яка в більшості випадків залишається назавжди у країнах міграції. Варто також згадати про низький рівень народжуваності, бо ж кожна дитина має бути найбільшою цінністю не тільки для своєї сім'ї, а й для держави в цілому. Причини цього криються в наступному: низький життєвий рівень молодих сімей, високий рівень безробіття молоді та відсутність перспективи працевлаштування, погане забезпечення молодих сімей житлом, незадовільна екологічна ситуація та ін. "В Україні досить високий відсоток смертності, насамперед, від зовнішніх дій (самогубство і вбивства) та, як правильно зазначають дослідники, від соціально детермінованих причин смертності (вживання алкоголю і тютюну). Проблема суїциду є значною мірою наслідком системної економічної кризи, низького життєвого рівня, невлаштованості значної частини населення, душевної самотності" [3].

Підвищення життєвого рівня – це необхідна, але не вирішальна передумова для створення сім'ї. Треба змінювати соціальні норми, характер людських стосунків. "Деформоване соціальне середовище, руйнуючи фізичне, психічне та духовне здоров'я людей, знижує їх життєву активність, творчу продуктивність, створює психоемоційний дискомфорт. За таких умов людина як основний суб'єкт соціальної життєдіяльності перестає бути повноцінним учасником прогресу і оздоровлення суспільства" [4].

Прийняті Урядом України за останні роки концепції і програми розвитку охорони здоров'я населення України, безпечного материнства, державної політики у сфері здійснення контролю за тютюном, заохочування народжуваності, запобігання захворюванням на СНІД, зміцнення моральності у суспільстві та утвердження здорового способу життя виконуються не повністю і не справляють відчутного впливу на ситуацію у демографічній сфері.

Отже, матеріальне стимулювання сімей державою, не обов'язково призведе до росту народжуваності, сім'я мусить виконувати всі необхідні функції в комплексі, а саме сексуальну, репродуктивну, економічну і освітню. Якщо не буде виконуватися перша та друга, то суспільство приречене на вимирання; без третьої припиниться існування членів сім'ї; без здійснення четвертої функції, зникне культура. Бо українська сім'я має не тільки відтворювати репродуктивно майбутнє, а й навчитися, аби відновити функції виховання молодої людини, виховання особистості. Сім'я впливає на людину протягом усього її життя, але особливо велика її роль на початку життєвого шляху. Саме в цей період закладаються моральні і психічні основи дитини. Створення сім'ї – це складне і відповідальне життєве завдання, для тих, хто вступає в шлюб, це повинно бути зваженим кроком. Майже половина новостворених сімей розпадаються в перші п'ять років спільного життя, саме в той період, коли в них народжуються діти. Сюди можна теж віднести студентські шлюби, – малий вік вступаючих в шлюб. Причина розлучення такого шлюбу криється в незрілому, неусвідомленому ставленні до проблеми створення сім'ї, що призводить до порушення самого таїнства шлюбу. Доки не відбулося становлення особистості чоловіка чи жінки, приймати рішення про створення сім'ї не варто. "Раннє сексуальне життя, ранній шлюб завжди були характерними для примітивних суспільств, для нижчих міських прошарків суспільства і жителів провінції... сексуальна розпуста і ранне статеве життя вказують на недостатній розвиток особистості" [5]. Секс і ранній шлюб, найлегший спосіб вирішення проблем і можливість втекти від відповідальності самостійно стати дорослим. Обов'язкова сексуальна активність, зазвичай маскує відсутність потенції в інших сферах життя, тобто сексуальне задоволення не завжди говорить про повноту життя. "Психоаналітики часто зустрічають в своїй практиці пацієнтів, що втратили здатність любити, але які успішно справляються з сексуальними функціями. Сексуальне задоволення замінює їм любов, тому що сексуальна потенція – єдине досягнення, в якому вони впевнені. Їх нездатність бути продуктивними у всіх інших сферах життя і почуття незадоволення, що породжується разом з тим, компенсуються і маскуються їх сексуальною поведінкою" [6]. Подібна поведінка спостерігається серед студентів, хоча потенціальна здатність в них бути продуктивними у всіх сферах життя дуже висока. Студентки часто шукають "захисту" в інтенсивних сексуальних відносинах в силу відчуття власної неадекватності тим умовам, коли, можливо, вперше в житті їм доводиться важко працювати, конкурувати, активно мислити…все це викликає фізичний біль" [7]. Тобто тут можна говорити про залежність дівчини від чоловіка, що призводить до гальмування як її, так і його розвитку, обмеження в становленні особистості. А першопричиною цих явищ є прийняті в суспільстві стереотипи. Чоловіків прагнуть виховувати сильними, мужніми, незалежними, агресивними; а жінок – скромними, слабкими, пасивними, націлюючи їх на пошуки чоловіка, який здатен її захистити.

Протягом багатьох сторіч шлюб сприймали як щось непорушне. Розлучення дозволялися тільки в дуже обмеженій кількості випадків, таких як невиконання взаємних шлюбних обов'язків. Більшість країн рухаються в напрямку полегшення процедури розлучення. Ставлення до розлучення швидко змінюється. Навіть ще кілька років тому на розлучення дивилися з осудом. Батьки, що проживають в сільській місцевості мають тенденцію бути більш консервативними, на відміну від родин, що проживають у великих містах.

Пропорція розлучень не є прямим показником подружніх негараздів. "Розлучення – для людей прогресивних, це юридичне право оформити життєву невдачу" [8]. Є пари, які розійшлися, але офіційно не розлучилися. Або ж, люди, що невдало одружилися, але свято вірять в шлюб. Або хочуть, щоб діти мали родину, сім'ю. Чим освіченішою стає жінка, тим вірогіднішим стає розлучення з чоловіком. "...ми живемо в епоху серійних шлюбів, коли багаторазові шлюби і часта зміна партнерів є нормою. Тобто відданість у відносинах перестає бути нормою" [9].

Більш толерантне ставлення до розлучень означає, що подружжя має змогу покласти край стосункам, що не дають їм ніякої радості, не накликаючи на себе соціального остракізму. З іншого боку, розрив шлюбу майже завжди призводить до емоційного стресу і може створити фінансові труднощі. Розлучення це не тавро, а вибір особистості, а право вибору має як чоловік так і жінка. Окрім того, бажання вступати в шлюб як і можливість його розірвати, – повинно сприйматися суспільством

однаково схвально. Але варто подивитися на проблему розлучення з іншого боку. Дедалі частіше розлучення негативно впливає на життя дітей, завдаючи глибокого емоційного стресу і невиправних травм дитячій психіці.

Деякі діти розлучених батьків успішно навчаються у школі й не виявляють жодних ознак меншовартості. І навпаки, багато дітей, чиї батьки залишаються разом, мають нещасливе дитинство, погано навчаються в школі й не мають успіху в своєму трудовому житті. Вирішальне значення має не так присутність чи відсутність батьків у житті дитини, як стиль і зміст їхнього батьківства. Діти досягають найбільших успіхів там, де їх люблять, і у тих випадках коли батьки впливають на них своїм авторитетом, а не зловживають авторитарною владою, і коли вони чутливі до їх потреб. Розлучення, звичайно, може ускладнити здійснення в родині такого стилю виховання; але постійний розлад між батьками, які залишаються разом, може також мати дуже шкідливі наслідки для дітей.

З 1 січня 2008 року набрав чинності новий сімейний кодекс України, який більш відповідає реаліям і потребам нашого часу, бо містить в собі демократичні засади. Право на материнство набуває нового характеру, а саме: причиною для розлучення може бути небажання чи неспроможність чоловіка мати дітей. Варто згадати і про громадянський шлюб, як заохочення державою до узаконення сімейних стосунків. Співжиття чоловіка і жінки, що мають сексуальні стосунки, але не одружуються досить поширене в українському суспільстві. Це явище поширене як серед студентського населення так серед людей старшого покоління, що досягли певних успіхів у кар'єрі і мають можливість матеріального забезпечення. Позитивне ставлення до такого виду шлюбу вбачається в експерименті, що може дати хороші результати для прийняття рішення і надалі бути разом з подальшим офіційним реєструванням. Сьогодні серед молоді спостерігається тенденція вступати в шлюб в середньому від 25 до 30 років, що говорить про бажання власної самореалізації як чоловіка так і жінки. І залишається зовсім невеликий відсоток людей, які зовсім не бажають одружуватися, з одного боку вони мають можливість зробити блискучу кар'єру, сконцентрувавшись лише на роботі, а з іншого – страждають від самотності та ізольованості. Збільшується кількість повторних шлюбів, що свідчить про віру в шлюб. Люди, які вже були розлучені, можуть ставити до шлюбу більші вимоги, аніж ті, хто одружився вперше. Цілком можливо, що повторні шлюби можуть бути більш успішними, оскільки укладені вони з урахуванням досвіду з попереднього шлюбу, та усвідомленням необхідності створити сімейний затишок та душевний притулок. Люди, які беруть шлюб удруге у віці від тридцяти до сорока, мають вже дітей, і тут може виникнути проблема з вітчимом чи мачухою. Оскільки більшість нерідних дітей з'єднані в одну родину, то ймовірність сутичок через певні непорозуміння (різні сімейні звичаї) досить висока.

Але разом з тим неповні сім'ї стають дедалі більш поширеним явищем. Переважна більшість – це родина з матір'ю, оскільки після розлучення право опіки над дітьми надається, як правило, матері. Багато самотніх матерів (і батьків), незалежно від того, були вони чи не були одружені, досі не тільки потерпають від економічної нестабільності, а й накликають на себе суспільний осуд. Однак такі давніші й більш осудливі терміни, як "покинуті жінки", "безбатченки" та "розбиті сім'ї", мають тенденцію поступово виходити з ужитку.

Упродовж останнього десятиліття в Україні активізувалась гендерна думка й діяльність, спрямована на гендерні перетворення. Входження гендеру в Україні не проходить легко, без суперечностей (одна із проблем просування гендеру недостатнє фінансування). Гендер – це соціально сконструйоване визначення взаємовідносин між статями. Ця конструкція включає в себе нерівні владні відносини, передбачаючи чоловіче домінування і жіноче підкорення в більшості сфер життя. Чоловіки, а також, ролі, функції, цінності, що відповідають їх способу життя, оцінюються в більшості випадків вище, чим жінки і все, що асоціюється з ними. Чоловічі норми визнаються як норми суспільства в цілому, що відображається в політичних курсах і структурах. Політичні курси і суспільні структури часто несвідомо відтворюють гендерну нерівність.

Принцип домінування чоловічого над жіночим в українській сім'ї є досить поширеним явищем, що подекуди носить формальний характер. Як правило, панівне, владне становище чоловіка в сім'ї (в суспільстві) зумовлене наявністю матеріальних ресурсів, тому сім'я є яскравою демонстрацією гендерної нерівності.

ООН висуває проблему гендерної рівності в якості одного з пріоритетів своєї діяльності. Сучасна світова тенденція полягає у запровадженні гендерного аналізу. "Гендерний аналіз – направлення аналітичної діяльності, що засноване на теоретичних підходах і категоріях гендерних досліджень. Соціальне і культурне конструювання гендеру, гендерна нерівність, гендерні розрізнення, гендерний характер влади; гендер і суспільний розвиток, соціальні зміни. Аналіз будується на виокремленні двох основних гендерних груп – чоловіків і жінок. Для більш детального аналізу виділяються і інші категорії – рівень освіти, вік, зайнятість. При використанні цих підходів до аналізу суспільства, використовуються різні аспекти аналізу: дослідження ієрархії і цінностей чоловіка і жінки, доступу до різного роду ресурсів (матеріальним, грошовим, інформаційним, інтелектуальним), соціальних статусів і заохочень (розподіл праці, посади, зарплати чоловіка і жінки), можливості участі у суспільному житті (політичному, економічному, культурному, соціальному)" [10].

Відмінності в поведінці чоловіків та жінок формуються головним чином через соціальне вивчення жіночої та чоловічої ідентичності, фемінності та маскулінності. Нерівність в сім'ї зумовлена більшою владою чоловіка, що склалося і утвердилося історично. Проте одна з найважливіших особливостей сім'ї на Україні – більш демократичний її характер, а отже й вільніше, рівноправніше родинне становище української жінки. І це історично підтверджений факт. "Від давніх–давен всі люди, котрі пильно придивлялися до життя руського народу, признавали, що русини обходяться з своїми жінками далеко лагідніше, далеко гуманніше і свобідніше, аніж їх сусіди. Свобідна воля женщини находить тут далеко більше пошанування…, в родині жінка займає дуже поважне і почесне становище, ба навіть веде своє окреме (жіноче, домашнє) хазяйство побіч мужичого, до котрого мужик рідко коли мішається" [11]. Окрім того, згідно "жіночого права" (частина "звичаєвого права"), жінка мала особисте майно, що складалося з приданого, включало земельний наділ і успадковувалося по жіночій лінії.

Зміни в суспільстві неминуче тягнуть за собою зміни в сім'ї, оскільки вона залишається однією з головних соціальних інституцій. Українська сім'я зазнала значних змін у ході історії, і форма сім'ї продовжує пристосовуватися до мінливих обставин сьогодення. Однак мало що свідчить про те, що сім'я занепадає чи відмирає. Шлюб залишається досить популярним явищем. "Вісім із десяти українців вступають в законний шлюб і найбільшою цінністю у своєму житті вважають сім'ю, хочуть мати двох, подекуди трьох дітей" [12].

"Нам слід спробувати примирити індивідуальні свободи, які більшість із нас навчилися цінувати у своєму особистому житті, з потребою формувати

стабільні й тривалі взаємини з іншими людьми" [13]. Український шлюб будується на ідеї романтичного кохання та української традиції. Вважається, що подружжя повинна об'єднувати взаємна любов, яка спирається на особисту привабливість та сумісність характерів.

Поширена як неолокальна (новостворене подружжя перебирається жити в нове помешкання окремо від їхніх батьків) так і матрилокальна (молодята поселяються поблизу від батьків нареченої) та патрилокальна модель проживання. Хоча в силу соціальних та економічних чинників ці моделі не є вичерпними для української сім'ї (проживання кількох сімей не пов'язаних кревними стосунками в одній оселі). Більш забезпеченим сім'ям притаманна нелокальна модель проживання, а соціально незабезпеченим – інші моделі проживання.

Українські сім'ї організовують свої домашні обов'язки по–різному. Контраст між звичайною сім'єю (дружина як домогосподарка і чоловік "годувальник") і так званою сім'єю подвійної кар'єри або сім'єю самотнього батька чи матері, які мають на своєму утриманні дітей, ілюструє це розмаїття. Варіації в сімейному досвіді протягом життєвого шляху – цілком закономірні. Так, чоловік чи жінка може походити з сім'ї, де батьки завжди жили разом, а він чи вона можуть одружитися чи вийти заміж, а потім вирішити розлучитися. І це може бути свідченням більш демократичного ставлення до шлюбу, проявом свободи вибору, любові до обранця. Нуклеарній сім'ї властиве послаблення родинних зв'язків. Але з іншого боку, як позитивний аспект таких відносин, в силу подолання протиріч і конфліктів між поколіннями, молода сім'я повинна жити окремо від старшого покоління. А проблема непорозумінь між поколіннями не є новою. Так, відомий український письменник–реаліст І. Нечуй–Левицький добре обіграв цю тему в соціально–побутовій повісті–хроніці "Кайдашева сім'я", показавши поступове духовне відчуження, що виникло через постійні сварки та колотнечі. Сам автор так визначив тему повісті: "Сімейний побут українського народу з його великим потягом до особистої незалежності та самостійності сім'ї…".

Нуклеарна сім'я поширена переважно серед міського населення, а розширена частіше зустрічається на периферії, де традиційні звичаї родинного життя зберігаються.

Отже, піддавши аналізу сучасну українську сім'ю, виявивши і дослідивши фактори, що найбільш впливають на її формування (виділяємо наступні: демографічна ситуація в Україні, освіта, рівень доходу, вік при вступі до шлюбу, статус в суспільстві, інтереси та рід занять чоловіка та жінки, установлення гендерних відносин), – підсумовуємо. Немає ідеально щасливих сімей. Сучасна українська сім'я – це група, об'єднана міцними узами почуттів, з характерним високим рівнем приватності домашнього життя, де головна увага приділяється вихованню дітей. Шлюбний зв'язок формується на основі персонального вибору, скріпленого персональним потягом або романтичним коханням. Унаслідок зростання кількості робочих місць, відокремлених від дому, родина стала більше прив'язаною до споживання, аніж для виробництва. В силу економічних, соціальних та політичних умов сім'я змінює свою форму. З розвитком централізованого врядування, зростанням міст та необхідністю працювати поза сімейним колом, все це спричиняє встановлення нових стосунків в сім'ї. Ці зміни мають тенденцію спричиняти в усьому світі рух до систем нуклеарної сім'ї, розкладаючи розширені сімейні формування та інші види груп спорідненості.

"Щодо песимістів, які вважають, що цивілізацію можуть поглинути клони, бісексуали, варвари чи хулігани з передмість, – то їм можна нагадати, що всі ці види безладу не нові, навіть, якщо вони проявляються у небачений досі спосіб – і, головно, що вони не заважатимуть тому, що на сім'ї нині дивляться як на єдину певну цінність, від якої ніхто не хоче відмовлятися. Її люблять, про неї мріють, і її бажають чоловіки, жінки і діти будь–якого віку, будь–якої сексуальної орієнтації та будь–якого матеріального стану" [14]. Сім'я залишається єдиним інститутом, заснованим на роздільних і чітких ролях чоловіків і жінок. Не дивлячись на значні соціальні і економічні реформи, що змінили наше повсякденне життя, старі гендерні ролі залишаються глибоко вкоріненими в наших культурних розмірковуваннях.

Сім'я може бути лише вільним союзом особистостей з рівними можливостями і правами. Сім'я та шлюб залишаються стійкими усталеними інституціями, хоча їм доводиться витримувати великі стреси й напруження. Шлюб лише тоді є міцним, коли в ньому задовольняється одна з соціальних потреб людини – потреба в любові, віра в цінність, значимість та неповторність особистого "Я". Українська сім'я не руйнується, а утворює нові форми, тим самим адаптуючись до нових соціальних та економічних умов.

1. *Фридан Б.* Загадка женственности. – М., 1993. – С.298. 2. *Гіденс Е.* Соціологія. – К., 1999. – С.187. 3. ВРУ "Демографічна криза в Україні. Причини і наслідки". – К., 2006. – С.73. 4. Там само. – С.79. 5. *Фридан Б.* Загадка женственности. – М., 1993. – С.350. 6. *Фрейд З.* О психоанализе. Лекции / З. Фрейд: пер. В. Вульф. – Мн., 2003. – С.273. 7. *Фридан Б.* Загадка женственности. – М., 1993. – С.357. 8. *Рудинеско Е.* Розладнана сім'я. – К., 2004. – С.152. 9. *Карстен Л., Ялом М.* Американская пара: вигляд изнутри. – К., 2006. – С.295. 10. Гендерная интеграция: возможности и пределы социальных инноваций / Ред.-сост. Савинская О.Б., Кочкина Е.В., Федорова Л.Н. – СПб., 2004. – С.116. 11. *Кравець О.М.* Сімейний побут і звичаї українського народу. – К., 1996. – С.5. 12. ВРУ "Демографічна криза в Україні. Причини і наслідки". – К., 2006. – С.86. 13. *Гіденс Е.* Соціологія. – К., 1999. – С.206. 14. *Рудинеско Е.* Розладнана сім'я. – К., 2004. – С.224.

Надійшла до редколегії 06.05.2008

Г.В. Бокал, канд. філос. наук

ДО ПИТАННЯ ПРО АВТЕНТИЧНІ ТЕРМІНИ В ІСТОРИКО–ФІЛОСОФСЬКОМУ ДОСЛІДЖЕННІ СТАРОДАВНЬОГО КИТАЮ

Стаття присвячена обґрунтуванню доцільності використання автентичних термінів у історико–філософських дослідженнях Стародавнього Китаю.

The article is devoted to the issue of reasonable usage of authentic definitions in historical and philosophical research of Ancient China.

Одним з найактуальніших завдань вітчизняного філософського співтовариства, є творення та узгодження новітнього україномовного категоріально–понятійного апарату. Брак останнього особливо резонує у контексті історико–філософських досліджень. У найзагальнішому значенні історико–філософська методологія – це не лише система методів, але й система понять для інтерпретації з чітко закріпленим значенням і смислом, а також уявленням про "стрижневу" основу розвитку філософського знання. Тому за відсутності погодження понятійної рецепції принаймні ключових смислів світової філософської спадщини мину-

© Г.В. Бокал, 2009

лого, ми не матимемо перспектив для наближення до ідеалу наукового дискурсу. Актуалізація означеної проблеми відбувається не лише під час дослідження перекладу і сприйняття іншомовних філософських першоджерел науковою спільнотою, але й у навчальному процесі. Істотні понятійні розбіжності у перекладах та критичній літературі дезорієнтують студентство, спонукають його до наслідування іноземних взірців філософського мовлення. Попри відсутність, на сьогодні, традиції українських перекладів філософської спадщини Стародавнього Китаю, нам потрібно розпочати обговорення доцільності використання автентичних термінів у її історико–філософській реконструкції.

Крім загальнозначимих утруднень перекладацької діяльності, наочність яких актуалізується в процесі спроб "буквального" перекладу змісту будь–якого тексту, існує низка специфічних, властивих саме історико–філософській науці. По–перше, через намагання максимально адекватно повідомити й пояснити зміст власного досвіду філософування кожен автор прагне створювати свій текст орієнтуючись на систему понять, значення яких є гранично точним і незмінним. Через це, однією з головних вимог до перекладу філософського тексту, є неприпустимість довільної синонімії та омонімії. Перекладач мусить спробувати зрозуміти текст на рівні закладених у ньому концептів і виходити з принципів не формальної, а семіотичної точності. По–друге, специфіка філософських смислів обумовлює використання таких засобів висловлювання, як символи, тропи, теоретичні конструкти та інш. Це зауваження, є особливо актуальним для реконструкції змісту філософування мислителів Стародавнього світу. Їх понятійний апарат здебільшого має унікальний характер і втрачає сенс поза автентичним контекстом його застосування. Очевидно саме тому, найефективнішим, як засвідчив досвід новітніх розробок, є використання у перекладі та дослідженні автентичних термінів.

Досвід історико–філософської реконструкції духовної спадщини Стародавнього світу з використанням виключно сучасного понятійного апарату, засвідчив недосконаліть цієї настанови. Але ми мусимо також утримуватись і від надміру автентичної термінології. Зокрема, загальновідомою та визнаною є аргументація Р. Коллінгвуда, що переконливо доводить історичність кожного значення, навіть у межах однієї мовної традиції та культури. Тому, дотримання принципу історизму, що полягає в урахуванні унікальної (конкретно–історичної) специфіки часу та умов створення кожного тексту та теорії, не спростовує доцільність збереження формально–термінологічної уніфікованості. Так наприклад, попри радикальну значеннєву відмінність поняття матерія в тлумаченні Арістотеля та в поясненні Спінози ми перекладаємо та аналізуємо їх за допомогою одного й того самого терміну. Також, обґрунтованими слід визнати однозначні переклади, що попри термінологічне багатоманіття фіксують понятійну точність. Наприклад українським "буття", ми цілком упевнено передаємо відповідні поняття у старогрецькій, латині, англійській та інших мовах. Інша справа, коли ми маємо передати смисл і значення понять цілковито унікальних.

Загальновідомою є полісемія мов Стародавнього світу, і досить часто її визначають ознакою недостатнього їх розвитку, та зародковості наукового мовлення. Проте, слід пом'ятати, що декотрі автори Стародавності свідомо прагнули уникати однозначності висловлювань. Зокрема, такої налаштованості дотримувався Лао–цзи – легендарний засновник даосизму та автор "Дао–де цзин", один з найвидатніших та найзагадковіших мислителів Стародавнього світу.

З наукової точки зору авторство "Дао–де цзин" – питання суперечливе. Аналіз специфіки цього тексту, відсутність посилань на нього у "Лунь юй" та у творах Мо–цзи і Мен–цзи, дозволяють стверджувати, що найбільш вірогідним часом його створення є IV–III ст. до н. е. Отже, або ми відмовляємось вважати, що часом життя Лао–цзи було VI ст. до н. е., або визнаємо, що текст "Дао–де цзин" створений не ним. Та попри всі суперечності, в Китаї склалася традиція вважати, що у цьому творі викладено вчення Лао–цзи, до того ж це головне визнане науковцями джерело реконструкції поглядів легендарного засновника даосизму.

Специфіка стилю написання "Дао–де цзин", що характеризується, на перший погляд, уривчастістю, непослідовністю та метафоричністю викладу, не є випадковою. Зокрема, ми не можемо віднайти в цьому творі визначення ключової категорії Дао, на яку автор весь час посилається і яка є ґрунтом усіх його розмислів. Одна з особливостей ієрогліфічної писемності полягає в тому, що кожний ієрогліф містить цілісність поняття, образу і судження. Зокрема, як наголосив Є.А. Торчинов – видатний російський китаєзнавець та визнаний перекладач даоських творів: "Китайській ієрогліф – чудовий об'єкт словотворення, котре можливе не лише завдяки творенню неологізмів через комбінування знаків і конструювання нових біномів, як, наприклад, чинили буддисти Стародавності, що перекладали санскритські терміни китайською мовою, але й за рахунок переставляння рис та елементів вже існуючих знаків (прийом, що використовується, наприклад, у китайській каліграфії). І нарешті, сама конструкція складного ієрогліфу, як комплексу простих, але також сповнених смислового значення знаків, відкриває необмежені можливості для їх тлумачення та відкриття нових семантичних і семіотичних обширів" [1]. Відповідно, всі спроби перекласти ієрогліф Дао одним поняттям котроїсь з європейських мов далекі від досконалості. Зокрема, відомий сходознавець, культуролог та психолог К. Юнг наводить декілька прикладів його тлумачення: "Китайський ієрогліф "дао" складається з двох знаків – "голова" та "йти". Вільхельм перекладає дао як "сенс", інші – як "шлях", "передбачення", і навіть, як єзуїти, – "Бог"... У цьому, – продовжує Юнг, – можна побачити сумнів. "Голова" мала б вказувати на свідомість (голова – це також ще й "престол світла небес"), "йти" – на "здійснювати шлях". Має вийти ідея "йти усвідомлено", або "усвідомлений шлях". Із цим пов'язано також те, що "світло небес", що як "серце небес" "існує між очами", використовується як синонім дао. Сутність та життя містяться у світлі небес. "Світло" і є символічний еквівалент свідомості, а сутність свідомості знаходить свій вираз через аналогію світла" [2]. У "Дао–де цзин" ми знаходимо такі вказівки на значення цієї категорії: туманне та невизначене, найглибинніше та темне, першопричина всього і кінцева мета, порожнє, але невичерпне та вічне, дивовижна таємниця. Наведений перелік не є повним, але дозволяє зробити висновок про доцільність тлумачення Дао як категорії, що висловлює трансцендентне, тобто те, що перевершує будь–яке понятійне визначення, та означення у часі і просторі. Тезу з "Дао–де цзин": "Дао, що може бути висловлене, не є постійне Дао. Ім'я, яке може бути промовлене, не є постійне ім'я" [3] – ми можемо проінтерпретувати як свідчення усвідомленого прагнення автора уникнути дієвості логічного закону, що реалізується в імплікації "якщо А, то не–А". Тобто, має місце відмова від постулювання визначеності існування Дао (байдуже, тілесного чи ментального), що стало б одночасним ствердженням іншого, себто того чим Дао не є.

Дао охоплює усе й ніщо не є іншим стосовно нього, отже Воно понад суперечностями й збагнути Його через ствердження чи заперечення неможливо. Висловлюване категорією Дао не тлумачиться як дещо статичне. Дао – і абсолютне, і конкретне, – і відбувається у часі та просторі, і перевершує цей процес. Для людини Дао досяжне лише як те, що постійно розгортається у часі, цим обґрунтовується, особливо популярне у російській інтелектуальній традиції намагання перекладати цю категорію поняттям "Шлях" (російською "Путь"): "Шлях, що може бути подоланий, не є постійним Шляхом–Дао. Ім'я, що може бути назване, не є постійним іменем." [4] Її обґрунтованість пояснюється тим, що осягнення Дао – проходження власного унікального шляху, кожна миттєвість якого є незаперечною цінністю. Наслідування Дао – проживання його здійснення, прийняття плинності та незмінності переходу від однієї визначеності до іншої: "Великий Шлях, безмежне Дао, усюди розтікається воно. Ось воно зліва, але й воно ж справа." [5].

Також, розповсюдженою серед дослідників, є настанова передавати значення категорії Дао поняттям закон, обґрунтована тлумаченням Дао необхідністю кожної події. Слід наголосити, що Лао–цзи не надає нам підстав розуміти Дао всемогутньою абсолютною особистістю. Не випадково, що він не згадує про воління чи наперед визначення з боку Дао, а говорить саме про його благу необхідність, тобто про закон, пручання якому є "дурістю". Дао як закон є природним у сенсі необхідності та незворотності своєї реалізації, але, звісно, його не слід розуміти як неодмінність певного причинно–наслідкового зв'язку, що може бути пізнаний.

Віднайти Дао, для Конфуція означало набути такої стійкості у виконанні Веління Неба аби уподібнитись святим мудрецям давнини. Дао – тотальна етична норма, що розгортається у часі і здійснюється людьми. "Коли у Піднебессі панує дао, то правління [вже] не знаходиться в руках у можновладців. Коли в Піднебессі панує дао, то прості люди не обурюються." [6]. Святі мудреці, за визнанням Конфуція, – неймовірна рідкість, до речі самого себе він таким не визнавав, але кожен чоловік, на його думку, має прагнути уподібнитись їм аби стати шляхетним. Загальновідоме "золоте етичне правило Конфуція" традиційно формулюють так: "Те, чого я не хотів би для себе, я не стану завдавати іншим". У підсумку слід визнати уразливість для критики, усіх спроб перекласти категорію Дао, й відповідну доцільність вживання автентичного терміну.

Іншою ключовою категорією "Дао–де цзин" є де – блага сила. Ось, що можна прочитати про де: "Дао народжує [речі], де вигодовує їх, вирощує, вдосконалює їх, робить зрілими, доглядає, підтримує їх" [7]. Де – незбагненна блага сила зрощення та ладу Піднебесся. Значення цієї категорії не менш складне для пояснення аніж категорія Дао. Мудрий долучений де – наймудріший. Розрізнення де і Дао умовне, воно не фіксує якогось їх стосунку одне до одного, адже вони збігаються у невизначуваності та необумовленості. Де виявляє себе у кожній конкретній події народження становлення і розвитку, але жодною з них не є. Де – сила, яка у процесі переходу від однієї визначеності до іншої зрощує нове виникнення. Для того, аби зрозуміти сенс цієї категорії, слід пам'ятати, що у "Дао–де цзин" та у даосизмі в цілому, жодне виникнення не тлумачиться як механічний результат певного попереднього знищення. Останнє неодмінно має передувати постанню нового, але занепад та зникнення за визначенням не можуть його живити. Те, що одна визначеність (наприклад краса), обумовлює протилежне собі (наприклад потворність) – це закон Дао, а от те, що щось взагалі здатне до виникнення і розвитку – це дійсність де, тобто благої сили творення Піднебесся. Отже, для категорії де ми також не віднаходимо достатньо коректного перекладу.

У ранньому конфуціанстві моральнісність визнавалася головним і єдиним гідним критерієм оцінки дій людини. Користь та результативність вчинків тлумачились другорядними й зовсім не важливими. Виконання обов'язку та гідна поведінка визначалися вартими будь–яких жертв. Як наголосив учитель: "Цілеспрямований чоловік та той, що сповідує людинолюбство йдуть на смерть, якщо людяності завдають шкоди, вони жертвують власним життям, але не відмовляються від людинолюбства" [8]. Пояснення такої настанови криється у тлумаченні Конфуцієм таких понять які транслітеруються: тянь мін та мін, що пропонується перекладати відповідно: Веління Неба і доля. По–перше, збереження автентичного звучання у даному випадку призведе до плутанини адже українська мова не здатна передати відмінність тональностей у вимові китайською, і тому цілком різні за звучанням та написанням терміни мають спільну транслітерацію "мін" (зокрема, так само транслітерується поняття "ім'я" або "назва"). По–друге, обидва ці поняття мають досить чітке і не унікальне значення. Мораль та моральнісність – здійснення Веління Неба, але людина має свободу чинити аморально, лише святі пращури від народження були досконалими. Усі решта мають пройти тривалий шлях самовдосконалення аби стати шляхетними чоловіками. Велінню Неба можна противитись, його можна ігнорувати або не досить наполегливо виконувати і як наслідок деградувати до рівня нікчемної людини. Тобто кожен має самотужки визначитись який шлях обрати, пам'ятаючи, що моральнісність залежить лише від нас самих. Інша справа доля, яка перевершує людську здатність її збагнути й абсолютно не залежить від дій і намірів людини. Специфіка фаталізму Конфуція, дозволила йому з одного боку, пояснити несправедливі та безглузді події, свідком та учасником яких був він та його учні, а з іншого, обґрунтувати цілковиту відповідальність людей за власну моральнісність.

Головною темою філософських розмислів Конфуція була проблема суспільної злагоди та образ цзюнь–цзи (шляхетного чоловіка). Переклад останнього поняття завдання досить складне. З наслідування російської традиції, в якій його перекладають як "благородный муж" у нас здебільшого вживають "шляхетний чоловік", але ця настанова видається не досконалою. Тому є сенс провадити обговорення більш коректного перекладу. Коли Конфуція питали, про те, яким є цзюнь–цзи, він зокрема відповідав, що це той, хто постійно виховує себе. Людина має зміцнювати власну волю, бути непохитною і наполегливою у самовдосконаленні. Цзюнь–цзи (шляхетний чоловік) мусить бути обережним у своїх діях, адже "обережна людина рідко помиляється" [9]. Лише, той хто "впорядкував себе", має силу правити людьми. Цзюнь–цзи мусив за визначенням Конфуція у першу чергу володіти такими чеснотами: жень, лі, чжи, (відсутність перекладу наведених понять ми обґрунтуємо далі) обов'язком, а також відданістю, синівською шанобливістю, правдивістю, обережністю, скромністю та безкорисливістю. Недосконаліть перекладу перших трьох чеснот викликана тим, що кожна з них є надто містким поняттям, та охоплює цілу низку значень.

Термін жень зазвичай перекладають як "людинолюбство", "людяність", "гуманність", "доброзичливість", а ієрогліф яким його записують складається з двох зна-

ків: один має значення людина, інший – два. Означуване ним конфуціанське поняття охоплює такі значення: співчутливість, милосердя, доброта, чемність, стриманість, альтруїзм. Тому, через недостатність будь–якого з означених перекладів, пропонується вживання автентичного терміну жень. Ця моральнісна чеснота уособлює усі ті якості, що були властиві Яо, Шунь і Юй. Нікчемній людині вона не притаманна, адже являє собою головну засаду людської гідності. На питання Чжун–гун про жень, Конфуцій відповів так: "Поза своєю домівкою стався до людей так, ніби зустрічаєш дорогих гостей. Використовуй народ так ніби виконуєш жертвоприношення. Не чини з людьми так, як ти не хочеш аби вчинили з тобою, тоді і в державі і в родині до тебе не будуть ворожо ставитись" [10].

Термін лі зазвичай перекладають як "пристойність", "стриманість", "культурність", "етикет", "церемонія", "обряд", "ритуал". Значення, що охоплюються цим поняттям відповідають численності перекладів. Тому ми також пропонуємо вживати автентичний термін лі. Дотримання лі, Конфуцій визначав головною запорукою відновлення ідеалу суспільної злагоди. Мислитель наголошував, що у канонічному "Лі–цзи" викладені норми поведінки, що здатні убезпечити людей від помилкових дій та порушення світової гармонії. Адже, природним для мислителів Стародавнього Китаю вважалось очікування того, що кожна людська дія резонує на рівні всезагальності. Тому людина, на думку конфуціанців, яка має обмежену здатність передбачення наслідків своєї активності, та є співвідповідальною за збереження світового ладу, мусить довіритись авторитету пращурів, яким було відкрито лі, і які власним досвідом довели його незаперечну правильність. Лі, таким чином, постає джерелом гармонії у піднебессі, а його не виконання спрямовує усі людські дії в бік занурення у безлад і хаос. Виконання лі, на думку Конфуція – не лише засіб конструктивної участі у всіх взаємопов'язаних подіях піднебесся і їх впорядкування, але й процес поступового якісного покращення рівня моральності індивіда. Тобто, – це шлях становлення шляхетного чоловіка: "Шанобливість без лі призведе до метушні; обережність без лі – до боягузтва; сміливість без лі – до заворушень; прямота без лі призведе до брутальності" [11]. Не випадково, одним з головних гасел конфуціанства є заклик подолати себе й відновити лі (ке цзи фу лі).

Термін чжи здебільшого перекладають як "знання", тому коректним видається вживання перекладу замість автентичного терміну. Але значення цього поняття вимагає від нас низки уточнень. По–перше, якщо для сьогодення знання природно тлумачити як результат пізнавального процесу, то за Конфуцієм слід розрізняти вроджене, тобто відкрите лише святим мудрецям, та отримане під час вивчення канонічних книг знання. Останні містять опис вчинків святих мудреців, їх висловлювання, поради і повчальні історії. Але те, що в них бракує вичерпних, доконаних пояснень і обґрунтування викладених постулатів, – не випадковість. Конфуцій, як відомо, визначав своє вчення відродженням мудрості древніх, і лише останні визнавалися ним достовірним джерелом дійсного знання: "Я не народився зі знаннями. Я отримав їх завдяки любові до давнини і наполегливості в навчанні." [12]. Тому, якщо святі мудреці не вважали за потрібне давати відповіді на ті чи інші питання і залишили без розгляду деякі теми, то цзюнь–цзи (шляхетному чоловікові) належить лише погодитись з їх настановою. По–друге, мусимо пам'ятати про властиве філософській культурі Стародавнього Китаю "прагматичне" пізнавальне налаштування. Тобто, цінним визнавалося таке знання дотримання якого на практиці забезпечувало найкращі для суспільного і світового ладу результати. Як приклад, можемо пригадати відому відмову Конфуція дати відповідь на питання про те, чи сприймають духи пращурів виконувані нащадками ритуали вшанування? Учитель пояснив, що, якщо він скаже ні, то люди припинять дотримуватись лі, і не будуть вшановувати пращурів, а якщо скаже так, то вони припинять опікуватись нагальними буденними проблемами і цілковито присвятять себе служінню духам. Тому, через шкідливість як першого так і другого варіанту відповіді, Конфуцій визначив правильною її відсутність. Отже знання, яким має володіти цзюнь–цзи (шляхетний чоловік) – це залишений святими мудрецями канон, а його вивчення та наслідування – справа якій слід присвятити усе життя. "Я часто цілі дні не їм та цілі ночі не сплю, усе розмірковую. Але від того жодної користі. Краще навчатися!" [13]. Це пояснює, чому серед учнів Конфуція усталеним був вираз "Це те, про що учитель нічого не казав". Тому, переклад терміну чжи поняттям знання видається нам не зовсім коректним (зокрема, так само обґрунтованим було б вживати поняття "канон" або "зміст Одкровення"), але й збереження транслітерації як автентичного терміну, також далеке від досконалості. Отже, за відсутності кращих варіантів нам лишається використовувати усталений переклад чжи як знання, але з обов'язковою вказівкою на специфічність його значення.

Обов'язок – переклад терміну, що транслітерується як і. Його значення є досить близьким до тлумачення властивого вітчизняній філософській культурі, тому воно не потребує особливо ретельного пояснення. Але мусимо наголосити, що на думку Конфуція, почуття обов'язку дозволяє людині виконувати граничні моральнісні зобов'язання, які свідомо обрані нею, у відповідності до визначених долею умов життя. Зміст обов'язку – це виконання Веління Неба в умовах долі й всупереч їй. Тобто цзюнь–цзи (шляхетний чоловік) завжди має ігнорувати наслідки виконання обов'язку. Як зауважив Конфуцій: "Шляхетна людина знає тільки обов'язок, нікчемна людина знає лише зиск" [14]. Слід також наголосити, що Конфуцій не визнавав жінок такими, що спроможні досягти високого рівня моральнісної досконалості й тому його вчення про цзюнь–цзи (шляхетного чоловіка) спрямовано лише до чоловічої частини людства.

У підсумку, пропонується використання у історико–філософських дослідженнях Стародавнього Китаю і відповідно у вітчизняному науковому дискурсі, таких автентичних термінів: Дао, де, лі, жень. Крім того відкритим слід визнати питання про переклад конфуціанського чжи як знання та цзюнь–цзи як шляхетного чоловіка.

1. *Торчинов Е.А.* Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75–летию профессора М.Я.Корнеева. Серия "Мыслители". – Выпуск 11. – СПб., 2002. – С.199. 2. *Юнг К. Г.* О психологии восточных религий и философии. – М., 1994. – С.170–171. 3. Дао–дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С.115. 4. Дао–дэ цзин // Торчинов Е.А. Даосизм. "Дао–дэ цзин". – СПб., – 2004. – С.203. 5. Там само. – С.224. 6. Лунь юй //Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С.170. 7. Дао–дэ цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С.130. 8. Лунь юй // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С.167. 9. Там само. – С.149. 10. Там само. – С.159–160. 11. Там само. – С.155. 12. Там само. – С.154. 13. Там само. – С. 168. 14. Там само. – С.149.

Надійшла до редколегії 12.01.2009

А.С. Лимаренко, ст. препод.

КЛАССИФИКАЦИЯ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО СЕКТАНТСТВА РОССИЙСКОЙ ИМПЕРИИ В ПЕРИОД ИЗМЕНЕНИЯ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ ФЕНОМЕНОВ

Работа посвящена анализу деятельности русского религиозного сектантства Российской империи в период изменения культурологических феноменов. Автор приходит к выводу, что политико–правовые принципы благоприятствования и "заигрывания" с сектантами постепенно трансформируются в жестокий контроль и "антисектатские кампании". Автор отмечает что появление новых религиозных культов, сект–"версий" обусловлено сменой и взаимовлиянием мировых парадигм и культур, жестким преследованием традиционных вероисповеданий.

The work is devoted to the analysis of activity of Russian religious sectarianism of the Russian empire in the period of change of the cultural phenomena. An author comes to the conclusion, that politico–legal principles of playing in favour of and "flirting" with sectarians gradually transformed in cruel control and by "antisectarian campaigns". An author marks that an appearance of new religious cults, sect–"versions" is conditioned changing and influencing of world paradigms and cultures, by hard pursuit of traditional religions.

Русское религиозное сектантство в эпоху капитализма представлено самыми разнообразными по вероучению и практике течениями. В каждом отдельном случае исследователь или миссионер нуждались в знании учений отдельных сект. Представления Церкви в этой области были настолько отрывочными и незначительными, что русские секты зачастую считались разновидностями старообрядческого раскола. Однако с середины XIX в, началось специальное изучение сектантских учений. При этом теологи опирались на имевшиеся сведения о происхождении сект, оставляя без внимания их дальнейшее развитие, которое зачастую так меняло природу секты, что делало беспредметной ранее подготовленную аргументацию миссионеров. Дополнительная информация из расследований и обысков полиции создавала неполную и зачастую искаженную картину, а сообщения из сектантских источников часто бывали недостоверными.

Целью исследования является анализ сущности вероучения наиболее распространенных сект в Российской империи; рассмотрение имеющихся классификаций русского сектантства. Задачи исследования состоят в изучении основных мероприятий царского правительства в отношении русского сектантства в различные периоды истории Российской империи, как следствие реакции на духовные программы и религиозные мероприятия, сектантов.

Рост сект в эпоху капитализма в России, особенно в XIX в., их постоянные разделения, возрождение старинных религиозных учений свидетельствуют об исключительной религиозной активности народа в этот период. По оценкам Министерства внутренних дел, в середине 1820–х гг. в России было около миллиона раскольников. Уже в 1862 г. то же Министерство приводит другую цифру – "сектантов и раскольников в России несколько больше 8 миллионов" [1]. Таким образом, в XIX в. рост сект и раскольников–старообрядцев составил около 7 миллионов. Но этот показатель скорее всего демонстрирует несовершенство системы подсчета, определения и классификации русских сект. Автор данной работы доверяет цифрам, приведенным игуменом Павлом, перешедшим в православие из старообрядчества, Он "объяснял, что министерские чиновники считали признаками раскола любые проявления "народного православия", а также записывали в раскол всех не ходивших на исповедь; то и другое вело к преувеличениям числа раскольников... количество которых в Империи составляло 3 миллиона" [2]. В этом факте проявилась растерянность Святейшего Синода в борьбе с сектантством, так как Синод до начала XX в, не смог определить численность и даже расселение сектантов в империи. Если даже статистика о старообрядцах была крайне неточной и основывалась на поверхностных оценках и приблизительных подсчетах, то о сектах не было совсем никаких сведений, кроме предположений. Секты существовали втайне, распространялись в народе незаметно и избегали государственного надзора; сектанты маскировались под православных и не покидали церковных приходов. Такое поведение было обычным, например, для хлыстов. Епархиальные архиереи не интересовались точными данными, так как не хотели регистрировать свои епархии в Синоде как "зараженные". Приходские священники, от которых и поступали основные сведения в государственные органы, как правило, занижали численность сектантов в интересах своей служебной карьеры, К тому же сектанты были подвижной частью населения; в областях, в которых сектанты селились компактными массами, они заняли ловкую оборонительную тактику, свойственную подпольным движениям, и считали себя свободными от обязательств сообщать государственным органам правдивые данные. Как правило, полиция никогда не могла получить достаточного материала, разоблачающего сектантов. Так, в министерстве внутренних дел в 1863 г. число хлыстов и скопцов было определено в 110 000, и столько же молокан и духоборцев, А.С. Пругавин предполагал, что число штундистов в 1877 г. равнялось 100 000. В отчетах обер–прокуроров данные по годам по большей части не полны, потому что, во–первых, зачастую сведения из епархий отсутствовали, а во–вторых, при составлении епархиальных отчетов в консисториях из желания угодить властям прибегали к ложным данным [3].

На основании всеобщей переписи населения в 1897 г. было зарегистрировано официально 176 199 сектантов, которых по старинке разделили лишь, на две группы: рационалистические и мистические секты. При этом в последнюю группу, куда относили в основном хлыстов и скопцов, было записано лишь 3733 человека. Под первой группой подразумевались "евангелические" секты, которые при широком распространении штундизма во 2–й половине XIX в. и позднее баптизма были наиболее многочисленными [4].

По неофициальной оценке, прозвучавшей на четвертом миссионерском съезде 1908 г., в 1907 г. в России было около 5 миллионов "сектантов разного толка" (не считая старообрядцев). Неудача всех церковных мер по сокращению данных показателей объясняется не только новой политической ситуацией, создавшейся после указов о веротерпимости, но и тем, что корни этой неудачи уходят глубоко в прошлое: миссионерство Церковью не ценилось и значение его принижалось, а также политикой государства в отношении сект и безразличием к данной области [5].

В.К. Филатов приводит следующие цифры сектантов–протестантов: "В 1917г. в Российской империи насчитывалось 200 тысяч баптистов и евангелистов. Бо-

© А.С. Лимаренко, 2009

льшинство из них жило на Украине, значительную часть составляли немцы, латыши, эстонцы. Кроме того, в это время в России было около 7 тысяч адвентистов, появившихся в 1890–е гг. До революции русский баптизм–евангелизм находился еще в стадии становления. Его идейное и организационное лицо во многом определялось его происхождением: с одной стороны, "родимыми пятнами молоканства и духоборства", а с другой, непосредственным культурно–историческим влиянием западных миссионеров, активно участвовавших в формировании церквей своих российских единоверцев" [6]. Почему сектанты искали ответа на свои религиозные вопросы вне православной Церкви? Известный публицист И.С. Аксаков, отвечая на этот вопрос, в 1868 г. писал: "Откуда такая духовная податливость русского православного человека?.. Не оттого ли, что этот русский человек лишен положительно всякого религиозного воспитания? что его отношение к православию часто бытовое, и, вырванный из своей бытовой среды, не вооруженный ни знанием, ни сознанием, он не в состоянии выдержать борьбы" [7]. Русский религиозный ренессанс, "серебряный век", возродив богоискательство в русском народе, объясняется самыми разнообразными влияниями, и русское сектантство в этом отношении не является исключением.

И.К. Смолич выводит психологическую доминанту "оживления" интереса к сектантству, объясняя стремление человека к секте особенностями русского характера, духа – "человеческий дух мятежен и беспокоен, и это угрожает вере. В русском народе это беспокойство, возможно, было особенно сильным, даже в те периоды церковной истории, которые некоторые историки хотели бы представить как застой религиозной жизни... последствием духовной мятежности оказывается склонность сектантов к крайним выводам, обусловленная раскованностью религиозного мышления. Русская мысль вообще имеет тенденции к безмерному радикализму, который, в конечном счете, объясняется бескомпромиссным поиском абсолютной истины… Русский характер с его постоянными религиозными исканиями, максимализмом и схатологическими устремлениями был важнейшим движущим элементом в истории русского сектантства... " [8]. Можно не согласиться с тезисом И.К. Смолич об исключительности русского характера в том, что на протяжении всей церковной истории среди всех народов возникали ереси и секты, отпадавшие от господствующих Церквей. В этой связи Р. Коэн справедливо отмечает, что нельзя говорить об отдельном народном религиозном опыте – "подлинно религиозное сознание само в себе объемлет те стороны бытия, которые порознь почитаются сектами. Все эти секты – не более чем составляющие единого религиозного опыта, который теоретически может быть описан только по частям, но пережит и воплощен – только в целостностю" [9].

Более сотни сект – "демониаки", "перемазовцы", "воздыханцы", "бесоперевоплощенцы", "нетовцы глухие", "нетовцы поющие" и даже "филипповцы нечадородные" в противовес "филипповцам чадородным"... Душа русского человека всегда стремилась к совершенству; и в самых диких скаканиях взамен общепринятых молитв, в отказе от чая или картофеля, в лишении себя тихих семейных радостей, замененных групповыми оргиями, вчерашний православный искал свою единственную дорогу к Богу. Н.М. Никольский считал, что предпосылки увеличения численности сект в эпоху капитализма в России кроются в социальных противоречиях – государственная церковь и старообрядческие церковные группировки в эпоху капитализма были "организациями господства и эксплуатации; секты были, напротив, за немногим исключением, такими организациями, которые создавались с первоначальною целью уйти от какого бы то ни было господства и только в процессе своего развития превращались также в организации господства. Секты создаются преимущественно в крестьянской среде, лишь иногда захватывая и городское мещанство" [10]. Примерно так же объяснял уход человека в сектантство М. Вебер, который доказал, что сам дух капитализма есть переход от идеи чудесного, коллективного спасения – к спасению личному, узкому, внутренне детерминированному. Социолог успешно показал связь капитализма и зарождения протестантских сект.

Рассмотрим *основные мероприятия российского государства* в отношении сект, иллюстрирующие состояние и трансформацию русского сектантства. Уже в период правления Екатерины II государственная власть вынуждена была принять меры против секты скопцов, чьи призывы к самооскоплению были недопустимы с точки зрения морального здоровья народа. Императрица, склонявшаяся тогда к веротерпимости, постановила в указе от 1772 г., что при расследовании надо поступать осмотрительно и осторожно, так как "ничего нужнее не бывает, как... сохранение и безопасность множества людей... от всяких иногда невинным людям быть могущих привязок и притеснений". В случаях обнаружения сект необходимо, как пишет далее императрица, с одной стороны, пресекать столь безумные глупости при самом их возникновении, а с другой – охранять и защищать прочих людей от доносов и арестов. "Мы за нужное находим здесь прибавить, чтобы вы при следствии поступали для изыскания правды без всякого истязания и самым кротчайшим образом" [11].

В том, что устоявшиеся религиозные конфессии порождают неортодоксальные секты, которые нарушают фундаментальные догматы официальной веры и воздействия на них, ставят под сомнение их авторитет, нет ничего специфически русского. Исследовательница русского сектантства Л. Энгельштейн, проводя параллель между историческими событиями в Англии и России, полагает, что религиозный нонконформизм был характерен как для английской, так и для русской истории. "В Северной Америке шейкеры, онайдане и мормоны сочетали специфические версии христианской доктрины с разными формами сексуальной саморегуляции. В более близкие к нам времена общественное мнение поражали примеры массового религиозного энтузиазма, приводившие к самоуничтожению" [12].

При Александре I проводилась политика веротерпимости и снисхождения к сектантам, особенно к духоборцам. В своем указе от 1805 г. херсонскому губернатору император разграничил нарушения государственных законов и "чисто вероисповедные заблуждения". Однако тайный указ в следующем году ужесточал это постановление: со скопцами следовало поступать "как с врагами человечества". Александр I издает указ "Общее правило принятое мною на заблуждения сего рода... ", где продемонстрировал отказ от вмешательства в вопросы веры, тем самым парализовал и без того слабые миссионерские усилия церковных институтов. "И в самом деле, александровская эпоха была временем предельной религиозной терпимости в России..." [13].

В александровскую эпоху господства мистицизма в умонастроениях правящих кругов церковная миссия среди сект полностью замерла. "Быть сектантом, причем самым крайним, в ту эпоху было даже выгодно. Так, молоканам, отказывавшимся от военной службы и не признававшим никаких правительств и государственных налогов, были подарены государством плодо-

роднейшие земли в Новороссии, в то время как законопослушные православные крестьяне оставались бесправными крепостными. Такие же отказчики от военной службы, немецкие меннониты, могли не только создавать свои самоуправляющиеся земледельческие колонии в России, но и с неофициального разрешения голицынского Синода обращать в свою веру соседних русских крестьян" [14].

После восстания декабристов царь Николай I изменил политику правительства по отношению к сектам. Знаменский пишет об этом периоде: "Царствование Николая I с начала до конца отличалось строго православным направлением и строгой цензурой, старавшейся предотвращать всякую открытую проповедь неправославных учений. Но учения подобного рода все–таки продолжали распространяться в обществе путями прикроевенными. Первыми деятелями мистического движения некоторое время продолжали оставаться масоны… В 1813 г. все мистическое движение сосредоточилось в библейском обществе, при содействии которого русская литература наводнилась целой массой мистических книг и брошюр, обязательно рассылавшихся по всем учебным заведениям, приходам, монастырям, книжным лавкам… Русские мистики совершали умную молитву с приезжавшими в Россию квакерами, окружали кафедры приезжих проповедников" [15]. Но уже к 1826 г. были запрещены молитвенные собрания скопцов, а центральному органу политической полиции – III Отделению собственной Его Императорского Величества канцелярии было приказано собирать информацию о существовавших сектах и расколе. В Свод законов 1832 г. были включены многочисленные статьи, направленные против сектантов. Четко прописывались наказания, например, за принадлежность к секте скопцов, за кастрацию и вербовку в секты. В 1842 г. министр внутренних дел запросил Святейший Синод о том, какие секты наиболее враждебны учению Церкви. Донесение обер–прокурора содержало подразделение сект на три категории со следующей характеристикой вреднейших сект: "1) Иудействующие, ибо это хуже, нежели ересь; это совершенное отпадение от христианства и существенная вражда против христианства. 2) Молокане хотя, по–видимому, и держатся Священного Писания, но берут из него только то, что им нравится, не признают ни таинств, ни иерархии. Не принимают присяги, никакой власти не признают богопоставленною; повинуются, только поколику нельзя противиться. Секта разрушительная. 3) Духоборцы. Сколько известно, одинакового духа с молоканами. 4) Хлыстовщина. Ересь богохульная, потому что, не отвергая наружного общения с христианскою Церковию, вводит человекообожание. 5) Скопцы. Также богохульная ересь, потому что начальника секты почитают Христом. Вредит обществу, осуждая брак, искажая людей и истребляя потомство" [16]. В Своде законов 1857 г. предписания о сектантстве были расширены за счет включения указов, открывавших отделения секретного комитета, главной обязанностью которых было – осуществлять надзор за расколом, слежение за сектами.

Правительство Александра II продолжало политику государственных мер против сект. Свод законов 1857 г. дал для этого юридическую основу. В 1858 г. архиепископ Никанор Бровкович прокомментировал "Наставление для руководства при исполнительных действиях и совещаниях по делам, до раскола относящимся" как отказ от "прежней вековой практики воздействия власти на всякие отпадения от господствующего вероисповедания" [17].

В 1881 г. обер–прокурор Священного Синода Константин Победоносцев представил Александру III материалы, в которых раскрывались связи сектантов с социалистами, осуществившими убийство Александра II. Правительству было известно, что ряд сектантов, "отвергая все церковные обряды и таинства", "не только не признают никаких властей и восстают против присяги и военной службы, уподобляя верных защитников Престола и Отечества разбойникам, но и проповедуют социалистические принципы, как, например, общее равенство, раздел имуществ и т.п." (Правительственный циркуляр от 4 июля 1894 г.) Из переписки обер–прокурора с российскими дворянами узнаём, что "теперь не время ограничивать как бы то ни было власть самодержавную, не время либеральничать... Бог и совесть велит делать все, что нужно для защиты религии, царя, семьи его и семьи вообще, собственности, а значит родины, и что тот слуга, который бережет не только свою жизнь, но и репутацию свою, когда спасение царя и народа требует принести в жертву и то и другое, – есть изменник и больше ничего" [18].

О напряженности религиозной жизни народа в данный период свидетельствуют многочисленные паломничества, поездки к старцам, рост числа женских монастырей и не в последнюю очередь споры о "конце света" во всех слоях общества. Для определения дальнейшей трансформации сектантства важно определить методологию классификации сект в эпоху капитализма. Обычное разделение сект на мистические и рационалистические, на наш взгляд, не очень удачно, так как мистика и рационализм в некоторых сектах переплетаются. Классификация сект предполагает их распределение по категориям на основании сходства в главных чертах, характеризующих ту или иную группу.

В русской богословской литературе по современному сектантству существовало несколько классификаций, но все они, по признанию проф. Т.И. Буткевича, были несовершенными [19]. Некоторые авторы делили все секты на *"простонародные"* – хлыстов, скопцов, молокан, штунду и подобные, и *"интеллигентные"*: толстовцев, пашковцев и т.п. Но это деление также не является удачным, поскольку в хлыстовских радениях участвовали аристократы, а также видные представители "серебряного века", а пашковщина усвоялась простыми людьми.

Разделение сект на евангелические и духовные также представляется несовершенным, поскольку сектанты считали, что одни секты заимствуют вероучение из Евангелия, а другие из личных откровений. Систематизация сект по структуре предпосылок, обусловивших их возникновение, является не полной, так как возникновение сект вызвано многими причинами и выявляется на определенной мировоззренческой системе. *Хронологический принцип* систематизации также не приемлем, потому что не всегда можно точно установить время появления сект; некоторые секты возникли почти одновременно; такое расположение разрывает органичную связь сект с их позднейшими разветвлениями.

На наш взгляд, наиболее удачной является "миссионерская классификация", которая делит секты на *мистические, рационалистические и мистико–рационалистические.* Под рационалистическими сектами подразумевались те, которые развились под влиянием идей протестантизма, пришедших с Запада. Мистические секты основывались на вере в непосредственное общение человека с Богом, который, по мнению сектантов, воплощается в последователях секты. Эти секты совмещали в себе национально русские черты со своеобразной мистической практикой. Хлысты, скопцы, бегуны, прыгуны, нетовцы, скрытники, дурмановцы, немоляки,

молчальники, катасоновцы, шелапуты– вот лишь немногие из мистических сект в эпоху капитализма Но поскольку у рационалистических сект имеются элементы мистики и наоборот, то граница между этими категориями весьма условна. Однако главный недостаток этих систем в том, что они не указывают на существо религиозных воззрений сект и не дают возможности проследить историю и трансформацию конкретных еретических идей, их влияние на возникновение новых ересей.

Секты могут классифицироваться по типам религиозного руководства. При классификации такого рода исследователи русского религиозного сектантства О.В. Тимченко, В.Б. Шапар выделяют секты: 1) *харизматические*, возникновение и деятельность которых связаны с появлением тех или иных провидцев, пророков и т.п.; к таким религиозным организациям относятся, например, некоторые секты духовных христиан; 2) *авторитарные,* руководство которых опирается на многолетние традиции, обычаи, связанные с происхождением, генеалогией "вождей"; к этим сектам относятся духоборы, молокане и др.; 3) *иерархические*, или секты церковного типа; члены этих организаций подчиняются руководству не в силу личных заслуг руководителей, а в результате убеждения в том, что те получили свои посты на основании устава секты (меннониты, баптисты, евангелисты и др.); 4) *теократические*, которые стремятся к созданию религиозно–теократической организации; к этому типу сект можно отнести секту ильинцев. Для большинства сект характерна строгая структурно–организационная и должностная иерархия. Рядовым верующим стремятся внушить мысль о том, что пресвитеры "поставлены на служение самим Богом, выполняют его волю". Иногда в общинах создаются женские советы, на которых лежит обязанность вести религиозно–воспитательную работу среди женщин, детей и т. п.

И. Липранди полагал, что эта единая, по существу даже коммунистическая, община сектантов различных форм вероисповедания имеет связь "со всеми концами" государства и обладает огромными капиталами. К сектам, ересям и расколам чиновник присоединил и славянофилов, так как они могут бессознательно и "внезапно слиться" с самыми радикальными сектами, Н. Бердяев, отмечая недостаточность и узость имеющейся "обширной литературы" по русским религиозным движениям, приводит свою классификацию и сущность русского сектантства: "Я встречал целый ряд самородков, представителей народной теософии, и каждый имел свою систему спасения мира. Никто не мирился на меньшем, чем полное и окончательное спасение мира. Черта чисто русская, чуждая европейскому сознанию. Один видел спасение это в том, чтобы совершенно отрицать и добро, и зло... Другой видел спасение в том, чтобы "завернуться в мгновении", выйти из времени, победить прошлое и будущее. Третий видел спасение в одном непротивлении и ничего, кроме непротивления, не хотел видеть и знать. Четвертый имел свое собственное, им впервые открытое учение о Христе и лишь с ним связывал спасение мира. И для всех очень характерно нежелание знать мировую преемственность, связать себя с опытом и мыслию человечества. Этим людям чужда духовная соборность и еще более чужда им всякая культурная традиция мысли и творчества... Сектант – человек пораженный, раненный неправдой (внешнего) православного быта и церковного строя" [20]. Этот аспект "неправды православия и Церкви" одновременно отмечает крупнейший государственный деятель эпохи двух Романовых С. Витте. В своих "воспоминаниях, мемуарах" в начале XX в. он пишет: "…наибольшая опасность, которая грозит России – это расстройство Церкви православной и угашение живого религиозного духа. Теперешняя революция и смута показали это с реальной, еще большей очевидностью. Никакое государство не может жить без высших духовных идеалов… Без живой церкви религия обращается в философию... без религии же масса обращается в зверей, но зверей худшего типа. Мы постепенно становимся меньше христианами, нежели адепты всех других христианских религий" [21].

В середине XIX в. в Российской империи изменяется методология классификации сект. Впервые секты подразделяются по "политическим признакам" Так, чиновники "Комиссии по делам раскольников, скопцов и других сект" при Министерстве внутренних дел И. Липранди и В. Даль в 1855г. классифицировали "хлыстов, бегунов и скопцов" как политическую часть раскола, как "конфедеративно–религиозную республику".

На "недостоверность миссионерских классификаций, правительственной статистики и вообще всего понятийного аппарата, существовавшего в области сектантства", указывал пролетарский сектовед Бонч–Бруевич. Он отмечал, что "столь зыбкий материал допускал самые радикальные интерпретации", в то время как "сектантство наше в высшей степени разнообразно" [22]. Русские секты он делил на "слишком умеренные" и "очень радикальные", "близкие к отрицанию частной собственности" [23]. В своем многотомном издании "Материалы по истории сектантства и старообрядчества" В.Д. Бонч–Бруевич проводил линию на соединение религиозного и политического диссидентства.

В советский период к вопросам анализа сущности русского сектантства обращался Л.И. Клибанов. Религиозное сектантство дореволюционного периода российской истории рассматривается им как одна из форм выражения социального протеста и альтернативной организации экономической жизни. А.И. Клибанов указывал, что "численный рост сектантства в 1917–1928 гг. не был характерен для всех видов сектантства". Он отдельно выделяет христоверие, субботничество, духоборчество, молоканство. Автор полагал, что данные секты "пришли в упадок" [24].

В монографии Е.А. Вишленковой "Религиозная политика: официальный курс и "общественное мнение" России александровской эпохи" рассмотерны новые тенденции процесса складывания государственного управления российскими церквами и религиозными организациями в единое "духовное ведомство". Его становление рассмотрено в контексте идейных столкновений по вопросу государственно–церковных отношений в России. Автор, проанализировав религиозные представления лидеров сектантских групп, показала значительную роль масонского ордена и Библейских Обществ в политической жизни империи эпохи Александра I. Данный аспект не был отражен в существовавшей на тот период "миссионерской классификации".

Из всех дореволюционных сект только баптистам удалось сохранить организационное единство и легализовать свое существование в 1944 г. в качестве религиозной организации "Союз евангельских христиан–баптистов СССР". К нему примкнула небольшая группа пятидесятников, при условии, что последние откажутся от практики "говорения на языках". Однако законное существование баптистов сопровождалось жесткими гонениями власти. За постперестроечный период действия нового закона "О свободе совести" не объявились ни молокане, ни духоборы (до революции значительные по численности). Сибирских хлыстов вытеснили "харизматики", а такие распространенные дореволюционные секты, как "федоровцы" и "субботники",

сохранились в трех селах Воронежской области. Таким образом, "старые русские секты" оказались невостребованными в постсоветском обществе, так как были не конкурентоспособными в финансовых и организационных возможностях. Приумножили свои ряды лишь секты, принадлежащие к международным организациям: баптисты, адвентисты седьмого дня, пятидесятники.

В итоге вырисовывается следующая **концепция:** изменение культурологических феноменов приводит к смене религиозных парадигм русского религиозного сектантства, т.е. русские религиозные секты, являясь составной частью общего культурного процесса, его отражением, первыми концентрируют в себе новые культурные особенности и запросы эпохи, становясь своеобразными культурными "пионерами", "культурной изнанкой", "контркультурными феноменами" (П.С. Гуревич), а в некоторых случаях "культурными катализаторами" (например, мистические секты во многом предопределили возникновение русского религиозного ренессанса конца Х1Х – начала ХХ в., оказали мощное воздействие на русских религиозных философов – В. Розанова, Н. Бердяева, В. Соловьева). Появление новых религиозных культов, сект–"версий" обусловлено сменой и взаимовлиянием мировых парадигм и культур, жестким преследованием традиционных вероисповеданий.

1. *Варадинов Н.* История Министерства внутренних дел. История распоряжений по расколу. СПб., 1863. – Кн. 8. – С. 179. 2. Цит. по: Эткинд А. Хлыст. – М., 1998. – С.35–36. 3. *Смолич И.К.* История русской церкви. – М., 1997. – Кн. 8, Ч. 2. – С.170–172. 4. Там самл. – С.170–172. 5. Цит. по: Эткинд А. Хлыст. – М., 1998. – С.37. 6. *Филатов В.* Феномен российского протестантизма // Церковь и общество. – №2(39). – М., 2003. 7. *Аксаков И.С.* О правде русской политики // Полн. собр. соч. – М., 1886. – Т.1. – С.356–357. 8. *Смолич И.К.* История русской церкви. – М., 1997. – Кн. 8, Ч. 2. – С.166. 9. *Коэн Р.* Несчастное религиозное сознание // Электронный адрес: Miserabiereligius. 10. *Никольский Н.М.* Сектантство и развитие капитализма в России // Хрестоматия. Религия и общество. – М., 1996. – С.623. 11. Цит. по: Никольский Н.М. История русской церкви. – М., 1985. – С.353–356. 12. *Энгельштейн Л.* Скопцы и Царство небесное. – М., 2002. – С.8. 13. *Поспеловский Д.* Православная Церковь в истории Руси, России, СССР. – М., 1996. – С.156. 14. Там само. – С.156. 15. Цит. по: Тальберг Н История христианской Церкви. – М., 2000. – С.57–58. 16. *Победоносцев К.П.* и его корреспонденты: Воспоминания. Мемуары: В 2 т. – Т.1. – Минск, 2003. – С.220–221. 17. *Кельсиев В.И* Собрание постановлений по части раскола. – L., 1875. – С.319. 18. Цит. по: Смолич И.К. Борьба против сектантства. – М., 1997. – С.195. 19. *Буткевич Т.И.* Обзор русских сект и их толков. – Харьков, 1910. – С.37–42. 20. *Бердяев Н.А.* Духовное христианство и сектантство в России. – Париж, 1989. – С.446–448. 21. *Витте С.Ю.* Воспоминания, мемуары. – М., 2002. – Т.1. – С.521–522. 22. Материалы секций и комиссий. Москва, приложение к стенографическому отчету о XIII съезде РКП(б). – М., 1924. – С.83. 23. *Бонч–Бруевич В.Д.* Старообрядчество и самодержавие // Жизнь. – 1902. – №3. – С.294–307. 24. *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М., 1973. – С.140.

Надійшла до редколегії 27.11.2008

І.М. Ломачинська, доц.

ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР ХРИСТИЯНСЬКОГО ДУХОВНОГО ЛІДЕРСТВА

В статті аналізуються проблеми духовного змісту лідерства в християнській традиції та їх філософське осмислення. Визначаються основні складові духовного лідерства, аналізуються відносини лідера і його послідовників. Досліджуються основні завдання християнського духовного лідерства та шляхи їх реалізації.

In the article are analyzed the problems of spiritual contents of leadership in christian tradition and their philosophical comprehension. There are determined the basic components of spiritual leadership, and the relations of leader and his followers. An author explores the basic tasks of christian spiritual leadership and ways of their realization.

На кожному етапі розвитку цивілізації по–новому осмислюється роль лідерів в суспільному прогресі та їх духовна сутність. З розвитком демократичних принципів розбудови держави дослідження сутності політичного лідерства стало об'єктом уваги значного кола науковців, проте проблема духовного виміру лідерства залишається поза увагою дослідників.

Метою нашого дослідження є філософське осмислення духовного змісту лідерства в християнській традиції. Мета дослідження обумовлює наступні завдання: визначення сутнісного змісту духовного лідерства та його атрибутів; характеристика особливостей духовного лідерства в порівнянні з лідерством політичним; взаємодія духовного лідера та його послідовників, перспективи розвитку духовного лідерства.

Деякі з найглибших і мудрих ключів до розуміння лідерства містяться в стародавніх текстах, зокрема в роботах китайського філософа Конфуція. Одним з найцінніших уроків, який можна вичленити з цих стародавніх записів, є твердження про те, що людина, яка здатна найкращим чином проявляти себе через свої лідерські якості, заохочуватиме і стимулюватиме інших поступати так само. Якщо лідер – добра людина, то, швидше за все, його послідовники теж будуть добрими людьми. Якщо лідер егоїстичний, то і його послідовники – егоїсти, і так далі [1].

Традиційно вважається, що лідер повинен мати чотири якості – турбуватися про людей, мати тверді переконання, керуватися ними та вміти заохотити людей до своєї справи, створюючи умови, щоб люди діяли як найкраще. Однак цього замало, й великі лідери мають ще дві якості: вони знають, як навчити людей робити те, що самі роблять, і вони знають, коли дозволити своїм послідовникам діяти самостійно.

Лідерам належить значна роль в створенні устремлінь тієї колективної свідомості, якою є суспільство. Лідери можуть служити символами етичного єднання суспільства. Вони можуть виражати цінності і працювати на об'єднання суспільства. Але головне, що вони здатні осягати і висувати мету, що примушує людей відірватися від своїх дріб'язкових турбот, зняти тенета, подивитися вище і далі конфліктів, що роздирають суспільство. Лідери здатні об'єднати зусилля багатьох людей в досягненні мети, гідних кращих устремлінь людини.

Найвищі потенційні можливості лідерства проявляються в системі духовних відносин суспільства, яка реалізується через пізнавальні можливості окремої людини та спільноти в цілому та її моральний зміст. Адже, як зазначав М.Бердяєв, "пізнання залежить від духовної спільності людей. Для духовної спільності людей високою мірою розкривається та істина, яка є трансцендуванням об'єктивного. Те, що називають буттям, не є останньою глибиною. Буття вже є продуктом раціонального мислення, воно вже залежить від стану свідомості і стану світу. Глибше за буття є духовне існування, або духовне життя, яке домінує над буттям. Істина є торжеством духу, і цілісною істиною є Бог" [2].

Багато подвижників "плекали мрію знайти безпосередню ознаку істини, знання якої раз і назавжди оберігало б нас від хиби. Безпосередні інтуїція, авторитет Папи, видіння, голоси, невимовні вплив, одержимість, пророче натхнення, – словом, всі стани автоматизму – були використані релігійною історією в ролі джерел, що гарантують цінність створюваної ними істини" [3]. Тому постать духовного лідера в християнській історії постає досить неоднозначною. Але, безумовно, згідно християнському вченню, лідером може стати лише людина духовна.

© І.М. Ломачинська, 2009

Користуючись визначенням У.Джемса, можливо зазначити, що "під духовною особистістю ми розуміємо повне поєднання окремих станів свідомості, конкретно взятих духовних здібності і властивості. Якщо ми думаємо про себе як про мислячих істот, всі інші сторони нашої особистості представляються відносно нас як певні зовнішні об'єкти" [4]. Адже "для кожної людини передусім його власне тіло, потім його найближчі друзі, і, нарешті, духовні нахили повинні ставати його найвищими об'єктами. Духовні сили особистості цікавлять її найбільше" [5].

Духовним лідером стане той, хто бере на свої плечі тягар влади задля служіння іншим, задля досягнення ними їх прагнень. Визначальною рисою духовного лідерства є прагнення людини співпрацювати з оточуючими так, щоб вони змогли побачити і реалізувати свій внутрішній потенціал на шляху до самовдосконалення. Духовний лідер не прагне до влади заради самої влади, тобто можливості управління іншими, для нього влада – це, швидше, зобов'язання, а ніж привілей. Адже одним із основних принципів духовного лідерства є служіння.

Проблема сучасного суспільства, на яку, свого часу вказував ще М.Бердяєв, полягає в тому, що люди духовні, як такі, які наділені більш тонкою душевною організацією та чітко орієнтованою системою моральних цінностей, намагаються відмежуватися від людей середнього рівня. Але "вищий гнозис людей духовних потрібен для спасіння і перетворення людей плотських. Люди духовні повинні не гордо перебувати на вершинах, відділяючи себе від плотського світу, а жертовно служити одухотворенню плотського світу, підняттю його на найвищі щаблі" [6]. Тому кожне суспільство потребує духовних лідерів, які в найбільш складні історичні етапи розвитку національної духовності зможуть взяти на себе роль суспільних поводирів і вчителів.

Духовним лідером може стати тільки та особистість, яка за своїми моральними чеснотами, силою духу та прагненням досягнути суспільного ідеалу якісно виділяється з числа оточуючих. Нестандартне мислення та поведінка духовних лідерів часто незрозумілі для більшості, адже, як зазначає М.Бердяєв, колектив, кількісна більшість, завжди в історії експлуатувала, притіняла і гнала кількісну меншість, ті духовні індивідуальності, що мали ерос божественного та стремління до вищого світу. Історія створювалась для середньої масової людини, для колективу. Для неї, для цієї середньої людини, створювались держава, сім'я, правові заклади, школа, побут і навіть зовнішня організація церкви. Під неї підлаштовувались пізнання, мораль, релігійні догмати і культи. "Для духовної аристократії ніколи не створювалась держава, не формувався побут, не створювались методи пізнання та творчості. Святим пророкам і геніям, людям вищого духовного життя, людям істинної творчості це зовсім не потрібно. Хоч і люди, що належать до "аристократичного" духовного типу не можуть випасти із системи світу і повинні йому служити. Люди "аристократичної" маси володіють іншою духовною організацією, зверненою до духовно творчого світу, вони більш страждають від світу його, грубощів та ницості, ніж ті люди, що звернені до мас та колективу" [7].

Духовний лідер реалізує надану йому владу в духовній сфері, тому його влада, на відміну від влади політичного лідера, не може будуватись на силі чи з примусу. Адже, за висловом В.Соловйова, "Дух є суще як суб'єкт волі і носій блага, внаслідок цього і тому також суб'єкт уяви істини і почуття краси…Духовні люди спочатку люблять і хочуть, а потім вже по своїй любові і волі уявляють та відчувають" [8].

Кожен духовний лідер втілює, передусім, чітку систему моральних (та релігійних) цінностей, що найбільш повною мірою відповідають інтересам певного соціального середовища в конкретний історичний період, тому духовне лідерство – динамічне явище.

З одного боку, лідерство є наслідком критичної ситуації, що є для нього необхідною передумовою, а з іншого – справжній духовний лідер сам формує такі умови, коли найбільш активні з числа послідовників будуть розвивати почуття власної гідності, формувати власні лідерські навички та проповідувати вищі духовні цінності, що стали для соціальної спільноти загально значимими. Для духовного лідера безумовно, важливою стає самооцінка. "Самооцінка, особливо якщо мова йде про здатності і потенційно можливості особистості, являє собою не тільки пізнавальний акт, але й виражає певний рівень прагнень і чим вищий рівень прагнень, тим важче їх задовольнити" [9].

В питанні духовного лідерства особливого значення набуває взаємодія духовного лідера та його послідовників (учнів), які прямо або побічно взаємодіють з лідером та розділяють його ідеї. Особисті достоїнства лідера – зразок для наслідування, предмет пошани. "Якщо що–небудь в Я співпадає з "ідеалом Я", завжди буде властиве відчуття тріумфу. Почуття провини і почуття неповноцінності може сприйматися як вираз напруги між "Я" і "ідеалом Я"" [10], тому етичний вигляд лідера привертає увагу і відіграє значну роль в успіху або невдачах його послідовників. Зокрема, аналізуючи глибинні причини людських вчинків, Е.Берн зазначає, що те чи інше рішення людини залежить від її сформованої системи ідеалів і цінностей. У кожного індивіда окрім самосвідомості є так званий "ідеал – Его, що складається із усталених у індивіда свідомих та несвідомих образів того, чим би він хотів стати; ці образи сформовані за зразком деяких людей, якими він захоплюється і кого хотів би наслідувати, оскільки приписує їм ідеальні якості. Окрім того, у індивіда є ще свідомий образ того, що є добрим, а що – поганим, отриманий, головним чином, від його релігійних наставників, шкільних вчителів та інших авторитетів; ці авторитети і формують те, що називається совістю" [11]. В ситуації духовного лідерства ідеал супер – Его та релігійний авторитет поєднуються в одне ціле, формуючи у індивіда загострене почуття власної моральної недосконалості і бажання до внутрішніх змін та прагнення рухатись за обраним лідером.

Через своїх учнів і послідовників духовний лідер нескінченно посилює власні зусилля на шляху досягнення поставленої мети. Конфуцій розглядав навчання "як процес трансформації, яка проходить в свідомості однієї людини, але через інших людей. Він говорив: щоб ствердитися самому, необхідно допомогти ствердитися іншим. Іншими словами, шлях до лідерства – це не індивідуальна стежина, яку людина має пройти наодинці, а дорога, що існує в просторі взаємодії з іншими людьми" [12].

Щоб забезпечити підтримку мети, лідери повинні розуміти своїх послідовників і знати їх сподівання. Постає питання: чи повинні духовні лідери виконувати всі побажання своїх учнів та послідовників, опускатись до їх духовного рівня, чи потрібно, як свого часу зазначав М.Бердяєв, "визнати абсолютною і незмінною ту форму християнського об'явлення, яка звернена до середньої, масової людини,…; чи повинна більш духовна людина зі складною і тонкою організацією підлаштовуватися до середнього рівня, понижувати свій духовний рівень в ім'я всіх, в ім'я спільності з усім християнським народом? Чи є єдиний шлях отримання благодатних дарів святого Духа і отримання досконалості духовної, шлях святості – єдиним мірилом духовного рівня єдиним джерелом релігійного гнозису?" [13].

Історія людського Духа, людської свідомості, свідчить про те, що якість запитів Духа і його дарів зовсім непрямо пропорційні досконалості і святості, як їх розуміє пануюча церковна свідомість. "Існує природна ієрархія духовних організацій і ієрархія духовних дарів. Існують люди більш "духовні" і більш "душевні". Це зовсім не означає що одні з них більш досконалі, більш святі, більше отримали собі благодатних дарів ніж інші" [14]. Тобто далеко не кожна людина може стати духовним лідером, але її духовний потенціал може бути використаний в інших сферах діяльності християнської спільноти.

Задля аналізу ефективності впровадження певної системи цінностей, духовному лідеру, передусім, варто орієнтуватися в ситуації, в якій проходитиме даний процес. Ситуація в даному контексті визначається як набір відношень, установок і цінностей, з якими лідеру потрібно мати справу і завдяки якому забезпечується успіх в його діяльності. До основних характеристик ситуації ми можемо віднести такі:

- ✓ внутрішні та зовнішні умови, в яких існує дана соціальна спільнота;
- ✓ особливості культури, до якої належать члени даного соціуму;
- ✓ соціальний статус, властивий означеній соціальній групі;
- ✓ цінності та відношення, що створені і розвинуті даною соціальною спільнотою.

Адаптація до соціальної ситуації спрощується за рахунок орієнтації в системі соціальних установок. Адже "соціальні установки спрощують для особистості пристосування до середовища, пізнання, самореалізацію і психологічний захист" [15].

Лідерство – це створення середовища, в якому люди хотіли б стати часткою загального цілого, тобто частиною тієї спільноти, для якої означені цінності вже стали нормою. Лідерство створює таке середовище, у якому примус змінюється на бажання, тобто людина сама прагне досягнути тієї мети, яка перед нею поставлена. Але головна відмінність духовного лідерства в порівнянні з лідерством політичним полягає в тому, що духовний лідер не прагне перетворити своїх послідовників в покірний натовп, в інертну масу, його метою є спроба допомогти людині заглянути у свій внутрішній світ, відчути свою індивідуальність та свободу. Як стверджував К.Ясперс, "долю людина знаходить тільки за допомогою зв'язків, не примусових, що охоплюють її в період внутрішнього безсилля, і які чужі їй, а в прийнятих нею, які стають для неї власними. Вони тримають її існування в єдності, щоб воно не розпадалося тим або іншим чином, а стало б дійсністю її можливої екзистенції. Тоді спогад відкриває перед ним свою незгладиму основу, а майбутнє – простір, з надр якого зростає вимога відповідальності за його нинішні дії. Життя стає невизначним в своїй цілісності" [16]. Як наслідок, виникає таке співтовариство, в якому можливі індивідуальний творчий зріст і розвиток особистісних якостей послідовників, прагнення допомогти ближньому, з урахуванням його власної свободи.

Якщо виникає таке спільне бачення місії, де основні духовні потреби окремої людини та духовні потреби спільноти збігаються, – в людині прокидається пристрасть, енергія, покликання.

Духовний лідер повинен відповідати системі цінностей, що поділяється членами спільноти, але в той же час він також повинен продукувати нові цінності, що будуть актуальними і необхідними власне в даний історичний період. У лідерстві в цілому і духовному лідерстві зокрема визначення стратегічного курсу стає найважливішим завданням, адже він має об'єднати велику кількість людей, які мають різні наміри, різне сприйняття реальності, різні рівні довіри і власне "его", і це ще раз пояснює, чому подання прикладу є найголовнішою роллю лідера. Як справедливо зазначав І.Кон, "хоча "образ Я" завжди включає в себе певний набір компонентів…, їх конкретний зміст і значимість змінюється в залежності від соціальних і психологічних умов та станів. Усвідомлення певних своїх здібностей змінює самооцінку і рівень вимогливості…Під впливом сприятливих суджень оточуючих, самооцінка підвищується, а несприятливих – понижується, окрім того, часто змінюється і самооцінка тих якостей, які не змінювались оцінці ззовні. Так, похвала, що отримана від авторитетної для особистості групи, може сприяти підвищенню загального рівня її прагнень" [17].

Якщо послідовники не мають належної довіри до лідера, який визначає курс, ідентифікація не відбудеться, а залучення буде дуже однобічним і неефективним. Якщо послідовники ідентифікують себе зі своїм духовним лідером, вірять в його вміння і довіряють йому, тоді їхнє бачення буде спільним, тобто відбувається спроба дзеркального відображення поведінки особи за зразком поведінки лідера. Враховуючи той факт, що індивід спілкується з великою кількістю людей, які його сприймають і оцінюють по різному, тому тільки вловивши ідею, яка робить величезний вплив на душі людей, і, ставши її прихильником, 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.

Завдання лідера – дати послідовникам виклик до змін, гідний їх сили духу і фізичних можливостей. Лідер повинен йти попереду змін, намагаючись передбачити духовну ситуацію свого часу. Адже самозаспокоєння та самонасолода є першим кроком до духовної деградації. Причини та можливості для змін духовний лідер повинен шукати передусім в собі, щоб слугувати живим зразком для своїх послідовників. В контексті пошуку ідеалів християнської духовності С.Трубецкой справедливо зазначав, що "Христос не прийде, доки людство не дозріє для його прийняття. А дозріти для людства означає виявити найвищий підйом енергії в пошуку Бога і прагненню до Нього. Це не певний зовнішній, сторонній світоакт божественної магії, а кінцеве самовизначення Бога відносно людини і людини відносно Бога – вище одкровення божества і людської свободи" [18].

Людина здатна робити вибір, опираючись на свою систему цінностей, адже "світ кожного індивіда сконцентрований навколо нього самого; у судженнях і прийнятті рішень, в розмовах про простір та час, навіть найбільш не егоїстична людина сприймає себе за точку відліку" [19]. 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.

Завдання християнського духовного лідерства – формування в суспільстві ідеалів віри, надії, любові та духовної свободи.

Віра, як зазначає І.Ільїн, є передумовою духовного зросту людини і обумовлюється ним. "Істина віра виникає не з суб'єктивних настроїв і не з вільних побудов. Вона зароджується в повноцінному досвіді. І завжди буває вкорінена в предметному споглядані Духа. Це чуттєвий досвід має справу з реальностями не чуттєвого чи

надчуттєвого характеру. Цей досвід не мрія і не схилення. Він вимагає духовної протрезвіння і піддається духовній перевірці. Він має свою підготовку, своє очищення і особливі вправи; він здійснюється в предметному сприйнятті і досягає повної і кінцевої очевидності. Людина, яка позбавлена духовного погляду і слуху, не має ніякого права говорити про духовні предмети" [20].

Людина, яка свідомо втрачає своє прагнення до божественного, стає на шлях духовної деградації. Людське життя і свобода не мають для неї ніякої цінності, і, як свідчить недалека історія нашого минулого, в бездуховному світі на зміну лідерам приходять вожді і тирани, які прагнуть заповнити власними хибними міфами опустілу чашу безвір'я. "Людина, яка відкинута і покинута Богом, втрачає свою творчу силу: вона стає безсердечною, безнатхненною, жорстокою твариною, безсильною в спогляданні і твореннi нових абсолютно досконалих форм, але в той же час здатною до загального знищення; і життя її заповнюється страхом каторжною працею і взаємною зрадою. Хто проповідує безбожжя, той готує людям найбільші страждання, приниження, рабство і муку" [21].

В прагненні до духовності виникає поняття свободи, є визначальним для осмислення сутності християнського духовного лідерства, адже "християнство є історичним власне тому, що в ньому розкривається свобода. Без свободи є лише царство природи. І разом з тим історія тисне на свободу людини і підкорює її своїй необхідності. Конфлікт особистості в світовій історії є основним конфліктом людського життя" [22]. Видатний християнський аскет Єфрем Сирин так характеризував християнську свободу: "Бог створив людину вільною, наділивши її розумом і мудрістю та поклавши перед очима її життя і смерть, так що якщо побажає, по свободі, йти шляхом життя, то житиме вічно; якщо ж, по злому умислу, піде шляхом смерті, то вічно буде мучитися" [23], тобто свобода тісно пов'язана з відповідальністю і обумовлює вільний вибір людини в питаннях добра і зла, та, як наслідок, моральну відповідальність за результати свого вибору.

Видатний російський філософ І.Ільїн напряму пов'язує свободу з вірою, визначаючи безвір'я як духовне рабство, поклоніння штучно створеним кумирам: "Як пояснити тому, хто не знає ні Духа, ні свободи, що віра в Бога звільняє душу і що проповідувана безбожжя несе людям найгірше в історії рабство. – рабство пристрастей, матерії і безбожних тиранів. Бог живе не тільки "по ту сторону" нашого чуттєвого світу, Він присутній і тут. Він надає людям своє світло і свою силу. Він дарує Себе в одкровенні, і ми здатні і призвані сприймати Його живоносне дихання" [24].

Істинна свобода, з точки зору Л.Карсавіна, можлива через прагнення до божественної любові, яка долає рамки буденності і наближає до трансцендентного: "хочемо ми того чи ні, але ми здійснюємо закон подвійної любові: себе віддаємо і себе стверджуємо. Наша свобода виявляється в покірності волі Творця. Дух повинен пізнати, тобто прийняти з любов'ю і її здійснити, загальну всеєдність; він повинен осягнути будь–яку насолоду, будь–яке страждання, як моменти цілого; повинен подолати час вічністю і простір духовністю" [25].

Аналізуючи сутність поняття свободи М.Бердяєв зазначає, що істинна свобода властива лише для людини, духовно вільної від суспільних стандартів, адже "ті, які пізнали велику свободу духу і в свободі повернулися до християнської віри, ті не можуть закреслити і викинути зі своєї душі цей досвід. Ті, які через свободу прийшли до християнства, несуть з собою в християнство особливий дух свободи. Їх християнство вже не побутове, не спадково–родове, а більш духовне, народжене в дусі. Люди авторитарного спадкового типу релігійності завжди будуть погано розуміти тих людей, що прийшли в релігію через свободу, через іманентне переживання трагічного досвіду життя. Релігійне життя проходить три типових стадії: по перше – через стадію об'єктивну, народно–об'єктивну, природно–соціальну; по – друге – через стадію суб'єктивну, індивідуалістично–особисту, душевно духовну; і нарешті на вершині підіймається до подолання протилежності між об'єктивним і суб'єктивним і досягає найвищої духовності" [26]. Тобто в християнському лідерстві варто відмежувати лідерів релігійних, тих, для кого релігійна догма чи закон стоять значно вище за цінність людського життя, від лідерів духовних. Лише духовно вільний лідер може повною мірою усвідомити сенс свого життєвого призначення і об'єднати спільноту для досягнення високої мети.

Отже, на основі вищезазначеного, ми можемо зробити наступні висновки. Лідери працюють на об'єднання суспільства; вони формують систему суспільних цінностей і.слугують символами етичного єднання суспільства. Визначальною рисою духовного лідерства є прагнення до служіння спільноті задля реалізації кожною особистістю свого внутрішнього потенціалу на шляху до самовдосконалення. Духовний лідер – це високоморальна особистість, наділена силою духу, здатна продукувати нові цінності, актуальні і необхідні власне в даний історичний період, спираючись на християнські ідеали віри, надії, любові та духовної свободи.

1. *Оуэн, Х.* Призвание – лидер [Текст]:Полное руководство по эффективному лидерству / Х. Оуэн, Ходжинсон, В. Газзард Н. [Пер. с англ.] – Днепропетровск, 2005. – С.8. 2. *Бердяев Н.* Царство духа и царство Кесаря. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого [Текст] / Н. Бердяев.– М., 2006. – С.10. 3. *Джемс У.* Многообразие религиозного опыта [Текст] / У. Джемс. – СПб., 1992. – С.31. 4. *Джемс У.* Личность. [Текст] / У. Джемс // Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара, 2007. – С.12. 5. *Джемс У.* Личность. [Текст] / У. Джемс // Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара, 2007. – С.23. 6. *Бердяев Н.* Философия свободного духа [Текст] / Н.Бердяев. – М., 2006. – С.15. 7. *Бердяев Н.* Философия свободного духа [Текст] / Н.Бердяев. – М., 2006. – С.10. 8. *Соловьев В.* Философские начала цельного знания [Текст] / В. Соловьев // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. – 2-е изд. Т.2 / [Общ. ред. и сост. А.В.Гулыги, А.Ф.Лосева; примеч. С.Кравца и др.]. – М., 1990. – С.252. 9. *Кон И.С.* Проблема "Я" в психологии [Текст] / И. Кон // Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара, 2007. – С.62. 10. *Фрейд З.* Идентификация [Текст] / З. Фрейд // Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара, 2007. – С.444. 11. *Берн Э.* Введение в психиатрию и психоанализ для непосвященных [Текст] / Э. Берн; [Пер. с англ.. А.И.Федорова]. – СПб., 1992. – С.95. 12. *Оуэн Х.* Призвание – лидер [Текст]:Полное руководство по эффективному лидерству / Х. Оуэн, Ходжинсон, В. Газзард Н. [Пер. с англ.] – Днепропетровск, 2005. – С.7. 13. *Бердяев Н.* Философия свободного духа [Текст] / Н.Бердяев. – М., 2006. – С.12. 14. *Бердяев Н.* Философия свободного духа [Текст] / Н.Бердяев. – М., 2006. – С.13. 15. *Кон И.С.* Проблема "Я" в психологии [Текст] / И. Кон // Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара, 2007. – С.69. 16. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории [Текст] / К. Ясперс; [пер. с нем]. – М., 1991. – С.403. 17. *Кон И.С.* Проблема "Я" в психологии [Текст] / И. Кон // Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара, 2007. – С.48. 18. *Трубецкой Е.* Смысл жизни. [Текст] / Е. Трубецкой– М., 2003. – С.388. 19. *Шибутани Т.* Я–концепция. [Текст] / Т. Шибутани // Психология самосознания. Хрестоматия. – Самара, 2007. – С.246. 20. *Ильин И.* Религиозный смысл философии: Три речи 1914 – 1923. Поющее сердце: книга тихих созерцаний [Текст] / И. Ильин. – М., 2007. – С.177. 21. *Ильин И.* Религиозный смысл философии: Три речи 1914 – 1923. Поющее сердце: книга тихих созерцаний [Текст] / И. Ильин. – М., 2007. – С.179. 22. *Бердяев Н.* Философия свободного духа [Текст] / Н.Бердяев. – М., 2006. – С.326. 23. *Ефрем Сирин.* Беседы. [Текст] / Ефрем Сирин – М., 2003. – С.139. 24. *Ильин И.* Религиозный смысл философии: Три речи 1914 – 1923. Поющее сердце: книга тихих созерцаний [Текст] / И. Ильин. – М., 2007. – С.178. 25. *Карсавин Л.* Saligia Noktes Petropolitanae [Текст] / Л. Карсавин.– М., 2004. – С.223. 26. *Бердяев Н.* Философия свободного духа [Текст] / Н.Бердяев. – М., 2006. – С.9.

Надійшла до редколегії 26.11.2008

В.В. Приходько, доц.

ВІД ІСТОРИЧНОЇ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ДО ЕТИКИ ІСТОРІЇ (НА МАТЕРІАЛАХ ФІЛОСОФСЬКО–ІСТОРИЧНОЇ КОНЦЕПЦІЇ Р.ДЖ. КОЛІНҐВУДА)

У статті йдеться про те, що зміна епістемологчного поля історичного пізнання веде до нового формулювання сенсу історії в етичній перспективі.

The article deals that the change of epistemological field of historical knowledge leads to the new formulation of history sense in ethical perspective.

Ця робота завершує цикл статей присвячених розробці нового підходу до розрізнення розсудку і розуму, на яку надихнули праці Р.Дж.Колінґвуда. Вже обговорені в загальних рисах положення прикладної філософії, прикладного методу, основних понять. Залишилось тільки розгорнути епістемологічну перспективу історії [1]. Але, як стане зрозумілим із подальшого, ця перспектива логічно призведе до запитання про сенс історії, відповідь на яке відкриє етичну перспективу.

Одним із завершальних кроків нашого дослідження стане епістемологічний аспект історії, тобто історія як організоване певним чином пізнання. Що дасть змогу остаточно прояснити аплікативні засади розуміння розсудку і розуму. Таким чином, ми маємо відповісти на питання: "Как возможно историческое мышление?" [2].

Ми вже розглянули історію, по–перше, в *антропологічній* перспективі, коли показали ситуйованість людської дії, яка пов'язана з автономію персони і присутністю в ній іншої персони; по–друге, в *онтологічній* перспективі, коли визначали умови Нового як такого, унікальність, яка має своє унікальне становище в історичному просторі і часі. Тепер нам належить пояснити історію в *гносеологічній* (епістемологічній) перспективі, хоча ми вже коротко її торкались, коли розглядали конституйоване проблемою рішення і взагалі самосвідомість як самопізнання. Безумовно, що дуже важко в аналізі роз'єднати ці перспективи, але це посприяє кращому розумінню цього дослідження, яке разом з текстом Колінґвуда має показати *практичну* (етичну) перспективу розуміння історії, в якій поєднуються усі інші, борючись за історію, яка би чомусь вчила, проти історії заради історії або проти тотального історичного нігілізму [3]. І, на справді, виправдання значущості історії для людства є етичною проблематикою самої історії.

Коротко змальовуючи головні епістемологічній ідеї Колінґвуда, слід сказати, що головним принципом історичного пізнання виступає "принцип историчности проблем и их предполагаемых решений" [4]. Виходячи з нього, предметом дослідження є не суто якісь факти, а унікальні ситуації дії розглянуті як проблеми і способи їх рішення. Ситуація дії залежить від її усвідомлення (осмислення). Отже, історія є історією думки. Думка є рефлексивним утворенням, а тому відрізняється від чуття – безпосередньої свідомості чогось, а також від сприйняття – безпосередньої рефлективності чогось як належного порядкові мого Я. Думка включає в себе план дії в ситуації викликаною проблемою і щодо цього постає ідеєю. Історично думка є унікальною, а це означає, що вона може бути розкрита тільки в горизонті історії. Думка теперішнього не є пережитою, досвідом, а отже не може претендувати на унікальність, а лише на універсальність, що належить вже конституції моральності, щодо цього соціальності. Таким чином, історичне пізнання є пізнанням минулого, що є очевидним. Методом цього пізнання виступає продуктивне використання розуму, або вибражения. При чому саме тому, що в пізнанні минулого ми не маємо справу з чимось безпосередньо наявним, а з таким, чого вже немає [5].

Але те, чого вже немає, може мислитися (а не відчуватись і сприйматись). Мислення, яке виражає думка, є рефлексивним, тобто зверненим до унікального. Рефлексія унікальності постає продуктивним процесом, як вже було сказано. Той спосіб, в який минуле постає у теперішньому, Колінґвуд називає вибраженням, при чому не перцептивним, або репродуктивним [6]. Саме тому у Колінґвуда головною пізнавальною засадою історичного мислення постає вибраження, при чому у своєму продуктивному застосуванні.

Історичне вибраження за Колінґвудом має три фази: відбір, конструкцію, критику [7].

Відбір виражає продуктивну діяльність розуму як вибраження в автономному (позбавленому авторитетів) відкритті історичних свідоцтв, на які може перетворитися будь–що матеріальне (письмове і неписьмове), отримуючи проблемну інтенціональність від ситуації, яка осмислюється (це відбувається подібно до того, як слідчі шукають уліки на місці злочину, що є нічим іншим як ситуацією в розумі правоохоронців). Отже, матеріальне завжди є необхідною опорою мислення. Тому історія є ані матеріальним, яке виражає "істини фактів", ані ідеальним, яке належить до "істин розуму", а їхньою єдністю як чогось відмінного третього, тобто, як прикладної історичної конституції, де немає класичних дихотомій, наприклад, духу і матерії, таких поширених в філософській традиції [8]. Отже, історичне мислення є неможливим без матеріальних решток минулого, а відтак унікальне має свій матеріальний зміст, щоб бути таким як воно є. Інакше кажучи, новому, щоб бути побаченим в своїй унікальності, треба займати унікальне становище в історичному просторі, мати топос, який можна щодо цього назвати географічним. Введення поняття географічного топосу обумовлено тим, що історичний простір, який виявляє унікальне становище, протиставляється анонімному, порожньому простору, з яким має справу природознавець для того, щоб займатись математичним конструюванням і обчисленням об'єкта свого пізнання. Географічність же історичного топосу спирається на матеріальний універсум свідоцтв, які про щось кажуть, розповідають історії, тобто свідчать. Тому географічний простір – це потенціальний (пов'язаний з проблемною інтенціональністю ситуації) простір історій, оповідей (наративів), якій здійснюється, щодо цього відкривається, як буде зазначено далі, через комплекс запитань і відповідей. Отже, унікальність нового в своєму географічному топосі може бути розпитана і розказана в історії, а не сконструйована і виміряна.

Конструкція відображає таку продуктивну діяльність розуму, яка спираючись на свідоцтва як топос унікального заповнює наявні в свідоцтвах прогалини, що характеризують історичну дистанцію, віддаленість, певне суттєве для історії *забуття*, без якого вона не мала би сенсу: навіщо пригадувати те, що не є забутим (Колінґвуд називає це інтерполяцією [9]). Це забуття включає в себе великий комплекс способів свого існування, головні з яких суперечливість і замовчування. Вражений забуттям історичний топос набуває свого унікального існування (а не існування, яке б нагадува-

© В.В. Приходько, 2009

ло, наприклад, наявне буття звичайної матеріальної речі) завдяки сповненню своїх лакун в тривалості, інакше кажучи в історичному часі. Отже, історія має справу з часом унікального топосу, де час є не просто мірилом, шкалою, інструментом, а унікальним часом, часом як таким, на що вже чітко вказав геній Марка Блока [10].

Нарешті, *критика* є найвищою, за Колінґвудом, фазою історичного виображення. Історичний простір і час має набути рис історичного дискурсу, тобто відобразитись в певному ході думок. Історична критика і відображає нерозривну єдність простору і часу, яка має виразитись у комунікативній формі. Тут можна казати про *мовний* вимір історії. Але структура єдності історичного простору і часу демонструється не семантичною логікою (логікою аналізу мови "реалістів", за словами Колінґвуда), а логікою питань і відповідей, яка виражає думку про унікальне. Отже, думка в історії належить "комплексу питання–відповідь". Такий комплекс показує найголовніше – певний проект (образ минулого за допомогою майбутнього [11]). Цей проект є результатом діяльності історичного пізнання [12].

Але що слугує критерієм істини діяльності історика (в широкому сенсі, тобто не тільки історика соціуму, а й філософії, мистецтва, науки, релігії тощо)? Цим критерієм є сама унікальність (нове), яка з'являється в проекті (образі) минулого у вигляді *ідеї історії*, свідченням чого постає унікальне існування людини як істоти, що сама себе пізнає [13]. І поки ми пізнаємо самі себе нас ніколи не покине розуміння унікальності. Втрата унікальності і є вірним показником невірного історичного пізнання.

Якщо розум в історії виявляється зберігачем усього Нового, унікального, розширяючи горизонт самопізнання через становлення іншим, то чим тоді тут є розсудок? За великим рахунком розсудок у самого Колінґвуда чітко не артикулюється, мова більше йде про розумові засади історичного, але непрямо можна дати певні висновки. Розсудок це той самий розум, але який має відношення до теперішнього, а відтак він спрямований в своїй репродуктивній діяльності на *загальне*, а не на унікальне. Його завдання – не проблематизування, а запевнення. Фази розсудкової діяльності є через це оберненими щодо розумової. Можна їх уявити в такий спосіб: створення авторитетів (взірців), констатування і догматизація. Образом розсудку є правило. Не слід думати, що розсудок взагалі грає якусь недолугу роль, є чимось нікчемним. Ні, це неправда. Він є творцем інституціонального порядку суспільного життя і окрім цього важливим для моральної конституції, яка конституює розмову про значущість і загальність в людській практиці (конституює проекти майбутнього). В історичній конституції він виражає, в термінах Колінґвуда, ізольованість поверховою ситуацією, межу історії, межу між минулим і теперішнім, яку також можна було б назвати знеособленням, позбавленністю від персональності унікального (das Man, словами Гайдеґера). Отже, історія набуває в розсудку певності, яка разом з цим є її повним кінцем.

Чи не тому Гайдеґер намагався захистити унікальність як дар буття перед загрозою всезагального, навмисно випускаючи етичний вимір? Відносини історії і етики постають дуже загостреними в філософській думці. Філософи кидаються із одних крайнощів до інших, наголошуючи або на релятивізмові, який нібито має врятувати унікальність, або на гіпостазуванні сутностей, цінностей, яке нібито є рятівним для людства. І чи не здається, що історія моралі підриває етичні засади, а сама етика вбиває унікальність, таку важливу для історії? Гайдеґер, можливо, не іде на цю провокацію, зробивши собі "найдавніше досократичне філософське щеплення Античністю", як і Ніцше з його "переоцінкою всіх цінностей", яке полягає в тому, щоб естетично–незворушно обов'язок перетворити на унікальну *долю*, якій підкоряється людське життя.

У чому полягає сутність такого Гайдеґерового інтелектуального ходу? Що означає позірна відмова від етичного виміру? Що означає "античне щеплення"? Гайдеґер не відмовляється від етики як такої, він відкидає етику відірвану від естетики і, навпаки, естетики відірваної від етики. Цей розрив з'являється, на його думку, в добу Нового часу, коли усі сфери життя підпорядковуються людині як суб'єктові [14]. (До речі, на розкладенні цілісності буття як головній рисі епохи Модерну наголошує також Юрґен Габермас [15].) Результатом такого розриву напевно стає формалізація етичної сфери, наприклад, у Канта, що відчув Макс Шелер, створюючи натомість концепцію "етичного матеріального апріорі" [16]. Для Гайдеґера підпорядкування етики і естетики суб'єктові (людині) веде до владної, побудованої на конструктивізмі і методі, деформації усіх сфер сущого. Рефлексія суб'єкту методична, наукова. Світ, таким чином, перетворюється на сукупність правил, з'єднаних науковою картиною світу. Естетичне звужується до гедоністичної насолоди, позбавленої будь–якої етичної відповідальності, етичне – до правил, які байдужі до того, хто їх виконує. Давні греки (і взагалі Античність) не знали такого поділу на естетичне і етичне, тому що Краса і Добро належали буттю, а не людині. Вказуючи на смертність людини, Античність її протиставляла вічності космосу (буттю). Тому кожному слід турбуватися про себе, щоб увічнитись. А це можливо тільки в політиці і філософії [17]. Тому для Гайдеґера турбота є рефлексією екзистенції, яка відсилає до буття, а не до суб'єкта. Турбуватися про себе не означає занурення в ego, а отримання власного як історичного, в якому буття розкриває себе в подіях. Турбота про себе вимагає рішучості бути собою, достеменності, унікальності, неповторності, а відтак невідворотності. Тільки рішучість веде до подійності, історичності. Невідворотність, яка супроводжує рішучість, дає долю. Доля постає в турботі про себе як у своєму власному способі даності в єдності етичного, яке розкриває себе в подійності, що ґрунтується на екзистенціальному виборі як рішучості бути собою, і естетичного, яке виражає себе в унікальності як неповторності, що узасадничується скінченністю і смертністю, тобто часом. Отже, можна сказати, що доля є власною історією буття, яку ми вириваємо у забуття, існуючи самі по собі як небуття, ніщо щодо сущого в світі. Ми маємо для власного існування постати катарсисом самого буття. Філософія Гайдеґера в "Бутті і часі" пропонує, по суті, нову етику: етику часу як історію буття. І ця етика не стосується людини як сущого, а подійності як історії буття.

Цей невеличкий відступ у філософію Мартина Гайдеґера продемонстрував один із варіантів вирішення парадоксу між унікальним і загальним, який лежить на шляху розуміння сенсу історії.

Але ця провокація совісті та історії стала також чи не вирішальним джерелом для творчості багатьох філософів історії в ХХ столітті, серед яких слід назвати як самого Колінґвуда, так і, наприклад, Поля Рікера. Ці імена є показовими щодо цієї роботи, тому що виняткова абсурдність Першої і виключна нелюдяність (особливо на прикладі Шоа/Голокосту) Другої світової війни безперечно зв'язана з ними через спробу переосмислення відношення історичного і етичного. І якщо Рікер в історії вбачає теологічне прощення і примирення [18], то Колінґвуд, як науковець "до мозку костей", говорить про неперевершену ясність, яка має вноситися історією в сучасний стан справ людства: "Мы изучаем историю для того,

чтобы нам стала ясней та ситуация, в которой нам предстоит действовать. Следовательно, плоскость, где в конечном счете возникают все проблемы, оказывается плоскостью "реальной" жизни, а история – это та плоскость, на которую они проецируются для своего решения" [19]. Цей етико–прагматичний вимір історії для Колінґвуда відкрився через сучасну йому ситуацію ірраціональності, нерозумності людських дій, а історія і є цариною розуму, яка мала б надати "нового дихання" епосі. "Этот контраст между успехами современного европейского духа в деле контроля над почти любой ситуацией, элементами которой являются физические тела, а действующими силами – физические силы, и его неспособность контролировать ситуации, элементами которых оказываются человеческие существа, а действующими силами – психические силы, оставил неизгладимый след в памяти всех, кто как–то почувствовал его" [20].

Таким чином, ми бачимо, що унікальне і загальне створюють парадокс, стикаючись між собою. Будь–яка історична подія з одного боку має виражати щось унікальне, щоб акцентувати плинність у горизонті новизни (нове знімає статичне). З другого боку подія має щось залишати по собі, якийсь слід, тому і виникає питання: чи вчить чомусь історія? чи має вона сенс? А це, в свою чергу, уприявнює загальне, стійке і незмінне.

Завершаючи дане дослідження, слід сказати, що відношення між розсудком і розумом утворює, як бачимо, етичну перспективу самої історії. Виходячи з цієї передусім прикладної (тому що вона одночасно торкається самосвідомості як самопізнання) перспективи, здається, починає прояснюватись суперечка між Гайдеґером і Генріхом. Якщо для першого сфера розуму – це сфера достеменного світу екзистенції, де зберігаються унікальні дари буття, смисловий зв'язок між якими не етичний (тобто заснований на обов'язку), а естетичний (тобто базується на часі, щодо цього долі), і лише безсилля (нерішучість) перед власною долею перетворює розум на розсудок; то для другого – суб'єктивність є сферою перманентного все ж таки етичного (невід'ємно пов'язаного зі свободою) протиріччя між розумом і розсудком, між унікальним життям і його всезагальним виразом, яке втілюється в утриманні себе, в поводженні себе як самості – у веденні власного життя.

Отже, безумовно розмежування розсудку і розуму як проблематика філософії історії потребує подальшого дослідження, яка можливо проллє нове світло як на самосвідомість, статус оціночних історичних суджень, так і саму історію, без якої людство приречене на забуття в абсолютній безглуздості. Для цього нам безсумнівно знадобиться філософський здобуток Колінґвуда, в якому проглядаються риси ще в повній мірі нереалізованої теорії історичної дії.

1. Див. *Приходько В.В.* Прикладне розмежування розсудку і розуму (на матеріалах філософсько–історичної концепції Р.Дж.Колінґвуда): аналіз історичної конституції // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – К., 2008. – № 89. – С.37–41; *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 // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – К.: 2008. – № 90. – С.100–103. 2. Див. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. – М., 1980 – С.366. 3. Там само. – С.388. 4. Там само. – С.361. 5. Там само. – С.277–279. 6. Там само. – С.230. 7. Там само. – 225–226. 8. Там само – С.223. 9. Там само – С.224. 10. Див. *Блок М.* Апология истории, или Ремесло историка. – М., 1986. – С.18–19. 11. Див. *Приходько В.В.* Прикладне розмежування розсудку і розуму (на матеріалах філософсько–історичної концепції Р.Дж.Колінґвуда): аналіз історичної конституції // Вісник Київського національного університету ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – К., 2008. – №89. – С.40. 12. Див. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. – М., 1980 – С.235. 13. Там само. – С.237. 14. Див. *Хайдеггер М.* Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления. – М.: Республика, 1993 – С.41–63. 15. Див. *Хабермас Ю.* Философский дискурс о модерне. Двенадцать лекций. – М., 2008. – 416 с. 16. Див. *Шелер М.* Формализм в этике и материальная этика ценностей: Вводные замечания; Раздел 2. Формализм и априоризм // Избранные произведения. – М., 1994. – С.259–339. 17. Див. *Арендт Х.* Поняття історії: давнє і сучасне // Між минулим і майбутнім. – К., 2002. – С.46–98. 18. Див. *Рикер П.* Память, история, забвение. – М., 2004. – 728 с. 19. Див. *Коллингвуд Р.Дж.* Идея истории. Автобиография. – М., 1980 – С.388. 20. Там само. – С.374.

Надійшла до редколегії 12.12.2008

Є.А. Пінчук, канд. пед. наук

ГЕНЕЗИС ПОНЯТТЯ І СУТНОСТІ МОДЕРНІЗАЦІЇ ОСВІТИ

У статті "Генезис поняття і суть модернізації освіти" аналізуються наступні основні проблеми. Само поняття модернізації, що сформувалося в певних історичних і соціокультурних умовах, наповнилося новим, відповідним цим умовам змістом і несло інший сенс. Тому, виводити суть поняття необхідно з орієнтацією на те місце в культурі і соціальній реальності, яке досліджується як даність. І необхідно, щоб термін і поняття не суперечили один одному і не сприяли множенню суті.

In the article "Genesis of concept and essence of modernization of education" is analysed next basic problems. The self concept of modernization, formed in certain historical and социокультурных terms, was filled with new, proper these terms by maintenance and carried other sense. Therefore, destroying essence of concept is necessary with an orientation into that place in a culture and social reality, which is probed as given, And it is necessary, that a term and concept did not conflict with each other and not instrumental in the increase of essences.

Модернізація вищої освіти є складним, цілісним процесом соціокультурної діяльності, що полягає в досягненні керованої позитивної якісної зміни соціальної системи. Зміст модернізації не зводиться до інновацій, нововведенню, оскільки в них здійснюється частина повного циклу модернізаційного процесу. Модернізація освіти – це системна якісна зміна, що включає інноваційні процеси, інформатизацію, нові технології і методи комп'ютеризації, міняє через нові завдання домінанту розвитку внутрішнього потенціалу освіти. Модернізація – процес особливої багатоплановості трансформації всіх елементів професійно спеціалізованої діяльності на принципово нових основах роботи, перш за все, вузівських викладачів. Модернізацію необхідно розглядати в світлі ефективності їх діяльності, яка безпосередньо впливає на зміну соціальній організації вищої освіти, як системи, вписаної в суспільство.

Наступним важливим моментом виступає те, що модернізація – це якісний перехід об'єкту з одного стану в інше. Модернізація це "... результат творчої діяльності, направленої на розробку, створення і розповсюдження нового вигляду виробів, технологій, впровадження нових організаційних форм і так далі" [1]. "... Прогресивний результат творчої діяльності, – уточнює Ю.А. Карпова, – який знаходить широке застосування і приводить до значних змін в життєдіяльності людини, суспільства, природи" [2]. Неоднозначність трактування поняття модернізації автор пояснює складністю змістовної її частини, і особливостями походження слів в мовах німецької групи. М.А. Можейко вважає, що концепція модернізації – "один

© Є.А. Пінчук, 2009

із змістовних аспектів концепції індустріалізації, а саме – теоретична модель семантичних і аксиологічних трансформацій свідомості і культури в контексті становлення індустріального суспільства" [3].

У різних контекстах, в різних філософських традиціях Дюркгейм, Маркс, Теніс, Кулі, Г. Мейн висловили ідеї про змістовну трансформацію соціокультурної сфери, Це були ранні аналоги концепції модернізації. Автори фіксували змістовне зрушення в еволюції соціальності, зв'язаний з формуванням нового суспільства. У різних мовах філософські моделі, висловлені авторами, характеризують одну і ту ж важливу сторону: перехід від традиційних характеристик суспільства і індивіда до нових функціональних характеристик. Така трансформація соціокультурної сфери (від статусу до договору) спричиняє за собою і трансформацію менталітету, що припускає зміну, як стилю мислення, так і системи цінної епохи. У модернізації стилю мислення центральне місце займає "абстракція" (Зіммель) і "раціоналізація" (М. Вебер) масової свідомості. Зміни у сфері культурних цінностей і менталітету можуть розглядатися, як найважливіший аспект модернізації свідомості. Само поняття модернізації, діючи в певних історичних і соціокультурних умовах, наповнилося новим, відповідним цим умовам змістом і несло інший зміст. Тому, виводити суть поняття необхідно з орієнтацією на те місце в культурі і соціальній реальності, яке досліджується як даність. І необхідно, щоб термін і поняття не суперечили один одному і не сприяли множенню суті.

Проаналізуємо, як інша група авторів визначає процесуальність і суть модернізації. Наприклад, в ході з'ясування взаємин між поняттями "нововведення" і "інновація" встановлюється наступний порядок речей. "Нововведення – це саме засіб (новий метод, методика, технологія, програма і тому подібне), а інновація – це процес освоєння цього засобу" [4]. Тепер звернемося до розуміння модернізації як процесу. У життєдіяльності людини сам феномен знаходить нові якісні характеристики, модернізація, на наш погляд, все більш повно розуміється як процес. Більш того, окремі автори, що досліджують модернізаційні явища у сфері освіти, достатньо справедливо стверджують, що "... сама концепція перманентності освіти має на увазі перманентність перетворень" [5] і розглядають модернізацію як безперервний процес.

Звернемося до ще одного необхідного критерію феномена модернізація. Мова йде про те, що на відміну від природного, стихійно протікаючого процесу, модернізація носить характер що "ініціюючих і контролюючих" змін, змін тих, що відбуваються на основі раціонально–вольової дії" [6]. Інакше кажучи, це штучно організований процес, направлений і керований для досягнення певного результату.

Якщо говорити не про " наздоганяючий ", а про типовий варіант модернізації, стосовно суспільства, можна виділити епоху промислових революцій. Під. "вторинною модернізацією" розуміється модернізація, що супроводжується формуванням індустріального суспільства. У цьому фрагменті теорія модернізації спирається на методологічні принципи, запропонована Л. Фробеніусом концепції культурних кругів, заснована на ідеї синтезу еволюціонізму і диффузнонізма.

Звертаючись знов до полеміки з приводу відповідності "результат–процес" у визначенні модернізації, відзначимо, що це складові одного і того ж явища. На наш погляд, найповніше відображає сутнісну сторону модернізації як явища таке уявлення, яке пов'язує її з "цілеспрямованою зміною, що вносить в середу впровадження нові стабільні елементи (нововведення), що викликають перехід системи з одного стану в інше". Нововведення містить в собі той зміст (суть), який припускає можливість якісної зміни, а нововведення – забезпечує зміну в умовах конкретного об'єкту, що і складає предмет модернізації.

Важливо визначити взаємини: по–перше, початковий стан системи – зміст нововведення і його основа, зумовлюють успіх або невдачу у всій подальшій модернізаційній діяльності, і усуває можливе зникнення нововведення; по–друге, зміст нововведення – кінцевий стан системи, де показаний конкретний варіант виходу на передбачуваний результат. Процес і результат взаємодіють, взаємоіснують, створюючи цілісність як системну якість, основу теоретичного аналізу. На наш погляд, 1)нововведення – початкове впровадження нового в систему; 2) результат модернізації – це якісна зміна системи. 3) в результаті взаємодії з іншими системами суспільства відбувається зміна, а потім, стабілізація у модернізаційно новій якості. Це забезпечує рух в логіці "життєвого циклу" модернізації, в якій є видимими три стадії: 1) виникнення (зародження); 2) освоєння (впровадження); 3) розповсюдження (дифузія). Подальший розвиток модернізації пов'язаний з переходом до стабільного функціонування, де немає зміни і розвитку.

Такий підхід свідчить про можливість і необхідність управління модернізацією. Далеко не всі дослідники розділяють думку про модернізацію як про керований процес, здатний подолати невпорядкованість стихії. "Процес, по характеру своєму стихійний, спонтанний (мимовільний), як би що фонтанує, оскільки заснований на незламній іманентно властивою представникам роду homo sapiens потреби в досягненнях, а так само на здатності людини створювати якісно нове...", [7] – так характеризує модернізацію один з відомих російських соціологів І.В. Бестужев–Лада. Дослідник говорить про творчу природу модернізації, при цьому сутнісні риси творчості повністю переносяться на модернізацію. Безумовно, творчість непередбачувана, багато в чому спонтанно, за природою своєю багато в чому самодостатня. Воно як би розгорнене "всередину" особи. "Це не діяльність, а спонтанний прояв людської суті" [8] – відзначає В.Н. Дружинін. С.С. Гольдентріхт з дуже близьких позицій уточнює це розуміння: "Головне в творчій діяльності, не обмежений речовий результат, а прояв і вдосконалення самої здібності до самоіснуванню, до виробництва культури" [9].

В.Ф. Берков вважає, що "творчість – конструктивна діяльність по створенню нового". Для сучасної філософії характерне паралельне трактування творчості, – з одного боку, як суто інтелектуального феномена (І. Гартман, Гуссерль, Уайтхед), з іншої – як екзистенціального феномена, лежачого в основі свободи особи. Необхідна ознака творчості – відповідність ідеалам, цілям, потребам людини і людства. Таким чином, в процесі творчості не просто виникають нові предмети, але і відбувається розвиток сутнісних сил людини, він перетворить не тільки зовнішнє середовище, але і самого себе. Кажучи про модернізацію, мова йде про інше явище.

Потреба в "досягненнях" не завжди співпадає з суто людською потребою в творчості, в самовираженні себе у пошуках істини і себе самого. Творчість як потреба і відповіднє їй здібності хоч і складають необхідну умову модернізаційної діяльності, але не заміщають повністю специфічну суть модернізації як процесу, як організації і дозволу творчого потенціалу людей. Модернізація – це перетворення системної якості. Такої точки зору дотримується і сам І.В. Бестужев–Лада, який намагається визначити оптимальні форми, способи і засоби організації інноваційного простору, щоб, як він затверджує, не "пустити справу на самоплив".Таким чином, творчість необхідна, але недостатня умова для модернізації, яка є од-

ним з численних форм прояву творчості, способом організації і отримання результату творчої діяльності [10].

Критерії цього важливого явища, по суті, визначає змістовне ядро модернізації в основі його нововведення. Як вважає Є.Є. Кучко: "Нововведення – комплексний, завершений, цілеспрямований процес створення, розповсюдження і використання нововведення, орієнтований на задоволення потреб і інтересів людей новими засобами, що веде до певних якісних змін станів системи (або області, де реалізується нововведення) і сприяє зростанню її ефективності, підвищенню стабільності і життєздатності" [11] Виходячи з системно – діяльнішої концепції модернізації, стає можливим представити модернізацію, як "процес дозволу об'єктивних проблем суспільного розвитку шляхом інноваційної діяльності людей, яка виконує функцію розвитку культури, як сукупності способів життєдіяльності людини. Модернізаційна діяльність виступає як метадіяльність, що трансформує рутинні елементи репродуктивної діяльності, способи здійснення якої не відповідають розвитку. Головною функцією модернізаційної діяльності в суспільстві є функція зміни, розвитку способів і механізмів його функціонування у всіх сферах життєдіяльності. Самі ж нововведення в модернізації здійснюються за допомогою інноваційної діяльності, що є формою суспільного розвитку і є невід'ємним елементом соціального регулювання" [12]. Якщо говорити про результат творчого процесу, то "нове" виражене у формі творчого рішення, яке у свою чергу достатньо багатоаспектно, оскільки "...міняє існуючі методи, рідше – традиції, ще рідше – основні принципи і зовсім рідко – погляд людей на світ" [13]. Якщо ж досліджувати "нове" з позиції відкриття, тоді видно інша логіка думки, оскільки "наукове відкриття – це і створення концептуальної системи (теорії, принципу), і знаходження закону, і виявлення нового явища, і винахід нового приладу, апарату". Звернемося до словника С.І. Ожегова, в якому "нове" визначається як вперше створене або зроблене, таке, що з'явилося або виникло недавно, замість минулого, знову відкрите, таке, що відноситься до найближчого минулого або до теперішнього часу, недостатньо знайоме, маловідоме [14]. Вважаючи так, буде складно відрізнити як модернізацію виконання будь–якої інструкції міністерства по впровадженню чергового "федерального" або "регіонального" законопроекту, від освоєння педагогічної системи Ш. Амоношвілі, технології навчання В. Шаталова або С. Лисенкової. Для освітнього простору багато що є, дійсно, новим.

Е.М. Роджерс робить на підставі аналізу досліджень американських і деяких європейських учених вивід про те, що "Нововведення – це ідея, що є для конкретної особи новою. Не має значення, чи є ідея об'єктивно новою чи ні, ми визначаємо її в часі, який пройшов з її відкриття або першого використання". Але кожна людина в світі людей осягає нове, і він неминуче вимушений відкривати для себе і використовувати в житті своє знання.

Французький дослідник Е. Брансуїк, аналізуючи нововведення, що існують в освітній сфері, пропонує розрізняти як мінімум три їх можливих видів:

- ✓ по–перше, нововведення, підставою яких служать освітні ідеї і дії повністю нові, раніше невідомі (тобто відкриття). Таких повністю нових, оригінальних ідей, помічає автор, дуже мало;
- ✓ по–друге, нововведення, підставу яких складають адаптовані, розширені або переоформлені ідеї і дії, що набувають особливої актуальності в даному середовищі і зараз;
- ✓ по–третє, нововведення, що виникають у зв'язку з повторною постановкою цілей в змінених умовах, при яких поновлюються раніше існуючі дії з реалізації ідей, що вже застосовувалися, оскільки нові умови роблять можливим з їх допомогою досягнення планованих цілей.

У такій пропонованій типології нововведень видно відношення до "нового" як до змістовної основи у вигляді освітніх ідей і дій. Очевидно, що можна вичленувати особливу категорію "нове в модернізації", яка дозволяє тлумачити нове не абстрактно, а безумовно. Це дозволяє уточнити і виразити у формі дефініції модернізації всю сукупність стрижньових понять і їх взаємин.

Як відомо, філософія освіти припускає пошук шляхів вирішення проблем освіти, проблем наукових форм його осмислення і інтелектуального забезпечення. Як вважає М.М. Мігранова: "Філософія освіти обговорює граничні підстави освіти і педагогіки: місце і сенс освіти в культурному універсумі життя, розуміння людини і ідеалу утвореної, сенс і особливості педагогічної діяльності і тому подібне" [15]. Однією з тем є також філософія модернізації освіти.

У сучасному суспільстві на сцену традиційної моделі освіти, закритої, статичної, монологічної, нездібної до розвитку, все більш невідповідної реальностям процесів глобальних змін, приходить інша модель, нова парадигма, пов'язана з синергетикою, модернізацією освіти. "Мета модернізації освіти, – як відзначає З. Кайфеджян, – полягає в створенні механізму стійкого розвитку системи освіти, забезпечення її відповідності викликам XXI століття, соціальним і економічним потребам розвитку країни, запитам особи, суспільства, держави" [16].

Нове в модернізації – це "процес створення, розповсюдження затребуваних часом і потребами розвитку нових ідей, припущень, т.б., суть, навколо якої формується зміст нововведення, це перетворення нового вигляду і способів людських нововведень в соціокультурні норми і образи, що забезпечують їх закріплення в культурі суспільства, фіксуючи тим самим змістовний результат модернізаційної дії. Весь процес, що представляє, у свою чергу, достатньо певну систему елементів, відносин і дій, що забезпечують передбачуваний результат і представлятиме модернізацію.

Оскільки модернізація є абсолютно певною формою розвитку, то управління нею забезпечує управління розвитком. Е.Е. Кучко вважає, що інноваційний процес лежачий в основі модернізації – це переклад нововведення в сферу суспільно–історичного досвіду. Модернізація стає одним із найважливіших соціальних механізмів розвитку, яка представляє цікавий аналіз організації дії цього механізму. Тим паче, що велика частина спроб позначення послідовності дій, що існують в теорії, з перекладу ідей у відчутні зміни лежить у сфері науково–технічного або управлінського механізмів. У вітчизняній науковій літературі найчастіше приводиться процесуальний цикл, що знаходиться в основі інновації. У створеному ученими Міжнародного інституту системних досліджень "Інноваційному глосарії", цикл визначається таким чином:

- ✓ сприйняття проблеми або можливості;
- ✓ перша концепція оригінальної ідеї;
- ✓ дослідження і розробка;
- ✓ перший вихід у виробництво і на ринок;
- ✓ удосконалення і зміни, що приносять дохід.

Значно більш узагальнені блоки організації інноваційного процесу приводяться в роботі А.І. Пригожина, в якій пропонується розглядати три основні етапи інноваційного процесу. Серед них:

- ✓ виявлення імпульсу змін на основі аналізу інформації, що поступає із зовнішнього середовища;
- ✓ усвідомлення потреби в змінах, засноване на визнанні неспроможності колишнього шляху, колишніх цінностей та ідеалів;

✓ подолання опору на основі оцінки витрат і вигод змін, необхідності ломки стереотипів, звичок, соціальної інерції [17].

Модернізаційний процес може переоформлятися в нових системах технологічної діяльності. Як відзначає Е.Е. Кучко: "У зв'язку з цим, в інноваційному процесі в сучасних умовах зростає роль таких суспільних інститутів, як освіта, засоби масової інформації і комунікації, які забезпечують динаміку культури, прискорене звернення нового досвіду в різних сферах суспільної практики" [18].

Автор, спираючись на приведену вище модель побудови інноваційного процесу, вважає за необхідне доповнити її перерахуванням конкретних етапів здійснення нововведення такими, як: інноваційний задум; – проект; – план; – оцінка; – експеримент і впровадження [19].

Критично осмислюючи наявні в літературі напрацювання, з позицій філософсько – соціологічного аналізу що долає однобічність суто технічних або управлінських моделей організації інноваційного процесу, пропонує своє бачення цієї проблеми Ю.А. Карпова. Відзначаючи як недолік даних підходів те, що вони обмежуються розгортанням в часі і просторі лише однієї або декількох стадій процесу, автор дослідження пропонує виділити в інноваційному процесі наступні етапи; усвідомлення або прогнозування суспільних потреб; пошук концепції вирішення проблеми; дослідження проблеми; розробка; освоєння; розповсюдження (дифузія) нововведень; втілення та інтеграція в культуру [20].

У цьому підході тут утримується цілісність модернізації як поліфункціонального феномена, що охоплює різні достатньо різнохарактерні сфери його дії. "Поліцентризм інноваційної діяльності, – пише ЕЯ. Режабек, підкреслюючи багатовимірність явища – охоплює всі її складові: інтелектуально–управлінську сферу, інформаційно – впроваджувальну і культурно–пошукову. Він припускає не тільки засвоєння наукових досягнень, але і відродження культурних традицій..." [21]. У такій моделі модернізації феноменологічна ознака може стати системоутворювальним і що забезпечує якість цілісності.

Соціальна модернізація, в цілому, накладає на культуру роль останньої інстанції і одночасно виводить культуру в сферу оновлення, надаючи можливість вільного вибору її розвитку. То ж можна віднести і до модернізації освіти. Модернізація припускає здібність людини до зміни, переосмислення, інтерпретації. Саме у ті періоди, коли суспільство змінюється і нові групи стають активними, у великого числа індивідів виникає стимул для інтерпретації дійсності.

Культура і філософія в епоху модернізації роблять знання креативним, творчим актом. "Свідомість взагалі" є символом людяності, воно робить людину такою, якою вона є.

Авторитет знання гарантує отримання нового знання, і з цим пов'язана віра в цілющу силу академічної освіти, але не може полегшити моральну справедливість і, отже, прихід справедливішого миру. Модернізація позбавляє людину від "авторитету ідола" і залишає "беззахисним" перед наслідками власних діянь.

Своєрідними "рамками" модернізації, усередині яких здійснюється простір, можуть служити наступні:

✓ виявлення і усвідомлення стану, прогнозування суспільних потреб з виявленням проблеми, яка додає імпульс розвитку у дії;

✓ перетворення нововведення в стабілізуючий чинник системи, здійснення модернізації.

Модернізація є достатньо жорстко – детерміністською схемою: зовні суспільство припускає велику можливість для індивідуальної мобільності і персональної свободи, але усередині важливу роль тут починає грати страх, страх відстати в бігу навипередки, страх розоритися і збідніти, страх ухвалити невірне рішення і не справитися з виникаючою ситуацією [22].

Соціальна модернізація проводить модальну людину, яка живе в "умовах не тільки цін, що змінюються, але і устроїв, що змінюються і думок". Автор цього вислову Е. Геллнер переконаний, що "модальна людина" готова до будь–яких змін в своїх заняттях і своїй діяльності.

На різних етапах модернізації формуються свої соціальні механізми, здатні вирішувати ту або іншу наочність дії у відповідній логіці. На першому етапі, наочністю якого виступає логіка руху від ідеї "нового" до моделі її оптимальної реалізації у вигляді "нововведення", як змісту і "нововведення", як певного способу дії на системні якості об'єкту модернізації, структура соціального механізму виглядає таким чином:

✓ генерація ідей, здатних вирішити проблему, послуживши джерелом переклад ідеї в мету, вимірювану як сукупність завдань – факторів, що визначають можливість керованої дії на необхідні системні якості;

✓ уявний або постановочний експеримент, що апробовуючий точність перекладу ідеї в завдання – чинники;

✓ конструювання концепції нововведення як змісту на основі результатів експерименту;

✓ опрацьовування варіантів реалізації концепції з орієнтацією на оптимальний;

✓ оцінка ступеня технологічної реалізації, умов її здійснення і соціально–економічної ефективності інноваційної зміни;

✓ конструювання прототипу нововведення (шляхи, форми, методи, засоби і так далі);

✓ побудова конкретної моделі нововведення з урахуванням специфічних особливостей об'єкту.

На другому етапі, розгортається безпосередня реалізація сформульованих раніше конструктів і його зміст полягає в логіці якісної зміни системи. Елементами соціальної зміни на цьому етапі є: мотивування модернізації; концептуалізація модернізації в єдності змісту і форми; оптимізація ресурсів; реалізація моделі модернізації; інституалізація результатів.

Відбувається реальна зустріч вже існуючого і сталого змісту функціонуючої системи з впливаючим змістом нововведення, змішення яких дестабілізує систему і додає їй імпульс розвитку. Дисфункції, що виникають при цьому, в складних, динамічних системах, як правило, не піддаються алгоритмізації, тому кожна подальша ситуація унікальна і неповторювана. Використовуючи термінологію синергетичного підходу, можна сказати, що в модернізації системи можливість виникнення точок біфуркації з подальшим вибором аттрактора розвитку вища, ніж при будь–якому іншому її стані.

Модернізація в соціальному аспекті в крайніх своїх проявах руйнує сімейні, культурні, релігійні прихильності, перетворює життя людини на "ринок еквівалентів". Суб'єктивація людини приводить до "розмивання об'єктивності", яка у вигляді внутрішніх мотивів діяльності, контролює поведінку людини. Моральна (сучасна, модернізована) людина відчуває себе індивідом тому, що суспільне життя для неї – спосіб досягнення особистих цілей.

Ще однією особливістю є те, що процесуальність модернізації пов'язана з якнайповнішим проявом її поліцентричного характеру, при якому в організації дії в рівній мірі проявляють себе вище згадувані інтелектуально–управлінська, інформаційно – упроваджена і культурно–пошукова складові. Різнопредметність діяльності припускає методологізацію її підстав, оскільки поліфонія народжує потребу в метадіяльності (діяльності по зміні інших видів діяльностей), здатною реалізувати потенціал поліцентричної природи модернізації, що у свою чергу

вимагає універсалізації знання, що включається в організацію модернізаційного процесу. Соціальна модернізація "хронизирує" людину, зберігаючи не просторові, а тимчасові зв'язки з іншими людьми. У актуальній культурі відсутні критерії "помилкового" і "істинного", вона просто є [23]. Сама культура сприймається як безперервна зміна, людина ж іменується суб'єктом, якщо схильна до змін і проявляє здатність до інноваційності.

Модернізація представляє своєрідну "фабрику" навчання і виховання повсякденних звичок. Модернізація, відстоюючи індивідуалізм, позбавляє людину індивідуальності. "Людина натовпу" Х, Ортега–і–Гасета, є результатом соціального модерна.

Найбільш показовим критерієм зрілості може служити ступінь залученості членів суспільства у вагу стадії модернізаційної зміни.

Особливість третього етапу модернізації полягає в тому, що він складається з ініціації модернізаційних змін в масштабі суспільства і модернізаційній зміні, як відтворенні нових умов. На наш погляд, подібна структура третього етапу пояснюється закономірностями модернізаційної дифузії в соціокультурному просторі, що склалися, і необхідністю розповсюдження модернізації, що забезпечує її подальший розвиток. "Будь–яка ідея, зразок поведінки або артефакт – об'єкт, який є новим через якісні відмінності від вже існуючих форм, перетворить структуру організації реальності" [24].

Сила модернізації завжди була частково реактивною силою; силою, яка породжує значення і час по порівнянню або контрасту, відхиляючи передування. Соціальна модернізація тримається на професіоналізмі, але його "герої" – відомі особи, які виділяються з натовпу. Модернізація звертається до "сенсації", яка є не "подією", а "буттям для інших".

Перетворена структура може сприйматися з погляду достатності появи самого артефакт – об'єкта, тобто вона знімається по зовнішньому прояву як результату. "Якісна відмінність" об'єкту, що викликала зміну реальності, цікава само по собі. Процес його виникнення, як сутнісна сторона явища, може і не стати моментом, що ініціює. Відбувається своєрідний відрив результату від процесу, і може руйнуватися цілісність модернізації як системи. Домінантою організації дії виступає орієнтація на отриманий результат, а потім орієнтація на процес його отримання, в якому оформлюється модернізаційне поле.

Результат модернізаційної зміни виконує роль своєрідного атрибутивного критерію, оскільки закономірності модернізаційного процесу, що утілюють суть творчості, дають підстави для затвердження в тому, що вони відтворюють достатньо сталу модель організації будь–якої діяльності. Специфіка ж полягає лише в її змісті. А зміст неминучий обусловлює результат. З цієї точки зору, модернізація приховує в собі два сенси; вдосконалення того, що існує; перехід до якості іншого порядку. Мова йде про модернізаційні зміни, але зміст її, втілене в результаті, природно, розводить по суті процес оновлення та інновації.

Збіг суті явища і змісту поняття, що його відображає, виражене у відповідному категоріальному викладі, є заставою розуміння. Спроба уточнити поняття в науці – це формування своєрідного поля знань, в якому всі розуміють один одного адекватно явищу, що позначається.

Мова йде про модернізації, яка працює на заміщення відживаючого соціального організму принципово новим, адекватним тим цивілізаційним зрушенням, які є причиною і атрибутивною міркою нового, що народжується. Звідси чітко видно не пристосована, а перетворююча роль модернізації.

А.В. Власова відзначає, що оновлена (модернізована) освіта покликана:

- ✓ створити основу для стійкого соціально–економічного і духовного розвитку України, забезпечення високої якості життя народу і національної безпеки;
- ✓ укріпити демократичну правову державу і сприяти розвитку цивільного суспільства;
- ✓ забезпечити кадрами ринкову економіку;
- ✓ затвердити статус України у світовій спільноті як великої держави у сфері освіти, культури, мистецтва, науки, високих технологій і економіки. Як головний результат в Стратегії модернізації освіти розглядається готовність і здатність молодих людей нести особисту відповідальність, як за власне благополуччя, так і за благополуччя суспільства" [25].

Орієнтація на результат – це вибір змісту модернізації, отже, визначення кінцевої мети модернізаційних змін. "В зв'язку з цим стають зрозумілими і сучасні цілі освіти, – пише А.В. Власова; і виділяє:

1. Розвиток у студентів самостійності і здібності до самоорганізації.
2. Уміння відстоювати свої права, формування високого рівня правової культури.
3. Готовність до співпраці, розвиток здатності до творчої діяльності.
4. Толерантність, терпимість до чужої думки, уміння вести діалог, шукати і знаходити змістовні компроміси" [26].

Змістовна сторона ініціації полягає в тому, щоб перевести модернізаційні тенденції із стану артефакту освітньої культури (тобто зовнішнього по відношенню до соціального суб'єкта) в мотиваційну цінність, що визначає сприйняття і ступінь готовності до модернізаційних змін як внутрішній стан суб'єкта. На перший погляд, відбувається повтор запуску соціального механізму модернізаційних змін. Спонукальною силою модернізації виступає потреба в нововведенні, заснована на усвідомленні теоретичної ідеї нововведення. Подальший розвиток "критичної маси модернізації" пов'язано з необхідністю переходу від об'єктної в суб'єктну позицію тієї частини соціальної системи, яка складає модернізаційний потенціал. Потім, як ми вже показали, відбувається перенесення модернізаційних змін на інші соціальні суб'єкти в умови інших по характеру і змісту систем. Це явище можна назвати вторинною модернізацією не за якістю, а за характером орієнтування на результат модернізаційних змін, що вже відбувся. Тому в змісті модернізації з'являються нові компоненти і специфічні способи взаємодії з ними.

"Первинною сильною стороною теорії модернізації виступає її міждисциплінарна специфіка, але ранні редакції модернізаційних теорій відрізнялися надмірною універсалізацією модернізаційних принципів. Сучасний модернізаційний дискурс характеризується відходом від лінійного, уніфікованого бачення соціальних змін", [27] – відзначає Є.С. Ганс.

Далі необхідно сказати, що в сучасному дискурсі модернізація перестала інтерпретуватися як єдиний механізм переходу до сучасності, яка пояснюється як результат цілісного історичного соціокультурного процесу, в якому системно доповнюють один одного модернізовані структури і традиційність. Очевидно, що модернізація повинна розглядатися як комплексний феномен, що має економічне, соціальне, політичне і духовне вимірювання, а модернізація представляється комплексним процесом, складовими якого виступають зміни по всіх напрямах. Історична практика модернізації показує, що революційні по суті трансформації протікають взаємозв'язано.

Серед компонентів модернізаційного процесу можна виділити нове сприйняття, ідентифікацію і можливість, в результаті взаємодії яких, формується готовність до модернізаційної дії суб'єктивного характеру, як усвідомленого і цілеспрямованого процесу. Відбувається перемикання від типової "дії за зразком" репродуктивного характеру до цілком певної продуктивно–перетворюючої дії.

Суть модернізаційного сприйняття полягає в тому, щоб достатньо точно визначити адекватність тієї соціальної ситуації, в якій модернізаційні зміни дозволили соціальній системі вирішити протиріччя так, щоб отримати імпульс розвитку і знайти нову якість як результат ситуації, що складається щодо соціального суб'єкта модернізаційних змін "тут і зараз". Причому, порівняльний аналіз таких змін проводиться одночасно, щодо соціальної ситуації як зовнішньої сторони складової і стану соціальної системи самого суб'єкта, так внутрішньої сторони складової єдиного процесу модернізації. Модернізація є вибудовуванням уявлення "про наявність самих змін, про напрям цих змін, про наявність або відсутність зв'язку між цими змінами і тими новими умовами і освітніми ситуаціями, які створюються в інноваційній школі" [28]. На погляд А. Тубельського, в здійсненні модернізації важливою є експертиза інновацій.

Стосовно суспільства Девід і Джулія Джері відзначають: "Модернізація – процес перемикання суспільства з традиціоналізму на раціоналізм. "Модернізоване" на відміну від "традиційного" асоціюється з чимось яскравим, що вражає уяву, сучасним і бажаним".

Подібна організація процесу неминуче викликає необхідність модернізаційного визначення як соціокультурної процедури співвідношення парадигмальної приналежності концептуальних підстав змісту модернізації тим цінностям, установкам, очікуванням, які характеризують культурну приналежність. соціального суб'єкта. Від ступеня їх збігу залежить не тільки коректність процедур порівняння, але і точність визначення можливостей соціальної системи до модернізаційних змін.

Є.С. Ганс вважає: "Модернізаційні процеси, що припускають трансформацію основних суспільних структур, характеризуються різним ступенем, синхронізації цих трансформацій, що пов'язане з різноманітними по силі потенціалами самих структур, що модернізуються, і що направляються на них модернізаційними імпульсами" [29].

"Діалектика взаємодії того і іншого процесу – суть генезису нововведення". На відміну від модернізації "інновація, – як відзначає В.Л. Абушенко, – явища культури, яких не було на попередніх стадіях її розвитку, але які з'явилися на даній стадії і отримали в ній визнання ("соціалізувалися"), що закріпилися (зафіксовані в знаковій формі) і (або) в діяльності за допомогою зміни способів, механізмів, результатів, змісту самій цій діяльності. У другому випадку чаші використовують поняття нововведення...". Приклад необхідності модернізаційної ідентифікації приводиться в роботі відомих ідеологів особово–орієнтованої освіти. Кажучи про зміну понятійного складу педагогіки в умовах парадигмального зрушення вони підкреслюють неузгодженість понять тим, що "...зануритися" можна лише в те, що має характер середовища, субстанції, поля. Поняттям "Великоблочне навчання", наприклад, процес занурення навряд чи можна виразити ("зануритися в блок")..." [30]. Таким чином, мова йде про "занурення" в зміст.

Є.С. Ганс відзначає: "Модернізаційні процеси в суспільстві припускають зростання динаміки основних суспільних структур, яка відстежується на всіх рівнях організації суспільного життя. (...) Модернізація будь–якої соціальної системи виступає не з погляду цілепокладання, а в своїй інструментальній функції, що повертає до необхідності теоретичної інтерпретації соціальної модернізації, що становить" [31].

На відміну від модернізації будь–яка інновація стає надбанням культури, лише вбудовуючись в наявні системи норм і традицій, тобто стаючи стереотипом і стандартизуючись. "....Всякий стереотип і стандарт генетично проведений від тієї, що мала місце в культурі інновації" [32].

При цьому важливо враховувати, що в основі дії соціального механізму модернізації лежить виявлення переваг: наскільки зміну соціальних параметрів системи забезпечує необхідний позитивний вплив на зміну її місця в цілому в соціальній ієрархії.

Основні елементи модернізації:

- ✓ моделювання варіанту реалізації на основі її концептуалізації в умовах даної соціальної системи;
- ✓ реалізація і коректування моделі модернізації як джерела розвитку системи;
- ✓ стабілізація системи в її новій якості.

Необхідно підкреслити, що особливість процесу концептуалізація в даному випадку є пошук відповідних форм впровадження вже сформованого раніше змісту і способів його взаємодії з різними елементами соціальної системи, що модернізується. У цьому процесі можливе коректування підстав раніше ухваленого модернізаційного рішення, оскільки проблематизація стану соціальної системи може привести до уточнення змісту суперечності, лежачої в основі її розвитку. Це, у свою чергу, дозволить провести змістовне порівняння суперечностей модернізації.

Таким чином, зробимо наступні висновки:

1. З точки зору, як філогенезу, так і онтогенезу цього феномена, в першу чергу, результати проведеного дослідження приводять до висновку про те, що модернізація пройшла складний шлях. Що це комплексний процес перемикання суспільства з традиціоналізму на раціоналізм, що має економічне, соціальне, політичне і духовне вимірювання, складовими якого виступають зміни по всіх напрямах. Модернізація – це система змін, де всі елементи об'єднані в певну цілісність, зв'язують воєдино дії соціального суб'єкта і зміну якостей соціального об'єкту. Модернізація сприяє підвищенню ефективності системи освіти, що діє, зокрема ефективності діяльності викладачів вузів.

2. Глобальна мета модернізації сфери освіти є багатоаспектною і включає цілий ряд цілей і підцілей:

- ✓ ефективності діяльності викладачів вузів;
- ✓ підвищення якості освіти;
- ✓ збільшення ступеня доступності освіти;
- ✓ підвищення економічного потенціалу в країні за рахунок зростання освіти населення (людський капітал);
- ✓ інтеграція національної системи освіти у наукову виробничу, суспільно–громадську і культурно інформаційну інфраструктуру світової спільноти.

3. Модернізація в Україні протікає складно та іноді суперечливо:

- ✓ модернізація розглядається як нова система знання для відтворення нового знання;
- ✓ знання в модернізаційній парадигмі володіє ресурсами економії, гнучкістю, пристосованістю і варіативністю;
- ✓ модернізація за допомогою інформатизації сприяє створенню мережевих структур в системі освіти, коли інформаційні філії пов'язані з центром освіти;
- ✓ модернізація підсилює поліфункціональність освіті, включає акторів утворення у відносини інтерсуб'єктивності;
- ✓ модернізація характеризується асинхронізацією змін в технологічному, комунікативному і структурному компонентах освіти.

1. Научно–технический прогрес / Словарь. Сост. Горохов В.Г., Халипов В.Ф. – М., 1987. – С.80. 2. *Карпова Ю.А.* Инновации, интеллект, образование. – М., 1998. – С.95. 3. *Можейко М.А.* Концепция модернизации / Новейший философский словарь. Сост. А.А. Грицанов / Мн., 1998. – С.435. 4. *Хомерики О.Г., Потащник М.М., Лоренсов А.В.* Развитие школы как инновационный процесс. – М., 1994. – С.9. 5. *Ангеловски К.* Учителя и инновации. – М, 1991; Нововведения в муниципальном управлении образованием / Под ред. Малахова Н.Д. – М., 1997. – С.22. 6. *Радугин А.А., Радугин К.А.* Введение в менеджмент: социология организаций и управления. Воронеж, 1995. – С.43. 7. *Бестужев–Лада И.В.* К школе XXI века. Размышления социолога. – М., 1991. – С.129. 8. *Дружинин В.Н.* Психодиагностика общих способностей. – М., 1996. – С.146. 9. *Гольдентрихт С.С.* Методологические проблемы общей теории творчества // Диалектика и теория творчества. – М., 1987. – С.62. 10. *Бестужев–Лада И.В.* К школе XXI века. Размышления социолога. – М., 1991. – С.130. 11. *Кучко Е.Е.* Нововведение / Новейший философский словарь. – С.70. 12. *Кучко Е.Е.* Нововведение / Новейший философский словарь. – С.72. 13. *Лук А.Н.* Мышление и творчество. – М., 1976. – С.120. 14. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка. – М., 1978. – С.381. 15. *Мигранова М.М.* Человек и образование / рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса (16–20 сентября 2002 г.). Изд–во СКНИВШ, Ростов–на–Дону 2002. – С.393. 16. *Кайфеджан С.* Новая парадигма образования – императив XXI века. – С.24. 17. *Пригожий А.И.* Нововведения: стимулы и препятствия. – М., 1989. 18. *Режабек Е.Я.* Что такое постиндустриализм // Инновационные подходы в науке: теоретические и методологические проблемы социогуманитарного познания. Сборник статей / Отв. ред. Ю.Г. Волков. – Ростов–на–Дону. – 1995. – С.71. 19. Там само. – С.71. 20. *Карпова Ю.А.* Инновации, интеллект, образование. – М., 1998. – С.59. 21. *Лоренц К.* Оборотная сторона зеркала. – М., 1998. – С.29. 22. *Шапко В.Т.* Феномен актуальной культуры // социологические исследования. – 1997, № 10. – С.18. 23. *Мешков А.А.* Основные направления исследования инновации. – М, 1999. – С.95. 24. *Власова А.В.* Гражданское общество как системообразующий компонент модернизации современной школы в России / Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия. Указ. Соч. – С.120. 25. *Ганс Е.С.* Современность в контексте модернизационного дискурса / Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы третьего Российского философского конгресса. Т.3. Указ. Соч. – Ростов–на–Дону, изд–во СКНЦВШ 2002. – С.364. 26. Там само. – С.365. 27. *Тубельский А.* Экспертиза инновационной школы // Инновационное движение в Российском школьном образовании. – М., 1997. – С.52. 28. Там само. – С.168. 29. Там само. – С.169. 30. *Абушенко В.Л.* Инновация. / Новейший философский словарь. – М., 1998. – С.268. 31. *Тубельский А.* Экспертиза инновационной школы // Инновационное движение в Российском школьном образовании. – М., 1997. – С.169. 32. *Тубельский А.* Экспертиза инновационной школы // Инновационное движение в Российском школьном образовании. – М., 1997. – С.269.

Надійшла до редколегії 03.04.2009

М.М. Рогожа, канд. філос. наук

ДОМОДЕРНІ МОДЕЛІ ГРОМАДЯНСЬКОГО ЖИТТЯ: АНТИЧНИЙ ПОЛІС ЯК ПРОСТІР ГРОМАДЯНСЬКОЇ МОРАЛІ

У статті досліджуються витоки, передумови та параметри функціонування громадянської моралі античного полісу. Доводиться думка, що найзначнішим досягненням еллінської громадянської моралі стало культивування суспільного обов'язку через внутрішнє прийняття належності зовнішніх вимог завдяки метачесноті честі.

The article investigates sources, premises, and functional parameters of civil morality in classical polis. The author demonstrates that cultivation of social duty through internal acceptance of external demands due to meta–virtue of honour was the main achievement of Hellenic civic morality.

Громадянське суспільство – це явище західноєвропейського світу й тісно пов'язане із соціокультурним досвідом Модерну. Але якщо пригадати культурно–історичні умови його теоретичного обґрунтування й практичних рекомендацій щодо подальшого ефективного функціонування, то виявляється, що незмінним джерелом натхнення теоретиків модерного громадянського суспільства поставав античний поліс. Звернення до громадянських форм суспільного життя домодерної Європи, особливо ж представлених античним світом, відтоді не втрачає своєї актуальності.

Унікальність полісу як соціально–політичного утворення полягала в тому, що вперше людство винайшло механізм єдності на засадах публічності. Сучасні смисли терміну "публічність" можуть видатися занадто переобтяженими задля характеристики специфіки грецької моделі, й виникає спокуса віднайти нове поняття для окреслення античного простору буття особи з іншими. Однак переконливим є прагнення Х. Арендт повернути "затертим" у філософському вжитку термінам їхнє первинне значення, представити смисли, закладені у філософську мову її фундаторами – еллінами. Конотації латинського *publicus* – суспільний, народний, громадський співмірні грецькому *κοινός*, серед чисельних значень якого "спільний", "суспільний", "однаковий для всіх", "задля спільного блага"; у Софокла він набирає смислу "співучасті". Відповідно до слововжитку термін застосовувався до громади, народних зборів, а у словотворенні (*κοινο=τροφικός* – "той, що стосується сукупного виховання"; *κοινοτροφική* – "сукупне виховання багатьох"; *κοινό=φρων* – "однодумний", "згодний") [1], підкреслював спільність та її плекання у вимірах полісного життя.

Власне, так визначений простір публічності відмежовувався від традиційних відносин родової спільноти й узасадничував поліс. Поліс – це не просто *місце*, місто, обнесене мурами з прилеглою сільською місцевістю. Це простір політичний, у тому значенні політичного, яке висловив Арістотель, визначивши основний його параметр – *спілкування* рівних між собою вільних громадян.

Всі дослідники античності відзначають головну передумову появи публічності – звільнення не лише від домінування кревно–споріднених зв'язків, але й свободу від необхідності задовольняти вітальні потреби. Простір публічного ставав чистою політикою, духовним життям, єднанням з іншими – політичним спілкуванням, за умови покладання задоволення вітальних потреб (господарського життя) на плечі рабів. Свобода полісу покоїлася на рабстві, і духовне життя уявлялося атрибутом громадянина. Сім'я, що переставала відігравати соціально–конституюючу роль мірою розпаду родової спільноти, та господарство, перекладене на не–людей, рабів, залишалися поза межами власне політичного життя, створюючи необхідні, проте не смисложиттєві умови існування людини. Вони були ґрунтом, передумовою для реалізації справжніх, людських, – політичних – потреб. У політичний простір громадянин входив вільним від вітальних потреб й необхідності, чи, як би ми сказали, від суворої прози життя, рівним серед рівних і відкритим для політичної діяльності. Коли Арістотель назвав людину політичною істотою, йому важливо було підкреслити природність існування полісу як простору чистої політики. Наразі, природність утворення не пов'язується із задоволенням вітальних потреб – йдеться про природність реалізації політичних потреб людини.

Коли говорять про "поліс" чи, в арістотелівському сенсі, "державу" античного світу, дуже рідко зважають на те, що сам Арістотель із своїми учнями нарахував їх близько сотні. Для європейців, які вбачали справжній виток свого світу в античності, найпривабливішою була майже завжди модель демократичного афінського полісу. Відшукання паралелей, вивчення розбіжностей та спільних точок напруги із західноєвропейськими моделями демократичного устрою сприяли розширенню знань про афінський поліс.

© М.М. Рогожа, 2009

Тут можна, однак, пригадати, принаймні, ще дві класичні моделі громадянського життя – Спарту й ранньо–республіканський Рим. Щодо останнього, то достатньо суб'єктивною (чи може "занадто авторською"), а відтак і суперечливою є позиція Х. Арендт, яка вважала римську громаду заснованою на принципово інших засадах. Укорінений в римській традиції культ предків і домашнього вогнища залишався дієвим чинником суспільного життя громадян. А отже, кревно–споріднені зв'язки як свого роду пережитки родового суспільства, унеможливлювали функціонування "чистої людської згуртованості", явленої в афінському полісі. Тож класичною мислителька вважає саме афінську модель публічності чи–то "громадянськості". Що ж до Спарти, то захоплення спартіатами, притаманне багатьом просвітникам, ще у середині ХХ ст. радикально змінилося після охоплення Європи тоталітарними режимами. Як свого часу влучно зазначила з цього приводу М.Оссовська, подібність цих режимів до Спарти була такою очевидною, що "її міраж перестав вабити" тих, хто пережив досвід тоталітаризму. Хоча життя у Спарті було позбавлене залежності від кревно–споріднених зв'язків, мабуть, більшою мірою, ніж у афінському полісі. Зрештою, якщо вже відшукувати ідеальний тип громадянськості (у Веберівському дусі), то варто, дійсно, звернутися саме до афінського полісу.

Вже у VI ст. до н.е. законодавча реформа Афін забезпечила надання громадянських прав за місцем проживання, усунувши попередні критерії громадянськості – майновий ценз, соціальне походження й рід занять. Відтоді спільність місця проживання уможливлювала практичну подібність громадян між собою, що й склало "основу єдності поліса, оскільки, на думку древніх еллінів, лише подібні можуть об'єднуватися в єдину спільноту" [2]. Дослідник Ж.–П.Вернан підкреслює, що подібними сприймалися всі громадяни, які брали участь у політичному житті. А термін *ἰσ=ηγορία*, що перекладається як "рівне для всіх громадян право говорити на народних зборах" [3] набув конотації "рівноправність". Йдеться про рівну участь громадян у здійсненні влади, що й стало передумовою виникнення громадянської моралі.

Громадянство є здатністю чи привілеєм демонструвати певні ролі у громадянському сценарії, що добре пояснює колективну ідентичність, яку поділяють всі громадяни [4]. Це визначення громадянства потребує свого пояснення.

Політичний простір – це простір спілкування. Таке зауваження Арістотеля має виключне значення для розуміння еллінського духу публічності, громадськості. *Слово* стає інструментом, ключем до політичної діяльності. "Політичне мистецтво полягає, по суті, в умінні оволодіти мовленням" [5]. Для того, щоб бути обраним на посаду й по праву її обійняти, еллін мав довести свої здібності у публічних виступах. Виголошення промов поставало справді мистецтвом. Тому й постать софіста, вчителя мудрості й красномовства надзвичайно високо цінувалася й добре оплачувалася. Всі негативні конотації терміну "софіст" йдуть від Платона, який прагнув відмежувати виключний випадок вчителя мудрості Сократа від решти вчителів, що отримували платню за свою діяльність. Але таке нашарування смислів не повинно заступити затребуваність ораторського мистецтва. У народних зборах, просторі чистої політики, слово втілювалося у форму дискусії, діалогу, полілогу, суперечки. І кожен громадянин мав змогу виступити, проголосити промову, взяти участь у диспуті.

Х.Арендт назвала поліс сценою для проголошення промов. Це цілком влучна характеристика, яка дає змогу підкреслити ще один параметр публічності. Проголошення промов на сцені полісу передбачало наявність публіки, аудиторії, до якої промовець звертався "як до арбітру і яка підняттям рук виносила рішення в останній інстанції… По силі переконання однієї із двох промов визначалася перемога одного оратора над іншим" [6]. Звернення до публіки як до арбітру задовольняло політичну потребу визнання, а для аудиторії необхідність робити вибір поставала рафінованою формою гомерівського духу змагальності, що переніс поле великої славетної битви у поліс, зберігши своє первинне призначення – надати простір для демонстрації виключних якостей змагальників. Як герої Гомера, змагаючись, отримували перемогу й довічну славу, так і громадяни полісу демонстрацією ораторської майстерності увічнювали свою славу. Тож недаремно, згадуючи античний світ, говорять про культуру осанки, пози, тобто наявність тих зовнішніх рис, які закарбовувалися у пам'яті громади шляхом представлення людських історій на сцені політичного життя. Взагалі, чи не є останній вираз саме втіленням еллінського духу публічності?

Якщо із вище наведеного зрозуміло, що являє собою мовлення, то потрібно визначити й параметри еллінської *дії*. Арістотель зазначає, що політичне життя складається з діяльності у воєнні й мирні часи. Відповідно до цих дій було визначено права й обов'язки громадянина: право на земельну власність; право і обов'язок брати участь в управлінні містом; обов'язок із зброєю в руках захищати поліс від ворога. Ж.–П.Вернан покладає ці смислові навантаження на рівноправність як *ἰσ=ηγορία*.

Таким чином, політика співвідносилася із громадянськістю й, постаючи простором мовлення та дії рівноправних, однодумців, була публічним дискурсом афінської громади. Відповідно до окреслених рис громадянськості, можна визначити основні параметри цього дискурсу: сконструйованість, осмисленість й відбиття у людській пам'яті. Ці складові передбачають зовнішню сторону людського життя; приватність же ототожнювалася із сферою примусу, необхідності і залишалася в тіні, з якої, як зазначає Х.Арендт, особа виходила у простір свободи в якості громадянина, здатного до мовлення і дії. "Свобода є земною реальністю, відчутною в словах, які можна почути, в діях, які можна побачити, та в подіях, про які можна говорити, які можна запам'ятати і перетворити на легенди" [7]. Всі ці складові політичного життя, втіленого у мовленні і дії, забезпечували перформативність громадянськості і корелюють із арістотелівським визначенням "політична істота".

Якими ж якостями володіла особа у просторі, де мовленням і дією вона доводила свої здібності перед аудиторією на політичній сцені полісу? Риси, що необхідні для доброго життя особи–громадянина, визначив Арістотель у своїй "Етиці до Нікомаха". Знамениті десять чеснот являли собою "суспільну міру поведінки в тих чи інших сферах суспільного життя" [8], й були визначені мислителем задля правосудності людських дій. Представлена у такий спосіб етика доброчесності віддавала перевагу не стільки знанню про ці якості, скільки вихованню й самовихованню особи. Моральна діяльність не розглядалася окремо від інших типів діяльності, а була практикою, що постійно вивірялася життям у полісі.

Але потрібно вказати ще на потужний духовний імпульс еллінського світу, що, власне, давав натхнення громадянам і був безумовним джерелом авторитету. Це поеми Гомера. Доба героїв, увічнена в "Іліаді" та "Одіссеї", минула лише умовно – у пам'яті еллінів вона залишилася вічно відтвоюваним сьогоденням. Цьому сприяло й широке запозичення сюжетних ліній, дилем і зразків у подальшій літературній традиції, драматичному й образотворчому мистецтві, й слава творів лунала на всю Ойкумену. Гомерівський епос був *κοινο=τροφικός*

– таким, що, дійсно, стосувався сукупного виховання, яке полягало у формуванні особистості за певним зразком [9]. Суспільне виховання, на якому наголошував Арістотель, відбувалося через гомерівські поеми. Зразками, гідними наслідування, й виявилися гомерівські герої – риси, необхідні для доброго громадянина, черпалися у них і покладалися на політичні матриці полісу.

Наразі, є сенс зупинитися на двох принципово важливих моментах, що витікають із виховного потенціалу гомерівських творів. По–перше, це поняття про честь – метачесноту, що надавала потужне обґрунтування ряду арістотелівських моральнісних чеснот в героїчному минулому – принаймні таким як мужність, величавість, щедрість й та якість, що у самого Арістотеля не мала назви й була мірою, серединою між честолюбством і нечестолюбством ("такий [душевний] склад, являючи собою володіння серединою по відношенню до честі, заслуговує похвали, але не має назви" [10]).

На прикладі метачесноти честі унаочнюється зауваження Х.Арендт про можливість доброчесності/ досконалості лише у публічній, чи у формулюваннях мислительки *громадянській* сфері: "Досконалість, вже за самою функцією вимагає присутності інших, і ця присутність потребує формальностей громадянської сфери, яку встановлюють рівні за станом" [11], тобто мова йде про мораль, при тому мораль громадянську.

Тут потрібно пригадати одне із значень грецького *κοινός* – "задля спільного блага". Це смислове навантаження не видається довільним. Оскільки, як підкреслив Арістотель, поліс існував заради досягнення благого життя, то кожен громадянин мав турбуватися про успіх у досягненні блага, адже кожен мав рівні права й обов'язки. Так спільне благо поставало громадянським/ суспільним обов'язком. І тут важливо прослідкувати логіку узасадничення суспільного обов'язку як внутрішнього переконання громадянина.

У класичному полісі гомерівські чесноти актуалізувалися через переломлення в контексті полісного/політичного життя. Бути доброю людиною вже означало не просто відігравати наперед задану роль, як це можна бачити у героїв Гомера. Честь набувала специфічної форми у просторі полісу – уславлюючи себе вчинками й виступаючи з промовами, можна було виділитися з–поміж інших, представити себе. Честь постала суспільно–обумовленою й суспільним визнанням узасадниченою метаякістю.

Оскільки досконалість/доброчесність вимагала присутності інших, рівних за станом, а громадяни тому й рівні, що мали рівні права й обов'язки у плеканні спільного блага, то суспільний обов'язок ставав справою честі. Суспільний обов'язок був служінням спільній справі й підпорядкуванням владі полісу, визначеній законом. І з огляду на специфіку еллінської культури жесту як громадянської дії, вчинок особи визначався зовнішніми обставинами – виділеність героя, атлета, полководця чи ритора була виявом включеності й максимальним проявом суспільно прийнятого як загальноприйнятого. Однак честь в арістотелевському сенсі уможливлювала особисте/ особове сприйняття суспільного обов'язку, що знімало характерну для родової спільноти тотальність покори суспільності з її безпосередністю дії й санкції (заохочення чи покарання). Особисте сприйняття суспільного обов'язку як справи честі стало першим щаблем процесу переходу об'єктивності чуттєвого сприйняття єдності в суб'єктивний стан. Зовнішні вимоги ставали внутрішніми належностями. І громадянське життя знаходило своє звершення в переживанні конкретної особи, і відтак – сприйняттям громадянського як "свого" власного. Особа усвідомлювала себе громадянином, а отже доброчесність була громадянською доброчесністю: добра людина – це добрий громадянин. Громадянство поставало єдиною можливістю реалізувати й втілити самототожність окремо взятого громадянина [12]. І суспільне благо (public good) виступало домінуючим щодо окремих інтересів особи, а метачеснота честі узасадничувала дію *в ім'я* громадянськості, оскільки "поліс існує лише тією мірою, якою втілюється суспільна [= громадянська – М.Р.] сфера, в процесі протиставлення суспільних інтересів особистим" [13].

Зв'язок, що поєднував мовлення й дію громадян у полісі Арістотель назвав дружбою. З трьох різновидів дружби, представлених мислителем, політична дружба була найдосконалішим. Вона втілювала спільне усвідомлення блага й спільне прагнення до нього. Населення полісу "складалося з невеликих пов'язаних між собою груп друзів, у Арістотелевому розумінні цього слова. Тому ми повинні сприймати дружбу як участь усіх у спільному задумі та підтримці життя міста" [14]. Про це говорить і Х. Арендт, зазначаючи, що здатність представляти себе у мовленні й дії реалізувалася у "чистій людській згуртованості", тобто "там, де люди з іншими, а не для них чи проти них" утворювали і підтримували публічний простір" [15]. Саме усвідомлення очевидного – лише разом з іншими можливо будувати спільний світ полісу – було дружбою й узасадничувало полісне життя. Відтак, публічний простір був колом рівних, соратників, й рафіновані форми єдності (чистої людської згуртованості) утверджувалися у дружбі (турботі про блага, що належать друзям спільно, але нікому окремо).

І тут особливу точку напруги демонструє актуальність гомерівського епосу як виховного знаряддя античності – другий важливий момент, на якому слід зупинитися. Дух змагальності, притаманній гомерівському суспільству, й залучений у процес соціального виховання полісу, вступав у протиріччя з політичною дружбою. Х. Арендт зазначає, що політичний простір змагання рівних не міг не призвести до краху спільного світу, оскільки кожен, прагнучи визнання від інших, доводив за допомогою власних унікальних справ і досягнень, що він найкращий серед усіх [16]. Змагання та переконлива перемога у ньому призвели до політичної нерівності.

Іншим фактором, що спричинив руйнацію полісного життя, стала господарча активність громадян. Від початку залишаючись поза межами політичного життя, господарювання та прямі результати його успішності – матеріальне процвітання й багатство – ставали дедалі частіше потужним аргументом публічного змагання. Заснування індивідуальної доблесті на господарському підґрунті (найкращим є той, хто багатший) руйнувало саму суть громадянського життя еллінів.

Таким чином, грецький поліс являє собою історично першу модель громадянськості. Це стало можливим через заснування чистої політики як простору мовлення й дії громадян задля спільного блага. Унікальність такого простору полягала в тому, що вперше не прямий примус кревно–спорідненої спільності і не божественна санкція, а власне людська потреба в єдності конституювали публічний простір буття з іншими. В античному полісі це виявилося єдино можливим за умови винесення господарської діяльності і сімейних зв'язків у позаполітичну сферу. Передумовами появи громадянської моралі як обґрунтування й практичного плекання духу громадянськості стало узасадничення цінностей свободи і рівноправності. Успішність еллінської моралі уможливилася завдяки впровадженню через систему соціального виховання громадянської метачесноти честі. Найзначніішим досягненням еллінської громадянської моралі стало культивування суспільного обов'язку через внутрішнє прийняття належності зовнішніх вимог.

1. *Вейсман А.Д.* Греческо–русский словарь. – М., 1991. – С.717–718. 2. *Вернан Ж.–П.* Происхождение древнегреческой мысли. – М., 1988. – С.80. 3. *Вейсман А.Д.* Греческо–русский словарь. – С.634. 4. *Farenga V.* Citizen and Self in Ancient Greece: Individuals Performing Justice and Law. – Cambridge, 2006. – P.8. 5. *Вернан Ж.–П.* Происхождение древнегреческой мысли. – С.69. 6. Там само. – С.68– 69. 7. *Арендт Х.* Між минулим і майбутнім. – К., 2002. – С.163. 8. *Гусейнов А.А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. – М., 1987. – С.133. 9. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. – М., 1987. – С.40. 10. *Аристотель.* Этика. – М., 2002. – С.121 – 122. 11. *Арендт Г.* Становище людини. – Львів, 1999. – С.54. 12. *Селигмен А.* Проблема доверия. – М., 2002. – С.129. 13. *Вернан Ж.–П.* Происхождение древнегреческой мысли. – С.69–70. 14. *Макінтайр Е.* Після чесноти: Дослідження з теорії моралі. – К., 2001. – С.233. 15. *Арендт Г.* Становище людини. – С.137. 16. Там само. – С.48.

Надійшла до редколегії 08.11.2008

О.В. Руденко, доц.

ІСТИНИ В ЕПІСТЕМОЛОГІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ НАУКИ

В статті розглядаються головні способи проблематизації істини в сучасній епістемології та філософії науки.
This article is about main trends of problematic definition of truth in contemporary epistemology and philosophy of science.

Розвиток сучасної філософії та методології науки показав неоднозначність оцінок категорії "істина", порушив питання її необхідності для аналізу процесів наукового пізнання. Істина одна з головних категорій теорії пізнання і епістемології, що змінює свої визначення в різних контекстах. Переоцінка ряду фундаментальних понять, насамперед таких, як відображення, суб'єкт, практика (як критерій істини), що відбувається сьогодні, дозволяє по–новому проблематизувати категорію істини, вирватися з пут традиційної гносеологічної концепції, що несе на собі явні сліди споглядального матеріалізму. В статті розглядаються сучасні підходи до проблеми істини в межах філософії науки, аналізуються відомі концепції та їх місце в сучасній науці.

Як безсумнівні завоювання філософської думки повинні бути оцінені головні способи проблематизації істини: теорія кореспонденції, або відповідності знання реальності; теорія когеренції, або узгодження елементів знання, істинність на основі системності знання, його єдності; прагматична теорія істини, що будується на визнанні методологічно–інструментального й етичного значення цієї категорії. Ці концепції повинні розглядатися у взаємодії, оскільки вони носять взаємодоповнюючий характер, по суті, не заперечуючи одна одну, а виражають різні аспекти істинного знання.

Сьогоденне розуміння істини припускає діалог різних філософських концепцій і синтез найбільш плідних ідей у контексті сучасних уявлень науки і культури.

У гносеологічному плані під істиною розуміється в першу чергу змістовна характеристика людських знань, особливо філософського і наукового характеру.

Цікаву компілятивну думку стосовно істини висловив російський дослідник І.Касавін: "Істина є багатоаспектною, тому про неї можна говорити і як про відповідність знання дійсності, і як про взаємоузгодженість знання, і як про певну філософську категорію, що позначає ідеал знання і спосіб його досягнення" [1].

Класична (кореспондентська) концепція. Тут під істиною розуміється відповідність людських знань реальному положенню справ, об'єктивній дійсності.

Класична ідея істини пов'язана з античністю, і була сформульована Платоном і Аристотелем. Зокрема, Платон виразив цю ідею таким чином: "... той, хто говорить про речі відповідно до того, які вони є, говорить істину, той же, хто говорить про них інакше, – бреше... " [2]. Концепція, що розглядає істину як відповідність думок дійсності, пережила тисячоріччя і дотепер є найбільш розповсюдженою концепцією істини. І хоча класична концепція стикається з численними труднощами і проблемами, дотепер говорячи про істину, ми найчастіше всі маємо на увазі саме відповідність наших уявлень, ідей, теорій тій чи іншій дійсності, або тій області об'єктів, яку вони відображають.

Здається досить виправданою думка про те, що основною метою науки є одержання істинного знання. Тому природно очікувати, що в епістемології, яка прагне дати опис будові наукового знання та його розвитку, поняття істини повинне займати одне з центральних місць. Однак досить легко переконатися в тому, що це далеко не так, більш того, поняття істини практично не зустрічається у філософсько–методологічній літературі останніх десятиліть. Спробуємо усвідомити чому це відбулося і за яких причин.

Доти поки поняття істини використовувалося в загальному і не дуже визначеному вигляді, особливих труднощів з його вживанням не виникало. Можна було вірити, що наукове знання дає нам більш–менш адекватну картину дійсності й у цьому змісті є істинним. Хоча, перший сумнів у цьому був висловлений вже Кантом в поглядах на те, що сама по собі об'єктивна дійсність нам не дана і можна говорити лише про відповідність знання даним досвіду, що істотно залежать від нашої власної розумової діяльності. Але, для того рівня розробки, якого досягла класична концепція істини до середини XIX ст., вказівка на практику як на універсальний критерій істини загалом давало рішення проблеми.

Однак розвиток науки наприкінці XIX – початку XX ст. і поява логіко–семантичних засобів аналізу мови науки в цей же період поставили перед класичною концепцією істини серйозні проблеми. Революція у фізиці, пов'язана з переглядом фундаментальних уявлень класичної науки про матерію, простір і час, показала, що теорії, які протягом сторіч не викликали ніяких сумнівів, знаходили найширше практичне застосування і, здавалося, підтверджені величезним матеріалом людської діяльності, є не істині в строгому змісті цього слова. Якщо дотепер класична концепція спиралася на жорстку дихотомію істина–хиба, то з появою квантової механіки і теорії відносності цю дихотомію довелося значно послабити. Звичайно, з погляду цієї дихотомії класична механіка виявилася просто помилковою концепцією, точно так само як за триста років до цього хибною виявилась геоцентричної картини світобудови. Але якщо в результаті коперніканської революції геоцентризм був відкинутий як проста омана, то класична механіка залишилася в науці – як "граничний випадок", як часткова (відносна) істина, яка є справедливою у світі щодо невеликих швидкостей і макропроцесів.

Паралельно революційним змінам, що відбувалися в світі, відбувалася інтенсивна розробка логіко–семантичного апарата в працях Г.Фреге, Б.Рассела, Л. Вітгенштейна [3] й ін. Для теорії істини це мало навіть більше значення, чим зміна наукових уявлень про світ. Побудова семантичних теорій, аналіз парадоксів теорії множин, точний опис структури гіпотетико–дедуктивної теорії, зростання інтересу до аналізу мови науки усе це поступово привело до того, що обговорення істинності людського знання поступово стало здобувати більш конкретний характер: спираючи на логіко–семантичний аналіз мови науки, проблему істини стали розглядати у відношенні

© О.В. Руденко, 2009

окремих елементів знання – пропозицій і теорій. При такому більш конкретному, так сказати, "квантовому", підході відразу ж виявилося, наприклад, що поняття істини застосовне далеко не до всіх пропозицій, що можуть бути використані наукою. Зокрема, воно незастосовне до безглуздих пропозицій, наприклад: "Юлій Цезар є просте число" чи "Сила струму в ланцюзі дорівнює двом мікронам" тощо. Для багатьох же типів пропозицій зміст поняття істини виявився зовсім неясним.

Важливим кроком на шляху до конкретизації й уточнення класичного поняття істини за допомогою ідей логіко–семантичного аналізу мови з'явилася відома робота А. Тарського "Поняття істини у формалізованих мовах" [4]. У цій роботі Тарський розглядає істину не як деяку метафізичну сутність, а як властивість осмислених пропозицій, яким вони можуть або володіти або не володіти. Основну ідею класичного розуміння істини ідею відповідності думки дійсності – Тарський прагне точно сформулювати для кожної окремої пропозиції. Як що, наприклад, пропозиція "Сніг білий" істинна, то класична концепція відповідає: "Це означає, що дана пропозиція відповідає дійсності". Тарський уточнює: пропозиція "Сніг білий" істинна тільки в тому випадку, якщо сніг насправді білий. Узагальнюючи висловлення подібного роду, Тарський приходить до своєї відомої схеми, що виражає приписування предиката "істинно" конкретним пропозиціям:

"*X* істинно, якщо і тільки якщо *P*".

Тут *X* представляє ім'я деякої пропозиції, а *P* – сама ця пропозиція.

Наприклад, пропозиція "Волга впадає в Каспійське море" є істинною, якщо і тільки якщо Волга впадає в Каспійське море (можна сказати: "насправді", "дійсно" впадає, однак Тарський вважає це зайвим, вважаючи, що це вже включене у твердження, що підставляється на місце *P)*.

Немає потреби більш глибоко вникати в семантичну теорію істини й у ту полеміку, що розгорнулася навколо неї як у закордонній, так і у вітчизняній літературі. Вже цього аналізу достатньо, щоб можна було вказати на дві фундаментальних обставини, які обумовили процес відмови епістемології та філософії науки від класичного поняття істини. Це, насамперед, перехід філософії науки від загальнофілософських міркувань про істину і її критерій до аналізу умов істинності конкретних наукових пропозицій і теорій.

Коли Кант порушує питання про те, як можливо вийти за межі чуттєво даного для того, щоб порівняти наше знання з річчю в собі, вказівка на практику дає рішення цієї проблеми. У процесі практики людина сам включається в об'єктивний ряд речей і процесів і, реалізуючи свої цілі у взаємодії з зовнішнім світом, пересвідчується в істинності уявлень, що лежать в основі її діяльності. І точно так само, коли виявилося, що навіть самі обґрунтовані наші концепції здатні виявитися помилковими, розробка вчення про співвідношення абсолютної і відносної істини також рятувало класичну концепцію: наші уявлення відповідають дійсності, але лише приблизно, і усі вони можуть бути виправлені, уточнені, доповнені і тощо.

Коли ж філософія науки вийшла на "атомарний" рівень аналізу і порушила питання про те, якщо істинна окрема наукова пропозиція чи теорія, як ефективно відрізнити істинну теорію від помилкової, негайно ж виявилася недостатність загальнофілософських відповідей. До науки практика входить через емпіричні методи пізнання і технічні додатки. З'ясувалося, що емпірична перевірка чи технічне засоби здатні дати лише часткове підтвердження теорії. Але цього зовсім недостатньо, щоб стверджувати істинність теорії в сенсі того, що вона дає адекватне відображення реальності. Можна цілком успішно практично діяти, тобто одержувати нові підтвердження, навіть на основі неправильних уявлень. Наприклад, протягом тисячоріч практика спиралася на геоцентричну систему світу; теплові машини почали створюватися на основі концепції теплорода тощо. Коротше кажучи, посилання на практику як на критерій істини і вчення про співвідношення абсолютної і відносної істини перестають "працювати" на тому рівні аналізу, до якого прийшла філософія науки в XX ст.

І, по–друге, сама ідея відповідності – основна ідея класичного розуміння істини – на цьому рівні виявляється зовсім неясною. Відповідність наших уявлень речам і явищам часто витлумачувалася як подібність уявлень з речами. Вважалося, що знання про світ є його відображенням і точно так само схоже на світ, як схожі відображення в дзеркалі на оригінал. Прогрес знання полягає в тому, що ми вносимо у відображення дійсності додаткові риси, уточнюємо його і завдяки цьому домагаємося усе більшої подібності відображення з оригіналом. Цей наївний куммулятивізм у розумінні прогресу пізнання і теорія відображення, що лежить в його основі були відкинуті при більш детальному проникненні в структуру науки та процеси її розвитку. Наукова теорія спирається на фундамент абстрактних понять і величин, створює систему ідеалізованих об'єктів, часто дуже далеких від реальності, до яких безпосередньо і відносяться твердження теорії. Тому наукові теорії в принципі не можна безпосередньо порівнювати з дійсністю, це порівняння виявляється дуже опосередкованим і складним. Так у якому ж змісті можна тоді говорити про відповідність наукових теорій дійсності, тобто про їх істинність? У нас залишається лише одне: говорити про відповідність фактам, результатам експериментів, про підтвердження і перевірку. Поняття істини виявляється попросту зайвим.

Але й сьогодні класична концепція залишається найбільш впливовою не тільки серед філософів, але і серед учених, тому що найбільшою мірою відповідає їх інтуїтивній вірі про те, що вони не створюють наукові гіпотези і теорії на свій власний розсуд, а пізнають щось у самому бутті і що отримане ними знання не фікція, а дійсно розкриває об'єктивні закономірності світобудови.

Однак при уважному філософському аналізі класичної концепції (особливо в її матеріалістичній версії) в ній виявляється ряд серйозних труднощів:

По–перше, ми ніколи не маємо справу з дійсністю самою по собі, а завжди з її чуттєвим або раціонально структурованим образом. Якщо ж ми маємо справу з перевіркою теорії на її відповідність фактам, то й факт науки – це завжди первинно відібране і концептуально оформлене нашим розумом поняття. Про яку об'єктивну дійсність тут може йти мова? По–друге, виникає ряд складностей із судженнями логіки і математики. Вони описують об'єкти, яким неможливо знайти аналогу й поставити у відповідність до реального світу (наприклад, уявні числа). По–третє, незрозуміло, як бути з універсальними монологічними судженнями в науці, адже в повсякденному бутті ми маємо справу тільки з одиничними процесами і подіями. Загальне нам ніде і ніяк безпосередньо не дано, крім як у нашому власному розумі. По–четверте, у класичній концепції виникає ряд парадоксів, якщо об'єктом висловлення служить його власний зміст. Один із самих відомих прикладів подібного роду парадокс брехуна, де судження брехуна "я брешу" неможливо однозначно оцінити як істинне чи хибне. Спробою позбутися парадоксів останнього роду і є "семантична теорія" істини А.Тарського, яка уточнює класичне арістотелівське розуміння і, що дозволяє за рахунок розведення мова–об'єкт і метамова уникати парадоксів типу парадокса брехуна.

Однак і ця концепція загальних гносеологічних труднощів класичної концепції це не переборює. Їх причина криється в недооцінці конструктивної активності суб'єкта пізнання, на чому саме і зробила акцент апріористська теорія істини.**Апріористська концепція.** Вона досить давня і може трактуватися як деяке іманентне, властиве душі додосвідне знання, що лише розкривається в ході індивідуальних і загальнолюдських пізнавальних зусиль. Це вчення індійської веданти про потенційне всезнання людського атмана, тотожного брахману; античне розуміння знання як пригадування безсмертної душі; християнське вчення про богоподібну людину, декартівська доктрина вроджених ідей з тезою про те, що "істинне все те, що я сприймаю ясно і чітко" тощо. Вона завжди певним чином поєднується з варіантом класичної концепції істини.Перший послідовний варіант апріористської доктрини був розроблений І.Кантом [5]. Акцент у розумінні істини тут стійко переноситься на суб'єкт пізнання вже без усяких відсилань до феномена божественної вродженості знання. Істинне знання з його погляду зовсім не те, що відповідає дійсності, а яке відповідає критеріям загальності і необхідності. До таких можуть бути віднесені апріорні синтетичні судження, що можливі завдяки додосвідним структурам чуттєвості і розуму, однакові для всіх суб'єктів пізнання. Як можливі істини математики? Завдяки загальним апріорним формам чуттєвого споглядання простору і часу, за допомогою яких ми всі однаково конструюємо об'єкти математичного знання. Як можливі істини природознавства? Завдяки загальним апріорним категоріальним структурам розуму і заснованим на них універсально істинним основоположенням пізнання (закони про сталість субстанції, закони причинності, закони взаємодії субстанцій). Будь–які апостеріорні істини фізики й інших природничих наук ґрунтуються на цих положеннях, універсально істинних і передуючих усякому конкретному досвіду, іншими словами, розум виявляється в стані знаходити у світі лише таке істинне знання, яке сам туди ж і вклав. Тобто, він сам задає собі правила пізнавальної гри, на основі яких він може розіграти незліченну кількість конкретних пізнавальних партій.

При всій оригінальності та некласичності кантівської думки незабаром, однак, з'ясувалося, що ті основоположення, які Кант вважав додосвідними й універсально істинними, такими не є, принаймні за межами ньютонівської класичної механіки.

Усі наступні розробки теорії істини, що особливо збільшилися на рубежі XIX–XX ст. у зв'язку з кризою в природознавстві, ставили своїм завданням уникнути, з одного боку, наївних посилань на об'єктивну дійсність у дусі класичних концепцій, а з іншого боку – вказівок на різного роду додосвідні структури, властиві апріористському підходу.

Когерентна теорія істини. Вона існує в декількох різних варіантах. Самий популярний і відомий з них стверджує, що істинне знання завжди внутрішньо несуперечливо і системно упорядковане. Тут відбувається зближення з трактуванням істини в змісті логічної правильності і коректності. При всій частковій обґрунтованості такого підходу усе–таки варто визнати, що відсутність логічних протиріч і взаємозв'язок суджень усередині якоїсь теорії ще аж ніяк не свідчать про її істину; навпаки, наявність діалектичних і антиномічних суджень усередині теорії ще не дає основ говорити про її хибність. У противному випадку варто було б відразу відкласти вивчення "Капіталу" К.Маркса з його знаменитим антиномічною тезою, що "капітал виникає і не виникає в процесі обертання" [6], чи знаменитої праці Шмальгаузена "Організм як ціле в індивідуальному й історичному розвитку" [7], де з перших сторінок констатується, що цілісність будь–якого організму це завжди єдність процесів інтеграції і диференціації його клітинних структур.

Інший варіант теорії когеренції стверджує, що істинною повинна бути визнана та гіпотеза, яка не суперечить фундаментальному знанню, що існує в науці. Наприклад, якщо якась фізична гіпотеза суперечить закону збереження енергії, то є всі підстави вважати, що вона помилкова. Даний критерій також не можна абсолютизувати, тому що будь–яка нова фундаментальна теорія завжди якомусь загальновизнаному знанню суперечить.

Прагматистська концепція. Її суть зводиться до того, що знання повинне бути оцінене як істинне, якщо здатне забезпечити одержання деякого реального результату (експериментального, утилітарно–прагматичного тощо). Іншими словами, істинність ототожнюється тут з користю або результативністю. За великим рахунком, знання, особливо наукове, дуже прагматичне. Якщо вчений–теоретик не одержує нових результатів, його наукова репутація, а потім і кваліфікація можуть бути поставлені під сумнів. Якщо інженер не винаходить нових технічних пристроїв і пристосувань, йому можуть перестати платити зарплату.

Засновником прагматизму, як відомо був Ч.Пірс, але саме В.Джемс вважається справжнім творцем теорії істини прагматизму. Він обґрунтовує тезу, що "прагматичний метод... намагається витлумачити кожну думку, вказуючи на її практичне застосування".

Виходячи з пірсового положення, – "істина міститься у майбутній корисності для наших цілей", – Джемс висуває базові тези праксеологічної теорії істини:

1) істина створюється в процесі перевірки ідеї;

2) істина – те, що "працює", має практичні наслідки, які відповідають нашим сподіванням;

3) істина – це корисність;

4) істина може також ґрунтуватись на довірі ("кредитна система істин");

5) істина має суміщуватись з попередніми істинами і з новими фактами [8].

Теза (1) становить заперечення істини як абсолютної, незмінної властивості "ідеї". Ідея дана, вона є існування у наявності. Вона не є ні істинною, ані хибною, до емпіричної перевірки вона – просто "ідея". Тому саме емпіричний досвід розуміється тут як джерело істини.

Теза (2) пов'язує істину з діяльністю: істина "працює". Інакше кажучи, якщо ідея має практичні наслідки, що відповідають нашим запитам, то вона корисна, істинна.

У тезі (3) виходять з положення, що володіння істиною – це не самодостатня мета; істина є засобом для задоволення життєвих потреб. Тому істина і корисність є тотожними.

Теза (4) має своїм джерелом логічне перевертання тези (3): якщо істинне те, що корисне, то некорисне – неістинне.

Нарешті, теза (5) має на меті узгодити прагматизм з аристотелівським визначенням істини як відповідності ідеї та реальності: "Під реальністю ми розуміємо, з одного боку, конкретні факти, а з другого – абстрактні речі та відношення між ними, що пізнаються інтуїтивним шляхом". Відповідність – це "будь–який процес, що веде від даної ідеї до деякої події в майбутньому, якщо тільки цей процес протікає вдало.

Таке розуміння основоположень прагматичного відношення до дійсності привело Джемса до так званого "радикального емпіризму" – тобто "очищення досвіду" від раціонального тлумачення апріористських елементів.

Однак, утилітарну спрямованість науки не слід перебільшувати. Найвидатніші відкриття відбуваються

творцями, звичайно, не з утилітарних розумінь, а з чистої любові до істини. Багато наукових теорій у момент їхнього створення зовсім не мають ніякого експериментального і технічного застосування. Більш того, самі стратегічно значимі ідеї, тим більше у філософії, по визначенню безкорисливі й антиутилітарні. У противному випадку вони ніколи не змогли б відкрити нові обрії в бутті і пізнанні. Недарма видатний іспанський філософ Х.Ортега–і–Гасет упустив думку, що найбільше практичне значення філософії складається саме в її абсолютній утилітарній марності.

Конвенціоналістська концепція (Пуанкаре). Тут стверджується, що істина є завжди продукт певної (частіше негласної) угоди між учасниками пізнавального процесу. У різних науках і різних наукових співтовариствах існують різні "правила гри", а всі докази будуються лише на основі прийнятих конвенцій. Відповідно, те, що може трактуватися в рамках одного наукового співтовариства як істинне знання; в іншому буде розцінене як знання помилкове. Так завжди буває, коли зіштовхуються представники різних шкіл у науці і філософії. При всій значимості факту угод у пізнавальній діяльності його все–таки не слід доводити до абсурду, тому що в кінцевому рахунку це приводить науку і філософію – сфери доказового і систематичного мислення – до сугубо обивательської тези, що "у кожного своя істина". По суті, сама теза, що істина завжди продукт угоди, спростовує себе ж, тому що має на увазі, що незалежно від всяких угод ця теза повинна кваліфікуватися як істинна.

Підводячи підсумок, можна сказати наступне. Класична концепція істини протягом тривалого часу свого існування забезпечувала рішення проблем, пов'язаних зі спробами зрозуміти людське пізнання взагалі і наукове пізнання, зокрема. Однак з появою нових засобів аналізу науки, з переходом до її розгляду на рівні окремих теорій, пропозицій, процедур пояснення, перевірки тощо загальні міркування про істину і практику стали неефективними. Для того щоб класична концепція істини знову зайняла своє місце у філософії науки потрібно її подальша розробка і конкретизація. Поки, незважаючи на всю повагу, якою вона користається в силу свого походження і тривалості існування, класична концепція виявляється попросту зайвої для методологічних побудов.

Відповідно до загального духу і часу деякі закордонні та вітчизняні філософи порушують питання про відмову від поняття істини, вважаючи використання цього поняття ознакою міфологічного мислення. Так, представник постмодернізму Г.Томлісон вказує, що "Ідея істини спирається на уявлення про світ "сам по собі" та концепцію його "відображення" в мові та теорії. Насправді світ – це те, що задається параметрами певної теорії, а теорій багато, вони не завжди сумірні. Тому пропонується взагалі облишити поняття істини та вести мову про прагматичний бік слави" [9]. Однак варто усвідомити, до яких кардинальних наслідків це може привести. Неможливо уявляти собі, що можна відкинути поняття істини з філософсько–методологічного аналізу пізнання, а все інше при цьому залишиться без змін. Відразу ж позбавляються змісту поняття доказу, спростування, дискусії. Як можна доводити чи спростовувати будь–яке положення, не припускаючи, що доказ говорить про істинність деякого положення, а спростування – про його хибність?

Якщо відкинути поняття істини, то стає зовсім неясним саме поняття пізнання. Ми звикли думати, що знання є опис деякої реальності, а процес пізнання – це процес отримання більш точного і глибокого уявлення про реальність, принаймні, зменшення помилкового змісту наших уявлень про неї. Але чим стає знання, якщо воно не несе в собі істини? Інструментом пристосування людини до навколишнього середовища? Інструментом для пророкування феноменів і розробки нових технологій?

Тому, істину як ідеал наукового пізнання можна визначити як ідею регулятивного порядку. Вона, скорше вказує напрям до цілі, аніж створює образ самої цілі, скеровує наслідника у вірному напрямку.

1. *Касавин И.Т.* Истини // Новая философская энциклопедия: В 4–х т. – М., 2001. – Т.2. – С.171. 2. *Платон.* Кратил // Соб. соч. В 4–х т. – Т.1. – С.417. 3. Див.: *Рассел Б.* Философия логического атомизма. – Томск, 1999, *Вітгенштейн Л.* Tractatus logico–filosoficus. Філософські дослідження. – Київ, 1995; 4. *Никифоров А.Л.* Философия науки: история и методология. – М., 1998. – С.222. 5. Див.: *Кант И.* Критика чистого разума // Соб. соч в 6–ти т. – Т3. 6. *Маркс К.* Капитал. Т.1 // Соб. соч., 2–е изд. – Т.23. – С.54. 7.Див.: *Шмальгаузен И.И.* Организм как целое в индивидуальном и историческом развитии. – М., 1982. 8. Цит. за *Чуйко В.Л.* Когнітивізм як об'єкт когітології. – Ніжин, 2007. – С.114–115. 9. *Tomlison H.* After truth: Post–modernism and rhetoric of science // dismantling Truth in the post–modern world. – London, 1989. – P.55.

Надійшла до редколегії 08.12.2008

Т.В. Соболь, асп.

СОЦІАЛЬНА ДІЯ ТА СОЦІАЛЬНА ВЗАЄМОДІЯ – ЗАСАДИ ПОРІВНЮВАНОСТІ ПОНЯТЬ

Стаття присвячена аналізу сприйняття соціальної дії та соціальної взаємодії різними науковцями.
The article is dedicated to the analysis of perception (recognition) of social activity by the different scientists.

Поняття "соціальна дія" та "соціальна взаємодія" є одними із ключових в соціальних науках. Вони характеризують життя як однієї людини, так і цілого суспільства. Їм приділяли увагу багато філософів та науковців, які виходили на рівень філософських узагальнень у соціальних науках (Е. Кант, М. Вебер, М. Блумер, П. Сорокін, Дж. Мід, І. Гофман, Т. Парсонс, А. Турен, Е. Дюркгейм, Дж. Хоманс та інші). До кінця, однак, не пояснено ані в соціальній філософії, ані в соціальних науках, наскільки сумісними є теорії, які спираються на поняття соціальної дії і відповідно на концепт суб'єкта, з теоріями, які спираються на поняття соціальної взаємодії і відповідно на концепції комунікації. Якщо соціальна дія та взаємодія виглядають як майже тотожні, то концепти суб'єкта та комунікації сполучаються значно проблематичніше.

Ще один із засновників соціології, відомий філософ XIX ст. О. Конт підкреслював важливість соціальної дії та соціальної взаємодії для розвитку суспільства. Він був переконаним, що базовим елементом суспільної структури може бути лише та соціальна одиниця, де вже наявна соціальна взаємодія, яка впливає на формування соціуму та соціального індивіда. В подальшому, тема соціальної дії та соціальної взаємодії стає провідною у дослідженнях багатьох науковців, кожен з яких по–своєму підходив до визначення даних понять. Зокрема, німецький соціолог М. Вебер, який увів у науковий обіг поняття "соціальної дії" як найпростішої одиниці соціальної діяльності, вважав, що без соціальної дії неможлива і соціальна взаємодія. Під соціальною дією науковець розумів "таку дію індивіда, котра не тільки спрямована на вирішення його життєвих труднощів і протиріч, але і свідомо орієнтована на відповідну поведінку інших людей, їхню реакцію" [1]. У своїй соціальній теорії він приділяв більшу увагу аналізу саме

© Т.В. Соболь, 2009

соціальної дії, як необхідного компоненту соціальної взаємодії. На противагу М. Веберу, американський соціолог Т. Парсонс (до речі як і О. Конт) важливішою для суспільства вважав саме соціальну взаємодію, оскільки, на його думку, саме "елементарна соціальна взаємодія утворює зміст первинного рівня соціальної структури" [2]. І взагалі, людина з самого моменту народження є невід'ємною частиною взаємно пов'язаних і взаємодіючих соціальних одиниць, і тому концепція взаємодії і донині вважається центральною і в соціології і в соціальній філософії. Тому й не дивно, що багато сучасних науковців продовжують досліджувати соціальну дію та соціальну взаємодію. Наприклад, російський дослідник С.В.Наймушин у своїй статті "Розуміння та інтерпретація соціальної дії" [3] аналізує сприйняття соціальних дій різними логіками (Б.Расселом, Ч. Пірсом, Г.Х. Вригтом та іншими). Він прагне зрозуміти, що є джерелом дії, яку роль грає суб'єкт соціальної дії, намагається виявити зв'язок між вчинком і дією. В свою чергу, інший науковець, доктор історичних наук, професор, завідуючий кафедрою соціології Дніпропетровського державного університету Городяненко В. Г., у своїй статті "Соціальна взаємодія, соціальні відносини та соціальний контроль" висвітлює та аналізує ряд теорій соціальної взаємодії різних соціологів (Дж. Хоманса, Дж. Міда, Т. Парсонса, Е. Гофмана, Ю. Хабермаса, П. Сорокіна). Автор також показує різницю між поняттями "соціальна взаємодія", "соціальні відносини" та "соціальний контроль". Проблемою розмежування даних понять займався і кандидат соціологічних наук, доцент російського університету Г. І. Козирьов у своїй статті "Соціальна дія, взаємодія, поведінка і соціальний контроль." Він вважав, що "деякі дослідники ототожнюють соціальну дію та соціальну взаємодію" [4]. Козирьов не поділяє позиції, що соціальна дія неминуче породжує соціальну взаємодію. Та таке твердження, на думку Козирьова, є некоректним. "Соціальна дія, як правило, допускає соціальну взаємодію, але вона може залишитися і без відповідної дії. Наприклад, людина, яка потрапила в біду і кличе на допомогу, сподівається, що її хтось почує і допоможе... Тобто, вона сподівається на взаємодію. Та якщо її ніхто не почує, то соціальна дія так і залишиться одностороннім актом" [5]. Таким чином, відкривається проблема сприйняття соціальної дії та соціальної взаємодії різними науковцями. В чому схожість та відмінність даних понять? Яка залежність соціальної взаємодії від соціальної дії? Для того щоб розібратися в даній проблемі, слід проаналізувати та порівняти погляди різних дослідників на соціальну дію та взаємодію, визначити спільні та відмінні риси цих двох понять.

Поняття "соціальна дія" вперше ввів німецький філософ–науковець Вебер. Він надав цьому поняттю певне значення. Під соціальною дією Вебер розумів "усвідомлену, орієнтовану на інших дію суб'єкта, яка обумовлена певною особистісною мотивацією" [6]. Соціальна дія, за Вебером, – це будь–який прояв соціальної активності (діяльність, поведінка, реакція, позиція та ін.), орієнтована на інших людей і взаємодію з ними. Це найпростіша одиниця (одиничний акт) соціальної діяльності, що припускає певне очікування і реакцію інших людей. Головною особливістю веберівської соціальної дії є її раціональність. Саме за принципом раціональності науковець поділяє соціальну дію на чотири типи: традиційну, афективну, цілераціональну та ціннісно–раціональну. Традиційна дія, за Вебером, грунтується на певній довготривалій звичці, традиції чи віруванні. Вона є однією з найменш раціональних дій, оскільки інколи має автоматичний характер. Та все ж людина усвідомлює, що вона підтримує певні традиції чи звичаї. Афективна дія обумовлена, на думку філософа, емоційним станом індивіда і знаходиться на межі осмислення. Її не можна назвати повністю ірраціональною, хоча вона і є найменш усвідомленою, порівняно з іншими діями. Вона існує на межі осмислення, та все ж не поза ним.

Ціннісно–раціональною Вебер називає дію, яка обумовлена певними заповідями, в підкоренні яким діючий індивід бачить свій обов'язок. Цю дію можна визначити як одну з найбільш раціональних. Та все ж найусвідомленішою та найраціональнішою Вебер вважає цілераціональну дію, яка характеризується ясністю та усвідомленістю суб'єктом своєї цілі, раціонально співвіднесеної з осмисленими засобами, які забезпечують її досягнення.

Соціальна теорія М. Вебера вагомо вплинула на подальші дослідження соціальної дії. Зокрема, освоєння американським науковцем Т. Парсонсом веберівської концепції соціальної дії зіграло вирішальну роль у створенні своєї власної соціологічної концепції. Дещо переробивши і переосмисливши веберівську теорію, Парсонс створив свою теорію соціальної дії. Сама соціальна дія містить, згідно з Парсонсом, множинність дійових осіб, взаємно орієнтованих на дії одна одної. Для змалювання структури такої соціальної дії Парсонс користується поняттями "дійова особа" ("актор"), "ситуація", "мета", "інша дійова особа", "взаємні орієнтації", "цінності", "соціальна система". Після Парсонса з'ясовується, що поняття системи характерне для соціологічного теоретизування з самого початку. Оскільки людська дія вирізняється деякою регулярністю, що витікає з її підкорення соціальним нормам, то треба вести пошук її структури. В цьому плані соціальна структура, згідно з Парсонсом, є системою відношень між "акторами", яка заснована на певних взірцях, котрі проявляються у взаємозалежних ролях.

Взагалі, система дії має такі складники: поведінковий організм, система особистості, соціальна система і система культури. Кожна із перерахованих "систем" (підсистем) має в загальній системі соціальної дії своє функціональне значення. Соціальна система вирішує проблеми соціальної взаємодії і інтеграції суспільства; культурна система – збереження і відтворення образів; особистісна система – виконання ціледосягаючих функцій, поведінковий організм виконує адаптаційну функцію. Таким чином, з теорії соціальної дії Парсонса показує, що для науковця соціальна дія є не лише усвідомленою та зорієнтованою на інших, вона ще й виконує безліч функцій.

Німецький філософ і соціолог Ю.Хабермас намагався здійснити класифікацію типів соціальної дії, виділивши чотири її різновиди, в залежності від способу, у який вона організовує взаємодію: стратегічну (учасники стратегічної дії ставляться до інших осіб як до засобів або до перешкод на шляху до мети); нормативну (дія, метою учасників якої є досягнення взаємовигоди, здійснювана шляхом підпорядкування своєї поведінки цінностям і нормам); драматургічну (її мета – подання самому собі вибіркового самовираження індивідуальності); комунікативну (прагне досягти вільної угоди між учасниками для досягнення конкретних результатів у певній ситуації). Виходячи з теорії соціальної дії Хабермаса можна побачити, що головними характеристиками соціальної дії, для філософа, є орієнтованість на іншого, осмисленість та раціональність.

Про раціональну, осмислену, зрозумілу соціальну дію говорив і польський науковець Ф.Знанецький. Він вважав, що соціальні дії істотно відрізняються від інших дій. До соціальних польський соціолог зараховує тільки такі дії, головними предметами яких виступають свідомі індивіди чи людські групи. Та не залежно від того, чи є ці дії індивідуальними чи колективними, вони чиняться

для того, щоб у певному предметі викликати бажання (з точки зору суб'єкта дії) реакції.

Свій погляд на соціальну дію має і відомий феноменолог А. Шюц. Науковець вважає, що дія і розуміння – одне і те ж саме. Розуміння – форма суб'єктивної (людської) активності, за допомогою якої особистість може проявити себе. Окрім того, люди живуть і діють на основі "природної установки", що світ кожного є разом з тим світ іншого (принцип інтерсуб'єктивності життєвого світу). Шюц розрізняє соціальну дію і вчинок (соціальна дія є процес, у якому щось здійснюється, а вчинок є результатом цього процесу), і описує темпоральную і значеннєву структуру соціальної дії, ґрунтуючись на двох видах суб'єктивного мотивування. Саме мотив є для науковця головним при дослідженні соціальної дії. Так, Шюц виділяє два найбільш загальні мотиви: "для–того–щоб" і "тому–що". Перший спрямований у майбутнє, другий – у минуле.

Отже, проаналізувавши різні погляди на соціальну дію, можна виявити, що різні науковці неоднаково сприймали соціальну дію, і відповідно, кожен з них виділяв свої головні особливості соціальної дії, та незважаючи на це, всі дослідники погоджувалися в тому, що їй притаманні наступні ознаки: 1) суб'єктивна мотивація актора, який діє на індивіда. (при цьому під мотивом розуміють деяку смислову єдність, яка здається діючій особі або спостерігачу достатньою причиною для певної дії); 2) усвідомлення дії, яка повинна мати ту чи іншу міру раціональності; 3) орієнтація на колишню, теперішню або очікувану в майбутньому поведінку інших індивідів, що діють; 4) раціональна спрямованість на задоволення певної потреби. Подібні ознаки містить і соціальна взаємодія, хоча для її появи потрібні особливі умови.

У науковій літературі поняття соціальна взаємодія розглядається у широкому та вузькому розумінні, як складова частина та невід'ємна функція спілкування, як процес цілеспрямованого взаємного впливу індивідів, як спільна організація взаємних дій тощо. У словнику подається таке визначення даного поняття: "Взаємодія – процес безпосереднього або опосередкованого впливу об'єктів (суб'єктів) один на одного, що породжує їх взаємну обумовленість і взаємозв'язок" [7].

Дослідження проблем соціальної взаємодії завжди знаходилось в центрі уваги різних науковців. М. Вебер вважав, що під час взаємодії люди прагнуть максимально раціоналізувати свою поведінку з ціллю досягнення найбільшої економічної ефективності. На думку П. Сорокіна, "соціальна взаємодія – це взаємний обмін колективним досвідом, знаннями, поняттями, вищим результатом якого є виникнення "культури". На соціокультурному рівні соціальну взаємодію можна уявити у вигляді соціокультурного процесу, в ході якого колективний досвід передається від покоління до покоління. При цьому кожне покоління до отриманої в спадок суми знання (досвіду) додає свою частину, яку воно набуло протягом життя, і сума колективного досвіду (знання) таким чином постійно росте" [8].

У символічному інтеракціонізмі (Дж.Г. Мід, Г. Блумер, М. Кун) вперше був даний докладний аналіз процесу соціальної взаємодії. Мід розглядав людину як "організм", що живе в середовищі і який взаємодіє із середовищем, частиною якого є й інші люди. Взаємодія між людьми розглядалася як "символічна взаємодія" (термін Блумера), у якому дії людини опосередковані системою загальних значень. Символічна (або соціальна) взаємодія – первинний процес, у ході якого виробляються, підтримуються і змінюються символічні значення, і відповідно конституюється і підтримується соціокультурна реальність. Взаємодія – джерело виникнення свідомості, особистості (соціального Я) і суспільства (усіх суспільств, структур), процес, завдяки якому відбувається соціалізація індивіда (інтерналізація "об'єктів"); саме суспільство розуміється як процес, як множинність систем взаємодії. На думку Дж. Міда, у соціальній взаємодії важливу роль відіграє не та чи інша дія, а її інтерпретація. Іншими словами, те, як ця дія сприймається, який смисл (символ) їй надається. Наприклад, такий незначний жест (дія) як підморгування в одній ситуації може розглядатись як загравання або залицяння, в іншій – як підтримка, схвалення і т. д. Люди, як правило, не реагують автоматично на вплив ззовні. До того, як відповісти на нього, вони розгадують значення дії, тобто наділяють її певним символом. Однакова інтерпретація дій–символів сприяє успіху взаємодії. Символічна опосередкована "взаємодія характеризується тим, що породжує приблизно однакові реакції при спілкуванні з будь–яким індивідом; дозволяє ставити себе на місце іншого (ідентифікація); дозволяє бачити себе очима іншої людини (рефлексія)" [9]. При цьому значущі символи можуть виконувати свою координуючу функцію лише в тому випадку, якщо вони є надбаннями групи. Людина стає членом суспільства в міру того, як вона засвоює зразки і норми групової дії. Таким чином, соціалізація особистості відбувається при безперервній взаємодії з іншими людьми.

У феноменологічній соціології (А. Шюц) та етнометодології взаємодія розглядалася, насамперед, як процес конституювання соціальної реальності (інтерсуб'єктивних значень); етнометодологи Х. Сакс і Е. Щеглов у "аналізі розмови" зосередили увагу на дослідженні вербальної комунікації. У соціально–драматургічному підході (Дж. Морено, К. Берк, Х. Данкен, Е. Гофман) соціальне життя розглядається як реалізація "драматургічної" метафори й аналізуються в таких термінах, як "акт", "актор", "маска", "сцена", "куліси" і т.д.

У свою чергу, Е. Гофмана детально проаналізував повсякденні, буденні взаємодії (бесіда, вітання, гра, рух пішоходів по вулицях, поводження в місцях присутності інших людей і т.д.), а саме взаємодії у ситуації "обличчям–до–обличчя" як первинної форми комунікації. Взаємодія "обличчям–до–обличчя", тобто поводження індивідів у присутності інших індивідів (на "сцені"), встановлюється при наявності загального фокуса уваги (об'єкта, теми, спільної діяльності тощо.) і усвідомлення учасниками взаємної присутності один одного. Загалом, І.Гофман сприймав соціальну взаємодію як прагнення людей маніпулювати враженнями про себе (щоб не втратити своє "обличчя"), впливати на поведінку інших для своєї вигоди. Та оскільки людина, як правило, є учасником безлічі різних груп, то вона має стільки ж різних соціальних Я, скільки існує груп, що складаються з осіб, чию думкою вона цінує. Кожній з цих груп людина показує різні сторони своєї особистості. Таким чином, взаємодія відбувається не стільки між індивідами як суб'єктами, цілісними і неподільними особистостями, скільки між різними соціальними іпостасями індивідів, ніби між персонажами, які вони зображують.

Схожі з І.Гофманом погляди на соціальну взаємодію має і основоположник концепції соціального обміну Дж. Хоманс. Він вважає, що в процесі взаємодії кожна із сторін прагне отримати максимально можливу винагороду за свої дії і мінімізувати затрати. До числа найважливіших винагород Хоманс зараховує соціальне схвалення. "Взаємодія яка взаємно винагороджується, має тенденцію до регулярності і переростає у взаємовідношення на основі взаємних очікувань. Якщо очікування не підтверджуються, то мотивація до взаємодії і обміну буде знижуватись. Але між винагородою і затратами нема прямої пропорційної залежності, оскільки окрім економічної або іншої вигоди дії людей є детермінова-

ними (обумовлені) багатьма іншими факторами. Наприклад, бажання отримати максимально можливу винагороду без потрібних затрат; або навпаки – бажанням зробити добро, не розраховуючи на винагороду" [10].

Розглянувши ряд теорій соціальної взаємодії можна побачити, що соціальна взаємодія є одним із головних понять соціологічної теорії, тому що всі соціальні явища (соціальне відношення, соціальні процеси, соціальні зміни, соціальна структура, статуси, ролі та ін.) виникають в результаті соціальної взаємодії. Вона складається із окремих, спрямованих одна на одну соціальних дій. Тому соціальна взаємодія припускає взаємні дії як мінімум двох акторів (так само як і соціальна дія). При цьому дія може бути ініційованою самим актором (індивідом, групою) і розглядається як "виклик", може бути й відповідною реакцією на дії інших – "відповідь на виклик".

Сутність соціальної взаємодії полягає в тому, що лише у взаємодії з іншими людьми людина може задовольнити більшість своїх потреб, інтересів, цінностей. Та і сама по собі взаємодія є основною життєвою потребою людини.

В процесі взаємодії відбувається обмін інформацією, знаннями, досвідом, матеріальними, духовними та іншими цінностями; індивід (група) визначає свою позицію відносно інших, своє місце (статус) в соціальній структурі, свої соціальні ролі. Роль, в свою чергу, пропонує індивіду певні зразки поведінки і робить взаємодії передбачуваними. Сама соціальна структура, соціальні відношення і соціальні інститути є врешті–решт результатом різних видів і форм соціальної взаємодії. Отже, існують пені ознаки соціальної взаємодії: усвідомленість, раціональність, взаємна орієнтованість акторів та передбачуваність взаємних очікувань або, інакше кажучи, взаєморозуміння між акторами. Якщо актори "говорять на різних мовах" і переслідують взамовиключаючі цілі та інтереси, то результати такої взаємодії навряд чи будуть позитивними. Для того, щоб очікування індивіда були виправдані не останню роль грає визначення ситуації взаємодії, яку створює певне оточення. Поняття "визначення ситуації", успадковане післявоєнною чикагською соціологією від У. Томаса. Він виразив суть своєї концепції у відомому афоризмі, який його колега Р.Мертон назвав теоремою Томаса: "Якщо ситуація визначається як реальна, вона є реальною за своїми наслідками. Як ілюстрацію Томас наводить наступний приклад: параноїк, що потрапив згодом в одну з нью–йоркських лікарень, убив кількох людей тільки за те, що вони мали звичку бурмотати щось про себе. Гуляючи по вулиці і спостерігаючи за цими нещасливими, він припускав, що вони його всіляко паплюжать, і поводився так, начебто це було в дійсності, тобто він визначав ситуацію як реальну ситуацію образливого поводження стосовно нього, і вона виявлялася реальною за своїми наслідками" [11]. Отже, правильне тлумачення ситуації грає не останню роль у появі взаємодії між двома індивідами. Ще одним фактором появи соціальної взаємодії (як і соціальної дії) є виникнення певного поштовху – мотиву. Соціальні дії ніколи не здійснюються миттєво. До їх здійснення у свідомості діючого індивіда повинно виникнути досить стійке спонукання до активності – мотивація. Це сукупність факторів, механізмів і процесів, які забезпечують виникнення спонуки до досягнення необхідних для індивіда цілей. Будь–яка соціальна дія починається із виникнення у індивіда потреби, яка задає йому певний напрямок дій.

Потреба співвідноситься індивідом з об'єктами зовнішнього середовища, актуалізуючи строго визначені мотиви. Мотиви, які є різними у кожного індивіда, надають соціальній дії неповторної індивідуальності. Соціальний об'єкт в поєднання з мотивом, який актуалізується, викликає інтерес. До появи інтересу механізм соціальної дії (потенціальної взаємодії) здійснюється в рамках просторових контактів і контактів інтересів (зацікавленості). Однак згодом, поступовий розвиток інтересу призводить до виникнення у індивіда цілі по відношенню до конкретних соціальних об'єктів. Момент появи цілі означає усвідомлення індивідом ситуації і можливість подальшого розвитку суб'єктивної активності, яка в подальшому приводить до формування мотиваційної установки, яка означає потенціальну готовність до здійснення соціальної дії. Отже, як бачимо, на появу соціальної дії та соціальної взаємодії впливає і суб'єктивна вмотивованість індивідів.

Підсумовуючи, можна зазначити, що поняття "соціальна дія" та "соціальна взаємодія" є досить схожими і мають спільні ознаки. Але вони мають різні змісти (визначення). Соціальна дія виступає певною передумовою соціальної взаємодії вона є сукупністю певних компонентів. Вона включає в себе діяча з його потребами, метою, ситуацією, конкретними умовами та обставинами, в яких він діє, орієнтацію діяча на ситуацію, які формують способи реалізації потреб, певну мету. У конкретній ситуації соціальні спільноти, верстви, індивіди виокремлюють різні об'єкти відповідно до їх значущості для досягнення мети, визначають першочергове, важливе і другорядне, аналізують можливі наслідки дій. Мета соціальної дії чи взаємодії – це задоволення певних потреб. Якщо вона досягнута, настає момент "рівноваги", узгодження діяча, його потреб і зовнішнього середовища. Не кожна дія є соціальною, і не кожна соціальна дія є соціальною взаємодією. Індивідуальна мета, що відтворює потреби людини і зорієнтована на інших людей, є початком соціальної дії. Соціальна дія, яка розглядається як спроба одного індивіда або соціальної групи, на практиці рідко зустрічається в ізольованому від інших соціальних дій, вигляді. Здійснюючи соціальну дію, кожна особистість відчуває на собі дію інших. Відбувається обмін діями або соціальна взаємодія. Соціальна взаємодія – це спосіб здійснення соціальних зв'язків, відношень в системі, яка містить не менше двох суб'єктів, сап процес взаємодії, а також умови і фактори їх реалізації. Це є система взаємообумовлених соціальних дій, які зв'язані циклічною причинною залежністю, за якої дії одиничного суб'єкта є водночас причиною і наслідком відповідних дій інших суб'єктів. Кожна соціальна дія викликана попередньою соціальною дією і одночасно є причиною наступних дій. Таким чином, різниця між соціальною дією та соціальною взаємодією полягає у виправданні очікувань суб'єкта соціальної дії. Кожна людина, орієнтуючи свою дію на когось, майже завжди очікує певної відповіді, деякої відповідної реакції на свої дії. Якщо є така відповідь, тоді дана соціальна дія перетворюється на соціальну взаємодію.

1. Социология: Учебник для вузов // А. И. Кравченко, В. Ф. Анурин. – СПб., 2003 – С.175. 2. *Парыгин Б.Д.* Социальная психология. Проблемы методологии, истории и теории. – СПб., 1999 – С.302. 3. *С.В.Наймушин.* Розуміння та інтерпретація соціальної дії // София: Рукописный журнал Общества ревнителей русской философии. Выпуск 9. – 2006 г. [Электронная версия]. 4. *Г.И.Козырев.* Социальное действие, взаимодействие и социальный контроль // журнал Социологические исследования. – 1995, №8. – С.125. 5. Там само. – С.125. 6. *Вебер М.* Основні соціологічні поняття // Вебер М. вибрані твори. – М., 1990 – С.525. 7. Психология. Словар / Под общей ред. А.В.Петровського, М.Г.Ярошевского. – 2–е изд., испр. И доп. – М., 1990. – С.51. 8. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество. – М., 1992. – С.526–527. 9. *Мид Дж.Г.* Интернализованные другие и самость // Американская социологическая мысль: Тексты. – М., 1994. – С.224. 10. *Хоманс Дж.* Социальное поведение как обмен // Современная зарубежная социальная психология. Тексты. – М., 1984. – С.83. 11. *Томас У.* Определение ситуации // Человек и общество. Хрестоматия / под ред. С.А.Манкеева. – К. – С.26.

Надійшла до редколегії 28.02.2008

А.О. Казанцев, асп.

ШЛЮБ І СІМ'Я В АПОКРИФІЧНИХ ДІЯННЯХ АПОСТОЛІВ

Майже для всіх апокрифічних діянь характерний сюжет навернення дружини у християнство завдяки проповіді апостола. Це призводить до певних змін у розумінні шлюбу та сім'ї тогочасною людиною, що, у свою чергу, стає основою для створення нової, християнської сім'ї.

Is told about the characteristic for almost all apocryphal acts subject of conversion wife in christianity due to the sermon of apostle. It results in certain changes in understanding of marriage and family by the people of that time, that, in same queue, becomes soil for creation of new, christian family.

У багатьох апокрифічних Діяннях апостолів повторюється один і той самий сюжетний хід: у результаті своєї проповіді апостол обертає у християнство одружену жінку, що спричиняє відмову від плотських задоволень. Часто її чоловік залишається необернений і мстить за цей збій у подружньому житті. Ображений чоловік досить сильний (зазвичай це видний римський магістрат або його родич, сенатор або воєначальник), аби домогтися страти апостола, і оповідання закінчується мучеництвом. Три з п'яти найбільш повних і цікавих для нас Діянь закінчуються саме так: це "Діяння Іуди Хоми", "Діяння Андрія" і "Діяння Петра". У двох інших пам'ятниках – у "Діяннях Павла" і "Діяннях Іоанна" – також присутній цей мотив, хоча він і не призводить до трагічних для апостола наслідків[1].

У "Діяннях Андрія" апостол, перебуваючи в Патрах, зцілює Максиміллу, дружину проконсула Егеата, який був готовий накласти на себе руки, якщо вона помре. Максимілла приймає християнство і відмовляється від виконання подружніх обов'язків, посилаючи замість себе рабиню Евклію. Коли ця хитрість розкривається, Егеат приходить до своєї дружини і каже, що якщо вона відмовляє йому через деякого суперника, у що сам він не вірить, то він їй пробачить це так само, як і колись Максимілла пробачала його власні дурощі. Максимілла відповідає, що її кохання не з цього світу і тому непомітне, але вона повністю їм охоплена. Егеат, дізнавшись про те, що саме Андрій проводить ночі у спальні Максимілли, заарештовує і страчує його. Після смерті Андрія Максимілла і брат Егеата Стратокл приймають Христову віру, а сам Егеат із "пригноблюваною душею" кидається зі скелі.

"Діяння Іоанна" розповідають про схожий випадок із сім'єю ефеського багача Андроника. Його дружина Друзіана, захоплена проповіддю Андрія, приймає християнство, після чого Андроник замикає її в склепі, кажучи при цьому: "Або ти знову станеш мені дружиною, як раніше, або ж ти повинна померти". Проте Іоанну вдається обернути його, і ця сім'я примикає до мандруючого по Малій Азії кружка апостола.

"Діяння Павла і Фекли" є частиною твору "Діяння Павла"[2], який не дійшов до нас в повному обсязі. У малоазійському містечку Іконії проповідь Павла приваблює дівчину Феклу, наречену хлопця Фамаріду: "слухала день і ніч слово Божие, через Павла що сповіщається... і не відходила вона від віконця". Фамарід і мати Фекли Феоклія намагаються відвернути її від "мужа чужоземського, обманним і хитрим словесам повчального", але марно. Тоді вони доносять на Павла проконсулові, і він ув'язнює апостола. Фекла проникає і туди, аби слухати його слова. Відмінною рисою "Діянь Павла і Фекли" є те, що головним об'єктом переслідувань тут виявляється не Павло, а Фекла: його лише батожать і виганяють з міста. Феклу ж спочатку збираються спалити на вогнищі, від якого вона дивним чином рятується, а потім кидають на арену диким звірам, які також не заподіюють їй шкоди. Після цього Фекла проповідувала християнство спочатку в Іконії, а потім – у Селевкії. У "великих" діяннях Павла є ще кілька схожих моментів: у Ефесі Павло обертає у християнство Артеміллу, дружину Діофанту, вільновідпущеника правителя Ієроніма, який "приревнував її і прагнув посваритися". У результаті Павла кидають звірам, але його рятує "небувалої сили гроза з градом". Крім того, в апокрифічному листуванні Павла з корінфянами міститься згадка про деяку "Стратонику, дружину Аполлофанової" через яку Павло "у в'язниці перебував".

У завершальній частині "Діянь Петра" – "Мучеництві" – міститься розповідь про смерть апостола в Римі після змагання з Симоном-волхвом. На відміну від "Пристрастей Петра і Павла", де носієм вищої влади і причиною смерті апостолів виявляється сам імператор Нерон, тут фігурує префект Агріппа. Підставою його ненависті до Петра виявляється не зруйнована сім'я, а прийняття християнства відразу чотирма його коханками – Агрипиною, Никарією, Евфемією і Дорідой, яких він, за словами "Діянь", дуже любив. Агріппа, підбурюваний царедворцем Нерона Альбіном, чия дружина Ксантіппа так само звернулася у християнство, домагається його смерті. Ця розправа принесла Агріппе немилість Нерона, бо сам він хотів покарати Петра набагато суворіше.

Найзначніші за обсягом з апокрифічних діянь, що дійшли до нас, – "Діяння Іуди Хоми" – оповідають про аналогічні події. Апостол Хома під час своєї діяльності в Індії обертає Мігдонію, дружину воєначальника Каріша, наближеного царя Маздая. Спочатку цар, а потім Каріш намагаються переконати Хому "зруйнувати чари свої колишні і встановити мир і злагоду між чоловіком і дружиною". Те, як Каріш любить свою дружину, показують його слова, звернені до Хоми: "Так знай, якщо ти не переконаєш її (повернутися до колишнього способу життя – *прим. авт.*), тебе уб'ю я, і її також уб'ю я, і нарешті, себе самого уб'ю я". Слідом за цим відбувається звернення цариці Тертії, переконаної спочатку прикладом Мігдонії, а потім – словами апостола. Маздай стратив Хому, але через деякий час і сам звертається в Христову віру.

Мотив звернення дружини або дочки знатної людини зустрічається не лише в п'яти "основних" діяннях, але і в менш значних, наприклад, в "Діяннях Варфоломея" [3]. Як нам здається, це не означає залежності діянь один від одного або від яких-небудь "протодіянь", а є загальним місцем для всіх пам'ятників подібного роду. З іншого боку, цей мотив не є обов'язковою характеристикою апокрифічних діянь. Д. Констан у статті, присвяченій аналізу цього сюжету, показав, що розділення і відновлення сім'ї нічого не прояснює стосовно жанрової характеристики цих текстів [4]. Треба сказати,

© А.О. Казанцев, 2009

що питання жанру Діянь продовжує залишатися дискусійним до теперішнього часу. Наприклад, В. Шнєємельхер у вступі до англійського перекладу "Діянь апостолів II і III ст.", зазначає: "Усе ще не існує точного і усіма визнаного визначення літературного жанру, до якого належать апокрифічні Діяння" [5]. Визнаючи, що діяння мають деякі загальні риси із старогрецькою романтичною белетристикою (передусім – далекі подорожі і любовні мотиви) [6], Шнєємельхер, проте, робить висновок, що: "неможливо... просто вивести апокрифічні Діяння апостолів з елліністичного роману".

Шнєємельхер сумнівається, чи існує достатня внутрішня схожість навіть серед п'яти головних апокрифічних Діянь, щоб воно було підставою об'єднання їх в один жанр: "Той факт, що апокрифічні Діяння апостолів помітно відрізняються один від одного, свідчить проти цього" [7]. Проте, коли він дещо пізніше звертається до критики американської тенденції тлумачення Діянь, інтерпретуючи їх як вирази жіночої "протидії патріархальній будові в шлюбі, сім'ї, суспільстві і державі" [8], то Шнєємельхер відходить від своїх первинних тверджень і допускає, що Діяння одночасно й об'єднані в деяку групу, і виявляють певну спорідненість з романом: "Апокрифічні Діяння апостолів запозичують особливі штампи романів для зображення апостолів. Саме апостоли (а зовсім не звільнені жінки) перебувають у центрі творів: і заради них було написано Діяння. Ці твори призначені для того, щоб нести проповідь у формі, яка близька роману. Таким чином, тут об'єднані в унікальний жанр цілі розваг, повчань і релігійної пропаганди". Постараємося вказати ті жанри літератури еллінізму, до яких, як нам здається, апокрифічні Діяння примикають найтісніше.

Загальною для всіх апокрифічних Діянь апостолів є центральна роль апостола-чудотворця, який подорожує для поширення християнства, що вимагає від людини, окрім іншого, і аскетизму. Ми стикаємося з цим в Діяннях, спостерігаючи зростаючу напруженість у відносинах між подружжям, коли один з них обирає стриманість. Фабула грецьких еротичних романів заснована, навпаки, на зусиллях пари, яка прагне возз'єднатися у шлюбі, зумовленому взаємним потягом. Якоюсь мірою Діяння подібні до грецьких романів, у кожному з яких герой і героїня закохуються, переносять різні випробування (вони терплять корабельну аварію, потрапляють у рабство або в полон до розбійників, дізнаються про уявну смерть свого коханого тощо), і в кінці возз'єднуються. Усі романи, що збереглися, прославляють взаємне кохання як підставу шлюбу. Зазначимо деякий контраст із цією моделлю латинського роману "Історія Аполонія, царя Тірського", сюжет якого хоча і заснований на розділенні і возз'єднанні сім'ї, але спирається на зв'язок між батьком і дочкою (Архистрат і Архистратіда, Аполонії і Тарсия) більшою мірою, ніж на любов молодих коханих. Крім того, у цьому романі, як і в "Діяннях Павла і Фекли", "основні пригоди припадають на долю жіночих персонажів... Сам же Аполоній грає відносно малу роль в потоці пригод, які переживають жіночі персонажі" [9]. Щодо відчуття кохання, незважаючи на наявність загальних мотивів, романи еллінізму й апокрифічні діяння, як говорить Кейт Купер, діаметрально протилежні [10], а Е.Н. Мещерська, характеризуючи "Діяння Хоми", відгукується про них як про "антилюбовний роман" [11].

На відміну від героїв роману, в апостола немає особливої прихильності ні до кого з інших героїв; він цілком відданий лише Христу. Наприклад, у "Діяннях Павла і Фекли" саме Фекла, а не Павло є ініціатором усіх подальших зустрічей, а коли апостол бачить Феклу, неушкоджену після випробування на арені, перше, про що він думає – "чи не нова спокуса чекає на неї". Через цю зосередженість оповідання всіх Діянь на єдиному героєві Ж.-М. Пріє стверджує, що автор "вибрав літературний жанр біографічного коментаря" [12]. Однак, як зазначали багато вчених, Діяння відхиляються від звичайної біографічної формули: вони нічого не розповідають про народження або дитинство апостолів, а концентруються виключно на їхній діяльності у зрілому віці, спрямованої на поширення Христової віри. Зазначимо, що чудесам апостолів можна знайти паралелі в біографіях-розповідях про мудреців-чудотворців, подібних до роману Флавія Філострата про Аполонія Тіанського. Е.Н. Мещерськая спеціально зазначає близькість "Діянь Іуди Хоми" до роману Філострата [13].

У цьому аспекті до діянь ближчим, ніж любовні романи, є так званий "Роман про Олександра", у якому описуються не лише видатні полководницькі здібності Олександра, але і його кмітливість, виверткість. Важливим мотивом роману стає прагнення царя до більшого становища, ніж досяжне смертними. Герой "Романа про Олександра", подібно до героїв діянь, об'єднує відчуття деякої вищої місії з дивною кмітливістю [14]. До таких самих квазі-біографічних оповідань, у яких герой, що надихнув свідомістю своєї місії, постійно бере верх над противниками, можна віднести і чотири канонічних Євангелія. Подібні розповіді про мудреців мають епізодичну структуру, у якій окремі сцени подібні до бісеру на нитці, а завершуються вони незвичайною смертю героя. У результаті список і послідовність цих сцен-випадків легко піддається розширенню, скороченню і зміні, і характерна риса Діянь – зберігатися в кількох редакціях, як і "Роман про Олександра", і Євангелія. Через цю обставину Х. Томас і Д. Констан запропонували для характеристики розповідей такого роду термін "відкритий текст" [15]. Обростання матеріалами з різних джерел є властивістю "відкритих текстів", і безліч епізодів, імовірно, циркулювали незалежно один від одного в абсолютно різних контекстах перш ніж об'єдналися в Діяннях, що дійшли до нас. "В їхню оповідну тканину майстерно вплітаються абсолютно різні сюжетні нитки. Приголомшує майстерність, з якою християнські письменники вміли сполучати воєдино сюжети, що століттями існували незалежно один об одного, або ж, навпаки, – "розплітати" стародавню оповідь на сповна закінчені новели" [16]. Проте кожна з різних послідовностей має власний характер; це простежується в багатьох моментах, і в тому числі, – у ставленні до сім'ї, а робота над виявленням настанови кожних "Діянь" продовжується досі.

В апокрифічних Діяннях пасажі про людське кохання пов'язані не лише з руйнуванням, але і відновленням сімей. У Діяннях (принаймні в багатьох із них) містяться епізоди, у яких апостол, зціляючи або воскрешаючи, возз'єднував одружену пару або коханих, – мотив, який має аналог в уявній (летаргічній) смерті, яку переживають герої романів, а крім того, воскрешаються і передчасно померлі діти. Наприклад, Павло в Антіохії воскрешає сина Анхара і Пили, у Світах відбувається воскресіння сина Німфи Діона. Андрій в

латинській версії "Діянь" Григорія Турського воскрешає сина літньої пари і зціляє дружину Антифана. "Діяння Іоанна" розповідають про схожий випадок із дружиною Лікомеда Клеопатрою з тією лише різницею, що Лікомед, не дочекавшись зцілення, відразу наклав на себе руки, і Іоанну доводиться молитися про воскресіння обох членів подружжя. Крім того, Іоанн, обернувши в християнство чоловіка християнки Друзіани Андроника, відновлює вже здавалося б зруйновану сім'ю. Так само возз'єднували сім'ї воскресінням мертвих і Петро з Хомою. При тому, що ті що воскресли або його родичі не завжди приймають християнство, стає ясно, що ці два мотиви – розділення і возз'єднання сім'ї – якоюсь мірою протистоять.

Можна сказати, що "Діяння" продовжують традицію канонічних Євангелій, де також можна знайти слова Христа про необхідність відмовитися від стосунків ("Не думайте, що Я прийшов принести світ на землю; не світ прийшов Я принести, але меч, бо Я прийшов розділити людину з батьком його, і дочку з матір'ю її, і невістку зі свекрухою її. І вороги людині – домашні його. Хто любить батька або матір більше, ніж Мене, не гідний Мене; і хто любить сина або дочку більше, ніж Мене, не гідний Мене"), що склалися, що є сусідами зі словами про необхідність почитати батька і матір і чудесами зцілення і воскресіння дітей.

Співіснування цих мотивів додає Діянням деяку двозначність, яка допускає різні інтерпретації. З одного боку, обрання стриманості загрожує розірванням сім'ї й усуває фундаментальну відмінність статі в античності – активну функцію чоловіка і пасивну ролі жінки. Відмова від розрізнення статі в християнському контексті, таким чином, призводить до руйнування ієрархічної структури статевої належності в недиференційовану общину братів і сестер. "На зміну духовному еросу античності християнство принесло інтимну, глибоко жалісливу любов до ближнього, освятив її божественним авторитетом, божественною заповіддю і виробляючи її від божественного кохання" [17]. З іншого боку, відновлення родинних зв'язків завдяки співчуваючому втручанню апостола з його здібностями надприродного цілителя підтверджує цінність традиційної структури домашнього господарства і розділення соціальних функцій між чоловіками і дружинами, батьками і дітьми, господарями і рабами.

Це подвійне, неоднозначне ставлення "Діянь" до кохання і браку давало можливість для їх широкого звернення, оскільки зображення безшлюбності і незалежних від чоловіка – глави сім'ї жінок, хлопців і рабів збалансоване описом міцного кохання і прихильності подружжя.

Особливо варто зазначити, що в ході діяльності апостола зазвичай об'єднуються і продовжують щасливе життя сім'ї людей невисокого соціального статусу; що вище становище сім'ї, до якої апостол доклав свої чудотворні зусилля, то вища вірогідність того, що це стане початком її кінця. З одного боку, це може знайти пояснення в самій логіці оповідання: справді, впливовій особі набагато простіше домогтися страти апостола, ніж звичайній людині. З іншого боку, як здається, це може дати нам уявлення про аудиторію, до якої звернені ці "Діяння". До середини XX ст.. передбачалося, що грецькі любовні романи звернені до жінок і до юнацької аудиторії, і вважалося, що апокрифічні Діяння орієнтуються на ті самі шари. Зараз учені вважають, що романи призначалися для освіченіших читачів, тоді як позиція щодо "Діянь" не змінилася [18]. Тому, як здається, можливо побачити в "інверсії" романтичних тем і великій свободі жінки спроби зміни соціального устрою суспільства. Наприклад, Юдіфь Перкинс зазначає, що "у так званих апокрифічних "Діяннях апостолів" збереглися свідоцтва і методи розв'язання соціальних проблем, що виникли зараз" і наводить досить великий список підтверджень цьому з "Діянь Петра" [19]. Схожої позиції дотримується і А. Джекобс, уважаючи, що автори "Діянь" далеко не обов'язково розповідають реальну історію мучеництва, а швидше, створюють образ індивідуума, що чинить опір, підриває засади традиційного суспільства [20].

І нарешті, у "Діяннях" (а їх складання належить до кінця II ст.) ставиться питання, яке було тоді незвичайно актуальним, – питання про можливість "змішаного" шлюбу між людьми, що дотримуються різних релігійних переконань, між християнами і язичниками. Про це писали церковні автори, наприклад, Тертулліан, що виступав проти подібних союзів: "Отже, християни, що одружуються на язичниках, винні в розпусті... Усяка християнка повинна догоджати Богові. Як же їй служити двом панам: Богові і чоловіку своєму, тим більше язичникові? Адже догоджаючи язичникові, вона сама стане язичником...". Утім, Тертулліан прагне втримати своїх читачів не лише від шлюбів подібного роду, але і від шлюбів взагалі. Стурбованість цим питанням показує й Іустин, і інші автори. "Діяння", що збереглися, як нам здається, ставляться до шлюбів, швидше, насторожено, і їхня позиція в чомусь схожа на слова Тертулліана: якщо один із подружжя звернувся у християнство, то, за словами Павла, він повинен залишатися у шлюбі: "Чому ти знаєш, дружина, чи не врятуєш мужа? Або ти, муж, чому знаєш, чи не врятуєш дружину?", але християнин ні в якому разі не повинен одружуватися з язичником. У "Діяннях" ми зустрічаємо приклади того, як дружина сприяла навертанню до християнства мужа (найбільш яскравий зразок – цар Маздай з "Діянь Хоми", що прийняв християнство вже після страти апостола). Американський соціолог Р. Старк називає подібне явище "вторинним зверненням" і вважає його досить важливим чинником в поширенні нової релігії [21].

1. Антология ближневосточной литературы I тысячелетия н.э. / Пер. С.С. Аверинцева. – М., 1994. – С. 120-133. 2. *Скогарев А.П.* Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. – СПб., 2000. – С. 161-168. 3. *Скогарев А.П.* Апокрифические деяния апостолов... – С. 304-316. 4. Konstan D. Acts of Love: a Narrative Pattern in the Apocryphal Acts // JECS. Vol. 6. 1998. P. 15-36. 5. The New Testament Apocrypha. Vol. 2. Louisville, 1989. P. 78. 6. *Cameron A.* Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse. – Berkeley, 1991. P 90. 7. The New Testament Apocrypha... P. 78. 8. *Davies S.L.* The Revolt of the Widows: The Social World of the Apocryphal Acts. – Carbondale, 1980. 9. *Кузнецова Т.И.* Сказочный роман. "История Аполлония, царя Тирского" // Античный роман. – М., 1969. – С. 146. 10. *Cooper K.* The Virgin and the Bride: Idealized Womanhood in Late Antiquity. – Cambridge (Mass.), 1996. – P. 55. 11. *Мещерская Е.Н.* Деяния Иуды Фомы... – С. 101-102. 12. The New Testament Apocrypha... – P. 113. 13. *Мещерская Е.Н.* Деяния Иуды Фомы... – С. 102-104. 14. *Konstan D.* Acts of Love... – P. 34. 15. *Thomas Ch.* Where is the Text in this Text? Fluidity in the Alexander Romance and the Apocryphal Acts // New Perspectives on Ancient Fiction and the New Testament / Ed. by Chance B., Hock R., Perkins J. – Atlanta, 1998. 16. *Скогарев А.П.* Апокрифические деяния апостолов... – С. 93. 17. *Бычков В.В.* Эстетика поздней античности. – М., 1981. – С. 158. 18. *Скогарев А.П.* Апокрифические деяния апостолов... – С. 86-87. 19. *Perkins J.* The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era. – London, 1995. – P. 124. 20. *Jacobs A.J.* A Family Affair: Marriage, Class, and Ethics in the Apocryphal Acts of the Apostles // JECS. – Vol. 7. – 1999. – P. 137. 21. *Stark R.* The Rise of Christianity. – San Francisco, 1997. – P. 111-115.

Надійшла до редколегії 22.08.2008

ПОЛІТОЛОГІЯ

О.Є. Андрос, асп.

СОЦІАЛЬНА ЕКОЛОГІЯ У КОНТЕКСТІ ІДЕОЛОГІЧНИХ НАПРЯМІВ СЬОГОДЕННЯ: ОГЛЯД КОНЦЕПЦІЙ

Розглянуто концепції соціальної екології та екологізації моделей політичного та соціального життя, поширені в Європі та США. Наголошується, що ідеї екологізму стають досить популярними у сучасних політичних дискурсах. Розглядаються основні напрямки та ідеологічні відгалуження екологізму. Аналізується роль екологістських ідей в українській політиці і громадському активізмі.

Conceptions of social ecology and ecologization of models of political and social life, widespread in Europe and USA are analysed. It is marked that the ideas of environmental protection become popular in modern political discourse. Basic directions and ideological branches of environmental protection movement are examined. The role of environmental protection ideas in Ukrainian politics and civil activism is analysed.

Поняття "екологізм" та постулати соціальної екології

ХХ століття породило різноманітні громадські та громадсько–політичні рухи, спрямовані на збереження навколишнього природного середовища. Становлення та розвиток їх можна прослідкувати, виходячи з деяких визнаних у політичній науці тенденцій, зокрема постулатів партології: кожен рух проходить закономірний етап зародження (як відповідь на виклики суспільних обставин), становлення, оформлення як єдиного цілого та, врешті–решт, розпаду або, як варіант, інституціоналізації. Ця постійна круговерть різноманітних громадських ініціатив та ініціатив політиків призводить до того, що рух, спершу направлений на вирішення конкретної проблеми, рано чи пізно стає оформленою структурною одиницею, перетворившись на політичну партію або громадську організацію.

Найбільше досвіду щодо оформлення природоохоронних рухів у інституціоналізовані одиниці ми можемо почерпнути з країн Європи та США, хоча й Україна вже має 19–річний досвід боротьби за екологічні права та за збереження дикої природи й навколишнього природного середовища загалом. Автор розглядатиме етапи становлення екологістських рухів та різноманітних напрямів ідеології екологізму на прикладі як України, так і країн Європи, США та Канади.

Передусім необхідно дати науково коректне визначення поняттю "екологізм".

Екологізм – це особливий тип світогляду, котрий ґрунтується на наступних постулатах: взаємозв'язку, а не протистояння людини та природи, активної життєвої позиції у відстоюванні своїх громадянських та зокрема екологічних прав, наукова обґрунтованість та аргументація як основоположний момент у виробленні схем взаємовідносин людини та природи. Похідними та спорідненими щодо даного поняття є терміни "еколог" (науковець, що професійно займається науковою дисципліною "екологія"), "екологіст" та "природоохоронець". Останні два терміни будуть вживатися в рамках цієї статті як рівноправні поняття і позначатимуть людину–носія екологістського світогляду. Не слід змішувати у буденному та науковому слововживанні поняття "еколог" та "екологіст", оскільки вони позначають науковця та активіста–природоохоронця відповідно.

Слід окремо зупинитися на деяких особливостях такого світогляду. Згаданий баланс між інтересами людини та природоохороною може зміщуватися у свідомості екологіста у напрямку радикального захисту природи – у бік скорочення людського населення, концепцій "боротьби за виживання" серед народів світу, "екоалармізму" та ін. В іншому випадку цей баланс зміщується у свідомості екологістів у бік служіння абстрактним інтересам "людства", що на практиці стають інтересами великого та малого капіталу та держструктур. Саме зміщення розуміння екологічних проблем у бік матеріальних вигод для підприємців та держави стало підґрунтям для критики сучасних "зелених" партій та деяких громадських організацій з боку радикальних екологістів, що не бажали йти ні на які компроміси з урядом та капіталом у питаннях збереження природного середовища. Нині ми, однак, спостерігаємо на прикладі Європи процес зближення ідеологічних позицій частини "класичних", а саме "лівих" партій з партіями екологістського спрямування, що спочатку декларували себе як антисистемні.

Термін "природоохоронець" смислово майже тотожний поняттю "екологіст". Часто він позначає і громадянина, що професійно займається збереженням гармонійних зв'язків між природою та людиною. Особливістю даного поняття порівняно з поняттям "еколог" є активне "захисне", "охоронне" позиціонування громадянина (а не пасивне дослідження зв'язків природи та людини) у своєму ставленні до навколишнього середовища.

Саме на основі природоохоронного руху почалося формування політичних інституціоналізованих утворень – громадських організацій та політичних партій, котрі поставили за мету та задекларували прагнення до гармонізації відносин людини та природи. Частина природоохоронного руху так і залишилася на неінституціоналізованому етапі, являючи собою класичний зразок утворень у складі "громадянського суспільства" – цілковито незалежних від держави організацій, що в основному мають мережеву структуру і тримаються на ентузіазмі окремих їх представників чи на грошових вливаннях небайдужих спонсорів [1]. Саме такі організації витворили у 90–х рр. ХХ ст. таке явище, як "безлідерний спротив", коли окремі розрізнені групи активістів діють незалежно одна від одної, маючи при цьому спільну мету. Така тактика дій сприяє збереженню стійкості та виживанню організації – неможливо знищити лідера, на якому тримається така структура, тому що такого лідера немає. Дана тактика стала об'єктом прискіпливого аналізу фахівців з національної безпеки і визнана чи не найефективнішою стратегією спротиву таким централізованим структурам, як уряди та корпорації.

З точки зору процесів сучасної глобалізації екологістський рух грає роль сучасного "мережевого" явища, що складається з цілком автономних структур, які мають часто різну ідеологію і ставлять різні цілі. Загальна мета екологізму – гармонізація відносин людини та природи – розпадається на цілку низку підзавдань в рамках глобалізованого світу. Цими завданнями стають у різних місцях: просвіта населення, вироблення та втілення місцевих ініціатив безпосередньо на місцях (так званий рух "коренів, або roots), мирний спротив корпораціям, які грають нині вирішальну роль у забрудненні та загалом дестабілізації світового довкілля, збройний спротив кор-

© О.Є. Андрос, 2009

пораціям (найпромовистіший приклад – "республіка антиглобалістів" у штаті Чіапас, Мексика, тобто незалежна від центральної влади територія, створена зусиллями самих озброєних мешканців), акції екологічного саботажу, врешті–решт, участь у політиці і вплив на глобальне здійснення політики. Усі ці завдання покликані змінити глобальний шлях людства, перевести на нові рейки ставлення землян до власного середовища, змінити світ, змінивши спершу свідомість. Наголос на свідомість властивий усім діячам екологістського руху, і цим він викликає інтерес з боку філософів та розробників ідеологій. Так, від зміни глобального ставлення до навколишнього середовища залежатиме подальше здійснення політики і сама життєдіяльність сучасних суспільств.

В ідеях екологістського руху синкретично поєднуються деякі постулати політичної науки та соціологічного знання, котрі доцільно навести у стислому викладі.

Андре Горц, сучасний французький екоанархістський мислитель, стверджує, що існує два виходи із наявної екологічної ситуації – технофашизм (централізоване псевдонаукове керування виробництвом та суспільством) і самоврядування громадянського суспільства [2].

Часто товари мають високу вартість через приналежність до бренду (думка, висловлена також Наомі Кляйн у праці No Logo [3]), що також є важливим фактором у питанні скорочення чи утримання на певному рівні виробництва товарів споживання. Така ситуація можлива лише в умовах сучасного капіталістичного виробництва, і на цьому наголошують неомарсистсы автори

Потрібно прийняти постулат про те, що прогрес не завжди притаманний суспільству в його історичному розвитку. Історія сама по собі нейтральна, "прогрес" – поняття відносне (постулат Іммануїла Валлерстайна [4]).

Сучасне суспільство страждає на кризу перевиробництва. Тобто предмети й товари виробляються для нарощування споживання й нескінченного нагромадження капіталу, а також для підтвердження соціального статусу власника предмета. Головна мета – нагромадження капіталу до нескінченності (Горц).

Громадянське суспільство – сфера суспільства, незалежна від держав, формована індивідуумами за свій рахунок і зі своєї ініціативи. Це сфера реалізації будь–яких ініціатив людей (Горц).

Суспільство відучило людей взаємодіяти й спілкуватися разом, жити в "сусідській громаді" (Горц, Букчін).

Відповідно, і політична влада в такому суспільстві делегована сумнівним персонам.

Валлерстайн стверджує: вся світоекономіка (особливий термін автора, позначає тип економіки, що панує та домінує останні триста років на планеті) ділиться на периферію і ядро. Ядро виробляє високотехнологічну продукцію, периферія – експлуатується ядром. Існують також особливі країни напівпериферії.

Сучасна світоекономіка, згідно твердженням Валлерастйна, сформувалася в XI столітті й тримається дотепер.

Головні питання соціальної екології сформульовані Андре Горцем:

1. як можна звести до мінімуму зростання виробництва при збільшенні духовних цінностей і матеріального забезпечення?

2.Чи можливо, щоб суспільство жило й розвивалося й при цьому не знищувало природне середовище?

Ідеологічні різновиди екологізму

Слід наголосити на тому, що основні ідейні течії екологізму склалися у 70–х роках XX століття. Ними стали: глибинна екологія, екоанархізм, екофашизм та низка "поміркованих" напрямків.

Течія "глибинної екології" з'явилася у 1972 році. Вперше даний термін уведений був в обіг норвезьким філософом Арне Наїсом. Течія протиставляла себе так званій "поверхневій екології", яка базувалася на ідеях західного раціоналізму й убачала необхідність розв'язання екологічних проблем індустріального суспільства лише тією мірою, якою це необхідно для збереження здоров'я та добробуту людини, тобто шляхом зменшення рівня забруднення й раціональнішого використання природних ресурсів. На противагу цьому підходу глибинна екологія представляє усі форми життя як рівнозначні та рівноцінні. Таким чином, вплив людини на довкілля має бути зведений до мінімуму, оскільки вона не має жодних привілеїв щодо використання природних багатств. Вплив її на довкілля має бути мінімізований, а не просто доведений до певного "наукового обгрунтованого балансу". Основою глибинної екології є біоцентризм, або екоцентризм. Основні висловлювання діячів цього напряму містять міркування щодо людської мудрості та здорового глузду, а не наукові побудови. Людина тут розглядається лише як частка природи, яка є цінністю сама по собі. Як наслідок, глибинна екологія заперечує централізовану бюрократичну владу й технократичне суспільство, закликаючи до простоти "природного життя" на чолі з духовними провідниками. Утім, дані погляди так і не були окреслені у вигляді чіткої політичної та економічної програми для здійснення необхідних перетворень. Головним досягненням даної течії стало обгрунтування типу спілкування з природою, що грунтується не стільки на людській раціональності, скільки на інтуїції й духовності [5].

Положення глибинної екології органічно вписалися в ідеології руху радикальних екологістів, що зумовило певну недовіру до течії, що почала асоціюватися з радикальними акціями екосаботажу. Але такий постулат, як внутрішня самоцінність природи, знайшов своїх палких прихильників у західному суспільстві. Визнання самоцінності живої природи та видів безвідносно до поняття користі та способу використання людиною зафіксовано у визначальних політичних документах, якими є Конвенція про біологічне розмаїття (Ріо–де–Жанейро, 1992) та загальноєвропейська стратегія збереження біологічного та ландшафтного різноманіття (Софія, 1995 р.).

Таким чином, багато ідей радикального екологістського руху виявилися придатними для сприйняття широким загалом, і у даній сфері відбувалася активна взаємодія двох гілок екологістського руху – радикального та поміркованого, тобто запозичення найцінніших ідей щодо самоцінності самої природи та усвідомлення того, що людство має поважати життя та самоцінність живих істот, що співіснують з ним. Це дістало вияв і у конкретних політичних рішеннях та діях.

Слід приділити деяку увагу на такій течії, що виникла на стику екологістського та правозахисного рухів, як екофемінізм. Екофемінізм як гілка фемінізму за своєї природою носить скоріше духовний, аніж політичний або теоретичний відтінок [6]. Постулатом екофемінізму є те, що внаслідок принципу сили, що лежить в онові патріархально–ієрархічного суспільства, це суспільство буде продовжувати експлуатувати свої ресурси, незважаючи на подальші наслідки. При цьому прослідковуються паралелі між ставленням такого суспільства до навколишнього середовища, тварин, ресурсів та його ставлення до жінок. Своїм спротивом проти патріархальної культури екофеміністки виражають свій протест проти розграбування та знищення Землі. Екофемінізм можна визначити як розширену соціальну самосвідомість, до якої включені деякі спостереження радикального та культурного фемінізму, що прослідковують аналогії між експлуатацією жінок та експлуатацією Землі. Деякі представниці екофемінізму орієнтуються на різні

варіанти соціалізму. Європейські рухи "зелених" виконали велику роботу, формулюючи поширені на навколишнє середовище соціальні установки фемінізму. І хоча спочатку "зелені" рухи не розглядалися як часина екофемінізму, зараз вони визначні його життєво важливим компонентом.

Цікавим способом компромісу між "економічним" та "природоохоронним" спрямування розвитку суспільства, а також новим критерієм ефективності суспільного розвитку є поняття "стійкий розвиток". Воно визначається як такий розвиток суспільства, який задовольняє трьом типам цілей – економічним, соціальним та екологічним, а також утримує розвиток суспільства в рамках, в яких наявні ресурси використовуються з урахуванням потреб майбутніх поколінь.

Глибинна екологія піддана гострій критиці у працях Мюррея Букчіна [7]. Основні його міркування щодо цієї течії екологізму викладені у праці "Екоанархізм". А саме:

- ✓ сучасне суспільство зародилося з природи й не є його прямою протилежністю;
- ✓ не існує як факт ніякого "завоювання" і "гноблення" природи людиною. Тільки гноблення людини людиною;
- ✓ природні ресурси (які неможливо відновити) розподіляються нерівномірно для різних категорій населення.

Букчін наголошує на тому, що соціальна екологія має уникати крайнощів глибинної екології, котра відмовилася від задоволення потреб людини на користь створення союзу людського і природного. Соціальна екологія, підсумовує вчений, передбачає можливість задоволення інтересів людей, людських спільнот, але не всупереч збереженню навколишнього середовища.

Цікавою з точки зору поєднання аналізу процесів глобалізації та екологістського руху є течія **біорегіоналізму**, що, слушно трактується рядом авторів як різновид радикального екологізму.

Суть біорегіоналізму полягає в тому, що усі живі істоти в рамках певного регіону складають цілісність, подібну до існуючих в природі екосистем. Дана цілісність має більше компонентів, ніж описувана зазвичай біологією "середня" екосистема, і до неї відноситься також соціальна система, котра розвинулася і функціонує на даній території. Соціальний аспект біорегіоналізму полягає в тому, що його представники закликають до розвитку людських можливостей в рамках певної культури, традицій, соціальних зв'язків, котрі сформувалися в рамках певної території – біорегіону. В політичному плані це означає розвиток місцевого самоврядування, зацікавленість у місцевій політиці, політична самоорганізація населення – часто у вигляді комун. Одним із ідейних натхненників біорегіоналізму, як і глибинної екології, часто називають ідейного натхненника анархізму П.Кропоткіна. В усякому разі, спільними для обох вчень є ідея децентралізації влади, зосередження влади в руках членів общини, громади чи комуни, ідея "неприродності" держави, невідповідності її інститутів відведеній людині одвічній ролі.

Практичними наслідками міркувань про необхідність існування біорегіонів стали деякі рекомендації, які декларуються зараз в рамках діяльності деяких поселень у США та Європі [8]:

- ✓ політика свого, місцевого виробника;
- ✓ експериментальне впровадження "локальних валют";
- ✓ згуртованість громадян в рамках певного біорегіону; пріоритетним вважається склад населення однієї комуни, що становить приблизно 500–1000 чоловік. Максимумом населення для життя в одній спільноті є 10000 чоловік. Основна ідея створення місцевих спільнот на новій основі – громадяни мають знати один одного безпосередньо.

Радикальне крило екологізму – у тому числі рух "Земля перш за все!" – стало своєрідним наслідком відходу від легальних та "конформістських" засобів політичної боротьби за збереження природи та став уособленням радикального руху екологістів, взявши на себе справу безкомпромісної боротьби. Інші рухи в основному пішли шляхом обережної співпраці з офіційними структурами технократичної цивілізації, кульмінацією якої стало створення екологічних партій, що найбільш ефективно та розгалужено стали діяти саме у Європі. На діяльності цих партій ми зупинимося у наступному розділі.

Соціальна екологія (social ecology) як напрям радикального екологізму була заснована Мюреєм Букчіним на початку 1960–х років з метою критики політичної системи сучасного західного суспільства, насамперед США, як головного чинника екологічної кризи. Витоки екологічної кризи М.Букчін вбачає в ієрархічній структурі та авторитарності соціальних, політичних та економічних інститутів сучасного "капіталістичного" суспільства, а також в експансії технологій, спрямованих на задоволення усіх людських бажань (тобто в тому числі тих, що перевищують базові потреби людини) будь–якою ціною [9]. Як наслідок, одна частина суспільства домінує над іншою, а суспільство підноситься над природою загалом. Людство не може подолати сучасної екологічної кризи за умов існування вільного ринку, бюрократичної системи індустріального суспільства та панування корпоративних інтересів.

Позитивні зміни у стосунках між різними групами людей та між людьми й природою можуть відбутися за умов скасування існуючої системи влади. Натомість суспільні та економічні відносини мають бути децентралізовані, а технології повернуті до природи і відповідати екологічним умовам регіону.

Глибинна екологія була піддана критиці теоретиками "соціальної екології" за її "наївні" погляди на шляхи досягнення соціальних замін та антигуманістичну спрямованість. Ознаки його соціальні екологи бачать у біоцентризмі глибинної екології т наданні пріоритету збереженню насамперед дикої природи. Сам М.Букчін є послідовним критиком біоцентризму всередині екологічного руху. На його думку, глибинна екологія більше за будь–яке інше екологістське вчення звинувачує людство в екологічній кризі (промовистий приклад – критика технократичної діяльності людства членами організації "Земля перш за все!").

Сам М.Букчін говорить не про біоцентризм або соціоцентризм своєї концепції, а про "першу" і "другу" природу людини, розміщуючи людський розум і саму людину в природний контекст і намагаючись подолати традиційний для західної культури дуалізм між природою та розумом, розумом і тілом, природним та соціальним. Природа насправді вільна від будь–яких антропоцетристських моральних штампів, але її угрупованням притаманні альтруїзм, кооперація, комплементарність форм живого, стале функціонування цілісних угруповань (соціальних груп). Аналіз суті цих передовсім природних феноменів може надати продуктивні моделі доля переосмислення людських відносин. На основі даних міркувань М.Букчіним було розроблене так зване "екоанархістське" вчення, про яке йтиметься у наступних підрозділах нашої праці.

При розгляді даної тематики слід звернути увагу, що жодна з утворених прихильниками "глибинної екології" громадських організацій не ставила за мету активної діяльності у сфері політики (багато в чому це стало наслідком розчарування в інституціоналізованих засобах впливу

на політику, у веденні безплідних, на думку радикальних екологістів, переговорів на фоні подальшого поглиблення екологічної кризи). Така діяльність стала можливою лише у процесі інституціоналізації екологістського руху та утворення політичних партій екологістського спрямування.

Розглядаючи діяльність природозахисного політичного руху в Україні, слід наголосити, що до цього часу в державі не сформувалася партія "зелених" європейського типу – партія, що не тільки постала на ґрунті громадських організацій та загальнонаціонального природозахисного руху, а продовжує зберігати традиції та ідейні засади екологізму у повному обсязі. Українська Партія Зелених сформувалася як замовний проект великих бізнесових груп, що розглядають політичну діяльність лише як вигідний засіб набуття дивідендів та проштовхування власних інтересів. Справді екологістський світогляд зберігають нечисленні громадські організації та Дружини Охорони природи, а також рух "екопоселень", що існує до цього часу в деяких регіонах України. Усі ці організації зародилися у часи "пробудження" громадянського суспільства в Україні, якими можна назвати кінець 80–х початок 90–х років і спромоглися зберегтися у непрості для подібних організацій часи економічної кризи 90–х років. На початку та в середині 2000–х природозахисні громадські організації нарощують темпи діяльності, беручи активну участь у політичних процесах сучасної України. Навіть на одному прикладі – участі громадських організацій та Партії Зелених у протестних акціях у Києві та Україні наприкінці 2004 – протягом 2005 рр. – може слугувати промовистим прикладом різного ставлення до політичної перспективи: свідома спрямованість на здобуття політичних дивідендів на виборах 2006 року з боку Партії Зелених (що є закономірним для діяльності будь–якої партії, але не є вичерпним переліком дій для партії, що декларує себе як природозахисну) та активна пропагандистська діяльність численних громадських організацій по всій Україні, що стосувалася не стільки заміни політичної влади, що тоді відбувалася, та майбутніх виборів, скільки нагальних екологічних проблем та кричущих порушень природоохоронного законодавства. Дані процеси відбувалися паралельно і мали, на жаль, дуже мало спільного. І тут доцільно зауважити, що партія, що використовує судові позови проти порушників екологічного законодавства повністю як засіб агітації за політичну організацію, котра нечітко окреслена ідеологічно та незрозуміла більшій частині населення, не має на даний момент в Україні жодних політичних перспектив. Єдиною можливістю вийти з такого становища є радикальний перегляд ідеологічних орієнтацій (перехід на позиції обґрунтованого для реалій України екологізму, а не лише популістських лозунгів), чітке позиціонування себе у сфері політики та проведення конкретних природозахисних акцій замість декларування розмитих та однобоких лозунгів на зразок "заборонимо ядерну енергетику в Україні".

Розглядаючи проблему захисту навколишнього середовища з точки зору праць сучасних авторів – **неомарксистів**, слід підкреслити, що більшість таких авторів (А.Каллінікос, М.Хардт, А.Негрі) наголошують, що проблема збереження навколишнього середовища була – на початковому рівні – розглянута ще засновниками марксизму – Карлом Марксом та Фрідріхом Енгельсом. Взагалі, проблема ставлення людини до природи вважається вагомою частиною їх філософії, і на цьому наголошують також і вітчизняні автори [10]. Таким чином, можна вважати, що марксистська традиція має витоки в працях "класичних" для неї авторів – і досить потужне філософське підґрунтя.

Отже, основна ідея неомарксистів полягає в тому, що процеси фактичного знищення навколишнього середовища слід розглядати у невід'ємному зв'язку з іншими сучасними процесами. Які часто називають основними ознаками нашого часу – глобалізації, неоліберальної "колонізації" країн третього світу. Закони економіки ніхто не відміняв з часів написання Марксом та Енгельсом "Походження сім'ї, приватної власності та держави". Прибуток, а особливо надприбуток все ще досягається завдяки нещадній експлуатації – але вже не стільки робочої сили (століття соціальних протестів все ж взяло своє), а самого природного середовища, яке все ж не настілки захищене, як цього вимагає елементарний здоровий глузд, у країнах Центральної та Східної Європи, що нібито вважаються розвиненими, не кажучи вже про стан охорони природного фонду у Африці та країнах Третього свиті загалом. Врешті–решт, у країнах поза межами "золотого мільярду" проблеми бідності, соціальні проблеми, врешті–решт, постійні локальні військові дії повністю витісняють вирішення проблем екології, збереження природи для майбутніх поколінь. На першому місті стає економіка, прибуток – у кращому разі, у разі відсутності громадянської війни. І передусім – прибуток для транснаціональних корпорацій та часто корумпованих урядів.

У контексті питання про "стійкий розвиток" бідних країн Третього світу актуальним стає й питання боротьби цих же країн з неоліберальною глобалізацією. Багато авторів стверджують, що глобалізація у розумінні сучасних корпорацій та великого капіталу несумісна з тенденціями "стійкого розвитку". І це справді є так, враховуючи, що у світі, де править капітал та розрахунок з точки зору вигоди, поглинання ресурсів, не збереження їх, не буде місця ні стійкому розвитку, ні покращанню соціальних умов. Таким чином, антиглобалісти знайшли переконаних союзників у західному зеленому русі, і не дивно, що багато наймасштабніших антиглобалістських (чи, висловлюючись точніше, альтерглобалістських) акцій пройшли під знаком об'єднання та співпраці між "зеленими" та рухами, що запропонували та відстоювали власний, спрямований проти неоліберального проект об'єднання світу.

Рух "зелених" є далеко не однорідним. Нині він включає як прихильників "життя в цивілізації", так і ідейних нащадків руху луддитів, що ладні поступитися благами цивілізації заради збереження "найсвятішого, що може бути – природи навкруги нас". Глибинна екологія наголошує, що ми стали настільки залежними від міст – нових, асфальтових, джунглів планети, що забуваємо, звідки походили наші предки, звідки вийшли ми самі... Такою є філософія руху "повернення до природи", і вона успішно реалізується на практиці – за приклад часто ставиться російська екологічна комуна, утворена в 90–х роках, під назвою "Китеж".

Цікавим з точки зору дослідження мирного, хоча багато в чому й радикального екологістського руху є феномен руху "екопоселень". Їх можна назвати на даному етапі розвитку зеленого руху виявом найрадикальніших намірів змінити себе, свою духовність та водночас жити у єдності з природою навколо себе – єдності, якої не знало людське суспільство до того.

Багато праць російських екологів анархістського спрямування присвячені таким екопоселенням. Вони побачили у них прообраз справжнього природозгідного життя, поєднаного з кращими, на їхню думку, ідеями місцевого самоуправління, які являють собою "третій шлях" для розвитку постсоціалістичних країн – не до тоталітаризму радянського типу і не до "дикого ринку", а до розумно влаштованого комунітарного суспільства.

Ідеї ці мали витоки у закликах західного теоретика Мюррея Букчіна, що вважається, багато в чому справедливо, ідеологом "екоанархізму". Ідейні витоки соціальної філософії М.Букчіна містяться у вченні ідеолога анархізму Петра Кропоткіна. Таким чином, М.Букчін пов'язує екологізм та анархізм. У своїй праці "Перебудова суспільства" автор закликає повсюдно "утвердити пряму, "обличчям–до–обличчя" демократію, і таким чином повернути народу економічну та політичну владу". Він проголосив також наступне: "Я не закликаю райони, міста й села до вузького місництва, у якому кожен шукає своєї вигоди, не звертаючи уваги на інших. Я говорю про істинний конфедералізм, у якому демократичні місцеві утворення самі себе об'єднають у вільній адміністративній структурі на регіональній та міжрегіональній основі, щоб управляти ресурсами своїх областей для народного блага під суворим наглядом народних асамблей, котрі повинні будуть комбінувати та замінювати владу, інструктувати своїх конфедеральних делегатів. Автономія на місцевому рівні повинна бути комбінована зі взаємною залежністю на регіональному й конфедеральному рівнях. Інший суспільний устрій, окрім комбінації локальної автономії та регіональної взаємозалежності буде не тільки місницьким та непрактичним, а й відкриє шлях до створення величезної й деспотичної національної держави, що контролюватиметься номенклатурою та її кримінальною мутацією у вигляді мафії" [7].

Сучасні течії **праворадикального** спрямування розглядають проблему захисту природи скоріше як частину загальної боротьби націй за самоствердження, культурні ідентифікацію – в сучасних термінах "консервативного" напряму антиглобалізму, досить часто – і за панування сильніших націй над слабшими. До цих думок долучилися течії "екоалармізму", що стверджують, що світ став затісний для усіх націй і має бути поділений між сильнішими і розвинутішими державними утвореннями силою зброї. Таким чином, похмурі прогнози про виснаження ресурсів та обмеження населення у майбутньому взяли своє.

Щодо захисту культурної ідентичності "пригнічених глобалізацією" народів часто чуються заклики до екологістських організацій перестати захищати абстрактні цінності захисту дикої природи і зрозуміти, що ті самі "відсталі народи", які західна культура перетворює на свої придатки, знайшли по суті кращий шлях захисту природи, аніж сучасні "зелені" – шлях гармонічних відносин з природою, коли від неї береться лише найважливіше. І нічого понад. Приклад – канадські індіанці, які лише зараз стали такими самими, як і решта "білих" канадців – охопленими сучасними, "цивілізованими", проблемами, тобто бідністю і алкоголізмом. Це – ціна за відрив від культурної ідентичності, від природної дійсності. І ця доля чекає нині на мешканців усіх країни "третього світу". І хіба це не є найважливішою політичною проблемою, яку мають вирішувати, а не поглиблювати західні країни? Таке питання є центральним у міркуваннях представників "правого" відгалуження "зеленого" руху.

Загалом праворадикальний рух на сучасному етапі часто асоціюється зі спротивом "справа" глобалізації, з відстоювання права народів на національне коріння та культурне самозбереження в умовах процесів, що стрімко розмивають кордони і нав'язують в усіх куточках світу єдині стандарти життя – вестернізовані та американізовані. Це прагнення вивести народи світу з–під контролю глобального капіталу та чужих культурних та політичних стереотипів має небагато спільного із суто природоохоронним цілями, однак не виключає ситуативні союзи екологістів та захисників національного інтересу. Екологістські постулати, утім, цілком несумісні з ідеологіями національної виключності, у тому числі із суто практичних причин – відмежованість даного народу від іншого спричиняє деградацію не лише культурних та соціальних зв'язків, а й довкілля, ще більшу, аніж в об'єднаному світі. Держави–ізоляціоністи не мають важелів контролю над діями держав–сусідів у справі охорони довкілля, і, відповідно, контроль над ними теж є проблематичним. Північна й Південна Кореї – досить промовистий приклад такої ситуації.

Вивчаючи особливості розвитку руху "зелених" на Сході, слід враховувати цілковито різні умови, в які були поставлені екологічні рухи на Заході і Сході. Рух Зелених на Заході втілював, на думку деяких авторів (наприклад, Валдіса Фельсбергса [1], "протидію самодостатнього суспільства своїй власній самодостатності", що призвело до виснаження глобальних, природних, суспільних і моральних ресурсів, у той час як другий різновид руху був, у першу чергу, джерелом протидії іноземній владі (владі авторитарного режиму СРСР над окупованими народами), яка нав'язувала таке ж виснаження глобальних, природних, суспільних і моральних ресурсів. Від першого руху походив внутрішній заклик до суспільства озирнутися навколо, у той час як другий закликав навколишній світ подивитися на республіки СРСР та Східної Європи, звернути увагу на їхні проблеми. Перший був направлений на обмеження влади людей на користь визнання законів природи, у той час як другий був направлений на розширення місцевої влади, з метою обмежити іноземну владу, котра ігнорувала закони природи. Ось чому з 80–х років Зелені Заходу були політиками більш чи менш лівого напряму, у той час як Зелені Сходу розпочинали як націоналістичний і консервативний рух, ведучи боротьбу за національну незалежність як необхідну передумову для демократичного руху Зелених. Це дістало втілення у сучасній боротьбі Зелених в усьому світі проти неоліберальної глобалізації, котра має ряд таких самих наслідків, які мала комуністична економіка та політичний курс у східноєвропейських країнах та країнах колишнього СРСР.

Це історичне розрізнення означає, що ідеї Зелених Заходу в усьому своєму діапазоні можуть бути застосовані лише в так званому вільному суспільстві, оскільки вони є протилежними до ідей зелених Сходу – не у спільності цілей, а у способах їх досягнення. Був висунутий девіз "мисли глобально, дій локально". Таким чином, згідно з ним місцеві відмінності потребують різних підходів до діяльності на місцях.

Доцільно розглядати структуру сучасного екологістського руху з точки зору концепції "мережевості", згідно з якою слід виокремлювати з–поміж особливостей сучасних громадських організацій такі, як поліцентричність, сегментованість, високу адаптивність, наявність спільної ідеології, котра ділиться відповідно до її інтепретацій, велику роль особистих за'язків. Сучасний екологістський рух виходить за межі окремих країн саме завдяки своїй мережевій структурі, яка дає змогу вільно обмінюватися ідеями завдяки мережі Інтернет та координувати свої дії у глобальному масштабі. Загалом ставлення екологістського руху до глобалізації формулюється у вимогах досягнення "глобальної справедливості", "альтернативної глобалізації", "стабільного, чи стійкого, розвитку". Саме екологістські організації стали одними з наактивніших учасників руху на підтримку альтернативної глобалізації.

Висновки

Даючи характеристику екологістському рухові, слід зазначити, що даний рух (який дістав низку синонімічних назв – руху "зелених", природохоронного руху та ін.) виник у середині XX століття та поширився у 1970–х

роках як відповідь на загальну системну кризу людської цивілізації, що виявилася у неспроможності вирішити низку найзначніших екологічних питань та питань, пов'язаних з війною та миром, соціальною несправедливістю, розшаруванням як всередині суспільства, так і між цілими регіонами та країнами. З самого початку екологічний рух діяв як сукупність недержавних та – спочатку – неполітичних об'єднань, що, однак, не могли забезпечити виконання своїх вимог, не звернувшись до активної діяльності з захисту та "проштовхування" власних поглядів та ідей у галузі політик. Це зумовило поступове перетворення частини екологічних організацій на повноцінні політичні партії, що боролися у 80–х роках за владу нарівні з іншими партіями та отримали у той же період низку мандатів у багатьох європейських країнах. Особливості політичної інституціоналізації екологістського руху, її причини та характерні ознаки і стали предметом даного дослідження.

Екологістський рух як політичне явище став частиною загального тяжіння до демократизації політичного життя у країнах Східної Європи періоду звільнення від авторитарних режимів (кінець 80–х років) та "класичних демократичних країнах" Західної Європи у той самий час. У Східній Європі від був поєднаний з вимогами національного та культурного визволення.

Екологістський рух виробив свою особливу філософію, які нині існує у багатьох варіантах та пов'язана з великим розмаїттям ідеологій – від ультраправої до радикально–анархістської. Природозахисний рух зазвичай не ідентифікує себе з якоюсь конкретно визначеною ідеологією, намагаючись триматися в стороні від т.зв. "традиційних" ідеологій – консервативної, націоналістично, комуністичної а ін. Це є ознакою "модерності" сучасних природозахисних партій, оскільки багатьма дослідниками виявлене тяжіння сучасних партій до "центру" та використання усіма ними певних привабливих, популістських гасел (і природозахисна ідеологія не є виключенням, оскільки пункти про захист природи включені нині до більшості програм партій як у Західній Європі, так і в Україні).

Як підсумок, можна дати наступне визначення екологістського (природоохоронного) руху: це громадсько–політичний рух, що постав у середині XX ст. у відповідь на численні екологічні загрози, що постали перед людством, пройшов процес інституціоналізації у 1980–90–х рр. XX ст. та грає нині значну роль у здійсненні природоохоронної політики (передусім урядами європейських країн). Роль його у процесах глобалізації полягає в тому, що даний рух здатен виробити і виробляє свою унікальну "мережеву" структуру, бере участь у проектах "альтернативної" глобалізації та вирішення глобальних проблем на рівні урядів окремих країн та міжнародних організацій, впливає за допомогою інституціоналізованих політичних організацій на здійснення цілого ряду проектів локальної та світової політики.

1. Двадцать лет зеленым Европы. 1984–2004 / Под ред. Пера Гартона и Арнольда Кассолы. – К., 2004. – С.45. 2. *Горц А.* Экология и свобода. // Антология современного анархизма и левого радикализма. – Т.2. Флирт с анархизмом. Левые радикалы. – М:, 2003. – С.56. 3. *Кляйн Наоми.* No logo. Люди против брэндов. М., 2005. – С.11. 4. *Валлерстайн И.* Введение в мирсистемный анализ. – М., 2003. – С.5. 5. *Гардашук Т.В.* Екологічна політика та екологічний рух: сучасний контекст. – К., 2000. 6. Феминология: Словарь терминов / Под общ. ред. О.Н. Пищулиной. Харьков, 2002. 7. *Букчин М.* Из книги "Экоанархизм" // Антология современного анархизма и левого радикализма. Т.1. Без государства. Анархизм. – М., 2003. – 466 с.. 8. *Деволл Б., Сешнс Д.* Глубинная экология. – К., 2005. (Серия: Охрана дикой природы. – Вып. 51). 9. *Кисельов М.М., Гардашук Т.В., Зарубицький К.Є., Деркач В.Л., Вишняк Є.Д.* Екологічні виміри глобалізації. – К., 2006. 10. Екологічна політика та впровадження принципів сталого розвитку в Україні: участь громадськості. Матеріали другої Всеукраїнської конференції екологічної громадськості. – (Київ, 14–15 грудня 2001 року). – К., 2002. *11. Гідденс Е.* Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя. – К., 2004. 12. *Енсен Р.* Общество мечты. Как грядущий сдвиг от информации к воображению преобразит ваш бизнес. – СПб, 2000. 13. Зелені: роль у формуванні державної політики // http://www.golob.narod.ru. 14. *Киреев О.* Поваренная книга медиа–активиста. – М., 2006. 15. *Кисельов М.М., Деркач В.Л., Толстоухов А.В. та ін.* Концептуальні виміри екологічної свідомості: монографія. – К., 2003. 16. *Кисельов М.М.* Екологія, геополітика та глобалізація в сучасному світі // Схід, № 5 (71), серпень–вересень 2005. *17. Агитон К.* Альтернативный глобализм. Новые мировые движения протеста. – М., 2004. 18. *Маєр–Абіх К.М.* Повстання на захист природи. Від довкілля до спільносвіту. – К., 2004. 19. Мережі і мережні війни: Майбутнє терору, злочинності та бойових дій / За ред. Дж. Арквілли, Д.Ронфельдта. Пер. з англ. А.Іщенка. – К., 2005. *20. Вайнер (Уинер) Дуглас Р.* Экология в советской России // Послесловие и ред. Ф.Р.Штильмарка. – М., 1991. 21. *Формэн Д.* Исповедь эковоина. – К., 2002. 22. *Хардт М., Негрі А.* Империя. – М., 2004. 23. *Хилько М.М.* Екологічна політика. – К., 1999. 24. *Bookchin Murray.* The Limits of the City. New York, 1974.

Надійшла до редколегії 05.06.2008

О.В. Батрименко, канд. політ. наук

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ ВІДПОВІДНОСТІ БЮРОКРАТИЧНОГО УПРАВЛІННЯ ПРИНЦИПАМ ДЕМОКРАТІЇ

В статті проаналізовано деякі проблеми відповідності бюрократичного способу реалізації владних рішень демократичним принципам суспільного устрою.

The article touches upon the problems of accordance of bureaucratic method of governmental decisions implementation and the principles of democracy.

Бюрократія як особлива соціальна група припускає необхідність усвідомлення цією групою своїх специфічних інтересів, що не завжди збігаються з інтересами як самого суспільства, так і того соціального прошарку, з рядів якого відбувається рекрутування чиновників. Це робить бюрократію суб'єктом поля політики, що породжує ряд характерних проблем. Одна з них – визначення статусу бюрократії як політичного суб'єкта. Інша – проблема відповідності бюрократичного способу реалізації владних рішень демократичним принципам суспільного устрою.

Незважаючи на свою актуальність у сучасних наукових дослідженнях проблема відповідності бюрократичного способу реалізації владних рішень принципам демократії висвітлюються рідко, і найчастіше побічно, під призмою проблем корупції, раціональності або ірраціональності управління, монополізації, політичної активності мегамашини. "Державна бюрократія" як самостійний термін рідко використовується у політологічних роботах, його заміняють такі еквіваленти як адміністративний ресурс, раціональне управління, ієрархія, владні структури тощо. У вітчизняній політичній науці також відчувається дефіцит щодо даної тематики, хоча ця проблема є в наявності кожного демократичного суспільного устрою.

Тому проблема відповідності бюрократичного способу реалізації владних рішень демократичним принципам суспільного устрою повинна стати ключовою проблемою політичної науки.

Ще класик теорії бюрократії М. Вебер неодмінною умовою демократичної форми правління вважав єдність двох моментів: 1) відкритість адміністративної системи, що виражається в доступності посад, з метою не допустити формування замкнутого чиновницького

© О.В. Батрименко, 2009

стану; 2) обмеження влади апарату за допомогою збільшення впливу суспільної думки [1]. Перше протиріччя пов'язане фактично з завданням надання всім бажаючим можливості займати державні посади. Вихідці з заможніх прошарків споконвічно мають всі переваги (засоби й час для одержання компетенцій, необхідних для претендентів на посаду) у порівнянні з неконкурентоспроможними представниками соціальних низів. Привілейоване становище перших, зводячи шанси других до мінімуму, закріплює ситуацію традиційної нерівності в масштабах усього суспільства й набуває тенденції підтримки внутрішнього відтворення чиновницького стану.

Друге протиріччя засноване на іманентно властивому бюрократії прагненні до розширення сфери свого впливу й опорі будь–якій формі підконтрольності з боку суспільства. Досягти реалізації службової таємниці. Перебороти ці фундаментальні протиріччя, на думку М.Вебера, не вдалося жодному з реально існуючих демократичних режимів.

Катастрофа тоталітарних режимів і розвиток демократичних процесів у країнах Центральної й Східної Європи загострили актуальність проблеми сумісності принципу "народного суверенітету" (який проявляється в ефективності роботи структур представницької демократії) і бюрократичного способу організації управління.

Бюрократичні організації з їх твердою ієрархічною структурою, наказним порядком і професійною етикою чиновника–"інструмента" досить схильні до підпорядкування концентрованій волі єдиного політичного лідера. Як показує досвід новітньої історії, всі тоталітарні вожді після приходу до влади (в залежності від обставин цього приходу), зустрічали цілковиту лояльність і підтримку наявного держапарату. Якщо розглядати демократичні інститути як найбільш адекватну форму здійснення політичної влади в умовах взаємозумовленості всіх підсистем сучасного суспільства, в умовах, коли будь–яка локальна дисфункція може викликати непередбачені й навіть трагічні наслідки, подібного роду союз, що реалізує зазіхання на ці інститути, повинен оцінюватися як потенційна загроза існування сучасної цивілізації.

Але, навіть, якщо не розглядати настільки песимістичні сценарії можливого розвитку політичних процесів, уже в повсякденному способі здійснення влади бюрократичними структурами існує потенційна небезпека. Зокрема, мова йде про існування бюрократії як політичного суб'єкта.

Нерозділеність політики й управління, політики й економіки, відсутність власності на засоби виробництва в населення, натуральне господарство, обмежені товарно–грошові відносини – суть специфічної "східної форми" бюрократії. Бюрократія "східної форми" не допускає поліпшення адміністративного управління, вона зміцнює своє становище настільки, що її вплив переростає в "бюрократичну державу", "бюрократичний абсолютизм". Чиновництво не тільки реалізує адміністративні функції, але й виконує істотну політичну роль, що й приводить до "застою" у суспільному житті.

М. Вебер уточнював, що справжньою професією дійсного чиновника не повинна бути політика. Він повинен "управляти" насамперед неупереджено. Sine ira et studio – без гніву й пристрасті повинен він вершити справи. Чиновник не повинен робити саме те, що завжди й необхідним чином повинен робити політик – боротися. Тому що прийняття рішень, боротьба й пристрасть – стихія політика. Діяльність політика завжди підкоряється принципу відповідальності, прямо протилежному відповідальності чиновника.

Якщо вищестояща установа наполягає на наказі, який, на думку чиновника є помилковим, справа честі чиновника виконати сумлінно й точно цей наказ під відповідальність того, хто наказує. М. Вебер вважав, що без такої дисципліни розвалився б весь управлінський апарат. Навпроти, честь політичного вождя є виняткова особиста відповідальність за те, що він робить, відповідальність, відхилити яку або скинути з себе він не може й не має права.

У правовій державі, побудованій за принципом поділу влади, виконавча влада покликана здійснювати основні політичні рішення, прийняті законодавчою владою. При цьому уряд виконує функцію з прийняття політичних рішень (у рамках Конституції на основі законів) і з управління суспільством, а адміністрація (тобто бюрократія) реалізує їх у практичній площині.

За М. Вебером, процес бюрократизації незворотний у всьому світі. Він вбачає у бюрократії, з одного боку, інструмент для реалізації складних адміністративних завдань, а з іншого – у політичному плані – потенціальну, незалежну соціальну й політичну сили, які втілюють специфічні цінності й здатні впливати на цілі й культуру суспільства. М. Вебер застерігає, що хоча, основу влади бюрократії утворює, насамперед, присвоєння чиновниками посад і пов'язаних з ними привілеїв і економічних переваг, але розвиток тенденції до такого присвоєння означає втрату чиновництвом бюрократичного характеру й трансформацію бюрократії в централізоване станове панування, що вже є не бюрократичним, а політичним "класом" [2].

Коли, мова йде про існування бюрократії як політичного суб'єкта, коли бюрократичний механізм держави стає суб'єктом поля політики, то це в кожному разі дуже специфічний суб'єкт. Його особливості в цій якості ілюструються через розуміння особливостей механізму віднайдення легітимності, у якій відбивається його інструментальна сутність.

Легітимність є добровільна готовність підвладних підкорятися існуючій владі, тобто визнання її права на управління. (Мотиви підпорядкування можуть бути різні. М.Вебер виділяв три: традиційний, харизматичний і раціональний). Бюрократичний апарат ніколи не мав безпосередніх можливостей віднайдення такого права, тобто не мав легітимності. Його влада в суспільній свідомості завжди логічно витікала з генетично іншого джерела, яке цю владу й обмежувало. Таким джерелом при абсолютній монархії була воля вищого державного органа – монарха, а в сучасних демократичних державах – закон, який є матеріалізованою волею першоджерела влади – народу (з огляду на технологію прийняття законів через органи народного представництва). Бюрократичне панування ніколи не ґрунтувалося на власному авторитеті бюрократичного апарату, у найкращому разі воно освячувалося авторитетом особистості, котра його формально або реально очолювала.

Діяльність бюрократичних структур завжди проходила в атмосфері явно або неявно вираженої недовіри, підкріпленої сваволею окремих представників чиновництва. Цим нерідко користувалися різного роду політичні лідери, державні діячі, щоб перекласти на апарат власну провину за, наприклад, неправильно сформульовані політичні пріоритети. Це тим більше зручно, оскільки влада, а, отже, і відповідальність бюрократичного апарату не персоніфікована. Хоча, насправді, вони підбирають собі бюрократичну команду, здатну ефективно впроваджувати їхні політичні рішення.

З цим пов'язаний один з парадоксів легітимації бюрократичного панування. З одного боку, чиновництво існує як реальна соціальна група, яка володіє власними статусними характеристиками, здатна до усвідомлення й здійснення своїх інтересів, тобто до дій в сфері політичної боротьби за

владу. З іншого боку – бюрократичний апарат ніколи не зможе бути в цьому сенсі легітимним, а тим більше легальним політичним суб'єктом. Право бюрократії представляти власні інтереси, а подібним правом володіють будь–які реальні суспільні й політичні групи в демократично організованому суспільстві, не може бути офіційно визнано. Бюрократичні організації споконвічно формувалися винятково з інструментальних міркувань, а чиновник занадто близько наближений до діючих важелів управління, щоб суспільство могло дозволити йому у законний спосіб використовувати дані важелі для реалізації власних групових інтересів. Таким чином, як суб'єкт політичної боротьби бюрократія може діяти тільки в ретельно завуальованій формі.

Відкрита участь у політичному процесі – привілей політичних діячів. За більш грунтовного розгляду, поверхневе враження, що нібито політики й чиновники протипоставлені в умовах сучасних демократичних режимів, виявляється помилковим – це два елементи однієї системи, взаємозалежні й взаємопоглинаючі один одного.

Насамперед, чиновник – це професіонал, що нарощує роками досвід адміністрування й займає посаду через власну компетенцію й відповідність задекларованим вимогам. Політик, навпаки, може піднятись до вищих сфер влади в один момент, одержавши більшість на виборах, і, будучи віртуозним майстром слова, не цілком ясно уявляти собі всю складність управлінської діяльності. "У західних демократичних режимах професіоналами управляють аматори", – відзначає Р.Арон [3]. Проте, становище чиновника є більше надійним і стійким. Після виборів, які приносять зміни в політичній владі, бюрократичний апарат, як правило (в країнах розвинутих демократій), залишається при виконанні своїх функцій й навіть підтримує новий режим (досить згадати французьке чиновництво XIX століття, яке пережило низку змін державного ладу, а також старі управлінські кадри самодержавної Росії, покликані на допомогу молодою радянською республікою, які В. Ленін закликав використовувати для задоволення потреб пролетаріату). У відставку йде лише вища адміністрація; це пояснюється тим, що вищі чиновники за своїм статусом можуть бути прирівняні до політиків. Підставою для звільнення чиновника є, насамперед, невідповідність професійним вимогам і конфлікт із законом; політичні погляди залишаються його особистою справою. Політики йдуть найчастіше проти свого бажання – деякі здатні на політичне довголіття, їх просто переобирають.

Політики приходять і йдуть, а чиновники залишаються. І саме вони виконують функцію з підтримки наступності в управлінні. Їхня значимість у цьому сенсі не підлягає сумніву, однак, споконвічний консерватизм бюрократії часто виявляється фактором протидії нововведенням.

Отже, приймати політичні рішення бюрократія не може через відсутність легітимності; її роль – лише виконувати волю тих, хто уповноважений приймати рішення. Такими суб'єктами і є політики – депутати представницьких зборів, президент, прем'єр–міністр, міністри тощо. Суспільство може підтримувати або не сприймати взятий тим або іншим політиком курс, але в будь–якому випадку здійснюється двосторонній зв'язок між керованими й керуючими. Чиновник відповідальний безпосередньо тільки перед своїм начальством. Тому зв'язок із суспільством у цьому випадку однобічний.

У здійсненні функцій управління завжди присутній момент спілкування політиків і чиновників. Через недостатню компетенцію й відсутність досвіду (що цілком природно) політики звертаються до досвіду й знань бюрократії, бюрократичний апарат в своїй діяльності опирається на рішення, прийняті політичними діячами й заздалегідь санкціоновані суспільством. Для нормального функціонування системи державного управління – однаково необхідні й ті, й інші.

Однак, як стверджував М.Вебер: політик, котрий одержав перемогу в боротьбі за голоси виборців, за парламентську підтримку, але не зміг знайти діючих методів контролю над адміністративним апаратом, тим самим девальвує власну перемогу – непідконтрольна бюрократія перехоплює ініціативу, обертає всі політичні питання в адміністративні й починає диктувати власну волю.

Таким чином, можна підсумувати, що функціонування будь–якої організації суспільства, зокрема держави, неможливо без бюрократичного апарату управління. Ставши неодмінним елементом суспільної системи, державна бюрократія не повинна бути політичним інститутом, а навпаки деполітизуватися й функціонувати виключно як механізм реалізації державної влади, бути безпристрастним, незаангажованим та неупередженим інститутом державного управління. Мінімізувати свій вплив на прийняття політичних рішень лише до технологічного. Відчуженій від процесу прийняття політичних рішень, бюрократії залишається проводити в життя ухвали політиків або перешкоджати їхній реалізації. Політикам, у свою чергу, доводиться зважати на думку бюрократії, і своєю діяльністю легітимізувати існування управлінського апарату. Але саме технологічне забезпечення політичного рішення у сучасну епоху інформаційного суспільства забезпечує можливість бюрократії маніпулювати та посилювати свій вплив на прийняття політичних рішень, що може призвести до доволі негативних наслідків, від яких застерігав, все той же безсмертний класик теорії бюрократії, М.Вебер. Але у ситуації, коли на політичній арені відсутні сильні групи інтересів, здатні прийти до влади, і пануюче становище займає сіра бюрократична маса, Р. Дарендорф попереджає про небезпеку втрати системою статусу легітимності. Складаються сприятливі умови для захоплення влади групами радикалів, котрі нерідко ведуть суспільство до тоталітаризму.

Політики, як і чиновники не самостійні у своїй суспільній ролі. Їхнє існування обумовлене соціальною доцільністю: споконвічно вони є представниками й інструментами реалізації як спільного інтересу, так і інтересів різних соціальних груп і прошарків. Звідси випливає актуальність питання про контроль делегувавших повноваження над своїми представниками, підвладних над пануючими.

Уже визначаючи сутність терміну "легітимність" через готовність підвладних до підпорядкування, задавався той відтінок змісту, у якому присутня ідея про якусь вольову орієнтованість підвладних, що обмежує, по суті, будь–яке здійснення влади. Це виводить на важливу проблему політології й теорії держави, яку можна сформулювати із двох запитань. Перше: які крайні умови збереження інтенції підпорядкування в підвладних? Друге: які ступінь і межі сваволі пануючих стосовно підвладних, вихід за рамки яких з необхідністю тягне втрату легітимності й, як наслідок, втрату влади? Безсумнівно, що така межа завжди є історично й культурно визначеною й залежить як від мотивів підпорядкування, які панують у суспільстві, так і від успіху діяльності з легітимізації владних рішень.

Описана проблема логічно пов'язана з іншим питанням: чи можливий контроль над діяльністю владних структур з боку підвладних? І якщо так, то яким чином? Це питання здобуває особливу актуальність у сучасних демократіях, якщо враховувати ту обставину, що будь–яка форма реалізації владних відносин у них повинна бути пов'язана з такими значимими "ідеологемами", як, наприклад, декларація народного суверенітету.

Проблема можливості встановлення ефективного контролю над бюрократичними управлінськими структурами є найбільш актуальною в сучасній демократичній теорії й практиці.

Цікава щодо цього класифікація Ф.Наделя й Ф.Рурка, у якій різняться формальні й неформальні способи контролю над бюрократією. Неформальні у свою чергу поділяються на зовнішні й внутрішні. До формальних відносяться: політичне керівництво з боку міністрів, міністерських радників, парламентський контроль, судовий контроль, суспільний контроль. До неформальних зовнішніх – засоби масової інформації, громадська думка, заінтересовані групи; до неформальних внутрішніх – професійні стандарти, корпоративна етика, контроль із боку вищестоящих чиновників [4]. Але за визнанням самих творців даної класифікації, не один зі згаданих способів контролю над бюрократичними структурами, і навіть, їхнє спільне використання не можуть гарантувати повного ефекту запобігання бюрократичних зловживань.

У сучасній управлінській і правознавчій теорії прийнято виділяти два види здійснення контролю над діяльністю державної служби – державний (що включає політичний, адміністративний і судовий підвиди) і соціальний (з боку суспільства) [5]. Державний контроль передбачає нагляд за відповідністю діяльності апарату управління законодавчим актам, які цю діяльність регулюють. Здійсненням даного виду контролю займаються органи політичної влади (парламент, місцева виборна влада й т.п.), виконавчі органи всіх гілок влади, судові органи (конституційний, загальні, військові, арбітражні суди). Державний контроль у такому вигляді можна позначити як контроль "зверху". Соціальний контроль покликаний реалізовувати двосторонній зв'язок "держава – громадянське суспільство" (зворотній зв'язок, необхідний для функціонування будь–якої відкритої системи) з метою інформування громадян про результати діяльності управлінських структур і повідомлення до апарату відомостей про процеси, що відбуваються в суспільстві. Соціальний контроль забезпечується за допомогою діяльності різного роду суспільних рухів і об'єднань, висвітленням реалізації політичних рішень апаратом управління засобами масової інформації, окремими проявами демократичної ініціативи громадян. Подібного роду контроль є контролем "знизу"; незважаючи на більшу його значимість для дотримання демократичних принципів існування сучасної держави. Засоби, якими він оперує, носять обмежений характер.

Над проблемою відсутності діючих механізмів контролю над діяльністю бюрократичного апарату міркував ще М.Вебер. Він вважав, що концепція ліберальної демократії не забезпечена реальною практикою існування демократичних суспільств. Тому він відкидав можливість здійснення діючого народного контролю (контролю "знизу") над бюрократією. "Питання завжди полягає в тім, хто контролює існуючу бюрократичну машину. А такий контроль із боку неспеціалістів можливий лише в обмеженій формі" [6].

Діючий контроль над бюрократією, стверджує М.Вебер, можливий лише "зверху": або з боку плебісцитарно вибраного політичного вождя, або з боку парламенту. Але на певному етапі розвитку відносин лідера з апаратом їхня мета й інтереси починають збігатися. Через це *лише парламент, у якому завжди існує опозиція діючому уряду, може гарантувати хоч якийсь контроль над державною бюрократією.* Комітетська діяльність парламентаріїв спеціалізує їх за різними напрямками державної політики, створює передумови для набуття ними відповідної компетентності. У зв'язку з цим М.Вебер писав, що "... досить розвинена система комітетської роботи в англійському парламенті відкриває можливість і навіть примушує кожного політика, теж працювати в комітетах. У всіх відомих міністрів останніх десятиліть за плечима реальна й діюча виучка такої роботи, а практика звітності таких нарад і їх суспільної критики приводить до того, що ця школа означає справжній відбір політиків і виключає просто демагогів" [7]. Компетентність парламентаріїв, у свою чергу, збільшує дієвість контролюючих заходів. Але не слід перебільшувати ступінь такої дієвості.

Професіоналізм чиновників, їхнє знання всіх тонкощів, всіх підводних течій апаратної роботи завжди буде достатньою основою для того, щоб можливості детального аналізу результатів діяльності держапарату й оцінки її ефективності були сильно обмежені. Бюрократія зацікавлена в демонізації своєї роботи, і сама здатна творити атмосферу таємничості, замутнювати спочатку ясні канали проходження управлінських рішень, тим самим, полегшуючи собі відхід з під контролюючого ока парламенту або інших ревізійних органів. Однак скептицизм відносно можливості здійснення діючого контролю над державно–бюрократичними організаціями не означає, що всі дії в цьому напрямі безглузді й тому не потрібні. Індивідуальні ревізійні акції, нехай вони не мають сил охопити всі сторони й вникнути в усі деталі управління, необхідні хоча б тому, що створюють прецедент, перешкоджають появі або, як мінімум, укоріненню в чиновника почуття безконтрольності. Показові акції, які застосовуються час від часу, гарні вже тим, що не дають апарату, розслабитися. Але це не знімає з порядку денного необхідність знаходження нових дієвих методів нагляду й контролю, що є перспективним для подальших наукових досліджень.

1. *Макаренко В.П.* Вера, власть и бюрократия: Критика социологии М.Вебера. – Ростов н/Д., 1988. – С.231. 2. *Вебер М.* Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / Пер. з нім. К. Основа, 1998. – 534 с. 3. *Арон Р.* Демократия и тоталитаризм / Пер. с франц. – М., 1993. – С.56. 4. *Голосов Г.В.* Сравнительная политология. – Новосибирск: Изд–во Новосибирского ун–та, 1994. – С.156. 5. *Лукьяненко В.И.* Контроль в системе государственной службы. – М.,1995. – 29 с. 6. *Макаренко В.П.* Вера, власть и бюрократия: Критика социологии М.Вебера. – Ростов н/Д.: Изд–во Рост. ун–та, 1988. – С.214. 7. *Вебер М.* Политика как призвание и профессия / Вебер М. Избранные произведения. – М., С. 644–706 // www.humanities.edu.ru/db/msg/31400 – 171k –.

Надійшла до редколегії 20.04.2009

В.І. Бортніков, д-р політ. наук

ОСОБЛИВОСТІ ПАРТІЙНО–ПОЛІТИЧНОЇ СТРУКТУРИЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Стаття присвячена аналізу соціальної ролі політичних партій у суспільстві. Викривається специфіка утворення партійної системи в Україні. Простежується динаміка переходу партійної системи від атомізованої, до системи середніх партій. Автор торкається проблеми вдосконалення нормативної бази їх діяльності.

The article is devoted to the examination of the social importance of political parties to the society. It gives peculiarities of the Ukrainian party system, in particular, its organization. The dynamics of the party system evolution from atomistic to middle–sized is detected here. The author also touches problems concerning the improvement of the normative fundamentals of their activities.

Сучасне суспільство вирізняється багатством інтересів соціальних суб'єктів, а відповідно і складною структурою суспільно–політичних відносин. Характерною ознакою і цінністю сучасної демократії є не лише існування

© В.І. Бортніков, 2009

плюралізму як такого, а можливість організаційного оформлення та захисту (артикуляції) цих інтересів через певні інститути демократії, одним з яких є політичні партії.

Метою статті є аналіз динаміки структурування партійної системи Україні в контексті її якісних характеристик.

Проблема визначення та підвищення соціальної ролі політичних партій постійно знаходиться в полі зору фахівців, які досліджують різні аспекти функціонування цих громадсько–політичних об'єднань, починаючи від класиків світової суспільно–політичної думки: М. Вебера, М. Дюверже, Р. Міхельса, М. Острогорського, А. де Токвіля, до сучасних українських політологів та соціологів включно. Вагомий внесок у дослідження вказаної проблеми внесли такі відомі українські фахівці, як А. Білоус, О. Гарань, К. Меркотан, М. Обушний, М. Примуш, А. Романюк, М. Томенко, Ю. Шайгородський, Ю. Шведа та ін.

Початок партійно–політичної структуризації українського суспільства пов'язаний із появою одного з масових демократичних суспільно–політичних об'єднань, що виникло наприкінці 1980–х років на хвилі перебудови – Народного руху України. Громадсько–політичний рух демократичних та національно свідомих сил "За перебудову" був створений у вересні 1989 року. У листопаді 1990 року була зареєстрована Українська республіканська партія на чолі з Л. Лук'яненком, що виникла на базі громадської організації – Української Гельсінської спілки. Саме цю подію можна вважати формальним початком багатопартійності в Україні.

Протягом 1991 року було зареєстровано вже сім партій – Українську селянську демократичну партію, Партію зелених України, Демократичну партію України, Партію демократичного відродження України, Ліберальну партію України, Українську християнсько–демократичну партію, Соціалістичну партію України.

16 червня 1992 року Верховною Радою був ухвалений Закон України "Про об'єднання громадян", який визначив правові засади діяльності політичних партій, що послужило поштовхом для розвитку багатопартійності. У липні 1993 року, після відновлювального з'їзду, повернулася до "великої політики" Комуністична партія України, яка була зареєстрована Міністерством юстиції України в жовтні 1993 року після відмови від претензій на правонаступництво [1]. У 1993 році чисельність політичних партій зросла до 31 [2].

Президентські та парламентські вибори 1994 року сприяли подальшому розвитку партійної системи, появі якісно нових партій, діяльність яких базувалася на різних ідейно–політичних засадах і принципах – від крайнього лівого (Партія комуністів (більшовиків) до крайнього правого спектра (Соціал–національна партія України). Однак набирали силу партії, що сповідували принцип прагматизму. Яскравим прикладом такого утворення стало Всеукраїнське об'єднання "Громада" (зареєстроване напередодні виборів у березні 1994 року), яке здійснило вагомий вплив на розстановку політичних сил. Головою партії до 1997 року був О. Турчинов, потім – П. Лазаренко.

Суттєвий імпульс партійному будівництву надало ухвалення виборчого законодавства, яке передбачало змішану пропорційно–мажоритарну виборчу систему. Парламентські вибори 1998 року із впровадженням нової системи проведення виборів сприяли активізації структурної розбудови політичної системи України. В цей період відбулося зародження політичних партій, які в наступні часи зіграли важливу роль у політичному житті України – НДП, СДПУ(о), Партія регіонів.

З 1997 року починається стрімкий ріст кількості політичних партій, який більш ніж вдвічі перевищив показники попередніх років. Цей рік, на думку фахівців, став "роком перелому" в становленні партійної системи України. Головну причину вчені бачили у привертанні уваги до партій з боку "галузевих, регіональних, відомчих та інших груп впливу", які побачили у партіях, "по–перше, механізм більш легкого приходу до влади (на центральному або місцевому рівнях), по–друге, політичну гарантію бізнесу, по–третє, інструмент збереження або зміцнення позицій в ешелонах влади" [3].

Станом на 14 січня 1998 року Міністерством юстиції України було зареєстровано 52 політичні партії, 44 з яких прийняли рішення брати участь у виборах до Верховної Ради України [4]. Голосування в різних регіонах підтвердило, що процес формування загальнонаціональних партій, які б мали достатню підтримку у всіх регіонах України, ще не завершився. Навіть найбільш популярні на той час партії, а саме КПУ і НРУ, не змогли подолати чотирьохвідсотковий застережний бар'єр у всіх областях України. Це не вдалося зробити КПУ на Івано–Франківщині і Тернопільщині. Народний Рух України дістав менше 4 % голосів виборців у шести областях: Дніпропетровській, Донецькій, Запорізькій, Луганській, Сумській та Харківській [5].

Згідно висновків Ю. Шведи, після 1996 року партійна система країни була перехідною від атомізованої до системи поляризованого плюралізму. Про це виразно свідчить наявність у політичному спектрі сильної двополюсної опозиції (антисистемних лівих та правих). Парламентські вибори 1998 року, на його думку, внесли чергові зміни у конфігурацію партійної системи України, сприяючи формуванню в Україні системи малих партій (відповідно із запропонованою П. Маєром класифікацією, партійну систему, при якій дві найбільші партії, що мають у своєму розпорядженні більше ніж 80 % мандатів, треба кваліфікувати як систему великих партій, якщо вони розпоряджаються 65 % мандатами, мова йде про систему середніх партій, а, якщо у них 42 % мандатів, то це система малих партій.). З восьми партій, що подолали у 1998 році 4%–й бар'єр, лише КПУ набрала більше 15 % голосів виборців (24,65 %). Очевидно, що партійна система України, де дві найбільші партії КПУ і НРУ разом отримали у 1998 році 37,55 % мандатів, відноситься до останнього типу (малих партій) [6].

Після парламентських (1998 р.) і президентських (1999 р.) виборів в Україні продовжився процес політичної структуризації, на який певний вплив чинили ідейно–політичні уподобання населення. Ідеологічний спектр України 1990–х років відзначався поступовим зсуненням центру його ваги зліва направо, в бік центру. На початку 2000–х років в Україні тривав процес збільшення прихильників центристських поглядів за рахунок лівого та правого спектрів. Слід зауважити, що центризм є дуже зручною позицією для політиків, оскільки залишає широке поле для маневрування, дозволяє міняти політичні погляди в залежності від політичної кон'юнктури. Однак для зрілого виборця це не є корисним, оскільки прогнозувати поведінку політичних партій та їх лідерів, які не дотримуються чітких світоглядних позицій – складно.

Автор погоджується із думкою вчених, які вважають, що з початку 2000 року в Україні спостерігався активний процес "структурування інтересів у соціальних середовищах еліт і громадськості та вичерпання гегемонної моделі консолідації режиму", а від 2001 року в Україні явно простежувався "внутрішньоелітний *розкол,* підґрунтя якого передусім становив конфлікт із приводу відносин привласнення та способів контролю" (О. Куценко). Внаслідок цього на початку 2000–х років від "партії влади" "відкололася частина впливових олігархічних бізнес–партій і значна частина національно–

демократичних субеліт", які почали по–новому позиціонувати себе в політичному полі [7].

Симптоматично, що наприкінці 1999 року утворюється Всеукраїнське об'єднання "Батьківщина" на чолі з Ю. Тимошенко, у квітні 2000–го – Партія промисловців та підприємців А. Кінаха, а у листопаді 2000 року об'єднавчий з'їзд п'яти партій: Партії регіонального відродження України (В. Рибак), Партії праці (В. Ландик), "За красиву Україну" (Л. Черновецький), Партії солідарності (П. Порошенко) та Всеукраїнської партії пенсіонерів (А. Капуста) – ухвалив створення об'єднаної партії – Партії регіонального відродження "Трудова солідарність України". Співголовами партії стали В. Ландик, П. Порошенко, В. Рибак. В березні 2001 року партію було перейменовано на Партію регіонів, головою якої став Микола Азаров. Від квітня 2003 року голова партії – В. Янукович. Зокрема станом на грудень 2001 року лави Партії регіонів налічували понад 460 тис. осіб, об'єднаних у більше як 8 тис. партійних організацій, з них 7 200 – первинних [8].

Новим поштовхом для розбудови партійної системи було ухвалення у квітні 2001 року Верховною Радою України Закону "Про політичні партії в Україні", який надав широкі можливості громадянам України для здійснення й захисту своїх прав і свобод та задоволення політичних, економічних, соціальних, культурних та інших інтересів [9]. З метою стимулювання організаційної розбудови політичних партій закон містив положення, згідно із яким для реєстрації партія повинна зібрати не менше десяти тисяч підписів громадян у не менш як двох третинах районів не менш як двох третин областей України, м. Києва та АР Крим (ст. 10).

У листопаді 2003 року до цього закону було внесено зміни, що визначали порядок державного фінансування політичних партій, його форми та обсяг, права на отримання державного фінансування статутної діяльності, на відшкодування витрат, пов'язаних з фінансуванням передвиборної агітації, порядок реалізації цих прав тощо.

Ознакою політичної системи на початку 2000–х років стала її надлишкова фрагментація із великою кількістю суб'єктів політичних відносин. Напередодні парламентської виборчої кампанії 2002 року Міністерством юстиції в Україні було зареєстровано 127 політичних партій: 7 називали себе християнськими, 7 – зеленими чи екологічними, 5 – комуністичними, 5 – соціал–демократичними, 5 партій претендували на представництво інтересів українських жінок. У такій ситуації "назва партії як індикатор її ідеологічного та соціального спрямування просто втрачала свій сенс" [10].

Основну кількість складали партії, які не мали не тільки будь–якої популярності та регіонального електорату, а й більш–менш відомих лідерів. Насправді загальнонаціональний вплив та вагу мали не більше десяти політичних об'єднань, а тому під час виборів 31 березня 2002 року процес блокування набув значно більшої сили, ніж на попередніх парламентських перегонах. Під час підготовки до виборів народних депутатів України 2002 року з 67, що брали участь у виборах, 21 політична партія йшла на них самостійно, а 46 політичних партій – у складі виборчих блоків партій. Після реєстрації в Центральній виборчий комісії у виборчих списках залишалися 21 політична партія і 12 блоків політичних партій.

Вибори 2002 року засвідчили те, що процес політичної структуризації триває. Якщо в 1998 році застережний бар'єр у 4 % подолало 9 партій та блоків: 7 партій (КПУ, НРУ, ПЗУ, НДП, ВО "Громада", ПСПУ, СДПУ(о), що йшли на вибори самостійно; 2 партії – СПУ та СелПУ – у складі блоку "За правду, за народ, за Україну!", то у 2002 – лише 6. На попередніх виборах більшість партій виступали одноосібно, на наступних парламентських виборах у складі блоків. Блоки у 1998 році були не чисельними: 8 з них нараховували по 2 і лише "Національний фронт" – 3 партії. З 9 блоків застережний бар'єр тоді подолав лише блок СПУ–СелПУ. На виборах 2002 року виникли вже потужні блоки, які мали у своєму складі до десятка партій. З 6 суб'єктів, що потрапили до Верховної Ради, три блоки "Наша Україна" (10 партій), "За єдину Україну!" (5 партій), блок Юлії Тимошенко (4 партії).

Про структурні характеристики партійної системи України на початку 2000–х років, свідчать наступні дані. У 2003 році територіальними управліннями юстиції було зареєстровано близько 60 тис. структур політичних партій, з них регіональних (республіканські, обласні, міські в містах Києві та Севастополі) – понад 2,2 тис.; районних – понад 15,5 тис., районних у містах – близько 5 тис., міських – понад 8 тис., інших структурних утворень – близько 30 тис. [11].

Така велика кількість політичних об'єднань викликала обґрунтовані сумніви щодо дієздатності і правоздатності деяких з них. За рішенням Міністерства юстиції України, було здійснено перевірку дотримання партіями вимог Закону України "Про політичні партії України". За результатами перевірки і поданням Міністерства юстиції Верховним Судом України було анульовано реєстраційні свідоцтва 28 політичних партій. Станом на кінець 2003 року в Україні залишилось 96 зареєстрованих Міністерством юстиції політичних партій.

Помітне збільшення кількості політичних партій в Україні протягом 2004 та початку 2005 років було зумовлене прийняттям у квітні 2004 року закону України про вибори, що передбачали запровадження пропорційної виборчої системи на виборах народних депутатів України та виборів у місцеві органи влади.

На характер політичної структуризації вплинули також президентські вибори 2004 року. На початку виборів Президента України 2004 року − зареєстровано 98 політичних партій. Характерною особливістю виборчого процесу 2004 року було прагнення політичних партій отримати найвищу посаду в державі одноосібно, а не у складі виборчих блоків. Це свідчило про потужність та структурованість політичних партій, які мали свої осередки в регіонах, власні матеріальні ресурси, певний кадровий потенціал, електорат, свою соціальну базу.

Перший тур виборів Президента України 2004 року яскраво продемонстрував занепад політичних сил лівого спрямування. Якщо на президентських виборах у 1999 році три лідери лівих партій (КПУ, СПУ, ПСПУ) разом отримали 44,5 % голосів виборців, то у першому турі президентських виборів 2004 року вони отримали лише 12,3 % голосів виборців, тобто майже в 4 рази менше, ніж на попередніх президентських виборах. Це говорило про вичерпаність ідейно–політичних ресурсів українських лівих [10, с. 82].

У 2005 році, напередодні парламентських виборів 2006 року, відбувся по–справжньому "вибухове" зростання чисельності політичних партій і штучних партійних утворень, які лише формально можна було вважати партіями. Цей етап партійної розбудови розпочався у другій половині 2004 року (було зареєстровано 8 партій) і завершився на початку 2005 року. За цей час (до 25 березня 2005 року) було зареєстровано 23 політичні партії. Стрімке зростання кількості партій фахівці пояснюють дією Закону "Про вибори народних депутатів України", за яким кандидатів у депутати може висувати лише партія, зареєстрована в установленому порядку, не пізніше ніж за 365 днів до дня виборів, або виборчий блок партій за умови, що до його складу входять партії, зареєстровані не пізніше як за 365 днів до дня виборів.

Динаміка росту політичних партій за підрахунками Ю. Шайгородського та К. Меркотан мала такий вигляд: 1990 рік – 1 політична партія; 1991рік – 5; 1992 рік – 4; 1993 рік – 9; 1994 рік – 2; 1995 рік – 2; 1996 рік – 5; 1997 рік – 10; 1998 рік – 8; 1999 рік – 20; 2000 рік – 14; 2001рік – 12; 2002 рік – 2; 2003 рік – 2; 2004 рік – 8; 2005 рік – 23 [1, с. 15].

Під час підготовки та проведення парламентських виборів 2006 року процес політичної структуризації набув нової сили. Однак його характер виявився далеким від конструктивності. Лідери політичних сил, які уособлювали Майдан, не дійшли згоди і вирішили йти на вибори самостійно або у складі різних блоків, що зрештою й зумовило їх поразку. Партія регіонів, навпаки, зуміла консолідувати своїх прихильників, чим і забезпечила перемогу. Маючи більш сталий електорат, Партія регіонів мала значну перевагу над розпорошеними силами інших політичних сил, яких на цих виборах було багато як ніколи. Для участі у виборах подали документи 53 політичні партії та виборчі блоки. Після перевірки поданих документів суб'єктами виборчого процесу у ЦВК, було зареєстровано 45 партій і блоків. Таким чином, участь у виборах брала 51 партія, об'єднана у 17 блоків, 28 партій йшли на вибори самостійно [12].

Така кількість суб'єктів електорального процесу свідчила про кризовий стан партійної системи України, характерною ознакою якої стала наявність в її структурі значної кількості політичних утворень, що були не затребувані суспільством, хоча і були високотехнологічними виборчими проектами. По суті в українському суспільстві спостерігався "колапс консенсусу", притаманного, за О. Тоффлером, для країн, які рухаються у напрямі Третьої хвилі. Якщо Друга хвиля створила масове суспільство, то Третя хвиля "демасифікує нас, рухаючи всю соціальну систему в напрямі до більш високого рівня різноманітності й складності" [13].

Парламентські вибори 2006 року показали, що на шкалі ідейно–політичних симпатій населення відбуваються зрушення у бік центру: так, не отримали достатньої підтримки виборців партії лівого спектру, насамперед, Блок Н. Вітренко, який не зміг подолати тривідсотковий бар'єр, і КПУ, яка значно втратила популярність порівняно із попередніми виборами, ледве набравши необхідну кількість голосів виборців. Не змогла подолати тривідсоткового бар'єру і партія,– наступниця Народного руху України, з яскраво вираженим національним забарвленням – Український блок Костенка і Плюща.

Один з відомих політичних журналістів С. Рахманін з цього приводу не без іронії зауважував, що дехто "наївно гадав, що можна в'їхати в парламент за рахунок багажу колишніх заслуг, зігравши на ностальгічних рефлексах обивателя. Виборець це припущення розвінчав. Переконливих доказів того – щонайменше два. По–перше, приклад могутньої колись КПУ … По–друге, поразка напханого гучними іменами блоку Юрія Костенка й Івана Плюща. Підсумкові результати цих структур засвідчили, що у виборця більше не в пошані ані ортодоксальна лівизна, ні націонал–демократія "у чистому вигляді"… Народ подорослішав, а деякі партії так і не вилікувалися від дитячої хвороби лівизни (правизни)" [14].

Дострокові парламентські вибори 2007 року дозволяють говорити про нові тенденції у структуруванні політичного поля. "Помаранчевий" проект виконав свою історичну місію і в майбутньому не зможе конкурувати з такими потужними політичними силами, як Партія регіонів та БЮТ. Про це опосередковано можна судити хоча б з того факту, що блок "НУ–НС" вийшов переможцем лише в Закарпатській області. В свою чергу БЮТ та Партія регіонів в черговий раз показують свою самодостатність та привабливість для електорату. Наслідки голосування дозволяють припустити, що партійна система України поступово структурується в напрямі системи середніх партій. (Нагадаємо, що за класифікацією П. Маєра партійну систему, при якій дві найбільші партії мають у своєму розпорядженні 65 % мандатів, можна класифікувати як систему середніх партій). Партія регіонів і БЮТ разом отримали у 2007 році 65,08 % голосів виборців, з відповідною кількістю мандатів.

Свідченням сталої структуризації партійної системи України в напрямі, від системи малих – до системи середніх партій, є тенденція росту авторитету великих партій і блоків та відповідно зменшення привабливості для виборців штучних маленьких партійних утворень. Характерно, що переможцями в регіонах виступили лише три політичні сили: БЮТ – 15 областей, м. Київ; Партія регіонів – 8 областей, Автономна Республіка Крим, м. Севастополь; та Блок "НУ–НС" – 1 область.

Водночас, можна погодитися із твердженням М. Рибачука щодо зрілості партійно–політичної системи сучасної України. На думку вченого, вона "як така ще не склалася". На заваді – відсутність чіткої структуризації суспільства за сталими соціальними, економічними, а відтак політичними та ідеологічними ознаками. На такому ґрунті кількість політичних партій постійно зростає, хоча за ними не стоїть ані стабільного електорату, ані потужної партійної структури, їх відповідної мережі на місцях [15].

Можна казати, що політичні партії мають в українському суспільстві певний авторитет, хоча позитивна динаміка рейтингу довіри населення до них як агентів, здатних представляти і захищати суспільні інтереси не є стабільною. Це підтверджують дані моніторингу суспільної думки, який проводив інститут соціології НАН України. На питання: *Чи є в Україні серед наявних на сьогодні політичних партій і рухів такі, яким можна довірити владу?* у 2008 році позитивну відповідь дали 29,8% опитаних (у 2000–2002–2004–2006 роках відповідно 16,7%; 32,4%; 25,5%; 42,9 %) [16].

Отже, партійно–політична структуризація українського суспільства віддзеркалювала складні процеси, що відбувалися в сфері соціально–економічних відносин і суспільно–політичному житті української громади. Партійна система України пройшла еволюційний шлях від системи малих партій, поляризованого плюралізму, до системи середніх партій. Спектр ідейно–політичних уподобань українських громадян, а відповідно і програмні настанови партій, тяжіли до центристського спрямування. Невпинно втрачали свої позиції партії лівого та націонал–патріотичного забарвлення. Перехід до парламентсько–президентської форми правління і пропорційної системи виборів сприяли підвищенню їх соціальної ролі й авторитету серед населення України. Проте українські політичні партії не стали ефективними каналами політичної участі широких кіл громадян, оскільки вони відрізняються слабкістю соціальної бази, значною залежністю від політико–економічних груп та партійних лідерів, спрямуванням політики у бік корпоративних інтересів.

1. Політична Україна сьогодні / Упоряд: *Ю. Марченко, О. Телемко, О. Прундар–Тудор*.– К, 2005. – С.82. 2.*Шайгородський Ю., Меркотан К.* Трансформація політичних цінностей у світлі української багатопартійності // Політ. партії України: В 3 т. – К., 2005.– Т.1.– С.10. 3. *Кресіна І.О., Перегуда Є.В.* Парламентські вибори в Україні: правові і політичні проблеми: Моногр.– К., 2003.– С.50. 4. Політичні партії в Україні: Інформ.–довід. вид. (2–ге, допов.) / Редкол.: *Я.В. Давидович* (голова ред. кол.), *В.О. Завалевська, О. С. Вишневська* та ін. – К., 2005. – С.28. 5.Офіційний сайт ЦВК України: http// www.cvk.gov.ua. Дата перегляду 02.11.2007. 6. *Шведа Ю.* Куди прямує партійна система України? // Виборчий процес − 2006 в Україні: політико–правові аспекти та регіональні особливості / Укл.: А.С. Романюк, Л.С. Скочиляс.– Львів, 2006. – С.18. 7. *Куценко О.* Зигзаги демократизації політичного режиму в

Україні // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2005 – №3. – С.71. 8. Політична Україна. Інформаційний проект Комітету виборців України: http://www.polit.com.ua. Дата перегляду 10.12.2005. 9. Закон України "Про політичні партії в Україні" (Зі змінами, внесеними згідно із Законами України "Про внесення змін до деяких законодавчих актів України у зв'язку із запровадженням державного фінансування політичних партій в Україні" № 1349–IV від 27.11.2003 та "Про внесення змін до Закону України "Про політичні партії в Україні" № 2748–IV від 06.07.2003) // Політичні партії в Україні: Інформ.–довід. вид. (2–ге, доп.) / Редкол.: *Я.В.Давидович* (голова ред. кол.) *В.О.Завалевська, О.С.Вишневська* та ін. – К., 2005. – С.12−22. 10. *Паламарчук В., Литвиненко О., Фесенко В., Якименко Ю., Сало І.* Політичні партії – провідний чинник розвитку політичної системи в Україні // Україна: стратег. пріоритети. Аналіт. оцінки – 2004 / За ред. А.С.Гальчинського. – К., 2004. – С.66. 11. Послання Президента України до Верховної Ради України про внутрішнє і зовнішнє становище України у 2003 році. – К., 2004. – С.19. 12. *Давидович Я.* Виступ на засіданні Центральної виборчої комісії при встановленні результатів виборів народних депутатів України 10 квітня 2006 року // Вибори та демократія. – 2006. – №1. – С.5. 13. *Тоффлер О.* Третя хвиля // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. Хрестоматія: Навч. посіб. / Упоряд. В.Лях.– К., 1996. – С.326. 14. *Рахманін С.* Переможений народ непереможеної країни // Дзеркало тиж. – 2004. – 27 листоп. 15. *Рибачук М.Ф.* Політичні партії у виборчому процесі 2004 року // Право вибору. – 2005. – С.43. 16. *Головаха Є., Паніна Н.* Українське суспільство 1992–2008: Соціологічний моніторинг. – К., 2008. – С.11.

Надійшла до редколегії 21.05.2009

Л.Л. Бунецький, доц.

АСПЕКТИ ІНСТИТУЦІОНАЛІЗМУ В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ: АНАЛІЗ ФЕНОМЕНУ "ПОЛІТИЧНИЙ ІНСТИТУТ"

Здійснюється аналіз поняття "політичний інститут" з точки зору інституціонального та системного підходів, характеру та особливостей його розвитку як феномену у контексті сучасного науково–теоретичного та емпіричного досвіду.

This article researches some aspects of the transformation of the political instituties of transitional types, from the point of systematic and sinergetical approaches, the character and pecularities of their development as the phenomenon from the position of up–to–date and empiric experience.

Очевидно, що демократичний розвиток суспільства можливий тільки в умовах такої інституційної макро – мікроструктури політики, яка відповідала б критеріям: ефективності, раціональності та відповідності щодо потреб практики. Безперечно, реальними базовими акторами такого процесу є саме – політичні інститути, які знаходяться сьогодні в стані трансформаційних змін, що став політичною константою сьогодення, зумовлюючи демократичну транзитивність суспільств.

З теоретико–методологічної точки зору тематика дослідження актуальна з ряду причин. По–перше, у вітчизняній політичній науці практично недостатньо спеціалізованих інституціональних досліджень, не дивлячись на те, що інституціоналізм, починаючи ще з часів античності був одним із головних напрямів дослідження політики. Констатувати цей факт дозволяє й та обставина, що методологія інституціонального аналізу (застосовуючи сучасну термінологію), вкрай недостатньо використовується в українській політологічній думці, а в науково–навчальній літературі взагалі практично не проводиться розмежовування між традиційним (класичним) та новим інституціоналізмом (неоінституціоналізмом). По–друге, категорії "інститут", "політичний інститут", "інститути політики", як правило, або асоціюються виключно з формальними організаціями, установами – (формально–організаційний підхід), який, на думку автора, нівелює потенціальний ресурс даного феномену, або порівнюються з відповідною нормативно–юридичною константою, тобто – системою норм та правил поведінки (формально–юридичний підхід), або під ним розуміються достатньо різнорідні політичні процеси, явища й факти (буденний підхід), що також "розмиває" й популяризує змістовну якість даного поняття й заважає його як наукове значення, так і практичне застосування. По–третє, відкритим є питання про співвідношення інституційного передбачення та свободи поведінки й можливостей вибору в межах таких інституцій. Відповідь на це питання, як вважає автор, знаходиться в площині здебільш антропологічно–психологічного виміру політики, яким на сьогоднішній день також приділяється явно недостатня увага. У зв'язку з цим виникає крайня необхідність наукової діагностики стану розробки феномену "політичний інститут" як об'єктно–суб'єктної системи, так і розробки алгоритмів подолання амбівалентності українського політичного процесу, вираженої в поєднанні, принаймні, двох основних станів: зовні – демократичного та внутрішньо – авторитарного. У свою чергу, дане дослідницьке завдання зумовлює потребу вивчення еволюції політичних інститутів, пошуку їх універсальних і специфічних особливостей в просторових і тимчасових (транзитивних) межах. У цьому контексті важливим є дослідження динаміки трансформаційних змін базових інститутів політичної влади саме в умовах сьогоднішньої системної кризи, політичної нестабільності та невизначеності, тобто в стані політичного транзиту. Тільки виявлення та дослідження таких та інших тенденцій й процесів дозволить відповісти передовим демократичним зразкам інституційного дизайну.

Традиції інституціональних досліджень, основи яких були закладені ще в часи античності, продовжуються вже більш двох століть та пов'язані з працями таких вчених–класиків, як: Е. Дюркгейм, М. Вебер, Дж. Локк, Ш. Монтеск'є, Дж. Істон, Т. Парсонс, Д. Норт, Т. Веблен, Ю. Хабермас та багато інших. За цей час інституціоналізм сформувався як один із найбільш продуктивних та актуальних напрямків політичної науки, який умовно прийнято розподіляти на дві основні частини: класичний (традиційний) та "новий" інституціоналізм (неоінституціоналізм). Власне, поняття "інститут" вводиться в науковий апарат і набуває широкого використання в період становлення соціологічної, політологічної думки наприкінці XIX – поч. XX ст. Відзначимо, що тут існують серйозні щодо нього дискусії, які здебільш відзначилися ракурсом нормативно–інституціонального підходу щодо соціально–політитичних процесів. Достатньо відверто визначив місце та роль такого феномену відомий французький соціолог Е. Дюркгейм, який розглядав складні типи суспільств як комбінацію простих, що генетично суспільство як домінуюча, вища реальність виникає у результаті взаємної дії "соціалізованих індивідів" через складні механізми інтеріоризації, ціннісні орієнтації індивідів і діє за своїми власними законами. Щодо самого ж поняття "інститут" Е. Дюркгейм визначав й трактував його як стійкі норми, які регулюють поведінку людей та реалізуються у формах організації суспільних взаємовідносин, тобто – як якісно ідеальне утворення у вигляді відповідних нормативів та вірувань, їх матеріалізацію в практичній діяльності конкретних організацій [1]. В свою чергу німецький соціолог М. Вебер розподіляв поняття "інститут" та "цільовий союз", проводячи відмінність між ними здебільш згідно з такими критеріями,

© Л.Л. Бунецький, 2009

як: добровільність участі, наявність раціональних установлень та апарату примушення. Він підкреслював, що інститут це "…общественные действия с установлениями о содержании и средствах общественных действий, целерационально принятыми всеми участниками на основании общего согласия" [2]. Тобто, у розумінні М. Вебера, інститут, це – раціонально упорядкована частина "союзных действий", частково, але все ж раціонально упорядкований союз. Англійський соціолог Г. Спенсер, визначав феномен "інститут" як регулятивну самовідтворюючу форму взаємодії індивідів, що робить їх життєдіяльність більш раціональною та продуктивною. Більш того, в своїй головній праці "Основания социологии" одне із вихідних положень він сформулював в термінах механіки: речовина, рух та сила. Що саме із закону сталості речовини і сили виводиться закон еволюції. Тобто, закон еволюції (у тому числі і соціальної) – це перехід від незв'язності до зв'язності, від однорідності до різнорідності, від невизначеності до визначеності. І головними структурними елементами такої еволюції, суспільства взагалі є соціальні інститути. Застосовуючи термін "інститут" разом з таким поняттям, як "організація", він розглядав його саме як механізм самоорганізації сумісного життя людей. Тобто, суспільство і є системою взаємодіючих соціальних інститутів, функціонування яких залежить від всього іншого та від чіткого розподілення сфер впливу і їх відповідальності [3]. Т.Веблен інститут уявляв як "стереотип думки" (habit of thought), який за своєю природою э звичні способи реагування на стимули, які створюються обставинами, що змінюються. Це розповсюджений образ думки у тому, що стосується окремих відносин між суспільством та особистістю, виконуючих відповідні ними функції [4]. Як бачимо, еволюція інституціонального підходу дозволяє виділити, принаймні, декілька основних підходів щодо трактування субстанції "політичний інститут". Так, в рамках **першого підходу** інститути розуміються як формальні об'єднання людей, організації, установи (від державних органів та партій до громадянських організацій). Тут дискусійним питанням є теза про можливість ідентифікації понять "інститут" – "організація". Так, один з класиків інституційної теорії Д. Норт більш розмежовує ці поняття. Згідно з Д. Нортом: "Институты – это "правила игри" в обществе, или выражаясь болле формально, созданные человеком ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми" [5]. Організацію же він визначає яак "группу людей, обьединенных стремлением сообща достичь какой–либо цели" [6]. Далі він пояснює, що взаємодія між такими феноменами як "інститут" та "організація" має органічно–діалектичну природу. Інститути, створюють (рамкові) можливості для відповідної діяльності своїх членів, в свою чергу – організації створюються для досягненння їх мети й виступають агентами інституціональних змін [7]. В рамках **другого підходу,** політичні інститути визначаються як сукупність відповідних норм та правил, які регламентують позиції і індивідуальну поведінку громадян, що за суттю повністю детермінують вплив організаційних структур та норм на політичний процес. При такому розумінні політичного інституту виникає необхідність з'ясування принаймні двох запитань, які коректують його сутність. Перше – як співвідносяться поняття "інститут" і "норма"? Друге – які можливості вміщення у поняття інституту неформальних норм та правил поведінки, що можуть бути прийняті для політичного процесу? Таким чином, в представлених підходах класичного інституціоналізму можна виділити певні розбіжності, стосовно розуміння природи, сутності, функцій та місця політичних інститутів в суспільному житті. Однак, більшість дослідників інституційної проблематики вважали, що змістовна сторона поняття "політичний інститут" повинна включати в себе здебільш такі головні компоненти, як: – формалізовану організаційну структуру (об'єднання), що здійснює свої функції в системі політичної практики відповідно до вимог, цінностей, легітимності її існування; та й як нормативну систему (модель) політичних взаємовідносин, що оптимальним способом пов'язують та регламентують позиції і поведінку громадян. Таким чином, традиційний інституціоналізм явно недостатньо приділяє уваги саме неформальним нормам і правилам, ціннісним і соціокультурним аспектам політичних процесів та інститутів. Тобто, можливо зробити висновок, що головною характеристикою традиційного інституціоналізму було вивчення формально–юридичної сторони інститутів, їх внутрішньої структури з позицій описово–індуктивного підходу. Саме через це частково неможливо було зрозуміти та пояснити розрив між формальною і реальною політикою, особливо в країнах "постсоціалістичного" простору, проаналізувати їх специфіку. Хоча слід визнати, що дана методологія була багато в чому продуктивна. З цього приводу можливо зробити висновок, що практично більшість дослідників інституціональної проблематики вважали, що змістовна сторона політичного інституту містить у собі два головні компоненти. З одного боку, це якась модель самої системи соціальних відносин, що представляє собою оптимальний образ матриці сполучених позицій. З іншого, безпосередньо організаційні структури, за допомогою яких інститут здійснює свої головні функції в політичній практиці й ті, що відтворюються у відповідності із цінностями, стереотипами, легітимізуючими його існування.

У працях дослідників неоінституційного підходу, в рамках якого відбувається так би мовити "ренесанс" інститутів, зокрема: Г. О'доннела, С. Хантінгтона, Т. Парсонса, М. Дюверже, Дж. Найта, М. Ориу, Дж. Марча, Й. Олсена, П. Холла, Р. Тейлора, П. Мера, Т. Лукмана, П. Бергера, Х. Балзера, С. Ерсона, С. Кроуфорда, Г. Хелмке, А. Дегтярьова, А. Рибакова, В. Сергєєва, В. Лапкіна, Є. Головахи, Н. Паніної та інш., що сформували та розвинули інноваційність розуміння сутності та змісту політичних інститутів – які визначаються саме як складні комплекси, що містять у собі формальні та неформальні правила, систему норм, символів, моральних шаблонів, які в свою чергу формують "сенсові рамки" позицій та дій індивідів. Крім того, неоінституційний підхід віддав належне новим недержавним (неформальним) утворенням – групам тиску, недержавним формуванням, відносинам тощо, впливаючим на політичні процеси. Так, наприклад, Т. Парсонс пропонувати слідуючу інтерпритацію поняття інститутів, це: "…всеобщие модели норм, которые очерчивают категории предписанного, разрешенного и запрещенного поведения в социальных отношениях, для людей в их взаимодействии друг с другом как членов общества и его различных подсистем и групп" [8]. Тобто, для Т. Парсонса інститути – це більш як комплекс рольових інтеграторів стратегічно–структурного значення. В свою чергу Г.О. Доннелл, визначав інститути як "колективну дію з управління, лібералізації (liberalition) і розширення поля індивідуальних дій, що упорядковують зразки взаємодії" [9]; У цьому контексті, на думку М. Дюверже: "Термин "институты" можна было бы зарезервировать для обозначения совокупности идей, верований, обычаев, составляющих упорядоченное и организованное целое (например, брак, семья, выборы, правительство, собственность и т.д.)" [10]. Далі, він підкреслює, що: "Все институты есть одновременно структурная модель

и совокупность коллективных представлений, имеющих большую или меньшую связь с ценностями. Таким образом, все институты более или менее прямо соотносятся с "системой ценностей" [11]. Тобто, в цілому, для М. Дюверже інститути як певні ідеальні установи у вигляді відповідних традицій й увірювань, як система цінностей, в той же час, як і їх реалізація у практичній діяльності конкретних організацій. Зберігається у деяких дослідників: Хантінгтон С., Липсет С., та інш., інтерпретація політичного інституту як нормативно–правової основи політичних явищ і процесів, для забезпечення ефективного управління сучасним суспільством [12]. Б. Ротстайн, вважає, шо " термин "политические институты" можна употреблять лишь применительно к формальным правилам. Которые приняты для политического процесса" [13]. Цікавою є точка зору дослідників Дж. Лєйпа та С. Эрсона, які вважали, що інститути є такими організаціями, що включають в себе – як відповідні норми так і елементи ссоціально–політичної практики, а звісно поняття "інситут–організація" більш обємніше чим "інститут–норма" [14]. Представники неоінституціоналізму П.Бергер, Т.Луман оцінювали політичні інститути "как обладающие своей реальностью (в смысле формирующие последнюю) реальностью, с которой индивид сталкивается как с внешним принудительным актом" [15]. П.Мєр, відмічав політичні інститути "…как полноправные актеры политики, имеющих свои собственные, особые интересы и являются в силу этого частью реальной политики" [16]. В свою чергу сучасні російські дослідники В. Пантип і В. Лапкін також надають політичним інститутам особливого значення, які формують "правила игры" в політичних процесах [17]. Таким чином, в рамках неоінституціоналізму можна виділити декілька точок зору. **Перша –** яка вміщує у поняття "політичний інститут" формальні соціокультурні чинники. У такому разі це може привести до часткової невизначеності чи широкого розуміння предмету даного поняття. В рамках **другої** точки зору у поняття "політичний інститут" вміщуються деіндивідуалізіровані професійні вимоги та деперсоніфіцировані обов'язки і права, що зумовлюють поведінку громадян у різних областях їх життєдіяльності, роблячи індивідуальну політичну поведінку, політичний процес в цілому більш передбаченими та стабільними. Цікава, з цього приводу, думка авторів А. Лейпхарта та Ф. Шарпфа, які саме роблять акцент на тому, що інститути слід розглядати як основну детермінанту, що визначає результативність політики та здібності акторів усвідомлювати свою мету, яка частково визначається інституціональною константою, в якій вони діють [18]. Тобто, неоінституціональний підхід на відміну від структурного функціоналізму, біхевіоризму, марксизму та інших концепцій, вважає, що політичні інститути, являючись самостійними суб'єктами, відіграють визначну роль в суспільстві, зокрема – політичному житті, формують та реалізують інтереси соціальних груп (еліт–контреліт), безпосередньо впливають на ефективність та якість їх життєдіяльності. На це вказують Дж. Марч, Й. Олсен, Б.Вейнгаст та інші автори, які вважають, що інститути це "пути по которым политическое поведение глубоко внедряется в институциональную структуру правил, норм, ожиданийи традиций" [19], тобто вони (інститути) здійснюють головний та визначальний вплив на індивідуальну поведінку особистості, встановлюють межі індивідуального вибору через формування та вираз їх переваг. Така позиція, як бачимо, придає особливого статусу політичним інститутам як феномену, що розширює розуміння його значимості та сутності. Можна повністю погодитись з авторами, що акцентують увагу на тому, що "Политическая демократия зависит не только от экономических и социальных условий, но и от дизайна политических институтов. … они являются аренами для соперничества социальных сил, но они еще являются совокупностью стандартных процедур и структурами, которые определяют и защищают интересы. Они являются политическими акторами по полному праву" [20]. Таким чином, можна погодитись з Б.Г. Пітереом, який визнає що "…новый институционализм настаивает на существовании более автономной роли политических институтов. Государство не только подвергается воздействию со стороны общества, но также само влияет на него. Политическая демократия зависит не только от экономических и социальных условий, но и от дизайна политических институтов. Бюрократическое агентство, законодательный комитет и аппеляционный суд являются аренами для соперничества социальных сил, но они являются еще совокупностью стандартных рабочих процедур и структурами, которые определяют и защищают интересы. Они являются политическими актерам по полному праву" [21].

Інституціональним процесам у пострадянських державах, зокрема в Україні присвятили ряд серйозних теоретичних досліджень вітчизняні соціологи Є. Головаха та Н. Паніна, які для опису реальної інституціональної ситуації оперують терміном "подвійна інституціоналізація", вважаючи необхідним розглянути "кілька типів інституціональних утворень, що мають різний вплив на соціальну стабільність у суспільстві" [22]. Указуючи на неадекватність як класичних, так і неоінституціональних пояснювальних стратегій, автори шукають своє пояснення феноменові подвійної інституціоналізації. Це пояснення дуже близьке тому розумінню, що може запропонувати самоорганізаційний підхід. Э. Головаха і Н. Паніна наполягають на необхідності розгляду ряду векторів генезису нових інституціональних форм, що діють одночасно і не знаходяться в логічній згоді один з одним. Це, по–перше, уведені зверху законодавчим шляхом нові інституціональні установи (те, що ми назвали б організаційної складовою нових інститутів), а з іншого боку – старі радянські інститути, що продовжують існувати на рівні традиційної легітимності (самоорганізаційний рівень), а також "тіньові" інститути, що перейшли до нас з радянських часів і продовжують своє життя як у легальному, узаконеному, так і нелегальному виді. Часта розбіжність легальності і легітимності приводить до того, що "більшість громадян України перебувають у стані амбівалентності щодо інституціональних утворень" [23].

Для уточнення поняття "політичний інститут" необхідно, на думку автора, відповісти на два важливих запитання: 1) чи будь–яка формальна норма або правило може визначати основу діяльності такого інституту і тим самим набувати інституціоналізованого характеру; 2) чи повинен такий інститут містити в собі двоїсте (дуалістичне) змістовне значення, тобто представляти систему норм, правил, інтересів, так і механізми, процедури (технології) їхнього вираження та реалізації? У даному випадку важливо відзначити, що у понятті "політичний інститут" варто відобразити своєрідний зв'язок, з одного боку, поширення поля "меж" волі, тобто – лібералізації волі дій такого інституту, та, з іншого боку – деякої зумовленості, тобто обмеження вибору (спектра) дій, до якого приводить даний інститут. У зв'язку з цим можна послатися на думку С.В. Патрушева: "У політичній науці під інститутом у загальному виді розуміються: 1) політичне встановлення – комплекс формальних і неформальних принципів, норм, правил, що обумовлюють і регулюють діяльність людини в політичній області; 2) політичне утворення, або установа, організація –

певним чином організоване об'єднання людей, та або інша політична структура; 3) стійкий тип політичної поведінки, що виражається у певній системі колективних дій, процедурі, механізмі" [24]. Іншими словами, політичні інститути являють собою реакцію на соціальну потребу, певну організацію (самоорганізацію) її задоволення через спільну діяльність їх суб'єктів. З даної точки зору політичні інститути – це досить складна структурно – самофункціональна система, що містить у собі статусно–рольовий компонент, ціннісно–нормативну систему, стандарти поведінки, ресурсний потенціал, систему санкцій і контролю та ін., що забезпечують виконання своїх функцій, зв'язаних, насамперед, з досягненням, здійсненням і розподілом політичної влади. Особливо на що хотілось би звернути увагу, що саме ключовою проблемою інституційного підходу щодо політичних інститутів бачиться не стільки в їх резервах та можливостях, скільки у здатності їх до самоорганізаційних (синергетичних) процесів. Саме перенос дослідницького акценту в площину самоорганізації політичних інститутів припускає інваріантість, тобто – різнонаправленість векторів організаційних і самоорганізаційних інституціональних змін, дослідження яких можливо тільки за допомогою методології системного аналізу і моделювання. У цьому контексті можна визначити, відповідно, **два основні механізми** реалізації їх сутності. Перший з яких полягає в самоорганізації неформальних інституціональних процесів, політичних інститутів зокрема, визначення їхнього правового стану. Другий **–** у біфуркаційній, конструктивно спрямованого процесу трансформації самоорганізаційної сторони формальних політичних інститутів та відносин. Це означає перспективу появи нової спільної упорядкованості і нових комунікаційних зв'язків, коли суб'єкти інституціональних систем – політичні інститути – почали "чути" і "розуміти" один одного в необхідності спільних трансформаційних дій для функціонального порядку у всій соціоетальній системі. Тому задача трансформації полягає, насамперед, у якісній реструктуризації внутрішнього мотиваційного середовища політичних інститутів, їхньої переорієнтації (або створення) не "зверху", з вершин державних інтересів, політичної влади, а саме "знизу", у результаті самоорганізуючих внутрішньомотиваційних процесів і механізмів. Іншими словами, у трансформаційних процесах політичних інститутів, політичної системи в цілому, необхідно багато чого змінювати з метою й орієнтирами саме з таких позицій. Такі вимоги повинні бути враховані в ході проведення реформ особливо у державах транзитивного типу, зокрема в Україні.

1. *Спенсер Г.* Основания социологии. – СПб., 1898. Т.1–2; *Спенсер Г.* Сочинения в семи томах. – СПб., 1898–1900. 2. *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990. – С.536–537. 3. *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. – М., 1991. – С.413, 545; *Дюркгейм Э.* Ценностные и реальные суждения // Социологические исследования. – 1991., №2, С.106–114. 4. *Веблен Т.* Теория праздного класса. М., 1984. – С.200–201. 5. *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М., 1997. – С.17. 6. Там же. – С.20. 7. Там же. – С.20. 8. *Парсонс Т.* Система современных обществ. – М., 1997. – С.56, 177. 9. *O"Donnall G.* Delegative Democracy // Journal of Democracy. – No.1 (January). O'Donnall G. Sociology today. Cambridge, 1993. 10. *Дюверже М.* Политические институты и конституционное право // Антология политической мысли. – Т.2, М., 1997. – С.611. 11. *Duverger M.* Sociologe politique. – Paris, 1968. – P.103 –104. 12. *Lipset S.M.* Political man. – N.Y., 1960; Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах. – М., 2004. – С.21. 13. *Б. Ротстайн.* Политические институты: обшие проблемы // Политическая наука: новые направления. Пер. с англ. – М., 1999. – С.161. 14. *Lane J.–E., Erson S.* The nev instituonal polities: Periorinance and dutcocnes. London and. – N.Y., 2000. – P.24. 15. *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. – М., 1995. – С.98–99. 16. *Мэр П.* Сравнительная политология: обшие проблемы // Политическая наука: новые направления. Пер. с англ. – М., 1999. – С.374–375. 17. *Лапкин В., Пантип В.* Политические ориентации и политические инвтитуты в современной России: проблемы коэволюции // Политические исследования. – 1999, №6. – С.32–33. 18. Сравнительная политология:: обшие проблемы // Политическая наука: новые направления. Пер. с англ., М. – 1999. – С.374. 19. *March J. Olscen J.* The New Institutionalism: organizational faciors in political life American Political Science Revlew, 78 (1984), pp.734–745. 20. Там само. – 746–747. 21. *Питерс Б.Г.* Политические институты: вчера и сегодня// Политическая наука: новые направления. Пер. с англ. – М., 1999. – С.219–220. 22. *Головаха Е. Панина Н.* Социальные изменения в Украине: постсоветская деинституализация и особенности новых социальных институтов // Політична думка – 2001.– №4.– С.3–26. 23. Там же. – С.16. 24. *Патрушев С.В.* Институциональная политология: современный институционализм и политическая трансформация России. – М., 2006. – С.10.

Надійшла до редколегії 20.04.2009

Н.Ю. Заіка, асп.

ДЕМОКРАТИЧНИЙ ПОЛІТИЧНИЙ РЕЖИМ ЯК ПЕРЕДУМОВА СТАНОВЛЕННЯ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ В УКРАЇНІ

У статті аналізується демократичний політичний режим як основна передумова становлення соціальної держави в Україні та неможливість формування такого типу держави в умовах авторитарного чи тоталітарного режимів.

This article analyzes the democratic political regime as the main precondition of the formation of the social state in Ukraine.

Головним завданням держави, як основного інституту політичної системи, є захист та узгодження інтересів громадян. З розвитком суспільства ускладнюються та розширюються державні функції. З поміж низки функцій, які виконує сучасна економічно розвинена, демократична, правова держава значне місце відводиться соціальній функції. Остання проявляється через соціальну політику держави, яка здійснюється задля створення належних умов існування кожної людини та розвитку суспільства в цілому.

Феномен соціальної держави формувався протягом тривалого часу під впливом особливих факторів. Це не просто держава, яка виконує ряд нових соціальних функцій. Як зазначає М.Салмін, ″соціальна держава – це певний, відносно стабільний стан суспільства з відповідним типом влади й політичної культури″ [1].

Як засвідчує світова практика, принципи соціальної держави ефективно реалізуються за всіх основних форм правління та територіально–адміністративного устрою. Зокрема, соціальними державами є Шведське Королівство, президентська республіка США й парламентарно–президентська Франція. Соціальна держава досягла розквіту як в унітарному Датському Королівстві, так й у федеративній Німеччині [2]. Проте, її виникнення неможливе за умов авторитарного чи тоталітарного режимів. ″Лише в умовах демократичного режиму влади, на основі правової державної системи може виникнути справжня соціальна держава″ [3].

В сучасній літературі вивченню особливостей демократичного політичного режиму присвячено чимало праць вітчизняних та зарубіжних науковців. Розробкою даної проблематики займалися, зокрема, Ю.Шведа, Д.Фадеєв, А.Колодій, А.Ковлер, М.Олсон, Д.Растоу, Р.Даль, А.Лейпхарт та інші. Проте, як передумова формування соціальної держави, демократичний політичний режим є малодослідженим.

В сучасних умовах демократичне суспільство вже не мислиться без реалізації принципів соціальної держави,

© Н.Ю. Заіка, 2009

тобто без відповідальності останньої за вирішення соціальних проблем громадян. В свою чергу, наявність демократичного політичного режиму є необхідною передумовою становлення соціальної держави.

Головний принцип, що лежить в основі діяльності демократичної правової держави полягає в тому, що вона існує для людини, а не навпаки та покликана гарантувати й захищати загальновизнані права і свободи громадян. Як зазначає О.Скрипнюк, у правовій демократичній державі "за обсягом своїх прав людина значно домінує над державою" [4]. Соціальна держава, базуючись на демократичних принципах, визнає людину найвищою цінністю, а забезпечення їй гідного життя, шляхом фактичного гарантування її політичних, соціальних та економічних прав, своїм головним обов'язком. В демократичній державі права та свободи людини забезпечують необхідний ступінь її особистої свободи, одночасно сприяючи досягненню в суспільстві соціальної рівності.

Демократична основа соціальної держави проявляється в тому, що за такого режиму кожна людина має високий рівень самоорганізації та самокерування, прагне вирішувати свої проблеми самостійно, маючи при цьому значну підтримку суспільства. Основне завдання соціальної держави зводиться не лише до допомоги тим, хто потерпає через несприятливі життєві обставини, а й полягає у створенні для громадян умов, за яких вони матимуть змогу самі опікуватися власними справами й брати участь у соціальний кооперації [5]. На думку Н.Гілберт і Б.Гілберт, основою соціального захисту в соціальній державі має бути "суспільна підтримка приватної відповідальності" [6]. Це свідчить про наявність обов'язків індивіда по відношенню до інших людей та суспільства в цілому, і навпаки.

Соціальна держава покликана не регламентувати життя суспільства, а сприяти задоволенню його основних потреб, створювати всі необхідні умови для використання людиною її інтелектуального потенціалу, що забезпечує вищі темпи суспільного розвитку. Нормальне функціонування соціальної держави можливе лише за умови, що переважна більшість працездатного населення самостійно задовольняє свої життєві потреби, а держава допомагає тільки найбільш нужденним верствам. Необхідними для цього умовами є гарантування державою особистої свободи та права на приватну власність. За відсутності цих двох особливостей демократичного політичного режиму в соціальній державі не може діяти один з головних її принципів – принцип субсидіарності, який передбачає втручання держави у справи індивіда, з метою допомоги, лише тоді, коли його можливості та можливості родини вичерпано.

Поряд із зростанням активності громадян, процес формування соціальної держави передбачає посилення ролі останньої. Це здійснюється через втручання в соціально–економічне життя населення шляхом оподаткування, справедливого перерозподілу доходів, впливу на процеси ціноутворення, ліквідацію монополії в галузі виробництва та торгівлі. Соціальна держава переорієнтовує основні цілі вільного ринкового розвитку надаючи їм соціального наповнення. Ефективна соціально орієнтована економіка є основою успішного функціонування соціальної держави, оскільки можливість здійснення дорогих соціальних програм залежить від її стабільності. І навпаки, ефективна реалізація соціальних цілей держави – зайнятість населення, реалізація права на працю, розвиток людського капіталу – є основою ефективної економіки. І надмірне втручання в економічні процеси, і повна їх лібералізація негативно позначаються на ринковій економіці, а відтак й на соціальній державі. Проте, "формування соціальної держави не означає створення держави тоталітарного благополуччя і не передбачає цілком керованої й організованої державної економічної системи. Держава прагне лише до приблизного розподілу ноші між нею самою та громадянами, і між окремими громадянами" [7].

Зосереджуючи увагу на понятті "соціальна держава" слід зазначити, що деякі дослідники розрізняють поняття "соціальної" та "соціально орієнтованої держави". Як зазначає О.Кіндратець, поняття "соціально орієнтована держава" є ширшим за поняття "соціальна держава". "Соціально орієнтована держава" може бути демократичною і недемократичною, високорозвиненою і середньо чи слаборозвиненою, із сформованим громадянським суспільством і такою, в якій громадянське суспільство не сформувалося тощо" [8]. "Будь–яка соціальна держава є соціально орієнтованою, але не кожна соціально орієнтована держава є соціальною. Спільним для всіх різновидів соціально орієнтованих держав є прагнення зберегти стабільність у суспільстві завдяки використанню заходів соціального забезпечення" [9].

Типовим прикладом соціально орієнтованої недемократичної держави є СРСР. Його соціальна політика мала цілісний та цілеспрямований характер. На ранньому етапі існування (20–30 рр. XX ст.) Радянським союзом було засновано значний перелік соціальних гарантій, які надавалися широким верствам населення (окрім селянства, яке було позбавлене пенсійного та інших видів соціального забезпечення). Соціалістична радянська держава була виключно патерналістською, визначала поведінку осіб та регламентувала набір послуг у соціальній сфері, який могла, або навіть мала отримувати людина. Соціальні гарантії забезпечували спокій у суспільстві в умовах позбавлення громадян основних політичних прав. "Таку державу, навіть якщо вона мала достатньо сильну соціальну орієнтацію, не можна назвати соціальною" [10].

В Конституціях СРСР (1924, 1936, 1977 р.), а відповідно і республік, відсутнім було закріплення одного з найфундаментальніших особистих та економічних прав людини і громадянина – права на володіння, користування і розпорядження приватною власністю. Це позбавляло людей можливості самозабезпечення та призвело до формування відчуття повної залежності від держави. Як зазначає Є.В.Аграновська, збереження і розвиток усіх форм власності є необхідною умовою для набуття особою економічної свободи, без якої неможлива свобода політична. "Економічна свобода індивіда, його економічна незалежність – це умови становлення громадянського суспільства як суспільства незалежних і повноправних громадян, чия свобода гарантована, а права – надійно захищені" [11].

За тоталітарного режиму такий стан справ був неприпустимим. Усі вироблені суспільством блага належали виключно державі та перерозподілялись нею між усіма громадянами максимально рівними частинами. Основною метою було зрівняння їхніх доходів та не допущення надмірного збагачення населення й посилення особистої незалежності. "Державний патерналізм виховував особливий тип людини – повністю залежної від суспільства, колективу, держави. У патерналізмі проявились общинні традиції, які на Заході були давно зруйновані" [12]. Егалітарний підхід до розподілу матеріальних благ, за якого всі члени суспільства отримують однакову їх кількість, породжував незацікавленість у результатах праці, придушував будь–яку ініціативу та виховував споживчі настрої. "У системі тотального усуспільнення люди стали безвідповідальними, інфантильними, їх опанували пристосовництво, конформізм, байдужість, страх, – риси, яких тепер так важко позбутися" [13].

В Радянському Союзі система соціального захисту мала універсальний характер, але громадянин сприймався лише як об'єкт соціальної політики за якого "думає" турботлива держава. В основу діяльності соціальної держави покладено інший принцип – передусім сприйняття громадянина як активного суб'єкта соціальної політики, який здатен самостійно забезпечити себе та свою родину й заплатити за надавані йому соціальні послуги (освіту, охорону здоров'я тощо). Об'єктами соціальної політики в цьому випадку виступають лише соціально незахищені верстви.

Приклад Радянського союзу яскраво свідчить про те, що в умовах тоталітарного режиму держава може виконувати ряд важливих соціальних функцій. Проте, широкі соціальні гарантії не можуть компенсувати жорстко обмежені політичні та особисті права громадян. Соціалістична патерналістська держава повністю підкорює собі особистість та відіграє вирішальну роль в усіх сферах суспільного життя – в економічній, політичній, соціальній. "Соціальна діяльність держави була важливим видом діяльності, яка допомагала підтримувати один з основних міфів у СРСР про всенародний характер держави, народовладдя" [14].

Процес становлення демократичної соціальної держави в Україні став можливим лише після розпаду Радянського Союзу та руйнування тоталітарної системи влади. З одного боку, демократичний політичний режим сприяв оновленню всіх сфер суспільного життя та став головною передумовою початку формування соціальної держави в Україні. З іншого, перші роки незалежності продемонстрували, що перехід до демократії з використанням радикальних методів реформування політичної, економічної та соціальної систем для переважної більшості населення України відбувався досить болісно.

Після розпаду радянської системи влади в постсоціалістичних країнах, у тому числі і в Україні, у зв'язку з лібералізацією основних сфер суспільного життя відбувся занепад соціальних функцій держави та ліквідація соціальних гарантій. Це призвело до катастрофічного зниження рівня життя широких верств населення, формування меншості багатих людей, які виявилися найбільш пристосованими до новосформованих ліберальних ринкових умов, поляризації та глибокого розшарування суспільства за рівнем доходів, демографічної кризи, зростання безробіття, нестабільності, відсутності впевненості у завтрашньому дні. Соціалістична система, яка за багато років привчила українців до патерналізму була зруйнована, а для формування капіталістичної системи західного типу, що сприяє більш ефективному захисту бідних, необхідний значний проміжок часу.

В таких умовах держава була змушена проводити активну соціальну політику та взяти на себе соціальні зобов'язання. Їх реалізація мала спиратись на нові демократичні принципи організації суспільного життя, які різко відрізнялись від принципів радянської системи. Зокрема, в Основному Законі України чітко прописувались соціальні та економічні права: право володіти, користуватися й розпоряджатися своєю власністю, результатами своєї інтелектуальної, творчої діяльності (ст. 41), право на підприємницьку діяльність (ст. 42), право на працю (ст. 43), право на відпочинок (ст. 45), право на страйк для захисту своїх економічних і соціальних інтересів (ст. 44), право на соціальний захист (ст. 46), право на житло (ст. 47), право на охорону здоров'я, медичну допомогу та медичне страхування (ст. 49), право на безпечне для життя і здоров'я довкілля (ст. 50), право на достатній життєвий рівень для себе і своєї сім'ї (ст. 48), право на освіту (ст. 53), право на свободу творчої діяльності (ст. 54) [15]. Їх забезпечення створює необхідні умови для нормального функціонування демократичної соціальної держави та реалізації її основного принципу – принципу субсидіарності.

З прийняттям Конституції України у другій половині 90–х років визначилась нова стратегія розвитку держави. Юридично перевага тепер надавалася розбудові демократичної соціальної держави заснованої на принципі соціальної справедливості. Він проявляється в тому, що з одного боку, відкидається абсолютизація соціальної рівності, якій надавалась перевага в Радянському Союзі, оскільки вона загрожує індивідуальній свободі. З іншого боку, не допускається абсолютизація індивідуальної свободи та лібералізація усіх сфер життя суспільства, оскільки на початку 1990–х років це призвело до значних соціальних потрясінь. Розбудова демократичної соціальної держави передбачає ефективне поєднання цих двох принципів шляхом здійснення виваженої та цілеспрямованої соціальної політики [16].

Не зважаючи на те, що для реалізації цієї стратегії поки що не створені всі належні умови, базуючись на демократичних принципах, вона чітко визначає пріоритети в основних сферах суспільного життя. Зокрема, "в політичній сфері – це утвердження принципів парламентської демократії, яка дозволяє більшості реалізовувати власні інтереси, враховуючи при цьому права меншості. В економічній – оптимальне співвідношення державного регулювання та ринкового саморегулювання, яке, з одного боку, засноване на частковому плануванні та розширеній компетенції держави в управлінні господарством, а з іншого, на швидко реагуючому та гнучкому ринку. В соціальній – це надання всім громадянам рівних шансів для досягнення життєвого успіху, створення умов для гідного життя кожного громадянина, відродження духу колективізму та солідарності, зміцнення партнерства між державою, профспілками та іншими суспільними групами, досягнення згоди заради реформ" [17].

В сучасних умовах українським політикам доводиться одночасно вирішувати назрілі невідкладні проблеми перехідного періоду та закладати основу для майбутнього, вже визначеного розвитку. Щоб запобігти зубожінню населення та попередити соціальні конфлікти, держава повинна брати на себе зобов'язання проводити політику зайнятості, вирівнювання доходів, закладати в бюджеті країни фінансування більшої кількості соціальних програм, визначати статті та величину соціальних витрат. На даному етапі розвитку української держави ці заходи є вимушеними. Лише тоді коли соціальна політика набуває цілеспрямованого характеру з чіткою довгостроковою стратегією, можна говорити про розбудову соціальної держави.

Для України передусім необхідно ефективно розвивати свій економічний потенціал, а не нарощувати число соціальних споживачів, дбати про демографічну ситуацію та стабільність життя нових поколінь, шляхом запровадження ефективної системи соціального страхування, пенсійної системи, яка буде виходити із сьогоднішньої демографічної ситуації в країні.

Таким чином, розбудова демократичної української держави неможлива без втілення ідеї соціальної держави. Остання, з одного боку, є можливою лише в умовах демократичного політичного режиму, а з іншого виступає його гарантом. Як зазначає Р.Даль, "…нерівність у розподілі економічних ресурсів представляє загрозу для демократії" [18]. Задля збереження соціального миру та недопущення підриву основ демократичного політичного режиму важливим є пошук балансу між рівністю та свободою, який втілює соціальна держава.

Особливістю соціальної держави заснованої на демократичних принципах є те, що вона при збереженні

політичних прав розширює права соціальні та економічні, що є неможливим в умовах тоталітарного чи авторитарного режимів. "Демократія допомагає виховати, виплекати й розгорнути вільну людську особистість і тільки вона створює справжні життєві шанси для більшості людей. Усі інші, недемократичні форми суперечать прагненню людини до самостійності й свободи, деформують її волю і пригнічують гідність" [19]. Демократичний політичний режим виступає гарантом всебічного розвитку особистості та її вільного самовираження, дотримання прав і свобод, сприяє забезпеченню достатнього для нормального існування рівня добробуту громадян та, загалом, є умовою суспільного блага.

1. Цит. за: *Кіндратець О.* Механізми збереження стабільності в соціально орієнтованих державах // Людина і політика. – 2003. – №5. – С.117. 2. *Плехник А.В.* Соціальна держава: етапи розвитку ідеї та практики (міжнародний досвід) // Актуальні проблеми політики. – Вип. 17. – Одеса, 2003. – С.136. 3. Волгин Н.А., Грищенко Н.Н., Шарков Ф.И. Социальное государство. – М., 2003. – С.37. 4. *Скрипнюк О.* Принципи соціальної та правової держави: єдність чи конфронтація? // Людина і політика. – 2001, №1. – С.138. 5. *Сіленко А.* Від держави загального добробуту до держави можливостей // Людина і політика. – 2002, №3. – С.122. 6. Там само. – С.125. 7. *Гордієнко Д.* Західноєвропейський досвід соціальної держави // Людина і політика. – 2000, №6. – С.64. 8. *Кіндратець О.* Механізми збереження стабільності в соціально орієнтованих державах // Людина і політика. – 2003, №5. – С.116. 9.Там само. – С.116–117. 10. *Волгин Н.А., Грищенко Н.Н., Шарков Ф.И.* Социальное государство. – М., 2003. – С.35. 11. *Аграновская Е.В.* Формирование рынка в России и защита прав граждан // Социальное государство и защита прав человека. – М., 1994. – С.81–82. 12.*Кіндратець О.* Сутнісні ознаки соціальної держави // Людина і політика. – 2003, №6. – С.140. 13. Основи демократії: Навч. посіб. Для студентів вищ. навч. закладів / Авт. Колектив: М.Бессонова, О.Бірюков, С.Бондарук та ін.. За заг. ред. А.Колодій. – Вид. 2–ге, стереотипне. – К., 2004. – С.468. 14. *Кіндратець О.* Сутнісні ознаки соціальної держави // Людина і політика. – 2003, №6. – С.142. 15. Конституція України із змінами і доповненнями, внесеними Законом України від 8 грудня 2004 року № 2222–IV. – К., 2006. 16. *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. 17. *Медведчук В.* Социал–демократическая модель общественного развития и предпосылки ее становления в Украине // Полис. – 1999, №6. – С.23. 18. *Dahl R.A.* Democracy and its Critics. – New Haven, 1989. – P.333. 19. Основи демократії: Навч. посіб. Для студентів вищ. навч. закладів / Авт. Колектив: М.Бессонова, О.Бірюков, С.Бондарук та ін.. За заг. ред. А.Колодій. – Вид. 2–ге, стереотипне. – К. – 2004. – С.35.

Надійшла до редколегії 28.05.2008

О.А. Зубчик, канд. філос. наук

ДЕМОКРАТИЧНИЙ РЕЖИМ – "ДЕМОКРАТИЧНИЙ" КОНТРОЛЬ?

Автор статті досліджує зв'язок політичної маніпуляції з проблемою відповідальності у сучасному демократичному суспільстві.

The author of the article explores relations of political manipulation with the problem of responsibility in modern society.

Політика – колективна, складноорганізована, цілеспрямована діяльність, яка має потребу в масовій комунікації між владою та громадянами. З розвитком суспільного життя ускладнюються політичні процеси й у політичній комунікації маніпуляційна складова все більше витісняє інші складові. Намагання керувати людиною, групою людей, суспільством викликає їхній опір. Перебороти цей опір можливо лише або зламавши або замаскувавши спробу маніпуляції. Для досягнення успіху маніпулювання має залишатися непомітним. Успіх буде гарантований, коли той, ким маніпулюють вірить – усе, що відбувається, природне і неминуче. Отже, для маніпуляції потрібна хибна дійсність, в якій її присутність буде непоміченою.

В Україні однією з актуальних проблем є формування політичної свідомості за допомогою засобів масової комунікації. Політична свідомість громадян України є надзвичайно вразливою для маніпуляцій з боку ЗМІ, які часто є засобом її руйнування. Отже, проблема політичного маніпулювання свідомістю українського суспільства безпосередньо межує з проблемою моральної та соціальної відповідальності політичної влади.

Отже, нашою метою є проаналізувавши практику маніпулювання з боку політичної влади з допомогою засобів масової інформації політичною свідомістю громадян, показати зв'язок цієї проблеми з соціальною відповідальністю політичної влади.

Одним з перших ґрунтовних досліджень маніпуляції свідомістю вважають працю німецького соціолога Герберта Франке "Маніпульована людина" (1964). Також у справі маніпулювання масовою свідомістю значного успіху досягли фахівці у Сполучених Штатах Америки. Відомий дослідник лінгвіст та психолог Ноам Хомський у праці "Необхідні ілюзії: контроль над свідомістю у демократичних суспільствах" (1989), показав, що у XX сторіччі урядам Рейгана та Буша у США вдавалося втілити праву соціальну та мілітаристську політику навіть за обставин, коли в суспільній думці переважав вектор соціал–демократичного спрямування. Крім цих досліджень, слід зазначити, що досить змістовно політичну маніпуляцію досліджували учені А. Маслоу, Г. Маркузе, О. Йокояма, Л. Прото, В. Рікер, Г. Шиллер, Е. Шостром, Дж. Рудінов, П. Робінсон, В. Сагатовській, Б. Бессонов, Д. Волкогонов, Р. Гудін. Проте, їхні дослідження скорішe пояснюють саму природу політичної маніпуляції, показують її мету та засоби реалізації, але не вичерпують проблеми співвідношення політичної маніпуляції з відповідальністю політичного суб'єкта.

Термін "маніпуляція" походить від латинського manipulus, корінням якого є термін – manus. Останній має два значення: а) жменя, пригорща; б) маленька група, купка, жменька. У другому значенні це слово, зокрема, позначало невеликий загін воїнів (близько 120 чоловік) у римському війську. В словниках європейських мов це слово тлумачиться як дія, спрямована на об'єкти з певними намірами, цілями (наприклад, ручне керування, огляд пацієнта лікарем за допомогою рук). Звідси походить і сучасне переносне його значення – спритне поводження з людьми як із об'єктами, речами. Оксфордський словник англійської мови трактує маніпуляцію як акт впливу на людей або керування ними зі спритністю, особливо із зневажливим підтекстом, як приховане керування або вплив. Саме в такому значенні термін "маніпуляція" замінив термін "макіавеллізм", що означає: "мета виправдовує будь–які засоби!".

Наведемо декілька існуючих визначень, які, на нашу думку, мають відношення до політичної маніпуляції.

Таблиця. **Аналіз визначень політичної маніпуляції**

Автор	Визначення	Акцент
Б.Бессонов	Форми духовного впливу прихованого панування, який здійснюється насильницьким способом	Насилля
Д.Волкогонов	Панування над духовним станом, управління зміною внутрішнього світу	Зміна внутрішнього світу
Р.Гудін	Приховане застосування влади (сили) всупереч передбачуваній волі іншого	Обмеження волі силою

© О.А. Зубчик, 2009

Закінчення табл.

Автор	Визначення	Акцент
О.Йокояма	Брехлива непряма дія на користь маніпулятора	Брехня
Л.Прото	Прихований вплив на здійснення вибору	Управління вибором
В.Рікер	Така структуризація світу, яка дозволяє вигравати	Зовнішні чинники
Дж.Рудінов	Провокування поведінки за допомогою обману або гри на передбачуваних слабких місцях іншого	Провокація, поведінка
В.Сагатовськiй	Відношення до іншого як до засобу, об'єкту, знаряддя	Аморальність, відношення
Г.Шиллер	Приховане змушування, програмування думок, намірів, відчуттів, відносин, настанов, поведінки	Прихований вплив
Е.Шостром	Управління і контроль, експлуатація іншого, використання як об'єкта, як речі	Аморальність
П.Робінсон	Майстерне управління іншим або його використання	Майстерність, технологія

Отже, проаналізувавши наведені визначення маніпулювання, бачимо, що у них акцентується увага на неетичній, аморальній дії, на ненормальному впливі на внутрішній світ людини, на обмані. Політична маніпуляція передбачає цілеспрямований вплив на "больові точки" суспільної (політичної) свідомості, це інформаційна обробка осіб, груп, суспільної думки в цілому в інтересах окремих політичних, економічних, та інших осіб, процес обмеження політичної свідомості, культивування політичного неуцтва.

Таким чином, ми розуміємо тут політичну маніпуляцію як вплив на свідомість громадян, під час якого під видом об'єктивної подається вигідна для політичних суб'єктів інформація, що формує у громадян думку, максимально схожу до необхідної.

У структурі політичної маніпуляції є суб'єкт, об'єкт і маніпулятивна дія, яка нерідко стає основною чи головною у реалізації політичної влади. На відміну від інших способів здійснення влади, де суб'єкт чітко декларує свої побажання у вигляді команди чи шляхом безпосереднього використання сили, під час маніпулювання він впливає на об'єкт без чіткого видимого позначення таких побажань. Маніпуляція може бути присутньою навіть тоді, коли об'єкт взагалі не знає про існування суб'єкта. Основним знаряддям маніпуляції є засоби масової інформації. Суб'єкт здійснює прихований контроль над об'єктом у процесі комунікації шляхом відбору інформації, наприклад, приховуючи важливі дані, недоступні з інших джерел. Така маніпуляція виявляється в рекламній діяльності і формах політичної пропаганди. Також суб'єкт може змінювати оточення об'єкта – це дозволяє домогтися бажаної реакції об'єкта без взаємодії з ним. Крім того, можна з впливати на мозок людини за допомогою електронних засобів.

Зміст та структуру політичної маніпуляції можна розкрити застосувавши модель людських потреб Абрахам Маслоу. Згідно з цією моделлю потреби "пересічної людини" розташовуються у порядку від фізіологічних до духовних. У політичній комунікації ці людські потреби використовуються задля політичного інтересу, зокрема у боротьбі за політичну владу.

Герберт Маркузе вважав, що в основі соціального і політичного контролю над індивідом лежить, серед інших методів, маніпуляція потребами. Спрацьовує принцип, що індивід не буде задовольняти вищі потреби, не задовольнивши нижчі. Таким чином, треба постійно культивувати засоби задоволення вищих потреб методами нижчих. Створюється ситуація, коли індивід не знатиме, що ж саме він задовольняє, часто асоціюючи метод задоволення однієї потреби з суттю іншої потреби.

У цьому зв'язку Маркузе виокремив "істинні" (тобто природні) і "хибні" (нав'язані соціальними нормами), потреби людини. До останніх він зарахував "потреби" купувати рекламований товар, розважатися так, як це пропонується "культуріндустрією", і взагалі поводитися лояльно до соціальних норм, навіть, якщо наслідування їх може завдати шкоди індивіду. Ці потреби є репресивними, оскільки невиконання їх робить індивіда аутсайдером [1].

Керування суспільством має викликати потреби у збільшенні економічного достатку, потребу споживати ті чи інші товари чи послуги, потребу працювати (причому там, де це можна було зробити автоматизовано), аби задовольнити потребу у споживанні, потребу розважатися, потребу бути контрольованим суспільними інститутами.

Вирівнювання щаблів задоволення потреб між представниками різних соціальних груп послаблює соціальну напругу у суспільстві. Для контролю над поведінкою індивіда у сферу його індивідуальних потреб вживлюються суспільні потреби. Одні з них заглушуються інші навпаки – розкручують. Будь який протест, якщо він не спрямований на задоволення саме цих потреб, а є відмовою йти за більшістю – розцінюється як щось ненормальне і хворобливе. Такий контроль якраз і створює "одновимірне мислення" – вся багатогранність світу вкладається в емпірично–раціональну модель поведінки, а все, що не підходить цій моделі, на думку Герберта Маркузе, – відкидається.

Ефективність використання маніпуляції зростає в умовах ідейно–політичних криз, дезінтеграції всіх сторін суспільного життя і пов'язаною із цим соціальною дезорієнтацією людини. Чи не такий стан речей ми можемо спостерігати останнім часом? Але чи є нормальним, етичним, дозволеним такий процес суспільної взаємодії, який будується на прямому обмані, маніпуляції суспільними потребами, впливі на підсвідомість, на образах осіб чи організацій, на дискредитації товарів або послуг?

У політичному контексті маніпуляція потребами є практично необхідним елементом збереження політичного статус–кво. Адже індивід заклопотаний лише тим, як задовольнити економічні потреби. І тоді, як вважає Г. Маркузе, він не буде думати про політичні зміни. Тому інформаційний простір наповнюють "новинами" про інфляцію, курс валют, мовні проблеми, героїв та "негероїв" країни… Уникаючи суті: необхідності політичних змін. Однак, якщо вважати зміни у соціальній сфері комплексними, то за принципом ланцюгової реакції вимоги задовольнити економічні потреби можуть спричинити політичні та культурні вимоги. Тому, як правило, маніпулятор прагне розділити ті потреби, вимога задоволення яких разом, на його думку, є небезпечною. Він може посилювати суперечності між одними потребами й об'єднувати інші. Що й відбувається на практиці.

Які умови найбільше сприяють політичній маніпуляції? Перш за все, на нашу думку, проблема укорінена у структуру суспільства. Наприклад, Герберт Шиллер ("Маніпулятори свідомістю", 1973) наголошував, що є суспільства, де маніпуляція слугує одним з головних інструментів управління, який перебуває в руках неве-

ликої правлячої групи [2]. У першу чергу автор мав на увазі американське суспільство, але на нашу думку, така теза є справедливою й для українського. У своєму дослідженні Шиллер виокремив деякі суспільні міфи, які активно підтримують політична влада та засоби масової інформації для контролю над суспільною думкою.

Міф про індивідуалізм і особистий вибір. Концепція індивідуалізму включає два положення: держава оберігає право приватної власності та держава – є охорнцем індивідуального добробуту. Маніпулятивна складова теорії особистого вибору полягає в тому, що у людини немає можливості вибирати, оскільки її дії в певному значенні є "запрограмованими".

Міф про нейтралітет. Головне місце в міфі про нейтралітет займає державна влада, що відповідальна за тактичну політику (уряд). Міф припускає чесність і безсторонність політичної влади загалом і її складових: парламенту, уряду, судових органів, президентської влади. Для досягнення найбільшого успіху маніпуляція повинна залишатися непомітною. Якщо народ вірить, що все, що відбувається, є неминуче.

Міф про незмінну природу людини. Поведінка людей не може бути незалежною від теорій, яких вони самі дотримуються. Засоби масової інформації розвивають ті теорії, які вигідні маніпуляторам, телебачення дає людям лише те, що вони самі хочуть побачити.

Міф про відсутність соціальних конфліктів. Насильство в сфері соціальних відносин є однією з улюблених тем ЗМІ. Проте, апарат "обробітку" інформації подає такі конфлікти як індивідуальні події, і за походженням, і за проявом. У сфері масової культури найбільший успіх та інформаційну підтримку мають кінофільми, телепередачі, книги, які пропонують більш ніж достатню порцію насильства, але не зачіпають соціальних конфліктів.

Міф про плюралізм ЗМІ. Переконання про можливість вибору в умовах різноманітності інформаційних джерел рекламується у світовому масштабі як характерна ознака досконалої демократії. Теорія вибору набуває маніпулятивного характеру, коли створюється ілюзія того, що вибір насправді має сенс. Таким чином, працює схема: велика кількість ЗМІ дорівнює різноманітності думок, змістів. Як правило, за різноманітністю змістів ховається лише різне їх представлення на єдиному ідеологічному каркасі.

Які маніпулятивні технології та засоби політичної маніпуляції найчастіше використовує сьогодні політична влада? Підтасування фактів або зсув по семантичному полю поняття (вважає Євген Доценко), фабрикація фактів, маніпулятивна семантика, спрощення, стереотипізація (вважає Сергій Кара–Мурза) – це лише основний набір з арсеналу маніпуляційних технік, яким не нехтує політична влада. Майже завжди спотворена інформація використовується разом з відповідним способом її подання. У цьому зв'язку відзначимо такі прийоми, як твердження, повторення, дроблення, терміновість, сенсаційність, а також відсутність альтернативних джерел інформації (або відсутність у них альтернативної інформації).

Одне з важливих правил маніпуляції політичною свідомістю свідчить, що успіх залежить від того, наскільки повною мірою вдалося ізолювати адресата від стороннього впливу. Ідеальною ситуацією для цього була б тотальність дії – повна відсутність альтернативних, неконтрольованих джерел інформації та думки. Складність виконання цього правила перш за все в тому, щоб створити в адресата ілюзію незалежності, ілюзію плюралізму каналів інформації. Для цього створюється видимість різноманіття ЗМІ. Ідеально, коли вдається створити (точніше, допустити створення) альтернативних джерел інформації, які обмежують свою інформаційну боротьбу з правлячим режимом питаннями, які не зачіпають головного – проблеми відповідальності та необхідності негайної зміни режиму.

Крім замовчування "непотрібної" інформації і створення таким чином хибної або спотвореної реальності замість віддзеркалення дійсності, ЗМІ широко використовують принцип демократії шуму, топлячи повідомлення, якого неможливо уникнути в хаотичному потоці менш важливої, порожньої інформації. Г. Шиллер вважав, що подібно до того, як реклама заважає зосередитися і позбавляє важливості інформацію, яку вона перериває, нова техніка обробки інформації дозволяє заповнити ефір потоками нікчемної інформації, яка ще більше ускладнює для індивіда і без того безнадійні пошуки сенсу.

Окрім фабрикування фактів, одним з прийомів політичної маніпуляції є зміна сенсу слів і понять, або маніпулятивна семантика. Різновидом брехні в пресі є "конструювання" повідомлення з уривків висловлювання або відеоряду. При цьому міняється контекст, і з тих самих слів створюється абсолютно інший сенс. Окремі "краплини" повідомлення начебто брехнею не є, але те ціле, що склав з них кореспондент або редактор, може не мати з дійсністю нічого спільного. Сьогодні політики і преса постійно міняють сенс слів і правила гри залежно від кон'юнктури. Політичні евфемізми, що маскують дійсний сенс подій та явищ, створюються і за допомогою термінів. Це спеціальні слова, які мають точний сенс, причому аудиторія різко розподіляється на тих, хто знає точне значення терміну, і на тих, хто його не знає. Але головне, що терміни мають магічну дію на свідомість, маючи на собі відбиток авторитету науки.

Засоби масової інформації відіграли значну роль у "створенні натовпу". Людина маси, продукт мозаїчної культури, була значною мірою створена пресою. Самі ЗМІ також є об'єктом вивчення в соціодинаміці культури. Незабаром було виявлено і навіть математично виражено зв'язок між простотою повідомлення і його сприйняттям. ЗМІ розраховані на масову свідомість. Тому мають обмеження щодо складності та оригінальності повідомлень (навіть на довжину слів, хоча два–три незрозумілі слова завжди допускаються в статті чи повідомленні – вони підвищують їхню привабливість. Сформульовано таке правило: "повідомлення завжди повинно мати рівень зрозумілості, відповідний коефіцієнту інтелектуальності приблизно на десять пунктів нижче за середнє значення коефіцієнта того соціального класу, на який розраховано повідомлення".

Це емпіричне правило має психологічне виправдання, згідно з яким людина підсвідомо тяжіє до примітивних пояснень. Концепцію спрощення висунув ще на початку 20–х років минулого століття Волтер Ліппман (1889–1974), у майбутньому відомий американський політичний журналіст та радник Томаса Вудро Вільсона – 28–го Президента США. В. Ліпман вважав, що процес сприйняття – це лише механічне підлаштування невідомого явища під стійку загальну формулу (стереотип). Тому преса має стандартизувати явища повідомлення, яке стало об'єктом. Редактор повинен спиратися на стереотипи та рутинні думки і "безжально ігнорувати витонченість". Людина має сприймати повідомлення без зусиль й беззастережно, тобто без внутрішньої боротьби та критичного аналізу.

Спрощення дозволяє висловлювати головну думку, яку потрібно донести до аудиторії, в "короткій, енергійній і вражаючій формі" – у формі твердження. Твердження в будь–якій мові означає відмову від обговорення, оскільки влада людини або ідеї, яка може піддаватися обговоренню, втрачає правдоподібність. Це означає також прохання до аудиторії, до натовпу прийняти ідею без обго-

ворення такою, яка вона є, без зважування всіх "за" і "проти" й відповідати "так" не роздумуючи.

Спираючись на тип мислення "людини маси" [3], який склався в мозаїчній культурі, ЗМІ у той же час стали важливим чинником зміцнення цього типу мислення. Вони привчали людину мислити стереотипами й поступово знижували інтелектуальний рівень повідомлень, застосовуючи метод закріплення потрібних стереотипів в свідомості шляхом повторення.

Повторювання надає твердженням ваги, додаткового переконання й перетворює їх на нав'язливі ідеї. Будучи нав'язливою ідеєю, повторення стає бар'єром проти думок, що відрізняються. Таким чином, воно зводить до мінімуму міркування і швидко перетворює думку на дію, на яку у маси вже сформувався умовний рефлекс. За допомогою повторення думка відділяється від свого автора. Вона перетворюється на очевидність, не залежну від часу, місця, особи. Вона не є більше виразом людини, яка говорить, але стає виразом предмету, про який говорять.

Подрібнення цілісної проблеми на окремі фрагменти так, щоб читач або глядач не зміг зв'язати їх в єдине ціле та осмислити проблему – одна з особливих і важливих сторін спрощення. Це – фундаментальний принцип мозаїчної культури. Дробленню служить безліч технічних прийомів: статті в газеті розбиваються на частини і поміщаються на різних сторінках, текст або телепередача розбиваються рекламою.

Описав цю технологію Г. Шиллер на прикладі принципу складання телевізійної чи радіопрограми [4, 303–330]. Такий прийом застосовують і друковані ЗМІ, компонуючи першу сторінку великої щоденної газети. Загальною для всіх є повна різнорідність матеріалу, який подається, та абсолютне заперечення взаємозв'язку висвітлюваних соціальних явищ. Дискусійні програми, що переважають на радіо та телебаченні, є переконливі зразки фрагментації як форми подачі матеріалу. Що б не було сказано, все повністю розчиняється в подальших рекламних оголошеннях, комічних трюках, інтимних сценах та плітках.

Однією з умов успішної й "виправданої" фрагментації проблем є терміновість, додання їй характеру негайності й невідкладності повідомлення. Це один з найголовніших принципів ЗМІ. Вважається, що відчуття терміновості, що нагнітається, різко підсилює їхні маніпулятивні можливості. Щоденне, а то й щогодинне оновлення інформації позбавляє її якої–небудь постійної структури. Людина просто не має часу, щоб осмислити і зрозуміти повідомлення – вони витісняються іншими, ще новішими.

Помилкове відчуття терміновості створює відчуття надзвичайної важливості предмету інформації, яке також швидко розсівається. Відповідно слабшає здатність розмежовувати інформацію за ступенем важливості.

Забезпечувати фрагментацію проблем і подрібнювати інформацію так, щоб людина ніколи не одержувала повного, цілісного знання, дозволяє використання сенсацій. Це повідомлення про події, яким надається така важливість й унікальність, що на них концентрується і потрібний час утримується майже вся увага суспільства. Під прикриттям сенсації можна змовчувати про важливі події, яких громадяни не повинні знати, або припинити скандал чи негативні психологічні настрої, які вже час було припинити так, щоб про них ніхто не пригадав.

Ілюзія достовірності – сильна властивість телебачення, як надвпливового джерела інформації. Підтвердженням справедливості цієї тези для українського суспільства є результати всеукраїнського соціологічного дослідження, здійсненого у жовтні–листопаді 2008 року в 129 населених пунктах України (63 міста та 66 сіл) – для 85,4 % громадян телебачення є головним джерелом інформації про суспільно–політичне життя. У висновках соціологічного агентства експерти відзначають, що переважна більшість респондентів щодня дивляться телевізор, віддаючи перевагу новинам й інформаційним програмам (67,3%). При цьому більшість опитаних повністю довіряють центральному телебаченню (52,3%), тоді як місцевому телебаченню довіряє менше половини респондентів (41,2%). На думку експертів, це свідчить про інерційність радянського мислення з його вірою в авторитет центрального телебачення.

Результати цього ж дослідження демонструють, що друковані ЗМІ не здатні конкурувати з телебаченням як головним джерелом інформації про події в Україні. Більшість опитаних не передплачують газети, а сукупна частка громадян, хто або зовсім не купує газети, або купує один раз на тиждень, складає 66,7%. Очевидно, вважають експерти, друковані ЗМІ не здатні оперативно задовольнити бажання українців одержати свіжі суспільно–політичні новини.

Крім того, Інтернет також не є для українців визначальним джерелом інформації, адже в Україні регулярно Інтернетом користуються, як показують результати дослідження, тільки забезпечені люди, тоді як держава не здатна забезпечити розповсюдження мережі в учбових закладах і селах. Усього 20,1% опитаних схильні довіряти сайтам новин в Інтернеті, тоді як переважна більшість респондентів взагалі коливаються з відповіддю на це питання, що певною мірою свідчить на користь того факту, що більшість українців або не користуються Інтернетом взагалі, або користуються нерегулярно [5].

Отже, у першу чергу, засобами політичної маніпуляції є засоби масової інформації. Місце дискусій, політичних рішень займають символічні дії. Ця символічна політика з'являється там, де влада нічого не може, або не хоче міняти, де очікування, які вона спонукає у населення своїми передвиборчими обіцянками, не можуть бути задоволені. У ЗМІ ми часто бачимо, чуємо, читаємо про псевдоподії, які відбуваються лише постільки, оскільки про них розповідають. Ці псевдоподії закривають шлях до дійсно важливих для суспільства подій і критичних думок.

Конкурентна боротьба за аудиторію і тираж все частіше вимушує журналістів перебільшувати важливість події, помічати незвичність там, де її немає, вишукувати уявні сенсації або навіть створювати їх. У політичній реальності останніх десятиліть виходить на перше місце символічна політика, і основна заслуга в цьому належить саме швидкому розвитку засобів масової комунікації. Під символічною політикою розуміється особливий вид комунікацій, направлений не на раціональне осмислення подій, а на закріплення стійких понять в аудиторії за рахунок інсценування аудіо–візуальних ефектів (І. Засурський) [6].

Будь–яка політична дія має свою символічну сторону, яка спрямована на обман відчуттів аудиторії. Символічна політика виникає тоді, коли символи використовуються елітою для зміцнення їх за допомогою масової комунікації в свідомості людей. Таким чином, недобросовісний символ використовується як така образна конструкція, яка може зобразити "ніби–реальність" з будь–якої сфери реального життя.

Подія в політиці ніколи не носитиме випадковий характер. Подія в символічному світі відрізняється від події в світі реальному. У світ символічний потрапляє тільки необхідне, те що хочуть, щоб чули слухачі, бачили глядачі. Прикладом є вислів П. Бурдье про те, що символічна влада – це можливість створення реальності за допомогою слів, що вдається лише тоді, коли поняття адекватні реаліям [7]. У цьому сенсі символічна влада володіє властивістю приховувати або виявляти реально існуючі об'єкти.

Еліта інсценує ті події, яких реально немає, але які аудиторія за визначенням сприйме. Наприклад, батьківське обличчя політичного лідера під час відвідування дитячого будинку чи на зустрічі із студентами зовсім не означає, що будуть збільшені соціальні виплати на освіту і підтримку дитячих будинків. Проте в даному випадку телебачення показало символ турботи і опіки про студентів. Щоб політична дія була успішною, засоби масової комунікації вимушені робити символи приємними і легкими для сприйняття глядачами. Як наслідок, політичні дії починають оцінюватися не за критерієм їхньої своєчасності, ефективності й іншими раціональним критеріями, а виходячи з їхньої видовищності й привабливості.

Повідомлення (у нашому випадку політична дія) має бути комбінацією розважальної, інформаційної і переконливої складових. Де під розвагою розуміється будь–який засіб збудження інтересу до повідомлення: шок, здивування, естетичне задоволення від візуальної або звукової інформації.

Кажучи про висвітлення політичних подій в ЗМІ, слід згадати про таке явище як інформаційна асиметрія. Інформаційна асиметрія базується на можливості освітлення події, виходячи з різних його аспектів, створюючи різні види новин. *Новина* – це тимчасове створення інформаційної асиметрії. Коли вона стає загальновідомою, новина наступного дня викреслює новину дня того, що минув, підтримуючи принцип інформаційної асиметрії. Інформаційна асиметрія може пояснити любов ЗМІ до надзвичайних ситуацій. З одного боку, такі надзвичайні події ідеально стирають минулі повідомлення з суспільної свідомості, рятуючи нашу пам'ять. З іншого, екстремальна ситуація завжди є проявом асиметричності, бо не є прогнозованим, а саме це відповідає суті новин.

Новини підтримують вже наявний розподіл сил в суспільстві. Це стосується, в першу чергу, офіційних новин. Неофіційні новини які поширюються від опозиційних джерел, навпаки, прагнуть розгойдувати цей розподіл. Наприклад, заради цього створюється повідомлення про корупційність представників політичної влади, що використовується як в політичній боротьбі, так і в пропаганді, у військовому протистоянні. Для пропагандистських цілей інформаційна асиметрія завжди знайде своє місце, оскільки в кожному суспільстві існує зіставлення офіційної і неофіційної ідеологій. Згідно з думкою Еріха Фрома, у "кібернетичну еру" особистість все більше зазнає впливу маніпуляції: робота, споживання, дозвілля людини маніпулюється за допомогою реклами та ідеологій.

Проте, як можливий шлях опору відвертій політичній маніпуляції можна запропонувати "постулати Грайса" [8] – чотири найважливіших принципи, якими мали б керуються всі речники, щоб спілкування було успішним:

- ✓ *постулат інформативності (повідомляй щось нове);*
- ✓ *постулат ясності (говори однозначно, просто, зрозуміло, уникай двозначності);*
- ✓ *постулат пов'язаності (не відхиляйся від теми, не втрачай напрямок розмови);*
- ✓ *постулат істинності (говори правду, говори щиро).*

У цьому випадку маємо справу з комунікацією, результат якої має бути визначений, передвіщений і, отже, постулати мовної поведінки мають бути дотримані. Нажаль у більшості випадків політичної комунікації вони свідомо порушуються, деформуються.

Найчастіше маніпуляція здійснюється шляхом застосування методів викривлення існуючої інформації. Прикладом може слугувати явище "оруелізму". Оруеллізм – крайній випадок маніпуляції за допомогою засобів пропаганди. Його ознаки можна було спостерігати у функціонуванні тоталітарних режимів, а деякі риси – у функціонуванні сучасних демократій. Основні аспектами оруеллізму – мовний і психологічний. У мовному аспекті оруеллізм можна охарактеризувати як надання словам однозначності замість багатозначності, збіднення словникового запасу маніпульованої аудиторії (через цілеспрямоване вилучення окремих слів з ужитку), викривлення змісту понять аж до зміни на протилежні, але з іншого боку, іде вживання переважно абстрактних понять, які можна витлумачити як завгодно, створення нових слів ("думкозлочинець", "двоєдумство"), які несуть відповідне смислове навантаження. Характерним також є багаторазове повторення одних і тих самих за змістом висловів. Таким чином, створюється ціла низка "новомов" – нових мов, дуже спрощених, примітивних, абстрактних і, головне, політично заангажованих.

Користуючись термінологією Ролана Барта, можна сказати, що "новомова" – крайній варіант енкратичної мови – мови, яка "вводить" до влади і використовується для отримання влади, мови стереотипів, кліше, постійного повторення одного і того ж комплексу понять, важкозрозумілого смислу. На відміну від енкратичної мови, є акратична мова, яка є чіткою і такою, що "звільняє" людину від влади того, хто володіє енкратичною мовою. У політично–психологічному аспекті оруелізм цікавий тим, що це крайній приклад агресивної маніпуляції. Оруелізм – це практично повне придушення індивідуальності в суспільній (і приватній) сфері життя за допомогою маніпуляції.

Засоби масової інформації є основним інструментом маніпулятивних технологій. Свобода слова для ЗМІ обмежує людину більшою мірою, ніж несвобода фізична. Вона позбавляє її конституційного права на самостійне мислення. Людина втрачає свою активну, відповідальну роль у соціальному процесі, стає повністю "відрегульованою" і навчається тому, що будь–яка поведінка, дія, мислення або почуття, яке не вкладається в загальний план, створює їй великі незручності.

1. *Матвієнко В.Я.* Соціальні технології. – К., 2001. – 446 с. 2. *Шиллер Г.* Манипуляторы сознанием. – М., 1993. – 326 с. 3. *Ортега–і–Гассет Х.* Бунт мас // Вибрані твори. – К., 1994. – С.15–139. 4. *Кара–Мурза С.* Власть манипуляции. – М., 2007. – 384 с. 5. Всеукраинское социологическое исследование СМИ и свобода слова (20 октября – 3 ноября 2008 г). – К., 2008. 6. *Засурский И.* Масс–медиа второй республики. – М., 1999. – 272 с. 7. *Бурдье П.* Социальное пространство и символическая власть // THESIS: теория и история экономических и социальных институтов и систем. – 1993, № 2. – С.137–150. 8. *Грайс Г.П.* Логика и речевое общение // http://kant.narod.ru/grice.htm.ftn1.

Надійшла до редколегії 09.06.2009

Г.М. Малкіна, канд. політ. наук

ІНСТИТУТИ ПОЛІТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ В ГРОМАДЯНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Виокремлюються й аналізуються політико–правові механізми реалізації відповідальності органів місцевого самоврядування та політичних партій як інститутів громадянського суспільства.

Political and low responsibility of self–governing authorities and political parties as the institutes of the civil society is determined and analyzed in the article.

Для виокремлення й аналізу інститутів політичної відповідальності в громадянському суспільстві спершу потрібно визначитись з самими поняттями політичної відповідальності та громадянського суспільства.

© Г.М. Малкіна, 2009

Політична відповідальність пов'язана зі здійсненням публічної влади. Вона є різновидом соціальної відповідальності, яка в сучасній філософській літературі визначається як "філософсько–соціологічне поняття, яке характеризує міру відповідності поведінки особи, групи, прошарку, держави наявним вимогам, діючим суспільним нормам, правилам співжиття, правовим законам" [1]. Відповідно до філософського трактування соціальної відповідальності політичну відповідальність можна визначити як міру відповідності поведінки суб'єктів політики суспільним вимогам щодо здійснення публічної влади. Такими вимогами є соціальні норми, основними з яких виступають норми моралі і права. Відповідно розрізняють морально–політичну і політико–правову відповідальність.

Морально–політична відповідальність – це відповідальне ставлення суб'єкта влади до виконання своїх обов'язків. Настання такої відповідальності відбувається у формі громадського осуду дій її суб'єкта, але не передбачає застосування щодо нього яких–небудь формалізованих санкцій. Політико–правова, тобто юридична, відповідальність передбачає настання для її суб'єкта негативних наслідків у разі недотримання чи неналежного дотримання ним правових норм і є основним видом політичної відповідальності. Такі негативні наслідки є правовими санкціями, що можуть мати дисциплінарний, кримінальний, адміністративний чи конституційний характер.

Політико–правова відповідальність, отже, є інституціоналізованою – вона встановлюється нормами права, які визначають суб'єктів відповідальності, підстави та умови її настання, санкції, що застосовуються щодо суб'єкта відповідальності. Основним видом політико–правової відповідальності є конституційно–правова відповідальність, що встановлюється нормами конституційного права.

Суб'єктами конституційно–правової відповідальності можуть виступати органи державної влади, органи місцевого самоврядування, посадові особи таких органів, а також політичні партії, громадські організації та інші об'єднання громадян, створені для участі у здійсненні публічної влади або впливу на неї. Формами настання конституційно–правової відповідальності і відповідними санкціями можуть бути: скасування або зупинення дії правового акта; дострокове припинення повноважень представницького органу влади; відставка органу державної влади; усунення з поста в порядку імпічменту; дострокове припинення дії депутатського мандата; звільнення посадової особи з посади; заборона політичної партії чи громадської організації через порушення ними законодавства тощо.

В історії філософської і політичної думки громадянське суспільство сприймається як альтернатива держави, її партнер у суспільних відносинах. Історично таке суспільство виникає з появою вільного громадянина, який усвідомлює власну самодостатність, відчуває себе партнером держави та має реальні, передусім правові засоби впливу на неї. Формування громадянського суспільства в країнах Західної Європи пов'язується з буржуазно–демократичними революціями кінця XVIII – XIX століть та становленням конституційного ладу.

Такі особливості громадянського суспільства тією чи тією мірою відбиваються у його визначеннях. Наприклад: "Громадянське суспільство – суспільство з розвиненими економічними, культурними, правовими та політичними відносинами між його членами, яке незалежне від держави, але взаємодіє з нею, суспільство громадян високого соціального, економічного, політичного, культурного і морального статусу, які створюють спільно з державою розвинені правові відносини" [2]; "Громадянське суспільство – суспільство громадян із високим рівнем економічних, соціальних, політичних, культурних і моральних властивостей, яке спільно з державою утворює розвинені правові відносини; суспільство рівноправних громадян, яке не залежать від держави, але взаємодіє з нею заради спільного блага" [3].

В обох визначеннях громадянського суспільства наголошується на його розвиненості та взаємодії з державою, проте відсутня чіткість щодо самої сутності такого суспільства. Іншими словами, з них неможливо зрозуміти, що ж таке громадянське суспільство. Крім того, спірною є теза щодо незалежності громадянського суспільства від держави – вже хоча б тому, що сама взаємодія зумовлює їх взаємозалежність.

На нашу думку, у визначенні сутності громадянського суспільства потрібно виходити не з його розвиненості, а з розмежування його та держави, оскільки поза співвідношенням громадянського суспільства з державою втрачає сенс сама його концепція. Чітке визначення сутності громадянського суспільства через розмежування його та держави ми знаходимо у П.Шляхтуна: "громадянське суспільство – це сфера недержавних суспільних інститутів і відносин" [4]. Автор справедливо наголошує: "Концепція громадянського суспільства має сенс лише в межах дихотомії "громадянське суспільство – держава". Полягає він у тому, щоб шляхом розмежування громадянського суспільства і держави робити їх соціальними партнерами, заперечувати вивищення держави над суспільством, доводити, що держава є похідною від громадянського суспільства й повинна слугувати йому, а не навпаки, як це нерідко трапляється" [5].

Визначення сутності громадянського суспільства як сфери недержавних суспільних інститутів і відносин є чіткою теоретичною основою для виокремлення інститутів громадянського суспільства, у тому числі політичних. До числа останніх належать недержавні суб'єкти публічної влади – органи місцевого самоврядування, політичні партії, громадські організації, засоби масової інформації. Безпосередніми суб'єктами публічної влади є тільки органи місцевого самоврядування. Політичні партії суб'єктами публічної влади виступають у міру представництва їх в органах місцевого самоврядування. Громадські організації та засоби масової інформації суб'єктами публічної влади виступають опосередковано – через справляння впливу на її здійснення.

Місцеве самоврядування – це "самостійна діяльність населення адміністративно–територіальної одиниці з вирішення питань місцевого значення" [6]. Первинним суб'єктом місцевого самоврядування, носієм його функцій і повноважень виступає територіальна громада – спільнота жителів окремої адміністративно–територіальної одиниці держави. В одних країнах територіальними громадами вважаються жителі тільки населених пунктів – сіл, селищ, міст, що є самостійними адміністративно–територіальними одиницями, в інших – населення адміністративно–територіальних одиниць різного рівня, у тому числі районів, округів, областей, провінцій тощо.

Територіальна громада здійснює місцеве самоврядування як безпосередньо – через місцеві референдуми, загальні збори громадян за місцем проживання, сільські сходи тощо, так і опосередковано – через сформовані шляхом виборів органи місцевого самоврядування. Такими органами є представницька установа, яка на рівні населеного пункту найчастіше називається муніципальною радою, та її виконавчий орган, що може бути одноособовим (мер, голова, бургомістр, алькальд та ін.) або колегіальним (виконавчий комітет, магістрат, джунта тощо), з підпорядкованою йому адміністрацією. Глава виконавчого органу може обиратися представницькою установою або безпосередньо населенням.

Визначення суб'єктів місцевого самоврядування дає змогу виокремити основні інститути політичної відповідальності в системі місцевого самоврядування. Такими є інститути відповідальності представницького і виконавчого органу один перед одним та інститути відповідальності цих органів перед територіальною громадою. Інституціональними засобами реалізації такої відповідальності виступають місцевий референдум і висловлення представницьким органом недовіри його виконавчому органу, наслідком чого стає відставка останнього.

Місцевий референдум засобом реалізації політичної відповідальності виступає тоді, коли його предметом є чинний акт органу місцевого самоврядування або питання про дострокове припинення повноважень такого органу. У разі непідтримання територіальною громадою акта він втрачає чинність, що означає настання політичної відповідальності того органу, який його видав, а в разі непідтримання самого органу достроково припиняються його повноваження і проводяться нові місцеві вибори.

Наявність конституційно–правових інститутів політичної відповідальності в системі місцевого самоврядування, а особливо – можливість їх практичного використання, є однією з найважливіших умов демократизму та ефективності самоврядування. Розглянемо такі інститути на прикладі України.

Згідно з Конституцією в Україні "Місцеве самоврядування здійснюється територіальною громадою в порядку, встановленому законом, як безпосередньо, так і через органи місцевого самоврядування: сільські, селищні, міські ради та їх виконавчі органи. Органами місцевого самоврядування, що представляють спільні інтереси територіальних громад сіл, селищ та міст, є районні та обласні ради" (ч.3,4 ст.140); "Територіальні громади на основі загального, рівного і прямого виборчого права шляхом таємного голосування обирають строком на чотири роки відповідно сільського, селищного та міського голову, який очолює виконавчий орган ради та головує на її засіданнях... Голова районної та голова обласної ради обираються відповідною радою і очолюють виконавчий апарат ради" (ч.2,4 ст.141) [7].

Безпосередньо Конституція не встановлює інститутів політичної відповідальності в системі місцевого самоврядування. У ній зазначається, що "Інші питання організації місцевого самоврядування, формування, діяльності та відповідальності органів місцевого самоврядування визначаються законом" (ст.146). Таким законом є Закон України "Про місцеве самоврядування в Україні" від 21 травня 1997 року [8].

Згідно із законом "1. Органи та посадові особи місцевого самоврядування є підзвітними, підконтрольними і відповідальними перед територіальними громадами. Вони періодично, але не менш як два рази на рік, інформують населення про виконання програм соціально–економічного та культурного розвитку, місцевого бюджету, з інших питань місцевого значення, звітують перед територіальними громадами про свою діяльність. 2. Територіальна громада у будь–який час може достроково припинити повноваження органів та посадових осіб місцевого самоврядування, якщо вони порушують Конституцію або закони України, обмежують права і свободи громадян, не забезпечують здійснення наданих їм законом повноважень" (ч.1,2 ст.75).

Закон встановив, що "2. Повноваження сільської, селищної, міської, районної в місті ради… можуть бути припинені достроково за рішенням місцевого референдуму… 3. Питання про дострокове припинення повноважень сільської, селищної, міської, районної в місті ради за рішенням місцевого референдуму може бути порушене сільським, селищним, міським головою, а також не менш як однією десятою частиною громадян, що проживають на відповідній території і мають право голосу" (ч.2,3 ст.78).

Те, що питання про дострокове припинення повноважень місцевої ради за рішенням референдуму може бути порушене сільським, селищним чи міським головою, означає, що рада опосередковано несе відповідальність також і перед головою.

З іншого боку, закон передбачив відповідальність сільського, селищного, міського голови перед територіальною громадою і відповідною місцевою радою, засобами реалізації якої є місцевий референдум і висловлення радою недовіри голові, наслідком чого стає дострокове припинення його повноважень: "2. Повноваження сільського, селищного, міського голови можуть бути… достроково припинені, якщо він порушує Конституцію або закони України, права і свободи громадян, не забезпечує здійснення наданих йому повноважень. 3. Повноваження сільського, селищного, міського голови… можуть бути припинені достроково за рішенням місцевого референдуму або за рішенням відповідної ради, прийнятим шляхом таємного голосування не менш як двома третинами голосів депутатів від загального складу ради… 4. Рішення про проведення місцевого референдуму щодо дострокового припинення повноважень сільського, селищного, міського голови приймається сільською, селищною, міською радою як за власною ініціативою, так і на вимогу не менш як однієї десятої частини громадян, що проживають на відповідній території і мають право голосу" (ч.2–4 ст.79).

Закон передбачив також відповідальність голови районної у місті, районної, обласної ради перед відповідною радою – він може бути звільнений з посади радою, якщо за його звільнення проголосувало не менш як дві третини депутатів від загального складу ради шляхом таємного голосування (ч.4 ст.55).

Законодавство України, отже, передбачає інститути відповідальності представницького та виконавчого органів місцевого самоврядування як перед територіальною громадою, так і один перед одним. Однак практичне застосування таких інститутів, головним з яких є місцевий референдум щодо дострокового припинення повноважень місцевої ради, сільського, селищного, міського голови, поки що не стало реальністю – такі референдуми не проводяться. Передусім тому, що за законодавством рішення про проведення місцевого референдуму приймається відповідною радою, яка всіляко прагне не допустити референдуму щодо дострокового припинення її власних повноважень, хто б його не ініціював – громадяни чи сільський, селищний, міський голова. З іншого боку, місцева рада не має потреби призначати референдум щодо достроковго припинення повноважень відповідного голови, оскільки має реальну можливість усунути його з посади власним голосуванням, що й трапляється на практиці. Поки що в Україні органи місцевого самоврядування реально несуть політичну відповідальність не перед територіальними громадами, а перед державою. Аналіз інститутів такої відповідальності виходить за межі проблематики даної статті.

Законодавство України, а точніше – Закон України "Про всеукраїнський та місцеві референдуми" від 3 липня 1991 року [9], проголошує також можливість проведення місцевого референдуму щодо чинного акта (рішення) органу місцевого самоврядування: "Предметом місцевого референдуму може бути: прийняття, зміна або скасування рішень (виокремлено мною. – Г.М.) з питань, віднесених законодавством України до відання місцевого самоврядування відповідних адміністративно–територіальних одиниць…" (ст.4). Скасування на

референдумі рішення органу місцевого самоврядування означало б настання його політичної відповідальності перед громадянами. Однак частина 3 статті 6 цього само закону фактично унеможливлює проведення такого референдуму: "На місцеві референдуми не виносяться питання про скасування законних рішень вищестоящих органів державної влади і самоврядування…".

Відповідальність політичних партій як інститутів громадянського суспільства перед громадянами реалізується на місцевих виборах. Відбувається це тоді, коли партії виступають суб'єктами виборчого процесу і муніципальної діяльності: висувають кандидатів на виборах до представницьких органів місцевого самоврядування, ведуть передвиборну агітацію, у разі обрання представників партій до муніципальної ради утворюють у ній фракції, беруть участь у формуванні комісій ради та її виконавчого органу тощо. Реалізація відповідальності представлених в органах місцевого самоврядування партій відбувається на наступних місцевих виборах: якщо виборці відмовляють кандидатам від партій у підтримці, то це означає, що партії понесли перед ними політичну відповідальність.

На місцевому і регіональному, так само як і на загальнодержавному, рівні реалізації політичної відповідальності партій перед громадянами на виборах найповніше сприяє пропорційна виборча система. Однак її застосування доцільне тільки в адміністративно–територіальних одиницях зі значною чисельністю населення – у великих містах, районах, областях, де є чисельні за складом і впливові осередки політичних партій. На рівні невеликих населених пунктів – сіл, селищ, міст доцільне застосування мажоритарної виборчої системи. Для забезпечення реалізації політичної відповідальності партій за цієї системи потрібно, щоб кандидати у депутати місцевої ради висувались тільки політичними партіями і в разі обрання входили до складу відповідної фракції.

У разі можливості самовисування до місцевої чи регіональної ради потрапляють не тільки представники багатьох політичних партій, а й безпартійні кандидати. Така рада важко структурується на постійно діючу більшість, що впливає на формування та функціонування її виконавчого органу, та опозицію, а депутати ради, не підпорядковуючись партійній дисципліні, використовують депутатський мандат для вирішення вузькогрупових і власних інтересів.

У незалежній Україні врешті–решт відбулось усвідомлення цих очевидних істин і Законом України "Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів" від 6 квітня 2004 року [10] на виборах до Верховної Ради АРК, міських, районних у містах, районних та обласних рад було запроваджено пропорційну виборчу систему, яка, попри всі її вади, пов'язані з недосконалістю виборчого законодавства та нерозвиненістю партійної системи країни, більшою мірою, аніж мажоритарна, сприяє реалізації політичної відповідальності партій перед громадянами. У більшості європейських держав пропорційна виборча система використовується не тільки на парламентських, а й на місцевих виборах.

На відміну від політичних партій громадські організації й засоби масової інформації у демократичних державах юридично не визнаються суб'єктами виборчого процесу і публічної влади, а виступають лише засобами впливу (тиску) на її здійснення. Їх відповідальність перед громадянами не є політико–правовою (інституціоналізованою), а носить морально–політичний характер.

1. Філософський енциклопедичний словник / Ред. кол.: В.І.Шинкарук (голова редкол.), Є.К.Бистрицький, М.О.Булатов та ін. – К., 2002. – С.87. 2. Политология: Энциклопедический словарь / Общ. ред. и сост. Ю.И.Аверьянов. – М., 1993. – С.75. 3. Політологічний енциклопедичний словник / Упорядник В.П.Горбатенко; За ред. Ю.С.Шемшученка, В.Д.Бабкіна, В.П.Горбатенка. – 2–е вид., доп. і перероб. – К., 2004. – С.119. 4. *Шляхтун П.П.* Політологія (теорія та історія політичної науки): Підручник. – К., 2002. – С.305. 5. Там само. 6. *Шляхтун П.П.* Конституційне право: словник термінів. – К., 2005. – С.253. 7. Конституція України / Верховна Рада України: Офіц. вид. – К., 2006. 8. Закон України "Про місцеве самоврядування в Україні" від 21 травня 1997 року // Відомості Верховної Ради України. – 1997. – № 24. – Ст.170. 9. Закон України "Про всеукраїнський та місцеві референдуми" від 3 липня 1991 року // Відомості Верховної Ради України. – 1991. – № 33. – Ст.443. 10. Закон України "Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів" від 6 квітня 2004 року // Відомості Верховної Ради України. – 2004. – № 30–31. – Ст.382.

Надійшла до редколегії 08.04.2009

Д.В. Неліпа, доц.

СОБОРНІСТЬ УКРАЇНИ НА СУЧАСНОМУ ЕТАПІ ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

У статті аналізується соборність як складова національної ідеї та соборність як одна з тем виборчої кампанії. Виокремлюються чотири підходи до розуміння соборності та підкреслюється, що соборність може стати основним чинником державо– та націотворення в Україні. Розробляються рекомендації для політичних лідерів та посадових осіб для забезпечення соборності та формування національної ідентичності українського народу.

The author analyzes the essence of unity as a national idea as well as of unity as one of the electoral campaign themes. Four approaches to unity are distinguished and it is highlighted that unity can become the main factor of state– and nation–building in Ukraine. The recommendations for the political leaders and officials are provided in order to ensure unity and develop the national identity of Ukrainian people.

Соборність нації – це основа для її розвитку та важлива передумова для становлення та реалізації національної ідеї. Щороку у січні ми чуємо численні промови та виступи політиків з нагоди чергової річниці Акту Злуки 1919 р. Знову і знову стверджується необхідність об'єднання українців, формування національної ідентичності, подолання існуючих стереотипів та міфів і т.д. Цитуються рядки з творів українських поетів та письменників. Проте, немає жодної захищеної політологічної дисертації з теми соборності, конференції, які б дійсно сприяли дискусії провідних науковців, проводяться лише напередодні чи у День Соборності, навіть актуальність цієї проблеми для сучасної України зазвичай заперечується – навіщо досліджувати соборність, якщо українські землі уже 70 років знаходяться в межах однієї держави? Цим питанням займаються, як правило, історики, до сфери наукових інтересів яких рідко входить розробка рекомендацій для існуючої влади з врахуванням сучасних українських політичних реалій.

До того ж, задля чого приділяти стільки уваги єдності однієї держави, якщо весь світ охоплений інтеграційними процесами? Наднаціональні структури сьогодні багато в чому домінують над національними урядами. Експерти та науковці прогнозують створення "глобального села" уже у найближчому майбутньому та об'єднання світової громадськості якщо не в одну державу, то в декілька великих союзів. Чи не краще займатися економічними проблемами, адже про який патріотизм може йти мова, якщо молоді сім'ї не мають житла та не отримують гідної винагороди за свою працю?

© Д.В. Неліпа, 2009

Ще декілька років тому Росія була місцем, де постійно відбувалися вибори, що дало поштовх розвитку політичної реклами та виборчих технологій. Сьогодні термін "перманентна виборча кампанія" уже можна застосовувати і до України. Будь–яка посада (чи то Голови Верховної Ради України, чи Прем'єр–міністра) вважається перехідною на шляху до президентського крісла. Опозиція, якою б не був її склад, прагне перевиборів до парламенту та повернення у владу. Відповідно, зростає пасивність та недовіра виборців до політики загалом, які втрачають інтерес до голосування, вважаючи свій голос марним, а всіх політиків – "однаковими". Для збереження підтримки та зацікавленості електорату політичні сили апелюють до дискусійних тем, маніпулюючи поняттями "національна ідея" та "соборність".

Як наслідок, єдність України залишається певною абстракцією, ідеалом, і ще досі не стала зрозумілою, загальноприйнятою та вплетеною в повсякденне життя категорією. Це стало особливо помітним під час попередньої президентської виборчої кампанії, яка по–новому актуалізувала питання соборності нашої держави. Якщо на початку ХХ століття перед діячами національно–визвольних рухів стояло питання об'єднання етнічних українських земель у єдину державу, яку ще потрібно було створити, то тепер йдеться про збереження регіональної єдності усіх територій уже існуючої незалежної держави [1].

Реальна соборність України сьогодні повинна означати не просто підпорядкованість українських земель центральним органам державної влади, а громадянське порозуміння усіх регіонів нашої країни. Крім того, немає чітко визначених національних інтересів України в цілому. Кожна з політичних сил по–своєму підходить до цього питання, стверджуючи при цьому, що складові саме її проекту національного інтересу є єдино істинними. Так, замість підкреслення необхідності спільного внутрішнього ринку, зовнішньополітичного курсу, спільної енергетичної стратегії та системи безпеки, нарешті, спільної культурної ідентичності, лунають заклики провести референдум щодо вступу в НАТО, федеративного устрою України, затвердження чи не затвердження російської мови як другої державної і т.д. Зрозуміло, що ці питання сприятимуть дезінтеграції держави та посиленню відмінностей, проте, принесуть вигоду певним політичним силам [2].

Тобто, в Україні соборність постає лише як одна з тем виборчої кампанії, про яку згадують або в січні, святкуючи річницю подій на Софійській площі, або під час чергової виборчої кампанії. З врахуванням перманентності виборчих кампаній в Україні, можна стверджувати, що політичні та партійні лідери постійно маніпулюють цією концепцією, використовуючи її для власних цілей. Наслідком цього, як правило, є лише поглиблення об'єктивно існуючих відмінностей та перешкоджання формуванню національної ідентичності. Метою даної статті є з'ясування основних тенденцій використання соборності в контексті виборчих кампаній та розробка рекомендацій для забезпечення соборності українського народу.

Соборність – основний чинник державо– та націотворення. Акт Злуки Української Народної Республіки й Західноукраїнської Народної Республіки, проголошений 22 січня 1919 року, відобразив мрії численних поколінь патріотів нашої нації про життя у незалежній та єдиній державі. У той день любов до Батьківщини об'єднала людей різного походження, з різним соціальним статусом та рівнем освіти. Лише єдність держави та ставлення до національного суверенітету та соборності як до вищої цінності є запорукою безпеки та добробуту нашого народу (із промови Президента України Віктора Ющенка з нагоди Дня Соборності України) [3].

У цій та багатьох інших промовах Президента України, а також його передвиборчій програмі, простежується перша тенденція використання ідеї соборності. Образ України моделюється з використанням метафор дому та родини – держава постає як єдиний дім, в якому мешкають українці (одна родина) з спільним історичним минулим. Ющенко часто використовує такі мовні формули як "одна родина – одна нація", "моя родина – моя нація" [4].

До того ж, виступи Президента України містять негативну оцінку розколу і формуються здебільшого навколо теми єдності. Роз'єднаність не у суспільстві, не між різними регіонами нашої держави, а серед політичних сил ("гетьманська боротьба"). Спроба розколоти націю була невдалою, оскільки ставлення до мови, історії та релігії не може бути передумовою роз'єднання України, тому що регіони готові до консолідації [5].

Передвиборча програма Президента України теж містить прямі та непрямі апелювання до соборності як найвищої цінності, яка може слугувати основою для втілення у життя інших цілей та проектів: "сприяти єдності народу України, орієнтації суспільства і держави на загальнолюдські цінності – свободу, демократію, міжнаціональну і міжконфесійну злагоду, взаємну повагу і толерантність, справедливість і добро" [6].

Тобто, у промовах та програмі Президента України Віктора Ющенка найяскравіше відображена перша тенденція – підкреслення важливості об'єднання усіх регіонів України у єдину державу та формування національної свідомості та ідентичності. Основою цього згуртування повинна стати національна ідея, яка не зводиться суто до добробуту та економічного процвітання, а робить акцент на історичній території, спільній історичній пам'яті, культурі, традиціях, а також ідентифікації індивіда із національною спільнотою та почуття нерозривної єдності з нею.

Втім, така позиція часто стає об'єктом критики. Важливість соборності не заперечується, проте, змінюється її основна суть. На думку народного депутата України, члена фракції Партії Регіонів Василя Горбаля, Україна отримає значно більше користі від формування "прагматичного патріотизму" [7]. "Прагматичні патріоти" прагнуть жити саме в цій країні, працювати та створювати власний бізнес тут. Бажання жити в достатку може слугувати фундаментом для об'єднання держави, оскільки воно спільне для сходу та заходу, півночі та півдня України. Лише після досягнення гідних стандартів життя можна буде зосередити увагу на релігійних, культурних чи якихось інших аспектах соборності.

Вищі державні та місцеві органи влади не змушені докладати якихось специфічних зусиль чи інвестувати окремі кошти для формування такої соборності. Їхнім основним завданням залишатиметься продовження реформування економіки, створення умов для ефективності та відкритості чиновників та ліквідації корупційних схем, які ставлять бізнес та навіть окремих громадян у залежність від приватних інтересів. За таких умов бути патріотом стане не лише приємно, а й вигідно. Злука XXI століття для України – це загальнонаціональні економічні проекти, які і стануть базою для усвідомлення належності до єдиного народу та відтворення спільної культури [8]. Лише така соборність буде з радістю сприйнята усіма українцями.

Таким чином, прихильники даного розуміння соборності, найяскравішим представником яких є В. Горбаль, що висвітлює цю позицію у своїх статтях та виступах, вважають, що основою об'єднання народу повинно стати прагнення до добробуту та економічного процвітання. Ці тези висловлені і у Передвиборчій програмі Партії Регіонів України 2007 року. Громадяни України заслуговують

на гідне життя та стабільність. Основою національної ідеї (яка покликана об'єднати усі регіони нашої держави) повинно стати досягнення сучасних стандартів життя. Держава буде успішною (а отже, єдиною), лише якщо буде успішним громадянин. Соборність – основна передумова сили і процвітання народу, незважаючи на існуючі відмінності на півночі та півдні, заході і сході. Навпаки, наголошується у Програмі, така різноманітність збагачує духовність України та забезпечує її самобутність, проте, при цьому слід пам'ятати, що мешканці усіх цих регіонів – громадяни однієї неподільної держави [9].

Голова Верховної Ради України Володимир Литвин представляє у своїх промовах та статтях ще одну тенденцію розуміння соборності та ставлення до неї. Постійно підкреслюючи свою неналежність до жодного з "ворогуючих таборів", він наголошує, що саме ці "табори" призвели до регіоналізації України та її роз'єднаності. Цитуючи Грушевського ("Біда України в тому, що нею керують ті, кому вона не потрібна"), Литвин підкреслює, що різноманітні політичні сили зацікавлені у тому, щоб існуючий розкол зберігався та поглиблювався, оскільки у такому разі їх підтримка у певних частинах України буде максимальною [10].

Державна політика повинна спрямовуватися на переконання громадян у тому, що ні мова, ні релігія, ні світогляд самі по собі не можуть стати дезінтегруючим чинником. Натомість, прагнення певних політичних сил здобути вищі рейтинги та отримати більше влади призводить до такого розколу. При цьому, у поняття "національна ідея" як фундамент соборності тут включається як "відчуття кревної спорідненості й причетності до героїки спільної історії, безсмертя минулого й на тверду впевненість, щиру переконаність у власному великому майбутньому", так і економічна складова – "відповідність матеріальних і духовних запитів" [11].

Відтак, соборність тут розуміється як важливий чинник державотворення. Внаслідок особливих історичних та політичних умов, окремі регіони української держави мають певні відмінності. Проте, ці розбіжності насправді не є визначальними та самі по собі не призведуть до розколу держави. Україна повинна стати співтовариством вільних громадян, незалежно від їх політичних переконань, мови, походження, віросповідання та політичних переконань. Непорозуміння та навіть ворожість вигідні певним політичним силам, які здобувають політичний капітал завдяки спекулюванню ідеєю соборності. Тому варто сформувати таку національну ідею, яка б сприяла консолідації нації. А для цього вона повинна містити як ідеологічну складову, так і заходи в сфері економіки для досягнення вищих стандартів життя та добробуту українського народу.

Нарешті, ще одна тенденція використання соборності в якості однієї з тем виборчої кампанії, представлена Комуністичною Партією України та, особливо Прогресивною Соціалістичною Партією України. Вважається, що український народ не зможе стати єдиним без повернення до союзу з "братніми" сусідськими державами. Тут підкреслюється, що саме комуністичний режим домігся об'єднання українських земель у єдину державу.

У Передвиборчій програмі Комуністичної партії України чітко зазначається, що надмірна увага до національного може призвести до морального і духовного занепаду українського народу. Націоналістичні сили настроюють українців проти російського та інших дружніх народів, запобігаючи при цьому інтеграції цих держав задля відновлення могутності та добробуту [12]. Передвиборча програма Прогресивної Соціалістичної Партії України містить ще більш радикальні заклики – створити союз України, Росії та Білорусі з формуванням спільного союзного бюджету та системи колективної безпеки. Тобто, тут увага приділяється не відновленню соборності українського народу, а "воз'єднанню" слов'янських територій, здійсненому комуністичною владою.

Відтак, слова "об'єднання", "єдність" тут вживаються швидше для підкреслення необхідності відродження Радянського Союзу через утворення нової спільноти народів, які б консолідували свої зусилля в галузі економіки, оборони, відродження та ефективного використання духовного та наукового потенціалу держав колишнього СРСР. Хоча мова не йде про чіткі терміни такого об'єднання чи етапи цього процесу, стверджується, що його передумовою є відновлення соціалістичних засад суспільного ладу [13].

Таким чином, можна спостерігати чотири основні тенденції використання ідеї соборності України. У програмних документах представників першого напряму усіляко підкреслюється історична єдність українців, наголошується, що відмінності, зумовлені різними умовами існування протягом століть, насправді не є настільки глибокі і формування національної ідентичності мешканців усіх регіонів України можливо.

Соборність – важливий чинник державотворення нашої держави, проте, не слід зводити її лише до ідеологічного концепту чи певного духовного ідеалу. Єдність можлива лише за умов забезпечення економічної складової життя суспільства, створення умов для розвитку бізнесу та покращення добробуту громадян. Тому другою тенденцією, яка простежується у виборчих та інших документах, є наголос на добробуті як фундаменті національної ідеї.

Українці – єдині, а соборність повинна базуватися на матеріальному добробуті та національній ідентичності водночас. Так стверджує ще одна група політиків, які при цьому наголошують, що громадяни насправді не відчувають практично жодних фундаментальних відмінностей, а розкол навмисне провокується певними політичними силами задля отримання політичних дивідендів.

Нарешті, комуністи та прогресивні соціалісти переконують, що становлення незалежної української держави призвело до негативних наслідків, тому слід відновити союз з сусідніми державами. Ідея соборності, як це не парадоксально, теж використовується – єдність українських земель була відновлена саме за часів і завдяки радянській владі.

Однак, незалежно від того, яка тенденція простежується у передвиборчих програмах та виступах політичних партій та лідерів, слід негативно оцінювати уже той факт, що соборність взагалі виступає темою передвиборчих кампаній. Варто врахувати, що вибори в Україні відбуваються достатньо часто і після закінчення одних, майже одразу розпочинається передвиборча кампанія наступних. За таких умов головною проблемою є те, що реальні інтереси більшості політичних сил полягають у тому, щоб зберегти практично одноосібний контроль над певними територіями України. Єдності не сприяють ні телевізійні ролики, ні листівки, біл–борди чи плакати на взірець тих, що були використані під час президентської кампанії 2004 року [14].

Тому основною метою повинна стати максимальна деполітизація ідеї соборності українського народу. Якщо це питання перестане бути лише темою виборчих кампаній, а стане одним з провідних завдань для вищих органів державної влади, досягти єдності буде значно простіше. Із врахуванням історичних реалій, звичайно, безглуздо наполягати на тому, щоб громадяни, яким десятиліттями нав'язувалась одна точка зору та політична ідеологія, раптово змінили свою позицію та переконання. Проте, подібні проблеми стояли і перед інши-

ми державами і лише консолідовані зусилля провідних політичних сил та лідерів допомогли зберегти єдність держави. Північ та південь США розв'язували свої суперечності через збройну громадянську війну. Антагонізми між мешканцями півночі та півдня Італії значно серйозніші, аніж відмінності між західними та східними регіонами України [15]. Слід звернути увагу на досвід цих держав та використати уже існуючі напрацювання задля забезпечення соборності та формування національної ідентичності українського народу.

Питання соборності України – ключова складова більшої проблеми: формування національної ідеї. Проте, якщо інтелектуальна еліта нашої держави активно займається творенням національної ідеї, проводяться мистецькі заходи, наукові конференції, здійснюються дослідження, публікуються численні статті та захищаються дисертації, то питання соборності залишається у сфері інтересів істориків, незважаючи на його дискусійність та актуальність. За відсутності теоретичного обґрунтування політичної складової соборності українського народу буде складно розробляти план конкретних заходів для консолідації нації та втілювати його в життя.

З іншого боку, чи можна прагнути єдності нашого народу, якщо уже майже двадцять років відсутня національна ідея? На нашу думку, основною причиною цього є величезний розрив між політичною елітою та лідерами та інтелектуальною, в тому числі науковою, елітою. Монолітність нації можна виробити лише на основі дійсно консолідуючої та ефективної національної ідеї, яка не зводиться суто до гасел з передвиборчих плакатів, а є планом дій як для влади, так і для громадського суспільства.

Варто також зосередити увагу на молодому поколінню. В США проблема соборності теж могла б стояти досить гостро. Для цього є усі необхідні передумови. Навіть сьогодні є значні відмінності між Північчю та Півднем США, хоча не так яскраво виражені. При цьому населення цієї держави до того ж характеризується расовими, етнічними, культурними та іншими відмінностями. Однак, тут добре розвинена система громадянської освіти. Щопонеділка зранку учні у школі присягають перед національним прапором. Ця процедура триває декілька хвилин, проте, вона здійснює великий вплив на свідомість молодих громадян. Щотижневе повторення фрази "одна нація… неподільна" дає можливість дійсно у це повірити і перетворити соборність народу у аксіому.

Ще одним об'єднуючим фактором стане більша увага до здобутків наших громадян за кордоном. Це може включати перемоги спортсменів на змаганнях різного рівня, успіхи у культурно–мистецьких конкурсах, участь у масштабних наукових проектах тощо. Для цього слід краще висвітлювати ці події у засобах масової інформації та створити систему матеріального заохочення та винагород за такі перемоги, що з одного боку, сприятиме покращенню іміджу нашої держави у світі, а з іншого – забезпечить об'єднання народу навколо спільної цілі та радості від її досягнення.

Сьогодні ключовою темою переважної більшості публікацій та сюжетів у ЗМІ, доповідей експертів, різноманітних форумів та конференцій є фінансово–економічна та політична криза. Про соборність згадується рідше, оскільки є нагальніші проблеми – подолання безробіття, інфляції, падіння курсу національної валюти та ін. Проте, не варто забувати про те, що саме об'єднання держави може сприяти виробленню ефективного плану дій виходу з кризи. Загалом, нещодавня "газова війна" лише посилила єдність українського народу, яка підкріплюється у складні періоди життя нашого народу, наприклад, під час природних чи антропогенних катастроф.

Акт Злуки 1919 р. реалізувати не вдалося. Практично одразу територія українських земель була окупована іноземними військами. Тому варто не допустити повторення ситуації сьогодні. Соборність України повинна бути не лише гаслом передвиборчої програми тієї чи іншої політичної сили, а й стати метою діяльності органів державної та місцевої влади. Для цього слід об'єднати зусилля інтелектуальної та політичної еліти, які б разом працювали над консолідацією українського народу. Тому, актуальними будуть подальші дослідження ролі соборності в державотворенні України з одночасною розробкою рекомендацій для посадових осіб та політичних лідерів.

1. *Горбач В.* Реальна Україна, або соборність та новий патріотизм // Українська правда. – 24.01.2006. 2. Там само. 3. Промова Президента з нагоди Дня Соборності України // Офіційне Інтернет–представництво Президента України / Режим доступу: http://www.president.gov.ua/news/12681.html 4. Виступ Президента України Віктора Ющенка на з'їзді блоку "Наша Україна народна самооборона" (7 серпня 2007 року) / http://www.president.gov.ua 5. Там само. 6. Передвиборча програма кандидата у Президенти України Віктора Ющенка // Офіційний сайт Центральної Виборчої Комісії / Режим доступу: http://www.cvk.gov.ua/pls/vp2004/WP009?PT001F01=500&PT021F01=051&pFrame=2 7. *Горбаль В.* Соборність України XXI століття // Дзеркало тижня. – 19–25 січня 2008 р. – № 2 (681). 8. Там само. 9. Передвиборча програма Партії Регіонів України // Офіційний сайт Центральної Виборчої Комісії / Режим доступу: http://www.cvk.gov.ua/pls/vnd2007/printblob?pf7171=188&kodvib=600 10. *Литвин В.* Незасвоєні уроки історії // Голос України. – 22 січня 2008 р. – № 11 (4261). 11. Там само. 12. Передвиборча програма Комуністичної партії України // Офіційний сайт Центральної Виборчої Комісії / Режим доступу: http://www.cvk.gov.ua/pls/vnd2007/printblob?pf7171=187&kodvib=600 13. Передвиборча програма Прогресивної Соціалістичної Партії України (голова – Н. Вітренко // Офіційний сайт Центральної Виборчої Комісії / Режим доступу: http://www.cvk.gov.ua/pls/vnd2007/printblob?pf7171=011&kodvib=600 14. *Горбач В.* Реальна Україна, або соборність та новий патріотизм // Українська правда. – 24.01.2006. 15. *Нагорний В.* Сутнісні проблеми політичної культури України // Політичний менеджмент – 2008. – №6 (33).

Надійшла до редколегії 24.03.2009

В.О. Носовець, асп.

ПОЛІТИЧНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ ЯК ГОЛОВНИЙ ЧИННИК ДОСЯГНЕННЯ МИРУ ТА ЗЛАГОДИ

Стаття присвячена аналізу існуючих підходів до розуміння феномена політичної толерантності як прояву світоглядної свободи особистості в сучасній Україні.

The article is devoted to the analysis of the existing approaches to understanding of phenomenon of the political tolerance as the reflection of world view freedom of personality in modern Ukraine.

Важливість проблеми підвищення значення толерантності важко переоцінити. Це стосується процесів, які відбуваються на рівні окремої людини, політичних, конфесійних, міжетнічних, або, навіть, економічних проблем. На жаль, ми бачимо, що суспільство, зокрема, деякі його представники, все частіше вишукує спроби, способи загострення конфліктів, а не злагоду і порозуміння.

Особливої актуальності ця проблема набуває в період докорінних суспільних перетворень, утвердження цивілізованих взаємовідносин між людьми й державами, ідеологічних концепцій, загострення міжнаціональ-

© В.О. Носовець, 2009

них і міжрелігійних конфліктів. Проблема толерантності охоплює усі сфери суспільного життя: соціальну, релігійну, політичну, особистісну, міжетнічну.

Метою дослідження є спроба привернути та поглибити наукову увагу до того, що політична толерантність є невід'ємним компонентом розвитку сучасного суспільства й світу. Розуміння й уміле використання інструмента толерантності в системі сучасного суспільства являє собою цінність для науки й практики.

Завданням статті є аналіз існуючих підходів до розуміння феномена політичної толерантності як прояву світоглядної свободи особистості в сучасній Україні.

Політологічний енциклопедичний словник визначає толерантність (від лат. tolerantia – терпіння) різновид взаємодії та взаємовідносин між різними сторонами – індивідами, соціальними групами, державами, політичними партіями, за якого сторони виявляють сприйняття і терпіння щодо різниці у поглядах, уявленнях, позиціях та діях. Наукове використання терміна "Толерантність" у політичній теорії та практиці характерне саме для сучасного стану світового співтовариства, коли люди (у тому числі державні і політичні діячі) все більше розуміють необхідність установлення цивілізованих, шанобливих взаємовідносин між різними народами і країнами.

З наукового погляду доцільно виділити деклараційний, реляційний та акційний види толерантності. У першому випадку сприйняття і терпіння виявляються "на словах", тобто у заявах, деклараціях тощо. У другому випадку їх характеризують самі стосунки між різними суб'єктами. У третьому випадку вони виявляються в діях протидіючих сторін. Як свідчить історія людства і наше повсякденне життя, буває чисто деклараційна толерантність, коли ні відносини, ні дії не відповідають заявам і промовам. Можлива і чисто реляційна толерантність, яка не виявляється ні у висловлюваннях, ні в діях. Політична реальність часто–густо дає приклади акційної толерантності, коли не зважаючи на заяви у засобах масової інформації і навіть вороже ставлення, у політичній практиці держави виявляють толерантність. Спрощене сприйняття політичної толерантності включає одночасно всі її види, коли толерантність має місце і у політичних висловлюваннях, і у політичних відносинах, і у політичних діях [1].

Сама по собі толерантність (політична, ідеологічна, моральна і т.ін.) не забезпечує дійсного взаєморозуміння між представниками різних етносів, соціальних груп як носіїв відмінних культур. Вона є лише проміжним етапом від конфлікту до справжнього взаєморозуміння і взаємодії. Толерантність завжди нестабільна, оскільки вона виникає у конфліктній ситуації, і як така не розв'язує конфлікту, не усуває його причин, не знімає протиріч між протидіючими сторонами. Вона лише переводить розвиток конфлікту у відносно мирне, ненасильницьке русло. Як перехідний стан від конфлікту толерантність за певних умов може вилитися і в насильство [2].

Толерантність являє собою перший ступінь позитивних взаємовідносин, що утворюють тріаду: толерантність – повага – співробітництво.

Тому для досягнення більшої гармонії у суспільстві і особистого щастя людей необхідне досягнення щораз вищих позитивних взаємовідносин на всіх рівнях особистого, соціального і політичного життя [3].

Актуальність проблеми толерантності в українському суспільстві пов'язана, насамперед, із необхідністю подолання його внутрішньої роз'єднаності, у тому числі політичної, соціальної, а також протистояння на релігійному ґрунті. Об'єднання різних груп і верств населення неможливе без науково обґрунтованого розуміння причин і характеру політичних і релігійних конфліктів у сучасному світі, шляхів викорінювання політичної й релігійної ворожнечі в умовах демократизації України, розвитку громадянського суспільства, що складається із світоглядного плюралізму. Сьогодні в Україні, що перебуває на стадії кардинальних трансформацій, неминуча боротьба між прагненням до змін і протидією їм.

Означена проблема є вельми актуальною в аспекті осмислення практичного здійснення права на світоглядну свободу особистості. Вона значною мірою пов'язана із сучасним соціокультурним, політичним, духовно–екзистенційним розвитком українського суспільства й тими умовами, в яких він відбувається. Найбільш суттєвими є транзитний характер процесу становлення та утвердження принципів демократії, свободи світогляду, правового їх оформлення, а також багатоманітність (плюралізм) суспільного життя в усіх його проявах.

Враховуючи те, що толерантність не безмежна, її не можна сприймати з точки зору інертності, ігнорувати моральні чи політичні оцінки, бажання відгородитися від оцінок взагалі, пасивної згоди з усім чи соціальної байдужості.

Важливо й те, що терпимість, як одна із граней толерантності є чеснотою, перш за все, індивідуальною. Чи може вона стати чеснотою політичною? Так, за умови, що буде сприяти "функціонуванню механізмів демократії та мирного вирішення конфліктів" [4].

С. Дрожжина пояснює загострення інтересу до питання толерантності в сучасному українському соціумі такими чинниками: чітким розмежуванням політичних та економічних орієнтацій, загостренням мовних та релігійних проблем, визнанням в толерантності умови розвитку демократії. Суть цієї умови – визнання різноманітності країн, народів, груп, індивідів як легітимних [5].

Якщо толерантність розглядати з політичної точки зору, то її цінність визначається в підтримці соціальної стабільності. Саме певні принципи толерантності були покладені, зокрема, в основу формування та розгортання діяльності громадянського суспільства.

Впровадження ефективної толерантної внутрішньої соціальної політики можливе лише за умови пріоритетних ідеологічно нейтральних цінностей, які відповідали б загальнонаціональним інтересам, а не жорстко пов'язаних з будь–якою ідеологією, партійними вподобаннями і витікаючими з них соціальними орієнтаціями і рішеннями. Проте у реальному житті конкретні форми соціальної організації, системи управління, способи господарювання, діяльність політичних лідерів, партій та рухів, функції пануючої ідеології, іноді, а часом вирішальним чином, впливають на осмислення, тлумачення і реалізацію соціальної політики.

Сутність цього впливу, ступінь його відповідності національним інтересам, не кажучи вже про можливість здійснення позитивної ролі в житті народу, вимагають особливої уваги. Потрібно зазначити, що згадані реалії і установки скороминучі. Це стосується і політичних лідерів, і ідеологічних вподобань, що змінюються час від часу, і політичних режимів. Вони – суть реалії, які не завжди можуть бути включені у сферу докорінних національних інтересів і не завжди сприяють толерантному поєднанню різних політичних складових. Неможливо теоретично довести, яка з форм соціально–політичного устрою – ліберально–економічна в її західному варіанті або соціалістична, яка має багато різновидів, соціал–демократична чи своя самобутня, що ще не знайдена, але старанно розрекламована деякими вітчизняними авторами – більш за все підходить для досягнення розуміння і злагоди в Україні.

Механізми затвердження ідеї толерантності пов'язані з усією системою суспільних відносин, з дотриман-

ням конституційно–демократичних прав і свобод, із рівнем духовної культури особистості й суспільства в цілому. Толерантність немислима без свободи світогляду. Тільки гарантоване законом право самовираження дає змогу людині відстоювати свої переконання, припускаючи поважливе ставлення до них з боку іншої особистості, колективу або держави. У кожної людини є свій внутрішній світ, життєвий досвід, своє бачення й оцінка різних аспектів соціальних явищ. Це неминуче породжує широкий діапазон поглядів, суперечностей та конфліктів, вирішення яких вимагає толерантної свідомості.

Завданням будь–якого цивілізованого суспільства є не тільки теоретичне осмислення проблеми толерантності, а й створення реальних соціальних та освітніх програм по формуванню толерантної світоглядної свободи, які можна було б використати в повсякденному житті – як у сфері педагогіки, що справляє вплив на формування менталітету та світогляду людини, так і в сфері культури, релігії, політики й права.

Проблему толерантності можна розглядати з різних позицій: і як етико–філософську норму, і як принцип взаємин між послідовниками різних ідеологічних концепцій, переконань і вірувань, і як метод соціально–політичних рішень і дій, і як важливу норму виховання підростаючого покоління, і як обов'язкову умову будь–якого соціального, світського або конфесійного служіння. Всі аспекти розгляду толерантності традиційно для українського суспільства злободенні.

Зазвичай проблеми виникають не тому, що у різних політичних і суспільних діячів є свої концепції з питань соціального устрою, принципів господарювання, розвитку культури, виховання, освіти, сім'ї, облаштування побуту, а в першу чергу тому, що вони, як правило, схильні вважати неправильним те, що інші не розділяють їх погляди.

Історично політична та ідеологічна тактика владних структур, за наявності різних думок, взаємовиключних концепцій, їх суперництва зводилася зазвичай до насильницького примусу, який був не лише суто політичним, навіть фізичним, але і поєднувався з економічним, ідеологічним, психологічним придушенням.

В українському суспільстві не часто негативне ставлення до інших думок поступається місцем визнанню права на їх існування. Політичні опоненти вкрай рідко погоджуються з твердженням, що носії інших поглядів також є громадянами нашої Батьківщини, які переймаються долею держави, хоча і пропонують інші шляхи та засоби її розвитку.

Гостро відчувається необхідність політичної толерантності в сучасній Україні, що знаходиться у стані радикальних трансформацій, розброду ідейних орієнтирів, в кризовому стані, подолати який можна лише за умови відмови різних рухів і соціальних груп від жорсткої, що суперечить конституційним нормам, конфронтації, при встановленні їх співпраці на користь затвердження гідних умов життя, модернізації країни.

Поширення толерантних принципів, відмова від монополії на істину, готовність до компромісу і діалогу передбачають наявність цілого комплексу умов – об'єктивних і суб'єктивних. Зазвичай тут діють різноманітні чинники – історичні традиції, ментальність різних верств населення, політична воля й особливі інтереси центральної та регіональної еліти, ступінь правової та політичної культури громадян, наявність відповідного законодавства і ефективність діяльності правоохоронної системи, соціально–економічні умови, характер взаємин між етносами та релігійними общинами, їх щирість щодо інших культур, відношення до соціально вразливих верств населення, мігрантів і інших маргінальних груп, позиція представників інтелігенції та висвітлення цієї проблеми у засобах масової інформації.

Виняткове значення має шкільне і вузівське виховання, покликане формувати у молодих людей відвертість до інших культур, здатність цінувати свободу особистості, поважати людську гідність і індивідуальність, запобігати конфліктам або вирішувати їх ненасильницькими засобами.

У будь–якій країні є свої позитивні та негативні традиції в даній сфері. В Україні, особливо серед владних структур, досить часто проявляються традиції нетерпимості. Ці традиції, закріплені в суспільній свідомості і психології, успадковані підростаючими поколіннями за допомогою певних устоїв, звичаїв, забобонів, норм поведінки, багато в чому зберігалися і при зміні суспільних систем, політичної влади, офіційних ідеологій. Це стосується сфери світської, цивільної історії і сфери духовного вибору. Визнання за кожною людиною права світоглядного вибору було не в пошані як у далекому минулому, так і в сучасну епоху (десятиліття радянської влади характеризувалися політикою офіційного атеїзму, нав'язуваного політичною партією). Звичайно, зі зміною історичних умов значні зрушення з'явилися й у сфері терпимості. Якщо в часи перебудови інакомислення відкидалося під приводом відстоювання цінностей світової цивілізації, загальнолюдських цінностей, то в сучасній Україні часом теж саме здійснюється в ім'я захисту демократії. Раз і назавжди зарахувавши себе в демократи і відлучивши від подібного звання інших, деякі політики схильні автоматично ототожнювати з демократичними лише свої особисті погляди і переконання. Важливо й те, що нав'язування своїх концепцій здійснюється без урахування того, як позначається їх реалізація на рівні і якості життя більшості українців.

Для формування умов поширення принципу політичної толерантності, для організації злагоджених дій більшості членів українського суспільства, хоча б по життєво необхідних, важливих для соціуму питаннях, для забезпечення суспільної злагоди, необхідний ряд чинників.

Одним із об'єктивних негативних чинників, що не веде до терпимості є тяготи економічної кризи, яка розширюється і поглиблюється. Це недолік не лише вітчизняної, але й ліберальної демократії взагалі. Свого часу вона проголошувалася під гаслом рівності, братерства, свободи. Але, багато чого досягнувши у сфері свободи, вона значно менше зробила для реалізації інших своїх девізів.

Потрібно зазначити, що без цілеспрямованої політики солідарності владних структур та народу, багатих і бідних, сильних із слабкими, без продуманої соціальної політики, яка забезпечить молоді і дорослим верствам населення гідні умови життя, не може бути досягнута суспільна згода.

Важко переоцінити вплив, здійснений на суспільний настрій в короткий термін, що приведе до змін в політичній і економічній системі країни, а насамперед, значення основного соціально–економічного чинника сучасної України – реформи, що потрібно проводити.

Суспільство має бути зацікавлене в тому, щоб у його членів, особливо у молоді, сформувалося мислення відкритого типу, прокинувся інтерес до діалогу між представниками різних поглядів і політичних позицій, необхідності утримання від упередженості стосовно один одного. Цей процес має відбуватися на основі терпимості і конструктивної співпраці в ім'я всезагального блага. Затвердження атмосфери толерантності і одночасно активного неприйняття проявів екстремізму – довгий процес. Тут багато чого залежить не лише від державних і суспільних органів, молодіжних організацій,

але й від системи виховання, засобів масової інформації, діячів культури, від подолання ними свого поблажливого ставлення до тих, хто далекий від толерантності – своєю позицією та вдачею. Значною мірою здатні вплинути на цей процес також розсудливість і культура політичних діячів, лідерів суспільних молодіжних організацій та рухів сучасної України.

На сучасну вітчизняну політичну культуру, значною мірою, впливають особливості існуючого різнобарвного спектру політичних рухів і партій. За умови активності вкрай радикальних рухів, орієнтованих на жорстке протиборство, дуже слабкі позиції мають політичні сили – зважені, неагресивні, які готові слухати і, головне, чути аргументи опонентів.

Адже до терпимості схильні не самовпевнені фанатики, що вважають, що лише вони покликані "ощасливити" всіх, а врівноважені діячі, які прагнуть до стабільності, та уникають різких політичних дій. Такому політично центристському табору (в якому знайдеться місце для різних політичних сил: від громадських до екологічних рухів, від демократичних молодіжних і жіночих до етнічних і релігійних організацій) ще належить розвинутися й зміцнитися в Україні.

Лише за їх допомогою можливо перервати традицію вирішувати гострі соціальні питання ціною "крові" і протистояння, перетворити конфліктну політичну культуру в терпиму, демократичну, громадянську. Перші спроби створення подібних структур спостерігаються в деяких сучасних об'єднаннях центристського типу.

Добробут і відродження України можливе лише за умови реалізації взаємоприйнятної для основних політичних сил центристської платформи, яка могла б послужити важливою передумовою громадянської згоди в демократичній державі.

У кожній ідеологічній системі, в запропонованих соціально–політичних умовах є певне поєднання групових і загальнонаціональних інтересів. Багато чого залежить від їх пропорцій, міри партійних уподобань, особистих амбіцій, ідеологічних принципів. Важливо, щоб ці принципи не ставали самоціллю і не відходили на другий план, коли мова йде про захист національних інтересів.

Безумовно, важливим об'єктивним показником є рівень і якість життя населення, що через деякий проміжок часу дозволяє виявити чи приносять користь або завдають збитку корінним національним інтересам ті або інші ідеологічно–політичні реалії. Інакше кажучи: справжню цінність або збитковість будь–яких ідеологізованих положень здатні реально визначити лише об'єктивні неідеологізовані критерії. Виходячи з цих критеріїв, що склалася останніми роками в Україні ситуація за основними показниками – економічним, демографічним, екологічним, військовим і так далі – доки характеризується негативними результатами. Подолання цього кризового стану в Україні, використання її колосальних потенціалів і можливостей (природних, людських, інтелектуальних, науково–технічних) залежить від її громадян, особливо від політиків, не в останню чергу й від об'єктивного осмислення ними захисту і реалізації національних інтересів, від уміння поєднувати (а не пригнічувати) відмінності політичних суб'єктів, що діють, в ім'я спільного блага.

Реальні можливості реалізації толерантності в сучасній Україні залежать від існуючих соціальних, культурних і правових умов і традицій, так і від рівня спільної культури, підготовки і намірів осіб, покликаних її здійснювати.

Одним із головних чинників, здатних впливати на становлення принципів толерантності в Україні, на який слід звернути особливу увагу є традиції, схильні до авторитарного методу керівництва, коли все, як позитивне, так і негативне, що існує в центрі, копіюється на місцях, багато залежить від поведінки, дій, намірів, спільної культури перших осіб в державі, від лідерів всіх громадських суспільних рухів, у тому числі молодіжних. Дуже важливо, щоб імпульси для встановлення атмосфери толерантності виходили від них постійно.

В українському суспільстві вкрай необхідне уміння створювати на практиці умови для діалогу, спільної згоди, співпраці різних сил. Перші особи в державі, лідери молодіжних і інших громадських рухів покликані бути уособленням толерантних принципів. Вони повинні виключати методи різного роду протистояння, вміти на основі існуючого законодавства налагоджувати погоджувальні процедури, співпрацю всіх конструктивних суспільних сил. Подібні особисті етичні, правові і політичні здібності лідерів зменшать можливість руйнівних соціальних потрясінь в нашому суспільстві, збільшать шанси на проведення спільної конструктивної роботи.

Отже, толерантність, власне, і покликана запобігати виникненню різного роду конфліктів. Її треба сприймати не лише як цінність, а й як дієвий інструмент вирішення різного роду конфліктів. І завдання кожної держави, яка прагне дотримуватися таких принципів у своїй політиці – це розробка та впровадження механізму втілення у практичне життя толерантних цінностей, які не повинні обмежуватися викладенням на папері чи проголошенням у промові, не ігнорувати ідеї запровадження полікультурної освіти і розробляти спеціальні навчальні плани, для можливого втілення цих ідей на практиці.

Толерантної демократичної держави не існує без толерантних громадян, тим більше що саме народ є основним джерелом влади і суверенітету. Для держави толерантність ідентифікується як принцип керівництва і засіб управління, для народу – як добропорядність, що є одним з важливих елементів політичної культури.

1. Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посібник для студентів вищ. навч. закладів. – К., 1997. – С.352. 2. Толерантність як соціогуманітарна проблема сучасності: Матеріали засідання "круглого столу" від 29 травня 2007 р./ За заг. ред. П.Ю.Сауха – Житомир, 2007. – С.14. 3. Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посібник для студентів вищ. навч. закладів. – К., 1997. – С.352. 4. *Чичановский А.А.* Толерантность в условиях постсоветского информационного пространства // Толерантность и согласие. Материалы международной конференции "Толерантность, взаимопонимание и согласие" – М., 1997. – С.247. 5. *Дрожжина С.* Толерантність як дієвий чинник демократизації сучасного українського суспільства // Мультиверсум. Філософський альманах. – К., 2006. – №55 // http://www.filosof.com.ua/Jornel/M_55/Drozhzhina.htm.

Надійшла до редколегії 12.02.2009

ФІЛОСОФІЯ

М.І. Бега, асп.

ПРОБЛЕМА "РОЗПОЛОВИНЮВАННЯ" СУСПІЛЬНОГО СВІТУ НА ЧОЛОВІЧЕ І ЖІНОЧЕ

В даній статті показана спроба визначити межі громадського і приватного. Проаналізовано зародження демократичних ідей в постмодернізмі та ідеї раннього фемінізму. Прослідковано яким чином відбувається розполовинювання на жіночий і чоловічий світи. Встановлюються і пояснюються причини відсутності (або недостатній присутності) жінок у сфері громадського.

The article is shown the border of public and private and is analyzed democratic ideas in modern philosophy and early feminism. The author explains and determines the reasons of absence the women in sphere of public.

"Порушення природних прав людей може стати настільки узвичаєним, що ті, хто їх втратив, і гадки не матимуть, що зазнали несправедливості" [1].

Історія всіх існуючих суспільств до цього рухалася в межах поневолення однієї частини суспільства іншою. Тому суспільна свідомість всіх культур існує в певних відповідних формах, які можуть зникнути при подоланні нерівності між статями. Центральним предметом європейської філософії виступає людина, і незважаючи на цей факт жінка почала вважатися людиною лише в кінці 20 ст. В основі європейської філософії, її ціннісних орієнтирів, практичних цілей лежить, як правило, чоловічий досвід.

Громадське і приватне – це ті сфери, що структурують суспільство, поєднуючись з іншими основними поняттями: природи і культури, чоловічого і жіночого, темного і світлого і т.д. Дж. Бетке Елштайн простежує розвиток громадського й приватного, – під приватним розуміється жіноча сфера, яка зводиться до хатнього господарства та родини; під громадським – громадське життя, що виключно належить чоловікам. За ідеологічними настановами приховуються як правило проблеми, що стосуються меншості чи тих соціумів, що є менш захищеними в суспільстві. А суть ідеології як раз в тому і полягає щоб, виражати специфічні інтереси певного класу, представляючи їх за інтереси всього суспільства. Так, дискримінація як явище (сексизм), що завжди була поширеною в культурі почала активно обговорюватися лише в 18ст – час виникнення "першої хвилі фемінізму", коли жінки боролися за рівність між статями, за рівні права (Олімпія де Гуж, М.Волстонкрафт, Э.Пэнхёрст, Абигейл Сміт Адамс), а статусу проблеми (проблема стає тоді проблемою, коли про неї неможливо мовчати, і коли її намагаються вирішити) набула з виникненням "другої хвилі" фемінізму в середині 20 ст. (Симона де Бовуар), коли відбувається боротьба за фактичну реалізацію прав жінок, і коли феміністки почали вимагати від уряду права участі у створенні політики, і можливість ввійти у владні структури. І лише наприкінці 20 ст. в Загальній декларації прав людини була проголошена офіційна рівність прав жінок і чоловіків. ООН приймає Конвенцію про ліквідацію дискримінації у відношенні прав жінок в 1979 г.

Хоча про рівність між статями, про їх схожість, про необхідність однакового виховання для чоловіків і жінок, говорив ще Кондорсе. То ж виходить, що до цього ця проблема замовчувалася. "…мовчать замовчані, бо вони таки мали і мають багато чого сказати про значення людського життя, але їхні думки й міркування відгороджено від громадського, публічного слова. Замовчувані владою, відверто чи приховано, – це не ті, кому нічого сказати, а люди, позбавлені громадського голосу й місця, де б сказати своє слово"[2]. Тому фемінізм і став реакцією на поневолений стан жінки протягом багатьох століть. Застосування відшліфованої, усталеної суспільної практики, заважало жінці брати участь у суспільному житті. Практики, яка забезпечувала б організацію владних відносин і абсолютне підкорення в людському колективі – сім'ї, при домінуванні чоловіка над жінкою. З точки зору радикального фемінізму причини і витоки саме такого порядку речей були встановлені при делегуванні прав жінки на дитину чоловікові, а отже, і для збереження майна всередині роду. "Повалення материнського права було всесвітньо–історичною поразкою жіночої статі" [3]. Або ж спираючись ще на одне історичне припущення, можемо стверджувати, що чоловіки (ще за первісних часів), помітивши, що їхня стать має тілесну перевагу, поширили її на всі інші сфери існування. Сила змусила слабших і менших підкоритися сильнішим і старшим. "Встановлюючи тиранію, прислухалися саме до чоловічих порад, адже лише чоловіки могли їх здійснити; ось так м'якість і людяність жінок стала причиною їхньої цілковитої відстороненості від урядування державою" [4]. Принцип наслідування у володарюванні підлеглими почали активно використовувати піддані. Кожен прагнув здобути перевагу над своїм ближнім, тому панування приватних осіб у їхніх сім'ях з часом стало звичайним явищем. Сеньйор керував народом і державою, отже виробляв закони для її керування, обирав чоловіків–помічників, надаючи їм високі посади. Так, поступово, жінки посіли місце залежних від чоловіків істот, основним завданням яких було народжувати дітей, виховувати їх, виконувати хатню роботу. Але як жінка, сидячи вдома і будучи приреченою на примітивну, одноманітну роботу, може виховати високоосвічену особистість, керуючись лише інстинктивними знаннями, що їй дала природа? Далеко пізніше, після революцій, що пройдуть по сьому світові буде підійматися питання про рівні права для чоловіків та жінок, серед яких буде і право на освіту. Отже, залучившись звичкою домінувати, чоловіки створили культ Бога, після того як були створені суспільства, керовані державою, і жінки знову таки не були залучені до цього процесу. Теж саме відбувалося і з розвитком науки та створенням академій, хоча, лише на ранньому етапі. В революційний період відбулося звернення до жіночої статі: жінок прославляли; розглядали їхні недоліки і порівнювали їх з чоловіками, вказуючи на рівність між статями, але не всі поспішали розділити з жінками громадянські права. Так, в одній з промов, яка були виголошена в добу Революції, були вказані думки чоловіків про роль, статус жінки в суспільстві. "Жінки можуть мати певний вплив на характер і нрави нації, але не на урядування, вони аж ніяк не повинні брати участь у державному управлінні. На уряд вони можуть впливати тільки у непрямий спосіб" [5]. Прославляння жіночих достоїнств і заслуг, возвеличення її ролі в сім'ї, разом з тим відмежовує жінку від участі в розбудові суспільства. Улеслива похвала деяких авторів цього періоду стосується її природного призначення, чітко вказуючи, що жінки повинні бути наставницями чоловіків, але втручатися в громадське життя не повинні. Головне місце дії для жінки – це сім'я, дітей вона виховує для держави, а їх слава є її славою. Але ж не можна позбавляти жінку

© М.І. Бега, 2009

користуватися громадянськими правами тільки тому, що вона має народжувати дітей, доглядати за ними в перші роки життя. "Ніхто ніколи й гадки не мав позбавляти прав людей, котрі щозими хворіють на подагру чи легко застуджуються" [6]. В іншій промові знаходимо, що жінки неспроможні через свою легковажність нести тягар громадських прав і обов'язків. Але ж автор характеризує певний клас, до яких належать жінки, а саме буржуа. Звісно, маючи всі привілеї навряд чи вони хотіли б змінити реальний стан в суспільстві, отримавши широкі громадянські права; життя будуарне, світське їх і так задовольняло. З поміж них є лише дві жінки, які були дружинами могутніх чоловіків. Ними були королева Марія–Антуанетта і мадам Ролан – дружина міністра внутрішніх справ. Вони ніколи не написали і не виголосили слова на користь жінок, але вони є прикладом для наслідування у покірності своєму чоловікам. Інші жінки намагалися бути почутими, чи то з трибуни, чи то написавши промову. Як правило, це жінки з народу, робітниці текстильного виробництва. Звісно їм було за що боротися, і що вимагати. Тяжка, марудна праця на виробництві, мізерна оплата праці в порівнянні з чоловіками, відсутність права на освіту та права на розлучення. Були й інші жінки, такі як Олімпія де Гуж, письменницю, що ледве вміла писати, чи Ета Пальм, голландську баронесу, що ледве вміла писати. Ці вільні жінки не були ні дружинами, ні матерями. Вони були аморальними, але вели за собою зацікавлених політикою жінок дрібнобуржуазного походження, брали участь у засіданнях народних товариств і самі засновували жіночі клуби в Парижі та в провінції. Вони вимагали повною мірою користуватися своїми громадянськими правами. Через прийняті в суспільстві стереотипи, ставлення до них було негативним. Прогресивність таких промов полягає в самому факті їх існування. Деякі представники доби Революції у Франції відстоювали "природничу" позицію стосовно жінки і чоловіка, стверджуючи, що природа приписала кожній із статей відповідні функції. І коли батько йшов на засідання громади чи на збори місцевої комуни, щоб захищати права власності, безпеки, рівності, свободи чи вимагати цих прав, жінка і мати, в цей час і завжди, повинна виконувати домашні обов'язки, створивши атмосферу затишку, миру і добробуту в сім'ї. Тобто, наголошуючи на розподілі через природу і закріпленні обов'язків між статями, стверджується прагнення зберегти існуючий порядок в суспільстві. Поляризувати питання, звертаючись чи до "природничого" чи то до "суспільно–виховного" конструювання статі, як показав історичний досвід, є неправильним, оскільки в сучасному світі європейська спільнота прагне до гендерної рівності. А гендерна рівність означає визнання і рівну оцінку відмінностей між чоловіками і жінками і різних ролей, які вони відіграють у суспільстві. Сучасні жінки і чоловіки є такими, якими вони є, бо в основі їхнього розподілу були покладені виховання, соціальне існування і, звичайно, природа. "Розполовинювання" суспільного світу на чоловіче та жіноче забезпечується ідеологією, що створює нерівність між статями. Франсуа Пулен де ля Бар в своїй праці "Про рівність статей…" зробив детальний аналіз потенційних можливостей і спроможностей чоловіка і жінки, порівнявши їх у всіх можливих площинах суспільного розвитку, і довівши, що жінка в багатьох аспектах не уступає чоловікові, а може бути ще й успішнішою за нього. І чоловіки і жінки в однаковій мірі мають розум, і повинні ним користуватися і розпоряджатися, задля того, щоб пізнати істину, яка буде корисною обом. Прогресивними діячами цього періоду є Кондорсе, Франсуа де ля Бар, Гійомар оскільки в їхніх поглядах яскраво виражені гасла і заклики до надання жінкам громадянських прав, хоча, на жаль тоді вони не мали ніякого впливу. Всі вони вказують на існуючі відмінності, але не такі вже й великі, що могли б бути перешкодою для надання жінкам громадянських прав. Часто зустрічається так, що серед чоловіків, чи серед жінок може бути більше відмінностей, ніж між чоловіками та жінками. Виключенням щодо відмінностей є лише стать, а стать як відомо зараз є стосується біологічного апарату чоловічої і жіночої особин, тобто хромосомної, хімічної та анатомічної будови. Гійомар зауважує, що кожен індивід має право особисто сприяти виробленню спільних для всіх законів, тому одна половина людства не має права позбавляти іншу половину брати участь у розбудові суспільства. "Звільнімося якнайшвидше від передсуду статі, як звільнились ми від передсуду, пов'язаного з кольором шкіри негрів" [7]. Він піднімає питання про те, чи поширюється "Декларація прав людини" також і на жінку. "Закон найсильнішого підтримує тиранію, закон справедливості, розуму, людяності без зусиль приводить нас до рівності й свободи…" [8].

Вищість чоловіка над жінкою є замахом як на справедливість, так і на суверенітет. Думка про те, що чоловіки вищі за жінок довго панувала в нашій свідомості. Але як раз малоз'ясованість і покрапливість зумовлюють думку про те, що чоловіки є більш досконалими створіннями, а жінки більш вразливими і слабшими, бо приречені на постійні недуги через свою природу. Юрба утверджується у своїй думці про жінок, спираючись на погляди вчених, бо саме наука задає ритм суспільству і його розвитку, і саме теоретичні наукові надбання, потім втілюються в практичне життя. Наука продукує істину, що матеріалізується в суспільстві. Частіше всього упереджені судження, що побутують в суспільстві засновані на вигоді, звичаї, вірі. "І вчені, і невігласи настільки упереджено поділяють думку про те, що жінки є нижчими від чоловіків за задатками й гідністю і повинні перебувати в тій залежності, у якій їх бачимо, що протилежні погляди неодмінно вважатимуться химерним парадоксом" [9]. Таке забарвлення в думках було завжди поширеним, хоча зараз, в сучасному світі, де жінка має можливість бути економічно незалежною, вирішувати сама питання про дітонародження, делегована усіма правами на рівні з чоловіками, коли вже немає потреби в приматі чоловічої сили – культура продовжує сповідувати і наслідувати патріархальні схеми поведінки чоловіків і жінок. Впевненість тих науковців, що стверджують, що жінки є нижчими за чоловіків, спираються на звичай та авторитети минулого. Основою усіх міркувань тих, хто вважає, що жінки є не такими шляхетними, як чоловіки, є саме панування останніх, і їхня впевненість в тому, що все створено для них. Кондорсе також вказував на наявність розуму як в жінок так і в чоловіків, заперечуючи тим самим твердження про те, що жінки не користуються ним. "Таке спостереження хибне: щоправда, вони не керуються розумом, властивим чоловікам, проте мають свій власний" [10]. Тут автор має далекоглядне побажання, щоб жінки мали суто жіночий досвід.

Щоб люди продовжували своє існування на землі, потрібно дві статі. Чоловіки і жінки біологічно різні: ми відрізняємося нашою репродуктивною анатомією, а звідси випливають наші дітородні функції. Існують особливості будови й хімічного складу мозку в чоловіка і жінки; різняться наші мускулатури; наявний склад різних гормонів в неоднаковій кількості. Ці біологічні відмінності автоматично й неминуче уможливлюють домінування чоловіка над жінкою, адже творити життя – цю здатність мають лише жінки. Але як жінки, так і чоловіки можуть бути фізично слабкими чи сильними, – все за-

лежить від виховання, особливості фізіології, умов існування, так само вони можуть бути вправними науках, як і не мати хисту до навчання. Тому твердження про те, що якщо жінка наділена сміливістю, розумом, фізичною силою – вона варта називатися чоловіком (вона – чоловік), і навпаки – якщо чоловік виявився нерішучим, слабким, емоційним, він, як жінка – є несправедливим, по відношенню до обох статей.

Як до чоловіка, так і до жінки повинні бути застосовані критерії оцінювання, що ґрунтуються на паритетних засадах, тобто створити суто жіночі критерії, і суто чоловічі. Суспільство і до сьогодні мислить чоловічими категоріями, наслідує чоловічий досвід, відтворює чоловічі схеми поведінки в усіх сферах суспільного життя. Ми не маємо інструмента, щоб виміряти чия праця є важливішою чи ціннішою: юриста–чоловіка чи няні; як перший, так і друга роблять свій внесок в розвиток суспільства. Безперечно у чоловіка і жінки різна шкала цінностей, але це не може бути підставою для пригнічення. Патріархат має такі характерні риси:

- ✓ влада батька абсолютна, схвалена релігією чи офіційною владою, а отже політичною у своїй сутності;
- ✓ жінки і діти – залежні;
- ✓ сини мають право на спадок, дочки є засобом для збагачення сімейного майна;
- ✓ такий порядок речей закріплений ідеологією.

Так, Джін Бетке Елштайн не вважає, що хоча б один із цих критеріїв історичного патріархального ладу ще існує в сучасному суспільстві, тобто патріархат як соціальна форма вже не є дійсною для промислово–розвинених суспільств.

Доречним буде використовувати ті джерела мислителів західної традиції, що мають відношення до фемінізму. Варто розглянути ці дві сфери з точки зору радикального, ліберального, марксистського та психоаналітичного фемінізму. Феміністки пропонують переписати суспільну дійсність, соціальний досвід, аби поміркувати, що ж саме робить цю дійсність і цей досвід тим, чим вони є тепер. Та чи є це доречним зробити і чи можливо це? Правильним буде не переписати суспільну дійсність і соціальний досвід, а проаналізувавши чоловічу культуру, – створити повноправну власне жіночу, що включала б в себе жіночий досвід, жіночу мову, жіночу літературу та жіночу історію. То ж питання треба ставити не як переписати суспільну дійсність, а як створити нову жіночу культуру? Тому основним завданням фемінізму, як політики повинно бути вміння збудувати таку реальність, яка б базувалася на рівності статей.

З позицій радикального фемінізму жінка – це універсальна жертва, а її пригноблення корініться в біології, в природі. Чоловік – агресор, гнобитель, і причина такого його статусу корініться теж в природі. Тобто серцевиною радикального фемінізму є погляд на чоловічу та жіночу природу. І чоловіка варто ненавидіти тільки тому, що він чоловік. А отже, метою цієї течії фемінізму є затерти всі відмінності між приватним і публічним, розмити всяку різницю між політичним і особистим, бо ж особисте і є політичне. Мері Естел (є першою англійською феміністкою) вказувала, що жінки легковажні і нездатні до раціонального мислення, оскільки їхнє виховання цьому сприяло, а не тому, що це є їхньою біологічною приреченістю. В 18 ст. усталилась думка про те, що жінки – це соціальна група, яка прагне покращення свого становища. Хоча в феміністок цього періоду ще не спостерігається протесту проти соціально і економічного положення жінок.

Звернемося тепер до політично орієнтованих ліберальних феміністок (суфражисток). Їхня діяльність, як правило, зосереджена на лобіюванні необхідних законів, подаванням позовів до суду, агітації за своїх кандидатів, задля подальшої їх інтеграції до політичних структур. Основним положенням ліберального фемінізму є: надання однокових юридичних і політичних прав чоловікам і жінкам. Перші суфражистки боролися за право жінки на освіту; достойну, рівноцінну з чоловіком зарплатню. Так, М Волстонкрафт бачить вирішення проблеми подолання нерівності між чоловіками та жінками, в тому, щоб надати жінкам право на освіту, визнаючи за останніми нікчемність і безпорадність. Тобто вдосконалюючи свій розум і будучи всебічно освіченою, жінка отримає незалежність від чоловіка.

Як і інші феміністки, суфражистки акцентували увагу на розподілі суспільного світу на чоловічу та жіночу частини. Чоловік займався громадськими справами, а жінка господарювала в домівці, виховуючи і піклуючись про дітей. Такий порядок речей був встановлений і існував протягом усієї історії існування людства, оскільки підтверджений досвідом і природнім розподілом. Щоб утримати жінку в межах сім'ї, де вона виконує всі необхідні обов'язки згідно з її статусом дружини, їй не можна надавати громадянських прав. Що підтверджує тезу про те, що оскільки жінки і чоловіки різні за своєю сутністю, то і повинні мати окремі сфери діяльності. Політика – це чоловіча справа, а жінка не повинна мати ніякого відношення до цього. Вони не згодні були з даними переконаннями, але частіше всього їхня "діяльність" зводилася до роздування і повторювання таких от тверджень. Ліберальний фемінізм – це жорсткі факти дискримінації жінки і лагідні заклики визнати жіночі цінності.

Тому невдача суфражисток в тому, що вони прагнули рівності існуючої суспільної структури, яка була, до речі, побудована на чоловічому домінуванні. На цьому твердженні наполягає Бетті Фрідан, яка є засновницею теперішнього ліберального фемінізму. Окрім того вона виступала від імені середнього класу, що унеможливлює висвітлити і охопити проблеми всієї частини жіноцтва.

Тепер буде доречним перейти до марксистського фемінізму. Єдиної марксистсько–феміністичної точки зору немає. Головним постулатом марксистського фемінізму виступає стать і клас, що є головними визначниками місця жінки в суспільстві. Основними напрямками в цій теорії є такі: емансипація жінок відбудеться за умови повної матеріальної незалежності, шляхом поглинання у продуктивну працю; деякі феміністки закликають до єднання з пригнобленими чоловіками; а інші взагалі не підтримують ці дві позиції. Сфера приватного і сфера громадського відповідно сприймаються як сфера відтворення та сфера виробництва. Громадський світ – це зовнішній світ і зводиться до стосунків виробництва, а приватний – інтимна особиста зона людини.

Радикальні, ліберальні, марксистські феміністки відкидали теорію психоаналізу через не розуміння останньої як повноцінної теоретичної думки. Тут громадський світ негативно "ставиться" до приватного. Деякі прибічники цього напрямку вважають, що треба зробити батьківство необов'язковим, при цьому віддавши перевагу в однаковій мірі як трудовій так і домашній діяльності, де чоловіки і жінки мали б більшу змогу себе проявити.

Звичайно ми не можемо критикувати чи засуджувати авторів минулого з позиції сьогодення, бо вони відповідали реаліям того чи іншого (свого) часу. Ми можемо лише інтерпретувати ті факти, які нам підносять джерела, задля того, щоб скласти картинку–бачення, того що, ми маємо зараз, і в який спосіб, яким чином – ми отримали наше теперішнє.

Феміністки–радикалки прагнуть усунути всі відмінності між різноманітними сферами; а феміністки–лібералки зберігають поділ на приватне й громадське, але сподіваються затерти, згладити ті недоліки, що іс-

нували завжди між чоловічою та жіночою сферами. Радикальні, ліберальні, марксистські феміністки взагалі не розділяють позиції психоаналітичного фемінізму. Кожна феміністична теорія у свій спосіб, своїм інструментарієм намагається пояснити владні відносини між чоловіком та жінкою. Традиційний варіант поділу на приватну і громадську сфери, являє собою відокремлення дому від політичної сфери, де чоловіки виконують свій громадянський обов'язок, а жінки невідривно ув'язані в домашнє господарство.

Громадянський світ – це влада, статус, можливості публічного виступу і громадянські відповідальності; приватний світ – це домівка, домашнє господарство, догляд і виховання за дітьми. Джін Бетке Елштайн ставить питання про те, чи можливо брати повноцінну участь в цих двох сферах, не втрачаючи і не пропускаючи чогось важливого в обох? Якщо держава чи якась організація забезпечить достатню кількість громадських організацій, що візьмуть на себе виховання дітей, з одного боку, жінка матиме можливість займатися кар'єрою, не відриваючись від робочого процесу і не випадаючи із суспільно розвитку. Але це призведе до того, що приватна сфера, яка в переважній більшості належить жінкам – буде втрачена з її емоційно–духовним елементом. З іншого боку – є жінки, які бажають виховувати дітей аж до шкільного віку, вказуючи на зв'язок між дитиною і матір'ю, який потрібно підтримувати в цей період. Вихід буде таким – кожна людина, як жінка так і чоловік, незалежно від класу, раси, віросповідання має право бути задіяною в приватній і громадській сферах в тій мірі, в якій вона вважає за потрібне. А тому, закономірно постає питання про гендерну рівність, суть якої полягає не лише у визнанні відмінностей між чоловіком та жінкою, але й у визнанні того факту, що ці відмінності не повинні мати негативного впливу на життя чоловіка та жінки.

1. Слова чоловіків (1790–1793) / Кондорсе, Прюдом, Гійомар… // Кондорсе. Про надання жінкам громадянських прав. – К., 2006. – С.31. 2. *Елштайн Дж. Бетке.* Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальній і політичній думці. – К., 2002. – С.31. 3. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. – М., 1973. – С.60. 4. Слова чоловіків (1790–1793) / Кондорсе, Прюдом, Гійомар… // Франсуа де ла Бар. Про рівність статей (1673). – К., 2006. – С.172. 5. Слова чоловіків (1790–1793) / Кондорсе, Прюдом, Гійомар… // Промова у соціальному гуртку: Про вплив жінок на характер народів. – К., 2006. – С.40. 6. Слова чоловіків (1790–1793) / Кондорсе, Прюдом, Гійомар… // Кондорсе. Про надання жінкам громадянських прав. – К., 2006. – С.32. 7. Слова чоловіків (1790–1793) / Кондорсе, Прюдом, Гійомар… // Гійомар П. Прихильник рівності статей, або вельми важлива проблема рівності прав і фактичної нерівності. – К., 2006. – С.100. 8. Там само. – С.103. 9. Слова чоловіків (1790–1793) / Кондорсе, Прюдом, Гійомар… // Франсуа де ла Бар. Про рівність статей (1673). – К., 2006. – С.165. 10. Слова чоловіків (1790–1793) / Кондорсе, Прюдом, Гійомар… // Кондорсе. Про надання жінкам громадянських прав. – К., 2006. – С.34.

Надійшла до редколегії 16.02.2009

Г.В. Бокал, канд. філос. наук

ТЛУМАЧЕННЯ ПРОЦЕСУ ПІЗНАННЯ У ДАРШАНАХ ЧАРВАКА, ЛОКАЯТА ТА ДЖАЙНІЗМ

Стаття присвячена аналізу впливу визнаних у даршанах чарвака, локаята та джайнізм праман, на формування системи їх філософських поглядів.

The article is devoted to the analysis of influence of Pramanas avowed by the darshanas of Cārvāka, Lokāyata and Jainism on their philosophical opinions.

Філософська спадщина Індії завжди викликала суперечливі оцінки дослідників: одні – намагалися позбавити її права належати до історії розвитку філософського знання, інші – визнавали досконалим зразком філософування, що перевершує "західний раціоналізм". Означена неодностайність підсилює аргументованість актуальності історико–філософських досліджень Стародавньої Індії. Спосіб осмислення джерел отримання достовірного знання у індійських даршанах безперечно істотно відмінний від теорій пізнання європейської традиції, проте ця самобутність не спростовує його філософічності.

Розкриття змісту філософської творчості мислителів Стародавньої Індії, вимагає звернення до автентичного терміну даршана (із санскриту – бачення істини, зір). У XIX–XX ст. індійські мислителі стали вживати його як аналог поняттю філософія, намагаючись адекватно відобразити специфіку вітчизняного філософування. Властива санскриту полісемія виявляє себе зокрема й в тому, що в цій мові існує декілька термінів, які європейці також перекладають поняттям філософія, – це: тарка, анвісікі (анвішікі) та санатана дгарма [1]. Поняття даршана охоплює широке коло значень: погляд, інтуїція, прозріння, споглядання тощо, усі вони апелюють до уявлення про дійсність зорового сприйняття. Цим аргументується пояснення даршани як "внутрішнього", "духовного зору", промені якого висвітлюють дійсне, тобто істину. Також під даршаною часто розуміється інтуїтивна позірність одкровення та інтелектуальна очевидність систем умоспоглядання. Однією з головних принципових розбіжностей між європейським значенням поняття філософія та індійським тлумаченням даршани, є однина першої та множина другої. Якщо у модерній європейській традиції історія філософія постає як монолітний процес розвитку науки, до якого мислителі долучаються залежно від міри свого позитивного внеску, то в індійській традиції кожна подія філософування тлумачиться як індивідуальний і неповторний шлях призначення якого особистісне звільнення. "Термін даршана, таким чином, вживається для означення усіх раціоналістичних поглядів на реальність, і якщо реальність одна, різні погляди, що прагнуть виявити одне й те саме, не мають суперечити один одному. Вони не можуть містити щось випадкове та довільне, але мають відбивати точки зору стосовно однієї й тієї ж реальності" [2]. Отже, якщо ми дозволимо собі перекладати термін даршана терміном філософія, то змушені будемо говорити про філософії в індійській культурі. З метою уникнення плутанини і неточностей пропонується визначати даршану індійською філософською школою специфіка якої полягає в необхідності феномену учнівства. Бути представником певної даршани означає бути учнем певного вчителя. А останній – мудрець, який веде до осягнення даршани унікальним і неповторним шляхом, що обирається ним залежно від індивідуальності учня, і одночасно пропонує власний самобутній спосіб бачення істини. Принципова особливість філософування у Стародавній Індії – переконання в особистісній неповторності шляху до прозріння як відкриття істини та звільнення від сансари. Учень отримує від учителя не догматичні пояснення, а допомогу для відкриття безпосередньо присутньої, але прихованої істини. Філософські розмисли індійських мудреців – незбагненна для новочасного європейського раціоналізму, єдність теоретизування та духовної практики.

Перш ніж викласти власне бачення, тобто даршану, мислителі Стародавньої Індії, прагнули дослідити способи аргументації поглядів інших. Кожен умовивід ре-

© Г.В. Бокал, 2009

тельно аналізувався, кожне доведення вивірялося, щодо можливої наявності у ньому суперечностей. Таким чином, була створена ситуація специфічного наукового дискурсу, призначенням якого була здатність зрозуміти інакший погляд й одночасно відстояти та аргументувати власний. У першу чергу мислитель мусив окреслити й визначити аргументацію опонентів, й сформувати відправну основу для власних міркувань (пурвапакша). Далі він мав здійснити спростування з'ясованого (кхандана), й наново викласти вчення опонентів вже з урахуванням заперечень створивши (уттарапакшу), або висновк (сіддханту). Лише після виконання цієї процедури, мислитель здобував право відстоювати власну позицію. Терпимість та толерантність – одна з головних рис філософської культури Стародавньої Індії.

Найбільш визнаними джерелами, з яких ми отримуємо загальне уявлення про філософські вчення даршан Стародавньої Індіє є такі праці: "Сарва–сіддхантасара–самграх" ("Зібрання всіх існуючих теорій"), автором якої вважають ведантиста Шанкару (VIII–IX ст.); "Шад–даршана–самуччая" ("Зібрання шести філософій") джайніста Харібхадри (IX–X ст.); "Сарва–даршана–самграха" ведантиста Мадгавачар'ї (Мадхави) (XIV ст.). Однак ці середньовічні тексти, є лише допоміжними, а статус першоджерел мають сутри де засновники даршан виклали найважливіше й найістотніше з свого вчення. Термін сутра (мовою палі сутта) має у санскриті багато значень: нитка, лінія поведінки, правило, настанова, план, "те, що зшито". Але найбільш важливим для нас є використання його для найменування специфічного різновиду філософської літератури. По–перше, сутра – афористичне висловлювання або постулат, що містить максимально лаконічний виклад філософського міркування, визначення чи правила. По–друге, це сукупність окремих сутр, що утворюють певну цілісну єдність, тобто трактат де міститься стислий виклад завершеної умосяжної концепції. Як наголосив С.Радхакрішнан: "Вони мусили були бути якомога більш короткими і переконливими, висловлювати найістотніше, припинити будь які сумніви і, нарешті, не містити нічого зайвого і помилкового"[3]. Призначення сутр збереження філософського вчення, шляхом усної передачі і запам'ятовування, пояснення їх змісту мусило відбуватися у безпосередньому спілкуванні учителя й учня. Але впродовж тривалого існування даршан, з'являлися численні коментарі, що також потребували збереження. Найбільш відомими є такі різновиди коментаторських текстів: вакья, каріка, врітті, бгашья. Назви більшості конкретних творів–коментарів до сутр, утворювались шляхом вказівки назви даршани та коментаторського жанру (наприклад: "Ньяя–Бгашья", "Санкх'я–каріка").

Історико–філософська реконструкція поглядів представників даршан чарвака і локаята є надзвичайно складним завданням. Наявні сьогодні свідчення про їх погляди суперечливі й є достовірними лише умовно. Адже першоджерела цих даршан не збереглися (існують припущення, що таких текстів взагалі не існувало) і ми можемо про них судити лише зі слів їх опонентів. Слід наголосити, що властива культурному середовищу Стародавньої Індії висока (порівняно з іншими країнами) міра толерантності не стосується ставлення до прихильників чарваки і локаяти. Одним із пояснень означеного феномену є те, що у даршанах ми знаходимо руйнацію абсолютно всіх засад ставлення до світу, які й уможливлювали мирне співіснування інших релігійних та філософських учень Стародавньої Індії. Чарвака і локаята не належать до класичних даршан (таких нараховується шість – даршани астики), але їх вплив на історію індійської філософської думки є незаперечним, адже полемізували з ними представники усіх філософських течій Індії. Найавторитетнішим джерелом свідчень про погляди представників чарваки і локаята є компендіум ведантиста Саяни Мадгавачар'ї "Сарва–даршана–самґраха"

Прамана – автентичний термін філософської традиції Стародавньої Індії, – поняття, що означує засіб або джерело достовірного пізнання. Найбільш об'ємний перелік праман стверджували мислителі даршани міманса: сприйняття, логічний умовивід, авторитетне свідчення, порівняння, не сприйняття. Єдина визнана в чарваці та локаяті прамана – відчуттєве сприйняття, відповідно відкидались такі джерела пізнання як: шруті, смріті, логічний умовивід, порівняння та інші. У контексті аналізу праман було актуалізовано проблему переходу від одиничного до загального у процесі пізнання. Тілесні відчуття розглядаються ними як єдине і безпосереднє джерело сприйняття реального світу, фактів і зв'язків між речами, що існують у певну мить. Умовивід не вдовольняв запити чарваків через те, що судження висновку вони кваліфікували як стрибок у невідомість, адже із судження засновку де описано наявне у сприйнятті, ми за допомогою судження (вьяпті) про необхідний причинно–наслідковий зв'язок намагаємось щось стверджувати, про те, що у сприйнятті не є наявним. Наводився такий приклад: "Якщо ми спостерігаємо як на горі здіймається дим, то можемо зробити висновок, що там палає вогнище". Але цей висновок не є достовірним і безсумнівним. Адже, по–перше, для того аби вьяпті ("причиною диму завжди є вогонь") було визнане цілком достовірним ми мусили б: відстежити абсолютно усі події займання і задимлення у часі (минулому, теперішньому і майбутньому) та просторі, констатувати що вони завжди слідують одна за одною і друга не відбувається без першої. Але виконати такі вимоги не можливо, отже жодне судження про універсальний і необхідний причинно–наслідковий зв'язок не є достовірним: "Перехід від знання "диму" до знання "вогню" може розглядатися або як обґрунтований на сприйнятті, або ж як помилка. І те, що цей перехід іноді буває успішним, така сама випадковість, як збіг [видимості та реальності] під час ігри дорогоцінного каміння, чаклуванні, споживанні [хмільних] напоїв й т.п." [4]. Тому будь–яке узагальнення є лише припущенням, і відповідно жоден умовивід не може претендувати на статус надійного джерела істинного знання, тобто прамани. Достовірними чарваки і локаятики визнавали лише описові судження, тобто ті де висловлюється наявне у сприйнятті.

І чарваки, і локаяти заперечили сансару, дгарму, бога, мокшу, карму та варновий розподіл. Вони стверджували, що начебто існує лише подана в тілесному досвіді реальність, і наголошували, що відмова від видимого світу заради невидимого – дурість і безглуздя. Їх критику передусім було спрямовано на критику Вед та брахманізму. Представники цих даршан заперечували існування божеств (дэвів), войовничих титанів (асурів), пекла та його мешканців, адже їх не можливо відчути і сприймати за життя. Світ тлумачився як довільна і спонтанна комбінація вічної первинної сировини, тобто дравії. В останній розрізняли чотири першоелементи (бгути): землю, воду, повітря, вогонь. З чотирьох першоелементів утворено усі предмети та явища як фізичні, так і ментальні. Етер представники даршан чарвака і локаята не визнавали через те, що він не може бути сприйнятим відчуттєво.

За вченням чарваків і локаятиків, не існує доказів існування душі поза тілом: "Адже єдиний засіб пізнання [згідно цього вчення], – відчуттєве сприйняття, а умовивід й інші [засоби пізнання] не визнаються" [5]. Душа

тлумачиться як особлива властивість людського тіла, відповідно вона також є плинною і приречена на зникнення. Доказом залежності душі й відповідно "я" від тіла є судження на кшталт: "Я товстий", "Я сліпий" тощо, адже коли ми намагаємось дати визначення душі та індивідуальному "я", то достовірними, на думку представників Чарваки і Локаяти, є лише судження про конкретні тілесні прояви людського єства. Розмірковування про душу або "я" взагалі не можуть бути аргументовані даними визнаної у цих даршанах прамани. Властивістю ж душі є свідомість котра виникла з несвідомих першоелементів як їхній тимчасовий зв'язок, причому в особливому вигляді й за певних умов. Аргументуючи це положення, наводився такий приклад: "Якщо людина з'їсть порцію рису і порцію меляси (вид патоки з цукрового буряка), то вона не сп'яніє. Однак із суміші рису та меляси виготовляється алкогольний напій. Так само і душа є певною комбінацію елементів, порушення якої призводить до її знищення" [6].

Смерть людини означає одночасне руйнування свідомості та душі. Після неї не лишається нічого, що могло б страждати або насолоджуватися наслідками вчиненого за життя. А от тіло людини за життя безпосередньо пов'язане як зі стражданнями, так і з насолодою. Ми можемо лише намагатися зробити так, аби страждань за життя було якомога менше. Повне звільнення від страждань означає лише смерть, але цього не має прагнути жодна людина, адже страждання не варті того аби із страху перед ними відмовлятися від досяжних насолод. Для пояснення цієї тези наведено такий приклад: "Подібно до того хто бажає отримати зерно рису, і мусить спочатку зібрати його разом із соломою і лушпинням, але отримавши бажане відкидає зайве, ми маємо прагнути насолодитися життям без страху перед стражданнями" [7]. Людина схильна і здатна до насолоди, зректися її означає зректися власного єства обманюючи себе ілюзією того, чого насправді не існує, тобто досягненням нірвани, кевали–джняни, нового переродження, мокші тощо. Етичне вчення чарваки і локаяти базувалося у першу чергу на критиці брахманізму та властивої йому обрядовості. Усі люди – і розумні, і дурні – в незворотності й неуникненності смерті однакові. Іншого життя не буде. Звідси гаслом їх учення була теза: "Насолоджуйся життям, поки живий!". Згідно з етичною нормою чарваків вчинки людини мають оцінюватись як добрі та злі. Добрий вчинок – той, що несе із собою найбільші насолоди як для суб'єкта дії так і для тих хто зазнає її впливу, поганий – той, що спричиняє страждання. Саме засудження страждання – не лише власного, але й інших живих істот – не дозволяє звинувачувати прихильників цих даршан в аморальності та асоціальності. За переконанням чарваків і локаятиків немає підстав визнавати існування долі (адрішти), по–перше, через заперечення карми як дійсності причинно–наслідкового зв'язку де вирішальною є моральнісна складова, по–друге, через заперечення дгарми і брахмана як трансцендентних причин світової доцільності. Усе в світі відбувається за іманентними причинами, що забезпечують доцільність і гармонію світобудови. Адже усі об'єкти мають власну внутрішню природу (свабхаву), що й визначає їх властивості та спосіб взаємодії. Загалом індійські філософи ставляться до філософії чарвака і локаята як до скепсису розуму, що є необхідним моментом у розвитку філософського знання.

Конструктивна критика поглядів даршан чарвака і локаята переважно ґрунтується на виявленні суперечності в їх тлумаченні процесу пізнання. Зокрема джайністи наводять таке міркування: "Якби ми попросили представника даршани чарвака довести, що сприйняття не можна відкинути як недостовірне джерело пізнання, то він був би вимушений або промовчати (визнавши власну не здатність відстояти свої погляди), або сказати що сприйняття є достовірним через те, що ніколи не призводить до помилок". Перший варіант відповіді перетворює позицію чарваків на нічим не аргументоване припущення, а другий варіант виявить апеляцію до умовиводу, який як відомо в даршанах чарвака і локаята категорично відкидається. Для того аби стверджувати, що сприйняття завжди є джерелом достовірного знання, потрібно визнати обґрунтованість такого ж висновку і щодо умовиводу та авторитетного свідчення, адже так само не можливо довести, що отримуване з цих джерел знання призводить до помилкових і оманливих висновків. Розмірковуючи про абсолютно усі події сприйняття які відбулися в просторі й часі, чарваки суперечать самі собі, бо не дотримуються вимоги відкидати судження про те, що не є поданим у безпосередньому сприйнятті. За такого підходу, зникають підстави заперечувати потойбіччя, дгарму, Брахмана тощо, адже вони так само не досяжні для засвідчення у сприйнятті як і події, наприклад майбутнього.

Джайни визнають три прамани – сприйняття, умовивід і авторитетне свідчення. Прихильники джайнізму розрізняють два способи пізнання: безпосереднє та опосередковане. Безпосереднє у свою чергу поділяється на маті та апарокшу. Маті – внутрішнє і зовнішнє сприйняття, пам'ять, впізнавання, розмірковування і умовивід. Цей різновид пізнання визначається безпосереднім лише відносно і умовно, адже відбувається через посередництво відчуттів і розуму обумовлених кармою. Опосередковане пізнання (парокша) – знання отримане з авторитетного джерела (усне та писемне повідомлення), яке називають шруті. Відсутність у розмислах джайнів апеляції до одкровення як специфічного джерела пізнання пояснюється тим, що вони: по–перше, не визнавали ведійського тлумачення Брахмана як абсолютної особистості (відповідно одкровення як божественне повідомлення визнавалось безглуздим), по–друге, сприйняття тлумачили першою ланкою процесу пізнання і будь–який його зміст вважали цінним. Першопочатковий стан суб'єкта пізнання – сприйняття (ава–ґрага), далі виникає запитування (іха): "Що це?", наступним є судження–визначення (авая), яке долає сумнів і запом'ятовується (дгарана).

Справжнє абсолютно безпосереднє пізнання, тобто апарокша можливе лише завдяки перемозі над кармами. Вирізняють три різновиди такого дійсно безпосереднього пізнання: перший полягає у тому, що за часткового знищення або пом'якшення впливу карм, суб'єкт сприймає раніше недосяжні просторові об'єкти, які мають форму (авадхі); другий – подолавши почуття відчуженості стосовно інших, суб'єкт стає спроможним чути їх думки та прагнення (манах–парьяя); третій – подолання і звільнення від впливу всіх карм обумовлює досягнення кевали–джняни, тобто абсолютного всевідання. Завдяки знищенню "спотворення" і знищенню "завад для бачення і пізнання", а також (завдяки знищенню) "затримки" виникають абсолютне пізнання і бачення. Збагнути сенс останнього найвищого рівня безпосереднього осягнення дійсності Всесвіту, без того аби не звільнитися від кармічного ув'язнення можливо лише умовно. Кевала–джняна – абсолютне розуміння усього, що відбулося, відбувається та відбудеться. Це тотальна присутність звільненої дживи, протяжність якої дорівнює безмежній протяжності Всесвіту.

Одним із головних здобутків філософської думки джайнізму є сьядвада, або теорія відносності змісту кожного судження. Жодне опосередковане тілом

сприйняття не здатне унаочнити суб'єктові усі можливі стани, властивості та особливості предмета. Лише по досягненню кевали–джняни можливе вичерпне осягнення дійсності будь–якого предмета. Щодо одного і того самого предмета може бути висловлено безліч суджень, в яких буде описано різні його стани і предикати у різний час та за різних умов. Кожне таке судження є частково істинним через свою адекватність лише конкретній ситуації часу і простору. Але жодне судження не може містити вичерпного наведення усього про предмет. Наприклад безглуздим є судження: "глек є коричневим, червоним і чорним", попри те, що один і той самий глек у різний час дійсно мав різне забарвлення. Одночасно судження: "глек є червоним" є істинним лише за певних конкретних умов. Тому джайністи вимагають, аби кожне судження про конкретний предмет завжди містило вказівку на обмеженість його адекватності. Наприклад: "певним чином А є В", або "певним чином А не є В". Єдиною виправданою формою судження про предмет, що має описати його за будь–яких умов та у будь–якій ситуації, є: "Певним чином А не може бути описаним". На думку джайністів, наші судження про об'єктивну дійсність відносні не через специфіку людської суб'єктивності, а через адекватність відносності багатоманіття об'єктивної реальності. Також: "Чудовою ілюстрацією цього положення може слугувати розповідь про сліпих, котрі склали уявлення про слона таким чином, що один обстежив його ноги, інший – вуха, третій – хвіст і тіло й котрі далі посварилися через визначення дійсної форми цієї тварини. Сварка відбулася через те, що кожний з них вважав своє знання єдиним вірним і всеохоплюючим і наполягав на тому, аби воно було без заперечень визнано іншими. Ця сварка була б зупинена, якби кожен з них зрозумів би, що його знання слона є знанням тільки однієї з багатьох частин тіла цієї тварини" [9].

Кожен предмет має незліченну кількість ознак: позитивних та негативних. Позитивні – ті, що властиві предметові протягом часу його існування (наприклад: "певним чином глек є червоним"). Негативні – ті, що йому не притаманні й відрізняють його від інших (наприклад: "певним чином глек не є розумним" або "певним чином глек не є комахою"). Кількість негативних ознак одного предмету дорівнює незліченній кількості позитивних ознак усіх інших предметів об'єктивної реальності. Тому, джайни стверджували, що той, хто цілковито пізнає щось одне, насправді пізнає увесь Всесвіт. Але лише кеваліни спроможні до такого досконалого осягнення, тобто до справжнього абсолютно безпосереднього пізнання.

Всевідання потенційно властиво кожній душі, однак карми (джайністи розрізняють декілька їх видів) обмежують природну здатність душі до кевали–джняни. Тіло, відчуття і розум підкорені кармам і ув'язнюють (обмежовують) душу, адже здобуте душею тіло складається не лише з фізичного організму, але й з його психічних особливостей, почуттів та здібностей котрі є визначеними а отже й обмеженими. Пристрасті, що спричиняють залежність є: гнів, жадоба, гординя. Їх джайни називають липкими (кшаї), через те, що їх наявність приваблює карму–матерію, набуття якої (асрава) підсилює залежність і ув'язненість душі. Здобуті при народженні: родина, стать, зовнішність, здоров'я, розум, здатності, є необхідними, тобто обумовленими кармами попереднього життя. Кожна з ознак людини викликана особливим різновидом карми. Наприклад: ґотра–карма – карма, що визначає родину; аю–карма – карма, яка визначає тривалість життя. Джайни надзвичайно детально систематизували різновиди кармічної залежності, що дозволило їм пояснити будь–який наслідок для кожної карми. Той, хто прагне всевідання (кевали–джняни) та звільнення (нірвани), має зупинити набуття карм (самвара) та відпрацювати наявні (нірджара) і досягти стану довершеного індивідуума (мокши).

У підсумку слід наголосити: те, що представники даршан чарвака і локаята єдиною праманою визнали відчуттєве сприйняття, а джайністи створили вчення про складну структуру й ієрархію трьох праман, мало вирішальне значення для формування системи їх філософських поглядів. Критика джайністів спрямована проти вчення чарвак і локаятиків, не спростовує істотну подібність їх вчень. Адже джайністи також першочергового значення надавали сприйняттю, а їх тлумачення кевали–джняни, ґрунтувалось на уявленні про його абсолютизацію. Інша справа, що в чарваці і локаяті праманою визначали сприйняття лише тілесне, тобто адекватне лише певній просторово–часовій конкретності, а джайністи розрізняли сприйняття внутрішнє та зовнішнє і створили вчення про апарокшу – справжнє безпосереднє сприйняття, яке долає тілесну обмеженість у часі і просторі.

1. *Завгородній Ю., Луценко Д.* "Вайшешика–сутри" Канади (I. 1.1 – 48): переклад та історико–філософський коментар // Філософська думка, 2006. – №6. – С.93. 2. *Радхакришнан С*. Индийская философии // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX в. – М., 1987. – С.479. 3. Там само. – С.500. 4. *Мадхава* Сарва–даршана–самграха // Антология мировой философии в 4–х томах. – Т.1. – М.,1969. – С.168. 5. Там само – С.166. 6. Там само. – С.165. 7. Там само. – С.166. 9. *Чаттерджи С., Датта Д.* Древняя индийская философии. – М., 1954. – С.389.

Надійшла до редколегії 12.01.2009

В.В. Віфлянцев, доц.

МЕТОДОЛОГІЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ ПОСТНЕКЛАСИЧНОЇ БІОЛОГІЇ

Дана стаття присвячена аналізу методологічних підходів, які формуються на сьогодні в біології при розгляді живих об'єктів як історичних, відкритих і складних систем. Обґрунтовується теза про те, що переосмислення відношень категорій "живе" – "неживе" має не тільки методологічне, але також і аксіологічне та світоглядне значення. Основний акцент в статті зроблено на аналіз принципів синергетичної парадигми у застосуванні до біологічних досліджень.

The article is devoted to the methodological basis analysis in a nowadays biology as science about live historic open and complex systems. The following is proved: reunderstanding of relations between categories "living" – "nonliving" has not only methodological sense but also valued and Weltanschauung sense. The pivotal theme of the article is the analysis synergetic paradigm principles in biological researches.

Ситуація бурхливого розвитку техногенної цивілізації та широкої експансії її цінностей на світовий простір, що виявляється у процесах глобалізації та загостренні суперечностей між людським соціумом та іншою біосферою, виявляє необхідність осмислення методологічних засад сучасного наукового пошуку як в межах предметного поля біології, так і природознавства в цілому. Відповідно, мають бути розкриті нові зв'язки і відношення категорій "живе" – "неживе", "частина" – "ціле", "причина" – "наслідок" тощо стосовно базових методологічних принципів сучасної біології.

Починаючи із доби Нового часу, домінуючою рисою у розвитку західноєвропейського суспільства стала орієнтація на базові ідеали наукового пізнання класичного

© В.В. Віфлянцев, 2009

типу, відповідне цим ідеалам впровадження досягнень техніки і технологій в усі сфери матеріального і духовного життя людини. Усвідомлення існування закономірностей історичного розвитку, його діалектичної суперечливості дає підстави багатьом сучасним філософам стверджувати, що саме світоглядні, аксіологічні і праксеологічні, а також пізнавальні норми сучасної техногенної цивілізації (суто практично–цільове, конкретно–діяльнісне ставлення до оточуючого середовища, панування споживальницького, утилітарного принципу у встановленні стосунків людина – природа, людина – суспільство, людина – людина і т.п.) визначають підстави для конфліктів і кризових ситуацій, із якими сьогодні постійно стикається людство.

Згідно із концепцією зміни типів наукової раціональності, розробленою В.С. Стьопіним, класичний тип наукової раціональності зосереджується лише на об'єкті дослідження (що визначається власне розумінням вимоги "об'єктивності" наукового пошуку як такого, що має проводитись із загально–універсальних, позаісторичних, не унікальних позицій), залишаючи поза увагою все, що стосується сфери суб'єкта і засобів його діяльності. Для некласичного типу наукової раціональності характерна ідея співвідношення стосовно засобів і операцій діяльності. Саме виявлення цих засобів і операцій складає умову отримання істинних знань про об'єкт. Раціональність постнекласичного типу прагне враховувати співвідношення знань про об'єкт не тільки із засобами дослідження, але й з ціннісно–цільовими структурами діяльності [1].

Звичайно, пошук причин глобальних проблем сьогодення зовсім не передбачає нехтування досягненнями в галузі науки і техніки. "Безглуздо заперечувати прогрес – ніхто не захоче сьогодні покинути створені цивілізацією вигоди і повернутися в ліси і степи. Ідеться про те, чи обов'язково прогрес породжує умови, за яких гинуть його здобутки", – пише М.В. Попович [2]. Розуміння того, що ситуація вимагає швидше осмислення і переосмислення, трансформацію загальнолюдських цінностей і орієнтацій духовної культури, ніж їх повне заперечення, дає підстави М.В. Поповичу для оптимістичних поглядів на подальшу долю сучасної цивілізаційної культури.

Але так чи інакше, на сьогодні в процесах, які можна визначити як глобальні, чітко простежуються дві тенденції: з одного боку, спостерігається усвідомлення певних проблем як загальносвітових, тобто таких, що не мають розв'язків в межах лише однієї держави, або нехай навіть і групи держав, з іншого – ця перша тенденція кличе за собою іншу – поступове становлення загальної всепланетної "суспільної думки", характерною рисою якої є визнання єдності (в плані спільності подальшої долі) всіх народів і держав, визнання єдності людства.

Яскравим прикладом, що ілюструє наслідки людської діяльності, яка здійснювалася на засадах класичного раціоналізму, є комплекс екологічних проблем. Аналізуючи ситуацію, яка склалася в цій сфері, київська дослідниця Л.І. Сидоренко пише: "Спочатку усвідомлення екологічних проблем як глобальних здійснювалося на рівні наукової і філософської свідомості. І через них здійснювався відповідний вплив на масову свідомість. Останнє десятиліття характеризується осмисленням глобальності екологічної кризи і на рівні державно–політичного усвідомлення. Втім, як закономірність можна відмітити таку особливість сучасного стану речей. Шкідлива діяльність людини за масштабами переважає над "швидкістю осмислення" екологічної загрози і розгортанням заходів по регулюванню сучасної екологічної ситуації" [3]. Є, правда, сподівання, що процеси усвідомлення екзистенційного ризику, про що йшлося вище, відбуваються нелінійно, стрибками, а посилення реальності образу небезпеки буде стимулювати дії до її активного уникнення.

Проте, глобальна екологічна криза – це тільки симптом того, що людське суспільство все далі віддаляється від квазірівноваги із оточуючою природою, із точки зору нелінійного природознавства, система "природа – людина" перетворюється на складну нестабільну систему, для якої навіть незначні флуктуації можуть виявитися критичними. Причиною віддалення від стану рівноваги, на думку В.С. Лук'янця є явище, яке прийнято називати науково–технічним прогресом. І в майбутньому, експлуатація все більш нових технологій може змінити в непередбачуваному напрямку "не тільки економіку, планетарний комунікативний праксис, людську тілесність у всій її тотальності, але і сам спосіб самовідтворення популяції Homo sapiens" [4].

Вже трюїзмом звучить фраза про те, що глобальні проблеми потребують глобальних підходів до їх вирішення, але в ній пульсом б'ється загальнолюдська стурбованість про завтрашній день – адже, саме людське існування стає *проблемним*. Власне, всі глобальні проблеми сьогодення зводяться до однієї – проблема виживання людства в найближчому майбутньому. Для нас тут важливо підкреслити те, що практична проблема *виживання* напряму пов'язана з когнітивною проблемою пізнання сутності *життя* і *живого*. Життя майже завжди було безперечною цінністю в людських спільнотах. Але тільки сьогодні життя починає осмислюватись крізь призму питань про живе та еволюцію Всесвіту, і велику роль в цьому процесі відіграє сучасна біологія.

Специфічний статус біології в системі наук і підвищення її значущості обумовлені тим, що вона стає своєрідним перехрестям, де сполучаються і перетинаються різнопланові проблеми, що стосуються компетенції окремих дисциплін природознавчого і суспільствознавчого характеру, або комплексні питання, які потребують для свого розв'язання кооперації різних наукових напрямків. Привабливість та ілюстративність біологічного матеріалу робили її невичерпним джерелом різноманітних аналогій та екстраполяцій при дослідженні явищ і процесів як неорганічної природи, так і суспільного життя.

Біологія як напрямок, який досліджує "феномен життя", є надзвичайно широкою галуззю наукових досліджень, якій властиві як велика кількість окремих дисциплін, що розглядають ті чи інші закономірності розвитку живого, так і низку інтегративних, узагальнюючих напрямків. Одні її галузі залишилися суто описовими (що аж ніяк не свідчить про їх нерозвиненість), інші активно застосовують математичний апарат і успішно здійснюють асиміляцію методології точних наук, треті – піднімаються на рівень філософських узагальнень (еволюційна теорія, екологія, вчення про біосферу та ін.). Такий широкий діапазон досліджень робить біологію досить диференційованим напрямком наукового аналізу, який поєднує (інколи суто формально) різноякісні відносно самостійні дисципліни. Така ситуація обумовлена складністю та суперечливістю власне феномену живого. "Життя як різнорівнева система, що саморозвивається, яка є втіленням у знятому вигляді фізичних, хімічних, геологічних і космічних суперечностей природи, характеризується багатоманіттям суперечностей, що специфічним чином проявляються в залежності від рівня організації, етапів функціонування і розвитку живих систем" [5].

На концептуальну і організаційну "розмитість" біології як на одну з її специфічних особливостей вказує Н.П. Депенчук. За її твердженням, "саме ця обставина обумовлює багато ускладнень, які особливо виразно проявляються при спробах побудови загальної теорії життя, теоретичної біології… Теоретиків і методологів

займає проблема уточнення предмета біологічного дослідження, у зв'язку з чим робляться спроби відокремити біологічне від небіологічного з боку як неорганічного, так і соціального світу. Проте непевність надає біології і статус комплексного наукового напрямку, який в той чи інший спосіб заповнює стики між неорганічним, органічним і соціальним, багато в чому забезпечуючи при цьому єдину картину цілісного світу" [6].

Важливою специфічною особливістю біологічного знання є його причетність до проблем людини. На думку В. І. Вернадського, "біологія захоплює в області свого відання всі проблеми і всі науки, що стосуються людини, і тому її дослідники закономірно знаходяться в іншому становищі, ніж дослідники неорганічної природи. В ній людина в один і той самий час є суб'єктом і об'єктом дослідження. У мисленні біолога людина закономірно виступає при цьому на перше місце і тому є еталоном порівняння для явищ життя" [7].

Одним із наукових напрямків, які є властивими виключно сучасній, постнекласичній науці, виступає синергетика, основною ідейною засадою якої є визнання внутрішньої єдності всіх фізичних, хімічних, біологічних і соціальних явищ разом із визнанням їх специфіки. Синергетичний напрямок в сучасній науці характеризується розвитком міждисциплінарних досліджень, діалогічністю наукового пізнання – як між людиною та природою, так і між різними сферами людської творчості. За твердженням російського дослідника синергетики В.І. Аршинова, синергетичне мислення є мультипарадигмальним та міжпарадигмальним мисленням [8]. Можна побачити, що стадія некласичної науки виконала свою роль введення множинності, багатоманітності феноменів в наукову картину світу, і завданням сучасної філософії науки є усвідомлення того, що різні точки зору не протистоять одна одній, а є доповняльними, в борівському смислі, та навіть мають між собою дещо спільне – співбуття, спів–дію.

Об'єктами класичної науки виступали такі системи, що є сталими, рівноважними, впорядкованими та однорідними. Розвиток некласичної науки, широке впровадження міждисциплінарних досліджень привносить в коло наукового пізнання нові об'єкти, які поступово починають займати центральне місце в науковій картині світу. Об'єктами сучасних міждисциплінарних досліджень стають унікальні системи, які характеризуються відкритістю та саморозвитком.

Складні системи, що історично розвиваються, виступають як основний предмет досліджень наукових концепцій, що були розроблені Г. Хакеном (який і пропонує термін "синергетика") та І. Пригожиним. Роботи останнього заклали фундамент для впровадження принципів історизму та еволюціонізму у природознавство. Цей видатний бельгійський науковець, лауреат Нобелівської премії, присвятив своє життя дослідженню нерівноважних відкритих термодинамічних систем.

Як виявилося, подібні системи набувають принципово нових властивостей та починають діяти у відповідності із принципово новими законами. По–перше, такі системи є відкритими (дисипативними, за термінологією І. Пригожина), – вони активно взаємодіють із навколишнім середовищем. По–друге, відкриті системи є такими, що історично розвиваються, самоорганізуються – несуть в собі "стрілу часу", проявляють себе як незворотні. По–третє, закони, за якими діють такі нерівноважні системи не є чимось на зразок універсальних законів, що властиві для поведінки системи біля точки рівноваги. Для утворення дисипативних структур велике значення мають явища флуктуації – випадкових відхилень від середніх значень величин, що можуть призводити до явищ самоорганізації – спонтанного, самочинного переходу в упорядковані стани.

Особливе значення зазначені вище ідеї мають для виявлення специфіки об'єктів біологічних досліджень. Виявлення особливостей темпоральної організації біологічних систем створило підстави для формування уявлень у останній третині XX століття про біологічний час, як методологічний концепт, застосування якого дозволяє представити "живе" у його унікальності та системній цілісності. Послідовно обґрунтовується думка, що особливості існування світу живого коріняться у особливостях його часової організації. Таким чином, питання біотемпоралістики стають у центрі уваги дослідників, які працюють над проблемами створення теоретичної біології.

Дослідження проблеми часу, яке займає одне з центральних місць в науці XX ст., істотно пов'язане з онтологічними засадами класичної картини світу. І. Пригожин зазначає, що вся його наукова творчість присвячена намаганням вирішити загадку часу та спростувати ідею А. Ейнштейна про те, що час – це "лише ілюзія" [9]. З іншого боку, він залучає до обговорення філософські ідеї видатного французького мислителя А. Бергсона.

Полеміка між А. Бергсоном та А. Ейнштейном щодо проблеми часу на початку XX ст. є яскравим прикладом зустрічі двох підходів до проблеми часу – філософського і науково–емпіричного [10]. На думку А. Бергсона, час у фізиці – об'єктивований час – втрачає свою сутність, свої якісні характерні властивості; французький філософ уводить поняття тривалості (duree) для позначення екзистенціального часу, який не зводиться до часу фізичного. А. Ейнштейн погоджувався, що існує психологічний час, що не зводиться до часу фізичного, але при цьому він заперечував існування "часу філософів", тобто, первинність, онтологічність психологічного часу.

Проте, за А. Бергсоном, саме тривалість виступає як основа життєдіяльності людини, в тому числі і наукової діяльності. Французький мислитель із великою шаною ставився до теорії відносності А. Ейнштейна, але висував значні зауваження щодо ейнштейнівського поняття "одночасності", проблема якого пов'язується, як відомо, з існуванням різних систем відліку часу. Як зазначає А. Бергсон, проблема одночасності цілком справедливо може бути застосована не лише до "систем відліку" (наприклад, до двох подій в різних системах, що є "одночасними" за годинниками у відповідних системах, за якими вимірюється час подій), але і до системи "подія – годинник": немає ніякої причини, згідно самої ж теорії відносності, вважати "одночасними" подію – та свідчення годинника, який знаходиться поблизу неї.

Інакше кажучи, теорія відносності, постулюючи відмову від інтуїтивного вживання поняття "одночасності", з іншого боку сама спирається на інтуїтивне розуміння даного феномена. Основою бергсонівської тривалості виступає, за Б.Г. Кузнєцовим, саме інтуїція – яка осягає саме буття; тривалість не є вимірюванням часу, а його переживанням [11]. Ці ідеї розвивав ще на початку 1920–х років російський філософ С.О. Аскольдов. На його думку, час онтологічний, який є змінюваністю буття – і самим буттям – слід чітко відрізняти від часу фізичного як параметричного. "Вимірюване" означає "роздроблене й розділене в чужорідному середовищі простору. Бо тільки простір можна вимірювати. Час, тобто змінюваність, є саме буття. Але простір і протяжність не є ні саме буття, ані навіть його властивість, а лише зовнішнє відбиття якогось виду буття (чуттєвої матерії) в свідомості" [12].

На екзистенційну значимість проблеми часу вказує сучасний український філософ А.М. Лой: "…через поняття часу у свідомості людини оформлюється розуміння спрямованості природних і суспільних процесів,

ставлення до теперішнього, минулого і майбутнього, визначається смисл людського буття" [13].

Цей же дослідник, фактично одним із перших на Україні, послідовно розвиває ідею багатоманітності часових форм на прикладі соціально–історичного часу. Він виходить з того, що тривалість процесів в історичному часі змінюється з розвитком суспільства і є величиною відносною. Одиниці часу історичного розвитку співвідносяться не із абсолютним хронологічним масштабом, а з великими зсувами і змінами у змісті соціальних процесів, перед усім у способі виробництва. Тут фігурують такі одиниці відліку, як формація, епоха, фаза формації тощо. Тривалість соціально–історичного часу виявляється істотно різною для різноманітних формацій, епох, оскільки за хронологічно один і той самий час різні соціально–історичні утворення проходять різні шляхи розвитку [14].

А. М. Лой розглядає соціально–історичний час саме як часову форму, яка має свою специфіку і не зводиться до фізичного часу: "Часові характеристики розвитку людського суспільства не можна звести до руху суспільного буття "в" часі природи, суспільне буття в своєму розвитку породжує власну внутрішню форму – соціально–історичний час.

Соціально–історичний час як форма суспільно–історичного розвитку утворює єдину із соціально–історичним простором структуру – соціально–історичний час–простір, якісною особливістю якого є те, що час тут все більш підкорює собі простір, тому суть останнього на рівні суспільної форми руху матерії може бути встановлена виходячи із змісту часу" [15].

На змістовну нерівноцінність різних історичних епох при зіставленні їх за хронологічною шкалою вказує і С.Б. Кримський. Так, значна частина 1–го тисячоліття до н.е. характеризується виділенням духовної історії людства у відносно самостійну компоненту, що дало підставу К. Ясперсу визначити цей період як "осьовий час".

"В "осьовий час", – пише С.Б. Кримський, – виникають духовні передумови історії людства: Гомерівський епос, індійська "Махабхарата", буддизм, даосизм та конфуціанство, йога, зороастризм, антична філософія, Старий Завіт, релігія абстрактного бога (монотеїзм) та інші значні духовні явища. На цій духовній базі формується власне "внутрішня історія" людства, тобто його здатність самомоделювання свого розвитку [16].

Глибоко розкриває А.М. Лой зв'язок певних часових уявлень, розуміння особливостей часових властивостей з етичними і аксіологічними проблемами. Так він пише, що значну роль грає сприйняття часу у моральній свідомості. Відчуття незворотності зробленої провини (в минулому) і пов'язане з ним загострене почуття невблаганної (в майбутньому) відповідальності, страх перед поглядами, правами, а головне – перед власним сумлінням, обумовлюють напруженість і насиченість часу, що проживається, його модусів, особливо теперішнього. Саме в теперішньому, що стискається в одну "точку", відбивається усвідомлення особистістю значимості здійснюваного вибору у неповторній ситуації [17].

Повертаючись до питання орієнтацій сучасного природознавства в пізнанні сутності живого, звернемося спочатку до сучасних уявлень про "складні" системи, оскільки біологічні організми, їх під– і надсистеми як раз і є такими "складними" системами. Складна система характеризується двома обов'язковими для неї властивостями: "нелінійною динамікою" і "величезною кількістю елементів із великим числом ступенів свободи". Буття кожної такої "складності" нагадує собою не вічне її існування в якомусь незмінному режимі, а ланцюг трансмутацій, метаморфоз, катастрофних трансформацій. Подібне буття – це темпоральний процес зміни режимів цієї "складності", тобто її становлення, самоорганізації, еволюції. Перехід "складності", яка трансмутує, із режиму самоорганізації в режим буття незмінної присутності є рівноцінним її деградації.

У "науках про складність" навколишній Всесвіт розглядається як такий, що складається із двох типів динамічних систем – замкнутих і відкритих. Системи першого типу не обмінюється з навколишнім середовищем ні енергією, ні речовиною, ні інформацією. Вони ізольовані від нього і в цьому сенсі вони є консервативними. Системи другого типу пов'язані з навколишнім середовищем якимись обмінними процесами (тобто енергетичними, речовинними, інформаційними). Тому їх часто називають дисипативними, тобто такими, котрі розсіюють енергію, речовину, інформацію.

Приклади консервативних систем:

1. "Світ Фалеса", тобто "світ як вода". Незважаючи на те що всередині фалесівського світу між різноманітними його частинами локально відбуваються різноманітні обмінні процеси, в цілому ж він є в наявності як "вода", тобто як якийсь першоелемент, котрий не схильний до будь–яких якісних змін. У Фалеса крім першоелемента "вода" не передбачається ніякого іншого першоелемента. Тому "світ як вода" не може обмінюватися будь–чим з якимись іншими світами (наприклад, зі "світом як вогонь", зі "світом як земля", із "світом як повітря").

2. "Планетарна система", тобто система планет, що періодично і стабільно рухаються навколо зірки, розташованої в центрі системи, може слугувати ще одним прикладом консервативних систем.

3. "Гармонійний осцилятор", що моделюється рухом без тертя кульки масою m, прикріпленої до горизонтально розташованої ідеальної пружини, протилежний кінець якої жорстко зафіксований – це третій приклад.

Найпростішими прикладами відкритих (дисипативних) систем можуть слугувати система з тертям, атомні або молекулярні системи, рух яких відбувається в яких–небудь зовнішніх електромагнітних чи гравітаційних полях. Більш складними прикладами відкритих систем є "складності, що еволюціонують": "Всесвіт, що еволюціонує", "екосфера", "клімат", "планетарне життя", "антропність", "психіка", "мова", "особистість", "соціум", "культура" і т. ін.

Динамічна система перебуває в стані рівноваги, якщо швидкість і прискорення обмінних процесів, що відбуваються між нею і навколишнім середовищем, дорівнюють нулю. У випадках, коли швидкість і прискорення обмінних процесів відмінні від нуля, вчені говорять, що система перебуває віддалік від рівноваги, тобто в нерівноважному стані. Якщо ж обмінні процеси між системою і навколишнім середовищем відбуваються з малими (або величезними) швидкостями і прискореннями, то така система іменується слабко (або сильно) нерівноважною.

Консервативні системи, в якому б початковому стані вони не перебували, після закінчення деякого часу неминуче потрапляють в один і той самий загальний для всіх їх стан – стан термодинамічної рівноваги. Ця тенденція необоротна; вона виражається другим законом термодинаміки. Звичайно її інтерпретують як тенденцію до зростання разупорядкованості, тобто деградації складності. Подібна інтерпретація мотивується тим, що в мікроскопічній теорії ентропія звичайно асоціюється з числом припустимих станів системи при заданих умовах, накладених на цю систему. У контексті такої інтерпретації, чим менше припустимих станів має система, тим більше вона упорядкована.

Але, якщо система сильно нерівноважна і поглинає з навколишнього середовища енергії і речовини значно більше, ніж віддає їй, тобто якщо її негентропійний потік набагато сильніший від ентропійного, то структура такої

системи за певних умов може еволюціонувати, ускладнюючись. Така еволюція системи до все складнішої організаційної структури протилежна процесу її деградації; найчастіше вона здійснюється стрибками. Такі стрибки прийнято позначати терміном "катастрофа". Саме ця еволюція, що супроводжується спонтанними катастрофами, породжує ті реалії, котрі вище були позначені загальним терміном "складність, що самоорганізується" [18].

Творці сучасної космофізики припускають, що одна з таких "складностей, що самоорганізуються", яка виникла у мить "великого вибуху", еволюціонуючи в перебігу 15 млрд. років, породила всю ту неозору розмаїтість реалій, котрі утворюють навколишній фізичний, хімічний, органічний, біологічний, антропогенний, соціокультурний світ.

Дисипативні системи, котрі еволюціонують нелінійно, завжди відкриті для потоків енергії і речовини. Ці потоки можуть рухатися в обох напрямках: 1) із навколишнього середовища всередину системи; 2) із системи в навколишнє середовище. Еволюційна поведінка системи, віддаленої від термодинамічної рівноваги, нагадує поведінку біологічного організму. Як і останній, дисипативна система поглинає з навколишнього середовища вільну енергію (тобто харчується "негентропією"). Виділяє ж вона в це середовище свою ентропію. За Пригожиним, повна зміна ентропії dS дисипативної системи Ω складається з двох частин: dS_i і dS_e. Перша з них – dS_i – це та частина зміни ентропії, що зумовлена необоротними процесами, котрі відбуваються всередині системи. Друга – dS_e – це та частина ентропії системи, що перенесена через межі системи.

Математичне формулювання повної зміни ентропії dS виглядає так: $dS = dS_i + dS_e$.

Якщо система ізольована, то $dS_e = 0$. У цьому випадку повна зміна ентропії $dS = dS_i$ виявляється завжди позитивною; вона зумовлюється необоротними процесами, які відбуваються всередині системи. Зростання ентропії такої системи в цьому випадку нічим не компенсується. Тому система Ω деградує, вироджується, спрощує свою динамічну поведінку і структуру; ні про яке ускладнення її структури або ускладнення поведінки тут не може бути і мови. Про таку систему говорять, що вона не еволюціонує, а "деволюціонує".

Але якщо система Ω відкрита для згаданих вище потоків енергії й речовини і імпортує з навколишнього середовища негентропії набагато більше, ніж розсіює ентропії, тоді складова частина dS_e може не тільки компенсувати ентропію, вироблену всередині системи, а й перевершити її. У цьому разі величина повної зміни ентропії dS може дорівнювати нулю, і навіть стати негативною. Рівність $dS = 0$ означає: дисипативна система перебуває в стаціонарному стані; нерівність $dS < 0$ свідчить про те, що ентропія, яка вироблена необоротними процесами всередині системи, експортується в зовнішнє середовище. Дисипативна система, в якої величина повної зміни ентропії dS негативна, може рости, ускладнювати свою динамічну поведінку, свою організаційну структуру, своє павутиння взаємозв'язків з іншими системами. І саме такі відкриті нелінійні системи маються на увазі, коли йдеться про "складності, що еволюціонують". Роз'яснюючи процес виникнення подібного роду "складностей, що еволюціонують", Е. Ласло пише: "Еволюція, тобто негентропійне ускладнення (комплексифікація) системи, починається тоді, коли критична флуктуація штовхає сильно неврівноважену систему ще далі від теплової і хімічної рівноваги. Новий порядок виникає в ході взаємодії критичних флуктуацій за різкої зміни фази нестійкості. Якщо система скоріше еволюціонує, ніж деволюціонує, то принаймні одна з множини можливих флуктуацій повинна піддатися "нуклеації", тобто швидко поширитися й охопити всю систему. Якщо така "нуклеація" дійсно відбувається, то вся система в цілому зазнає біфуркації: в її еволюційній траєкторії з'являється нова гілка – нова мода" [19].

Отже, "складність, що еволюціонує" – це природно–історичний продукт еволюції відкритих сильно неврівноважених систем. Еволюція, яка їх породжує, завжди здійснюється в напрямку віддалення від стану термодинамічної рівноваги, а не наближення до неї. З цієї причини еволюція (у цьому сенсі) не спроможна призвести таку "складність", як наш Всесвіт, до стану, котрий позначається словосполученням "Теплова смерть Всесвіту".

Таким чином, резюмуючи відповідь на запитання про походження феномену "складності", можна сказати так: "складність" – це продукт не "де–еволюції", а нелінійної еволюції відкритих сильно неврівноважених систем. Цей феномен виникає в будь–якій науковій галузі (космофізиці, хімії, біології, психології, соціології, політології, культурології тощо) усякий раз, коли її творці приступають до дослідження відкритих сильно неврівноважених систем. З цієї причини феномен "складності, що еволюціонує" нині виявляється всюдисущим, має трансдисциплінарну природу.

Нові можливості для вирішення багатьох світоглядних питань і методологічних проблем щодо з'ясування сутності біологічних явищ і процесів з'явилися завдяки новим відкриттям в області фізики живого. На сьогоднішній день в літературі з'явилася низка праць, що присвячені висвітленню питань філософії та методології фізики живого. Чільне місце серед них займають роботи українських дослідників І.С. Добронравової та С.П. Ситька [20]. Зокрема в них ідеться про те, що технічний розвиток виробництва генераторів електромагнітного випромінювання надвисокої частоти відкрив перед дослідниками таку область частот електромагнітного поля, до впливу яких живі організми раптово виявилися чутливими. Так, хоча електромагнітне поле в цьому діапазоні особливо сильно поглинається водою (тому в сонячній радіації біля поверхні землі ці частоти практично відсутні – їх поглинають водяні пари в атмосфері), а живі організми на Землі містять багато води, вплив на точно визначених частотах низькоінтенсивним полем є дуже сильним (має резонансний характер).

Оцінки показують, що великі білкові молекули, узяті ізольовано, можуть мати коливальні рівні в діапазоні 1010 – 1011 Ггц, однак у конденсованому середовищі їхній енергетичний спектр повинний стати квазинеперервним без дискретних станів, здатних сприйняти зовнішню інформацію в зазначеному частотному діапазоні. Речовина живого організму є конденсованим середовищем. Проте виявлені резонансні смуги мають ширину одночасткових спектральних ліній. Це свідчить про дискретність енергетичних станів живих систем, вражаюче аналогічній дискретності енергетичних станів таких стійких квантових фізичних систем, як ядро, атом, молекула.

Та обставина, що саме такий (одночастковий) характер носять спектри дії живих організмів, дає можливість припустити, що фізичні підстави стійкої цілісності живого організму ті ж, що і на інших ступінях квантових сходів: живий організм є квантовою системою. Тоді в якості універсального фізичного критерію стійкої цілісності фундаментальних структурних одиниць матерії може виступати наявність у них власних характеристичних частот. Таким чином, у дослідників виникла думка про можливість вироблення єдиного фізичного критерію цілісності для живих і неживих систем при експериментальному виявленні резонансного впливу електромагнітного випромінювання (у діапазоні міліметрових хвиль) на живі системи – від найпростіших [21] до людини [22].

Можливість застосування понять квантової фізики (хвильова функція, її фаза, дискретність станів, виродження рівнів і т.д.) до опису макроскопічних явищ визначається наявністю в системі глобальної когерентності поводження її елементів. Вона може досягатися при фазових переходах другого роду (надпровідність, надтекучість) або при нерівноважних фазових переходах (когеренція лазерного випромінювання, ефект Джозефсона) за рахунок самоорганізації.

Стосовно до біологічних систем поняття когерентного порушення уперше увів Фреліх [23]. Він показав, що за рахунок метаболічного накачування в нелінійному середовищі формується мода колективних коливань ансамблю однотипних клітоk із частотою, що відповідає найнижчому одночастковому коливальному стану.

Експериментальна фіксація прояву в резонансних ефектах характеристичних частот живих організмів і теоретичні вказівки на можливість їхнього пояснення на основі поняття самоорганізації демонструють фундаментальну значимість синергетичного підходу при описі біологічних систем. Можливості цього підходу не вичерпуються створенням математичних моделей процесів, що самоорганізуються, в однорідних системах організму (ритміка серцевих скорочень, електрична активність мозку, диференціація структур крила дрозофіли).

Як експериментальні та модельні дані, так і існуючі уявлення про хід біохімічних реакцій в організмі говорять про те, що в ньому повинні обов'язково існувати автохвильові процеси. Питання полягає лише в тому, які масштаби вони захоплюють. За рахунок звичайної дифузії це можливо тільки в обмежених об'ємах (приміром, усередині клітини), тому що організм являє собою досить неоднорідне середовище, і неоднорідності впливають на характер розвитку процесу.

Наведені розуміння свідчать на користь висловлюваної неодноразово раніше гіпотези про роль власних електромагнітних полів у регуляції і синхронізації внутрішньоклітинних процесів у цілому організмі. З цього погляду фізичним агентом, що здійснює роль переносника інформації про інтенсивність деякої реакції в заданому об'ємі тканини біооб'єкта, може бути електромагнітне поле у формі електромагнітної хвилі, спінової хвилі чи хвилі поздовжньої поляризації. Важливо, щоб довжина ефективної взаємодії між "випромінювачем" і "приймачем" була більше морфологічних неоднорідностей. Комбінація далекосяжного електромагнітного поля з дифузійними процесами може виступити фактором, що забезпечує кооперативність метаболічних процесів в організмі в досить великих об'ємах. Для математичного опису поводження такого типу структур можуть використовуватися системи нелінійних диференціальних рівнянь і їхнього рішення у вигляді граничних циклів. Це особливий вид автохвильових процесів, із якими зв'язують нагромадження і циркуляцію енергії метаболізму.

С.П. Ситько із співробітниками було висловлене припущення [24], що відомі в голкорефлексотерапії "меридіани" і є по суті просторовими рішеннями згаданої системи рівнянь, що задають векторне поле потоку енергії метаболізму (тривимірні метаболічні "вихри", що виокремлюються у визначеному обсязі активного середовища). Цей потік може здійснювати в організмі й інформаційний, і енергетичний вплив, оскільки дванадцять основних меридіанів проходять своїми "внутрішніми ходами" через усі життєво важливі органи тіла: серце, легені, шлунок і т.д., а на їхніх "зовнішніх ходах" розташовані крапки акупунктури – селективні по частоті приймачі зовнішніх "пускових сигналів". Проводячи аналіз чисельних рішень модельних рівнянь, записаних для найпростіших випадків, Ф. Кайзер [25] показав сильну залежність положень і форми граничних циклів від початкових умов, частоти й інтенсивності таких сигналів, особливо поблизу особливих точок, що у нашому випадку можна ототожнювати з точками акупунктури. Така гіпотеза дозволяє трактувати сенсорну реакцію "у хворому" органі як енергетичну відповідь організму на корекцію просторового положення відповідного граничного циклу через особливі точки.

Як бачимо, розгляд живого організму як цілісної фізичної системи при розвиненому розумінні цілісності у фізиці не означає редукції біології до фізики, оскільки причина того, що система виявилася цілісною і у фізичному смислі, має біологічний характер. Дійсно, виникнення граничних циклів, що забезпечують фізичну цілісність системи, пов'язане з нелінійністю в системі; нелінійність існує за рахунок хімічної енергії метаболізму, а основа метаболізму – біологічний обмін речовин, тобто усі форми руху працюють кожна на своєму рівні й у тісному зв'язку один з одним; відповідно корелюються методи природничих наук при описі живого. Виходить, природознавство підійшло до такого рівня розвитку, коли жива система може бути зрозуміла у своїй специфічній цілісності тільки в тому випадку, якщо цілісність ця простежена у всіх аспектах існування живого.

Високий ступінь спільності законів самоорганізації, їхня застосовність рівною мірою до фізичних, хімічних, біологічних, екологічних і інших систем, з одного боку, створює передумови для синтезу природничонаукового знання, а з іншого боку – зовсім змінює ситуацію в здійсненні інтеграційних процесів у науці. Мова йде насамперед про співвідношення методів природничих наук при дослідженні живого.

Доти, поки фізика займалася стійкими рівноважними системами, застосування фізичних методів, орієнтованих на редукцію, на зведення властивостей системи до властивостей елементів і їхніх взаємодій, було можливе лише при аналізі структури біологічного об'єкта. Цілісність живих організмів, їхня здатність до еволюції могли бути виявлені лише методами біологічної науки. Невідповідність між методологічними установками наук, що використовувалися при вивченні живого, створювало великі труднощі для теоретичного синтезу одержуваних ними результатів; відомості про атомно–молекулярну структуру біологічних об'єктів, що даються фізикою і хімією, не поєднувалися з біологічним знанням про функції, які виконують структурні елементи, що організовані в частини біологічного цілого.

Зараз, коли фізика і хімія підійшли до проблеми становлення, виявилося, що в цих науках відкрилася можливість для дослідження біологічних систем як цілісних утворень. Дійсно, якщо живий організм є цілісною системою, то, мабуть, цілісність його повинна забезпечуватися на всіх рівнях: і на біологічному, і на хімічному, і на фізичному. Інше питання, наскільки близько та чи інша наука підійшла до того, щоб пояснити цю цілісність із своїх позицій. Якщо фізика, хімія, біологія виробили свої критерії цілісності, то і цілісна біологічна система повинна відповідати всім цим критеріям.

Таким чином, ми розглядаємо живий організм як квантову систему і дисипативну структуру, що утворилася в результаті нерівновагого фазового переходу і що постійно відтворює себе завдяки процесам самоорганізації.

Зазначений підхід дозволяє виділити серед дисипативних структур живі організми як особливий клас стійких цілісних систем. Очевидно, до них повною мірою можна віднести категорію тотальності. По–перше, зовні вони виявляють себе як високостійкі системи. По–друге, організми здатні виступати як елементи в екологічній піраміді (біогеоценоз у даному випадку виступає як ціле, що фор-

мує собі як частини популяції з елементів, якими і виявляються особи визначеного виду, тобто живі організми). По–третє, сам живий організм – це "єдність, що розгортається в самій собі і що зберігає себе, тобто тотальність, і лише за допомогою розходження і визначення розходжень може існувати їхня необхідність і свобода цілого" [26].

Логічний перехід від категорій "елемент – структура" до категорій "частина – ціле" відбиває перехід у розвитку. Елементи змісту організуються в частини цілого, коли вони (або їх сукупності) виконують функцію в цьому в цілому. Наприклад, автохвильові процеси в нейронних мережах здійснюють передачу інформації, а в м'язах міокарда – механічний макротранспорт речовини й енергії. Здатність структур, що самоорганізуються, виконувати визначені функції в живому організмі хоча і проливає нове світло на деякі важливі проблеми, скажімо, морфогенезу, у принципі не викликає подиву, оскільки діалектичний підхід до організму як до цілого давно представлений у методології біологічної науки, зокрема через поняття органічної системи, функціональної системи [27].

Співвіднесення окремих методологічних принципів дослідницьких програм з окремими парами категорій є методологічною абстракцією. Евристичну роль у формуванні теорій самоорганізації грають цілісні категоріальні структури. Особливо це стосується групи категорій детермінації. Поняттю "порядок через флуктуації" у його методологічній функції повинна відповідати як філософське обґрунтування не принцип причинності з методології класичної фізики і навіть не принцип вірогіднісної причинності з методології квантової фізики, а та категоріальна модель детермінації, що відповідає історичному розгляду об'єкта. Таким чином, принцип упорядкування через флуктуації необхідно розглядати в тісному зв'язку з принципом історизму, що вперше зайняв таке важливе місце у фізичних і хімічних теоріях. Його введення поєднує фізико–хімічні і біологічні науки в їхніх методологічних засадах. Цю обставину підкреслюють учені, використовуючи біологічну термінологію для вираження загальних синергетичних закономірностей: "Основні причини упорядкування можуть бути сформульовані у виді принципу узагальненого дарвінізму, суть якого зводиться до наступного: просторові, тимчасові і просторово–тимчасові структури в органічному і неорганічному світі виникають як прояв колективних коливань через флуктуації, їхня взаємодія і добір тих із них, що мають найбільший час релаксації" [28].

1. *Степин В.С.* Научное познание и ценности техногенной цивилизации // Вопросы философии. – 1989, №10. – С.3–18. 2. *Попович М.В.* Раціональність і виміри людського буття. – К., 1997. – С.260. 3. *Сидоренко Л.І.* Сучасна екологія. Наукові, етичні та філософські ракурси: Навчальний посібник. – К., 2002. – С.114. 4. *Лукъянец В.С.* Наукоемкое будущее. Философия нанотехнологии. Загадка Silentium Universi // Практична філософія. – 2003. – №3. – С.18. 5. *Пикашова Т.Д., Огородник И.В.* Противоречивость жизни и ее познание // Закон единства противоположностей / Под ред. М.А. Парнюка. – К., 1991. – С.397. 6. Биология и практика: методологические и мировоззренческие аспекты / Киселев Н.Н., Депенчук Н.П., Крисаченко В.С., Лаврик В.И., Мирсаидов Р.С., Микитенко Д.А., Гардашук Т.В. – К., 1992. – С.9. 7. *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста: В 2 кн. / М., 1977. – Кн. 2: Научная мысль как планетное явление. – С.135–136. 8. *Аршинов В И.* Синергетика как феномен постнеклассической науки. – М., 1998. – С.13. 9. *Пригожин И.* Время – всего лишь иллюзия?: Пер с франц. // Философия, наука, цивилизация. – М., 1999. – С.214–221. 10. Дискуссия Бергсона с Эйнштейном // Философия науки, 1999, №2. – http://www.philosophy.nsc.ru/life/journals/philscience/6_99/10_bergson.htm. 11. *Кузнецов Б.Г.* Идеалы современной науки. – М., 1983. – С.51. 12. *Аскольдов С.А.* Время онтологическое, психологическое и физическое // На переломе. Философские дискуссии 20–х годов: Философия и мировоззрение. – М., 1990. – С.402. 13. *Лой А.Н., Шинкарук Е.В.* Время как категория социально–исторического бытия // Вопросы философии. – 1979. – №12. – С.73. 14. Ibid. – С.76. 15. Ibid. – С.86. 16. *Кримський С.Б.* Запити філософських смислів. – К., 2003. – С.225. 17. *Лой А.Н.* Социально–историческое содержание категорий "время" и "пространство". – К., 1978. – 136с. 18. *Лук'янець В.С., Кравченко О.М., Озадовська Л.В.* Сучасний науковий дискурс: Оновлення методологічної культури. – К., 2000. – С.255–258. 19. *Ласло Э.* Основания трансдисциплинарной единой теории // Вопросы философии. – 1997. – №3. – С.81. 20. *Добронравова І.* Некласична раціональність для нелінійної науки // Вісник Київського Національного університету ім. Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – Вип. 29. – С.23–26; Ситько С.П., Мкртчян Л.Н. Введение в квантовую медицину. – К., 1994. – 145 с. 21. *Девятков Н Д.* Влияние электромагнитного излучения миллиметрового диапазона длин волн на биологические объекты // Успехи физических наук – 1973. – Т.113, Вып.3. – С.452–469. 22. *Андрєєв Є.О., Білий М.У., Ситько С.П.* Проявлення власних характеристичних частот організму людини // Доповіді АН УРСР. Серія. Б. – 1984. – №10. – С.56–59; Андреев Е.А., Белый М.У., Ситько С.П. Реакция организма человека на электромагнитное излучение миллиметрового диапазона // Вестник АН СССР. – 1985. – №1. – С.24–32. 23. *Fröhlich H.* Coherent Electric Vibration in Biological Systems and Cancer Problem // IEEE Trans., Microwave Theory Tech. – 1981. – MMF–26. – P.613–617. 24. *Андреев Е.А., Белый М.У., Ситько С.П.* Реакция организма человека на электромагнитное излучение миллиметрового диапазона // Вестник АН СССР. – 1985. – №1. – С.24–32. 25. *Кайзер Ф.* Нелинейные колебания (предельные циклы) в физических и биологических системах // Нелинейные электромагнитные волны. Под. ред. П. Усленги: Пер. с англ. – М.: Мир, 1983. – С.250–285. 26. *Гегель Г. В.Ф.* Энциклопедия философских наук: В 3 т.: Пер. с нем. / М., 1974. – Т.1: Наука логики: – С.100. 27. *Блауберг И., Юдин Б.* Понятие целостности и его роль в научном познании. – М., 1972. – 48с. 28. *Закордонец А.А., Луненок–Бурмакина В.А., Чалый А.В., Самарский В.А.* Мировоззренческие и методологические аспекты преподавания бионеорганической и биофизической химии, медицинской и биологической физики в высшем учебном заведении // Философские вопросы медицины и биологии. – 1987. – Вып.19. – С.132.

Надійшла до редколегії 27.02.2009

Д.В. Драгініч, асп.

КОРЕЙСЬКИЙ МЕСІЯ: ТЕОРІЯ І ПРАКТИКА СПАСІННЯ СВІТУ

У статті розглядається синкретичний характер Церкви Уніфікації та її можливий вплив на українське суспільство.

In article author is observing history of the origin and syncretism of the Unification Church and its possible influence on Ukrainian society.

Україна стоїть на перехресті великих змін, які вплинуть на майбутній хід історії. Цей факт торкається всієї життєдіяльності людини, і насамперед релігії. Історія людства свідчить про вплив релігії на прогрес чи регрес тієї чи іншої цивілізації. Царі, королі, султани, князі використовували релігію як інструмент для контролю поведінки народу заради свого спокійного панування, або для можливого захвату нових територій. Сьогодні королі перетворилися на фінансових магнатів, бажаючих ще більш грошей і влади. Дехто з них бажає панувати всім світом за "Божим покликанням" і розраховує на підтримку великої кількості прихильників. Але як запевнити людей в своїй благородній місії звільнення світу від зла? Відповідь є! Треба завірити людей в "Божому покликанні"!!!

"Чхон Іль Гук" – це назва релігійного руху, яка в перекладі з корейської на українську мову означає **"Небесна Єдина Країна"** та є сутністю нової стратегії Церкви Уніфікації, якою і досі керує її засновник преподобний Мун Сон Мьонг (Сяюче Сонце та Місяць – прим. авт.), який нещодавно зазнав незначних травм в результаті аварії гелікоптера 19 липня 2008 року в Кореї.

Мун Сон Мьонг (Sun Myung Moon) народився 6 січня 1920 року (по місячному календарю) в селищі Пьон–Ан Пукдо, провінції Чонгджу (Північна Корея). Слід зазначити, що його дійсне ім'я – Мун Йон Мьонг ("сяючий дракон"). Ще до народження хлопчика Йонг Мьонга дехто з його родичів у сні бачив видіння, як золотий дракон увійшов в живіт його матері. Відомо, що на Далеко-

© Д.В. Драгініч, 2009

му Сході дракон вважається символом божества, а в християнському розумінні – злих сил і сатани.

Батьки Муна деякий час займалися окультною практикою, але після допомоги пресвітеріанського пастора їх дітям у навчанні в школі, вони стали прихожанами християнської церкви. Діяльність преподобного Муна бере початок з 17 квітня 1936 року, коли в час молитви йому? шістнадцятирічному хлопцеві, мовляв, "явився" сам Ісус Христос та благав завершити Його недовершену місію спасіння всього людства від гріха і сатани.

Чому Христос не встиг довершити місію? На підставі вищезазначеного одкровення преподобний Мун вважає, що Христос не встиг оженитися та створити святу родину, від якої народилися б святі діти, які в свою чергу продовжили б святий род Ісуса Христа. Дивно, але в наш час Девід Браун у книзі "Код да Вінчі", яка "претендує на науковість", стверджує протилежну точку зору, а саме, що Христос оженився на Марії Магдалині і саме створив святу родину! Кому вірити? Для висновків треба звернутися до аналізу виникнення та діяльності Церкви Уніфікації, бо Ісус Христос, кажучи про антихристів, зазначав, щоб Його церква стереглася фальшивих пророків, що приходять у одежі овечій, а всередині люті вовки. "По їхніх плодах ви пізнаєте їх" [1].

Історія виникнення Церкви Уніфікації

Церква Уніфікації офіційно "народилася" 1 травня 1954 року в будинку №391, що знаходиться на вулиці Пукхак, у Сеулі (Південна Корея). У цьому будинку її назвали "Асоціацією Святого Духа за уніфікацію світового християнства". Серед членів–засновників були двоє нових послідовників: пан Ю Хьон Вон та мадам Кім Йон Ун.

Ю Хьон Вон написав "Основний принцип", який ми сьогодні маємо можливість читати й вивчати. "В біблійній культурі він черпає сакральні дані, котрі для багатьох християн зробили з мунітської "Біблії" такий само стрункий й цілісний звід, як і Євангеліє. Ю Хьо Вон закликав на допомогу новому "месії" (Муну) Адама, Ноя, Авраама, Мойсея, та інших пророків. Мун зробив доктора Ю першим президентом Церкви Уніфікації" [2].

Мадам Кім Йон Ун також освічена людина. Вона походить із протестантської родини, багато мандрувала та вивчала історію релігій в усьому світі: в університеті Кансей Гакуін в Японії, в методистському університеті в США та в коледжі "Еммануїл" у Торонтському університеті. Її навернення в нову віру було дуже корисним для Руху Уніфікації. Фахівець з різних релігій, вона створила синтез доктрин Церкви Уніфікації та протестантизму. Пізніше вона знайде аргументи для доказу того, що через протестантську Реформацію та її політичну спадкоємицю, американську демократію, Бог обирає США для виконання Власної історичної цілі – створення Царства Божого на землі. Створення такого царства є невід'ємною частиною місії преподобного Муна. Звісно саме він буде царем у такому "маленькому" царстві.

Вплив Кім Йон Ун на Рух Уніфікації в даний момент мав більш практичний, але не менш рішучий характер: вона познайомила з маленькою громадою респектабельні кола. Ця молода жінка викладала в університеті "І Хва" у Сеулі, де вже декілька років читала курс лекцій з Нового Заповіту та зрівняльної теології. Привілейований християнський учбовий заклад "І Хва" традиційно приймає до навчання тільки дівчат з солідних протестантських сімей. Уважається добрим тоном відправити туди своїх дівчат, якщо ти офіцер або чиновник центральної адміністрації. Цей приватний університет залежить від Національної Ради Церков, яка об'єднує протестантські церкви Кореї.

Оскільки учні "нового месії" спробували налагоджувати контакти з деякими студентками, Кім Йон Ун отримала від президента університету завдання розвідати про новоз'явленого гуру, який паморочить голову юним дівчатам.

Таким чином, Кім Йон Ун зустрічається з мунітами. Та у свою чергу навертається у нову віру. 1954/55 учбовий рік видасться жахливим для добропорядної влади університету: до Церкви Уніфікації приєднуються п'ять професорів та п'ятнадцять студенток. 4 липня 1955 року уряд Лі Син Мана арештовує Мун Сон Мьонга і чотирьох членів Церкви, у тому числі Кім Вон Піля та Ю Хьон Вона. Газети розповідали про "порушення закону щодо військової служби" та "протизаконне затримання осіб". У доповіді американського уряду з посиланням на корейську поліцію вказана інша стаття звинувачення: "Фальшива релігія та фальшиві офіційні документи". Суд не підтримав жодного з звинувачень проти нього, і 4 жовтня 1955 року Мун був звільнений з в'язниці. У тому ж 1955 році Мун Сон Мьонг зустрічається з Пак Бо Хі, який служить у верховній Ставці, розміщених у Кореї американських військ. По–перше, пан Пак познайомився з професором Кім Йон Мун, коли вона перейшла на нову роботу. Ця жінка мала достатньо часу для ознайомлення майора Пак з вченням Церкви Уніфікації. Незабаром молодий офіцер допускається до аптеки Донг Хва Донг, яка стає головним євангелічним центром Церкви Уніфікації у Сеулі. Пак Бо Хі продав свій дім та вручив гроші церкві. Офіційно він вступає в Рух у 1957 році. Поява Пак Бо Хі разом з Муном корінним чином змінить плани Церкви Уніфікації, тому що до Муна приєднуються нові офіцери, які відкриють мунітам ворота до уряду. Одного з них звуть Кім Сан Ін (Стів Кім). З 1961 року він працює у КЦРУ – корейському ЦРУ, яке створює прем'єр–міністр Кім Чон Піль. Стів Кім – приятель Пак Бо Хі – до 1966 року буде перекладачем і ад'ютантом Кім Чон Піля. Він буде супроводжувати його у закордонних поїздках, в основному у США, і буде непомітним, але ефективним посередником між Церквою та корейським урядом.

Другий рекрут "Сім'ї", Хан Сан Кек (Ака Буд Хан), також став помічником Кім Чон Піля. Цьому чоловікові новий уряд довіряє дуже великі секрети, тому що президент Пак Чхон Хі використовує його у ролі перекладача під час своєї зустрічі з Джоном Ф. Кеннеді у листопаді 1961 року.

Останнім офіцером із "великим майбутнім" став Хан Сан Кіль. КЦРУ також призве його до своїх рядів та направить у Вашингтон в якості військового аташе.

Після завершення своєї роботи в уряді ці три чоловіки займуть місця у мунітському штабі в США. Стів Кім допомагає Пак Бо Хі, який стоїть на чолі американської групи преси "New World Communication Inc.". Буд Хан разом з ними очолює редакцію самої престижної газети групи "Вашингтон Таймз" і нарешті, Хан Сан Кіль посвячує себе Отцю – він очолює секретаріат та контролює виховання його дітей.

Таким чином, сьогоднішній вищий уряд церкви налічує у своїх рядах трьох колишніх агентів корейського ЦРУ.

13 січня 1971 року Церква Уніфікації створює міжнародну федерацію за перемогу над комунізмом. 1 лютого 1974 року Мун зустрівся в Білому Домі з президентом США Ричардом Ніксоном. 7 червня 1975 року Мун Сон Мьонг влаштував грандіозний мітинг в Сеулі на площі Йоідо, на якій зібралися мільйон двісті тисяч прихильників Руху Уніфікації з Кореї та інших країн. До того часу муніти місіонери були відправлені вже у 120 країн світу [3]. У вересні 1975 відкрилася Теологічна Семінарія Уніфікації у США. У вересні 1976 року Мун зібрав 300 000 прихильників біля монумента Вашингтону та проголосив кінцеву перемогу і відкриття воріт до Небесного царства через уніфікацію трьох релігій–синів Бога: першого сина

– юдаїзм, другого сина – християнство і третього сина – Церкву Уніфікації. 4 жовтня 1976 року було проголошено перемогу неба й землі, коли Ісус, Будда, Магомет та Конфуцій "підкорилися" Отцю, яким Мун проголосив себе. У 1978 році преподобний Мун Сон Мьонг проголосив гасла щодо впровадження стратегії "домашньої церкви" на прикладі християнської церкви Повного Євангелія "Йоідо" в Кореї для швидкого розповсюдження вчення "Бога на землі як істинних батьків" [4]. У 1980 році Мун посилає Пак Бо Хі до Південної Америки, а саме до Аргентини, для заснування там філії Церкви Уніфікації. У травні 1982 року почала свою роботу газета "Вашингтон Таймз" на чолі з Пак Бо Хі. Того ж року Мун сказав, що він зустрічався с Ісусом, Мойсеєм і Буддою.

Але не все було так просто в існуванні Церкви. 16 липня 1982 року Федеральний суд Нью–Йорка визнав Муна винним в несплаті податків. Він провів у в'язниці три роки. 20 серпня 1985 року його відпустили і в той же день було проведено банкет "Бог і воля" у Вашингтоні, де були присутні біля 2000 служителів з 60 конфесій. Муніти заявили, що Церква Уніфікації та християнство стали єдиними.

Коли наприкінці 1983 року син Муна Мун Хин Джін потрапив у автомобільну аварію та помер, Мун проголосив його жертвою та вповноваженим послом заради спасіння духовного світу. Мун створив філії в Західній Європі, а після розвалу СРСР, громади Церкви Уніфікації були створені в Росії, Україні, Білорусі та інших республіках колишнього СРСР. Лише на території Росії до 1997 року було навколо 50 утворень Церкви Уніфікації. В Україні активно діє декілька мунітських організацій, а саме: "Федерація жінок за мир у всьому світі", "Молодіжне служіння заради миру", газета "Справи сімейні" (www.familytimes.com.ua) тощо.

Ці факти допомагають науковцям дивитися на Муна не лише, як на "ще одного гуру", а як на людину, яка прагне влади і цілеспрямовано створює умови, щоб отримати більше можливостей для впливу на світове суспільство. Рух Уніфікації активно використовує освіту, спорт, соціальні організації, всілякі федерації за мир у всьому світі заради розповсюдження панування Муна та його прихильників у всьому світі.

Чи є щось нехристиянське у вченні Муна? Для цього треба звернутися до його праці "Божественний Принцип" та ортодоксальної християнської точки зору на місію Ісус Христа.

Розуміння Муном своєї місії

Ісус Христос – засновник християнства, за даними Святого Письма, помер через розп'яття на хресті і та третій день воскрес. Його бачили апостоли, інші учні та багато людей в один і той же час [5]. Муніти вважають Ісуса людиною, яка втілила собою ідеал творіння. Вони наводять багато прикладів, коли Ісус називав себе Сином Людини. Муніти відкрито критикують християнське уявлення про Ісуса. Вони по–своєму трактують різні місця з Писання, де вказується Божественність Ісуса. Вони кажуть, що Він був істинною людиною, але не Богом. Як вважає Мун Сон Мьонг, Бог і сам Ісус не бажали хресного фіналу земної місії Христа. В книзі "Божественний Принцип" Мун Сон Мьонг стверджує: "Якщо припустити, що розп'яття Христа було спочатку передбачено Богом, тоді закономірним було б припущення, що він повинен був прийняти такий шлях як свою місію. Чому він тоді молився тричі: "І, трохи далі пройшовши, упав Він на долілиць, та молився і благав: Отче мій, коли можна, нехай обмине ця чаша Мене… Та проте, не як Я хочу, а як Ти" (Матвія 26:39)? В дійсності Ісус так молився від того, що розумів: його смерть знищить надію на створення царства Небесного на землі. Він розумів, що це стане трагічним розчаруванням для Бога, Котрий на протязі тривалого часу, від часів гріхопадіння, робив все можливе, щоб здійснити цю надію. Більш того, Ісус знав, що у випадку його смерті кінець стражданням не наступить до самого його Другого пришестя" [6]. Це ствердження відміняє сутність смерті Ісуса Христа в його традиційно християнському біблійному тлумаченні і значенні. У вищезазначеній книзі можна знайти багато посилань щодо отримання спасіння завдяки жертві Ісуса Христа, але спасіння через віру в Ісуса Христа для Муна має тільки духовне значення. Бог, мовляв, бажає спасіння не тільки душі, а й тіла, яке було вражено гріхом через статеві стосунки, за думкою Муна, Єви з сатаною, перевтіленим в змія.

Заради спокутування гріху всього людства, місії, сповненої страждань та випробувань, народився Мун і прийняв прохання "Ісуса", як було зазначено вище, завершити недовершену місію створення справжньої святої всесвітньої сім'ї, до якої належать тільки послідовники Муна.

Саме Мун Сон Мьонг та його дружина Хан Хак Джа є "справжніми батьками", які створили справжню родину. Хан Хак Джа народила Муну тринадцять дітей, які відіграють впливову роль в Церкві Уніфікації. Пані Хан була особисто знайома з Раїсою Горбачовою, що сприяло проникненню армії Муна до країн СНД, особливо до Росії. Сини Муна – Мун Хьон Джин та Мун Гук Джин – активно виступають на лідерських та бізнес–семінарах, які проводяться в Кореї та США, з покликом невідступно слідувати принципу Справжніх Батьків заради об'єднання світу у єдину світову релігію. На одному з таких виступів один з "святих істинних синів" зазначив: "Ми живемо в епоху Інтернету. Тому й трансляції програм зараз не такі дорогі, як колись. Якщо людина може запропонувати інтересну ідею, якщо є цінний зміст, то можна привести багато людей. Можна привернути увагу аудиторії и продовжувати розвиватися. Все повинно починатися на рівні психології. І звідси уже охватити церкву. Якщо ви самі цього не відчуваєте, тоді люди будуть шукати що–небудь більш глибоке. Треба сфокусуватися на цьому. Інакше, хто стане послідовником, коли ви запропонуєте їм стати?" [7].

Сам преподобний Мун щорічно запрошує світову спільноту прийняти участь у різноманітних заходах під загальним гаслом "За мир у всьому світі!". З червня 2006 року такі зустрічі проходять у палаці Чхон Джон Кунг (Небесний вселенський палац – прим. авт.), розташованому у місті Чхон Пьон, Корея.

Вчення Церкви Уніфікації поєднує в собі християнську термінологію та світосприйняття, синтезоване з корейськими народними віруваннями, дуалістичним баченням світу як поєднанням інь (сон сан) та ян (хьон сан). Весь світ відображає властивості, притаманні його Митцю – Богові. Бог, за вченням Муна – це ідеальне і гармонійне поєднання чорного та білого, плюсу та мінусу, чоловічого та жіночого. Чому світ творіння наділений дуальними якостями сон–сан та хьон–сан? Те загальне, що притаманне творінню, походить від Бога, Творця. Виходячи з того, що Бог є першопричина творіння, та усі елементи мають дуальні властивості, виходить, що саме Він є першоосновою усіх сон–сан і хьон–сан. Тобто, Бог є гармонійно–єдиний суб'єкт дуальних властивостей першопочаткового сон–сан та першопочаткового хьон–сан та першопричина всього, що приходить із Його світу.

Сукупність ян–сон (плюс) та им–сон (мінус) також називається дуальними якостями. Творіння створено таким чином, що все у ньому існує завдяки корелятивним відносинам між ян–сон та им–сон. Звідки ж з'явилися дуальні властивості ян–сон та им–сон? Оскільки

творіння є деяким наслідком, то все, що присутнє усім його елементам, повинно породжуватися з першоджерела – Бога, Творця. Присутність у всіх творінь сонячного (ян) та місячного (им) джерел свідчить про те, що Бог будучи першопричиною усього сущого і, є джерело цих дуальних властивостей. Бог – це сутність, ян–сон та им–сон якої знаходиться у становищі суб'єкту по відношенню до ян–сон та им–сон усього світу творіння. Ян–сон та им–сон Бога, які є первісними, знаходяться один з одним у гармонійних стосунках. Таким чином, Бог існує як гармонійно–єдиний суб'єкт дуальних якостей першопочаткового ян–сон та першопочаткового им–сон і є першопричиною світу–результату.

В цілому, з точки зору дуальних якостей, взаємодія Бога та світу творіння виглядає таким чином: світ творіння є субстанційним об'єктом невидимого Бога, суб'єкту, що складається з індивідуальних істинних тіл, які на основі Принципу творіння втілюють дуальні якості Бога у розрізненій формі та стають їх образним (людина) та символічним (усе суще) проявом.

Якщо охарактеризувати Бога та світ творіння як одно ціле, то відношення між ними можна розглядати як відношення між сон–сан (внутрішнє) та хьон–сан (зовнішнє). Бог є невидимою внутрішньою причиною, яка займає по відношенню до світу творіння положення сон–сан, чоловічого джерела й суб'єкту. Світ творіння представляє собою видимий зовнішній наслідок і знаходиться у положенні хьон–сан, жіночого джерела й об'єкту. Таким чином, ми бачимо даоський дуалізм теології Муна, завуальований під християнський теїзм: "Вчення Муна про Бога видає його повну протилежність християнству. Мун повністю заперечує біблійну Трійцю. Його уявлення про Трійцю є уявним. Було декілька трійць: перша – Бог, Адам, Єва; друга – Бог, Ісус, Дух Святий (друга Єва); третя – Бог, Мун, третя Єва (дружина Муна як "втілення Святого Духа")" [8].

Релігієзнавчий і теологічний аналіз вчення Муна допомагає зробити висновок про його синкретичний характер. Мун з'єднав східні вірування з християнським світосприйняттям про створення світу, гріхопадіння та спокутування гріхів через жертву Христа.

Церква Уніфікації є одною з найвпливовіших релігійних організацій сьогодення, враховуючи глобальні претензії на панування світом та великі фінансові і політично–соціальні можливості її "істинного батька та матері" – Мун Сон Мьонга та Хан Хак Джа. Історія релігії застерігає сучасну Україну щодо пришестя армії нових "спасителів і месій"[9]. Тож будьмо пильними, бо мова йде про НАШЕ майбутнє!

1. Євангеліє Від Матвія 7:16а // Святе Письмо. Переклад Огієнка І. 2. *Буайе А.* Империя Муна. – М., 1990. – С.97. 3. Путь Истинных Родителей. 21–дневный семинар, конспект лекций. – С.41. 4. Путь Истинных Родителей. 21–дневный семинар, конспект лекций. – С.43. 5. Перше письмо апостола Павла до Коринтян 15:1–7 // Святе Письмо. Переклад Огієнка І. 6. Принцип Объединения в основных чертах. – М., 1995. – С.145. 7. Речь Мун Гук Джина и Мун Хён Джина на Ассамблее лидеров Чхон Иль Гук. 25.12.2007. – Молодежный центр Чхонщим // http://truesite.ru/literatura/pub39.html, http://truesite.ru/literatura/pub41.html. 8. Альманах "Богомыслие", №4, 1993. – С.130. 9. *Драгініч Д.В.* Протихристиянська суть теології Муна // Вісник Київського ун–ту ім. Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. Випуск 30, 1999. – С.68–69.

Надійшла до редколегії 20.02.2009

А.С. Лимаренко, ст. препод.,
Т.С. Оленич, д-р филос. наук

АНАЛИЗ РУССКОГО СЕКТАНСТВА В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ СОВЕТСКОЙ ВЛАСТИ

Анализируется политика советского государства в отношении деятельности русских религиозных сект. Авторы отмечают, что сам по себе "советский строй" зарождал диссидентство. Высказывается оригинальный тезис о подготовке русской революции сектантством. Авторы представляют новую структуру "советского сектантства".

The policy of the soviet state is analysed in regard to activity of the Russian religious sects. Authors mark that "soviet mode" generated a dissidence. An original thesis is pulled out. It tells about preparation of Russian revolution by sectarianism. Authors present a new structure of "soviet sectarianism".

Закономерный итог русского народного духовного поиска – обоготворение вождя с одновременным превращением людской массы в некое "коллективное тело" и растворением в нем всякой, кроме лидера, индивидуальности: структура, исключительно точно воспроизведенная в советские годы в истории ленинизма–сталинизма.

Религиозные искания представляют собой контркультурные феномены. Можно сказать, что всякая новая культура рождается как осознание кризиса предшествующей социокультурной парадигмы. Противостояние предшествующей культуре, рождение новых ценностей и практических установок можно рассматривать как процесс, постоянно воспроизводящий себя в мировой культуре. Доказано, что контркультурные тенденции в обществе рождаются именно там, где официальная культура пытается заполнить собой все стороны "социального организма".

Целью работы является анализ роли русского сектантства в процессах становления государственности в Советской России: в период коллективизации; партийно–государственного строительства; распада Советского Союза.

Советская партийная идеология автоматически рождала диссидентство. На II съезде РСДРП 1903 года Ленин рассматривал русское религиозное сектантство, как одну из *движущих сил революции*. В результате обсуждения его доклада была принята резолюция, написанная Лениным (с поправками Плеханова), где сектантство характеризовалось как одно из демократических течений, направленных против существующего строя; членам партии указывалось на проведение активной работы по привлечению сектантов к революционному строительству. Позднее В.Д. Бонч–Бруевич утверждал, что "массовое сектантское движение сыграло выдающуюся роль в революции 1917 года", как в февральском, так и в октябрьском перевороте.

Революцию готовили и, отчасти, исполнили многочисленные русские секты. А шире и вернее – сектантское, еретическое, раскольническое сознание народа и его лучшей части – интеллигенции, отвернувшейся от христианства. По расчетам лидера кадетов П. Милюкова, к 1917 году количество русских раскольников приблизилось к 25 миллионам. Большевик В. Бонч–Бруевич оценивал количество сектантов в 35 миллионов человек. Данное число сектантов включало старообрядцев–раскольников, отнесенных большевиками к сектантам. Согласно информации английского путешественника Уильяма Диксона, в конце XIX века к расколу принадлежали почти все крестьяне северного края, донского казаки, больше половине населения Поволжья и большая часть московского купечества. Фактически раскол составлял народную религию России, старообрядцы содержат шпионов, владеют секретными

© А.С. Лимаренко, Т.С. Оленич, 2009

фондами, помещают своих людей при прессе, посылают ко двору агентов. Славянофил Иван Аксаков, участвуя в специальной экспедиции МВД в Ярославскую губернию в 1850–х гг., утверждал, что раскольников было три четверти от всего населения губернии. Экспедиция же обнаружила в 37 раз больше раскольников, чем числилось по официальным документам. Автор данного исследования придерживается точки зрения Воробьева О.А. относительно значительного влияния русского сектантства на революцию 1917 года в России. Он отмечает, что "о сектантском же происхождении большевизма, достаточно красноречиво говорит младогегельянское происхождение самого марксизма. Действительно, для этой идеологии история, также как и для мистицизма имеет свой скрытый, "диалектический" смысл, в то же время доступный ряду посвященных лиц – в данном случае коммунистической верхушке.

В этой связи историк М. Агурский пишет: "Религиозный нигилизм и большевизм быстро обнаружили общность интересов в стремлении к "полному разрушению старого мира", причем "нельзя обойти молчанием и поддержку большевиков баптистами, евангелистами и адвентистами седьмого дня". Последние даже утверждали, что на Ленине почиет "благодать Божия".

В 1919 г., в разгар гражданской войны, Ленин издает особый декрет об освобождении ряда сектантов от военной службы, который вторично был подтвержден в 1920 г. Значительное число сектантов провозгласили себя коммунистами. Подобное явление было особо характерно для духоборов, молокан, новоизраильтян, малеванцев и толстовцев. Впрочем, западнические "общины (евангелисты, баптисты, адвентисты) не отставали в "революционном деле".

Исследователь российского протестантизма Филатов отмечает, что по окончании гражданской войны сектанты становятся *союзниками большевиков* в "деле социалистического строительства". Например, большевики создали в 20–х гг. сравнительно благоприятные условия для развития протестантизма, но и тогда власти стремились поставить жизнь протестантских церквей под полный контроль. В дальнейшем надежды евангельских лидеров не оправдались. Однако в официальных выступлениях руководство ВСЕХБ все же стремилось сохранить стереотип о "золотом веке" протестантов в 20–е гг. и лишний раз подчеркнуть согласие с советской властью.

К 1924 году коммунисты даже стали говорить о "возможности блока партии с религиозными течениями". Сектанты, покинувшие Россию в революционное время, возвращались в СССР, чтобы "принять участие в строительстве новой жизни". "Теперь более чем когда–либо", – писал в 1925 году руководитель секты адвентистов П. Свиридов, – "своевременно и нам совершить духовный сдвиг в деле проповеди троекратной евангельской вести по обширному СССР". В 1924 – 1925 гг. были подписаны декларации о *лояльности и сотрудничестве* с большевиками баптистами, евангелистами и адвентистами. В декларации о лояльности адвентистов было сказано: "Мы убедились в том, что Бог в своем привидении расположил свое сердце и дал мудрость нашему незабываемому В.И. Ленину и его ближайшим сотрудникам в деле мудрой организации единственного в мире прогрессивного и своевременного аппарата" [1].

Ознакомившись с деятельностью сектантов, Ленин предложил Бонч–Бруевичу написать от имени Наркомзема воззвание к сектантам о привлечении их к сотрудничеству для устройства образцовых колхозов. Оно было опубликовано в 1921 году и позволяло организовывать сектантские колхозы, "чтобы призвать к творческой земледельческой работе эти народные, так называемые сектантские и старообрядческие массы".

Выступая на XIII съезде РКП(б), Рыков заявил, что "сектантские течения", которые под "религиозным соусом" реализуют революционные задачи, необходимо использовать "всячески и целиком". Однако молодые коммунисты, во главе с Л.Троцкий, возражали против "заигрывания" с сектами. "Неожиданно для многих наблюдателей, вопрос о сектах вызвал раскол стратегических сил партии. Дискуссия развернулась на секции по работе в деревне, где за революцию о сектах выступили Зиновьев, Луначарский, Бонч–Бруевич, против линии ЦК – Степанов–Скворцов, Ярославский, Красиков, Буденный… Согласно Степанову, "мы пустимся в авантюру" и будем "поощрять прозелитизм". Защиту линии ЦК в этом сложном вопросе возглавили Зиновьев, "всероссийский староста" Калинин, которые выступили за сохранение сектантских общин в деревне с дальнейшей заменой "религиозных функций" культурными, за сращивание большевизма с народной религией.

Однако эта позиция была утопичной, так как ни в 1917 году, ни в годы гражданской войны активных и организованных выступлений сектантов за советскую власть не было. Уже в конце 1920–х годов партия отрицала свою связь с сектантами. В основе "антисектантской" кампании лежали, по меньшей мере, три главные причины. Во–первых, 1928–1929 гг. у руководства партии сформировалось убеждение, что русская православная церковь больше не является, не смотря на значительное число сохранившихся приходов и верующих, серьёзным противником "новой революции". Отсюда в газеты перекочевал ряд стандартных утверждений: православные священники "ленивы, неизобретательны, безнадежно проигрывают состязание в идеологической борьбе". Совсем иное – сектантство. Сектант более гибок, опытен, хитер, популярен. В возродившихся в конце 1920–х годов диспутах православные священники всегда – в изложении авторов репортажей – были беспомощны, зато "куда мудрее, "подготовленней и слащавее" были оппоненты–баптисты". Соответственно и "сектантские организации" расценивались как более гибкие, изворотливые по сравнению с русской православной церковью.

Начало коллективизации означало разрыв диктатуры большевиков со "старыми утопиями". В этот период жестоким гонениям подвергалась РПЦ. В 1905 году в статье "Социализм и религия" Ленин требует бороться с "религиозным туманом". Под лозунгом "Религия – опиум для народа" он воспитывал у большевиков чувство ненависти к религии и ее представителям. 20 января 1918 года Ленин подписал "Декрет СНК об отделении Церкви от государства и школы от Церкви", что развязало ему руки в борьбе с главным врагом коммунистической идеологии. О чудовищном терроре, организованным Лениным против духовенства и православной церкви свидетельствует отрывок из документа, подписанного Лениным 19 марта 1922 года: "Именно теперь и только теперь, когда в голодных местах едят людей и на дорогах валяются сотни, если не тысячи трупов, мы можем (и поэтому должны) провести изъятие церковных ценностей с самой бешеной и беспощадной энергией… Чем большее число… реакционного духовенства удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше", "Церкви и тюрьмы сравняем с землей".

К 1922 году на свободе осталось всего 4 правящих епископов во главе с митрополитом Сергием. Комментируя сложившуюся ситуацию в 1918 году, Патриарх Московский и всея Руси Тихон в своем послании в СНК

пишет, что народ разделят на враждующие между собой станы, и ввергнут в небывалое по жестокости братоубийство. Таким образом, провозглашенная большевиками свобода совести, оказалась "злой шуткой" правящей власти. А. Кульский в своей работе "Толпа Розенкрейцеров" предполагает, это связано с тем, что "в протоколах одного из заседаний французских "вольных каменщиков встречается имя В.Ленина. Речь идет о выделении Лениным как главой Совнаркома значительной суммы денег на восстановление масонского храма на улице Каде в Париже". Однако эта версия не является для автора обоснованной, тем более вызывает сомнения подлинность цитируемого документа. Скорее справедлива точка зрения британских историков Бейджента Майкла, Ли Ричарда о невозможности приписать ту или иную политическую ориентацию принадлежностью к масонству.

В годы Советской власти, особенно в период коллективизации, происходит возрождение запрещенных царским правительством сект. Этот процесс пророчески предвидел Н.Бердяев. В 1916 году, в своей работе "Духовное христианство и сектантство в России" он писал: "Ощущение от совпадения духовной жизни на вершинах, на заострениях культуры и в самых низах народной жизни дает самую большую радость и надежду на грядущее религиозное русское возрождение. Религиозное возрождение может быть лишь народным". Например, совокупная численность зарегистрированных членов "сектантских" общин на начало 1925 г. составляла только в Омской губернии, являвшейся "колыбелью сектантства", 15,549 человек. В Омском округе, по данным окружного совета Союза воинствующих безбожников (СВБ), в 1929 г. насчитывалось около 10,5 тыс. членов различных сект. По данным А. Долотова, написавшего в 1930 г. с помощью чекистов книгу о сектах в Сибири, численность только зарегистрированных "сектантов" составила 29,5 тысяч.

В начале 1929 г. были раскрыты общины скопцов в Урицком районе Ленинградского уезда (40 человек), в Ленинграде (27 человек), в Москве и под Москвой (село Черкизово), в Саратове, во многих городах Сибири, на Дону. В Ленинграде на фабрике имени Желябова была своеобразная ячейка из оскопившихся работниц. В доме пророчицы Тупиковой жили обычно 20 женщин, готовящихся к оскоплению, "приближенных". Всего в то время насчитывалось около 2 тысяч скопцов, объединенных централизованной организацией. Руководителем организации был бывший торговец Д. Ломоносов, проживавший в Москве. Ленинградскими общинами управляла Е. Тупикова. Д. Ломоносов в период нэпа открыл москательную торговлю, но его постиг ряд неудач, а затем полное разорение. Е. Тупикова до революции имела капитал в 35 тысяч рублей, занималась ростовщичеством. Большинство других руководителей скопцов также бывшие торговцы, в деревне – зажиточные крестьяне. Проповеди скопцов в этот период носили монархическую окраску. На собраниях "корабля" в 1929 г. говорили: "Скоро будет царь, воссядет на престол российский, будет творить волю Господню… Даст он верующим и имущим царство небесное и полную свободу. Советская власть пришла от антихриста, и властвовать ей дано очень короткое время". "Воссядет царь со славой, с небесной державой, – даст детинушкам волю, полную свободу, разрешит явную торговлю, а злых антихристов – неугодных Богу коммунистов – посадит в неволю".

Руководители секты, чтобы избежать наказания, принимали соответствующие меры. Оскопление производил обязательно неизвестный новичку человек, часто из другого города. Кроме того; новичок давал клятву держать втайне обстоятельства оскопления и вообще всю деятельность секты. На одного из скопцов, узнавшего имя своего "оскопителя", было совершено за короткий срок три покушения. Выхода из секты не было, и человек постепенно смирялся со своим положением, начинал сам охотиться за жертвами. Советская власть скопцов не трогала до тридцатых годов, когда прокатилась волна "процессов над ними". Позже появляются духовное скопчество, девственники и т. п. безбожие рассматривается как путь к подлинному Богу, или, как его называют, "Богу богов". Руководство. В московской секте есть двое, оскопленные по всем правилам секты еще 30–е годы, – некие "Иван Калистратович и баба Оля". Возможно, они занимают значимое место в общине и являются руководителями секты. Можно предположить, что количество последователей секты скопцов по России (с учетом пожилых приверженцев секты, посвященных в нее в 30–е годы) составляет от нескольких десятков человек до 100–150 человек. Достоверная информация о деятельности секты скопцов отсутствует, поэтому можно только предполагать, что там происходит, основываясь на исторических данных.

Исследователи советского сектантства структурируют русские и новые секты следующим образом (по Белову А.В., Теплякову М.К.):

- ✓ колеблющиеся между религией и атеизмом;
- ✓ убежденные верующие, для которых вера в Бога стала сознательным убеждением;
- ✓ фанатики, которые представляют собой сравнительно небольшую группу верующих.
- ✓ течения отечественного происхождения этнического характера (молокане, духоборы), которые быстрее "подошли к своему закату", чем секты протестантские.

Белов А.В., Демьянова А. считают, что в целом, в гораздо большей степени изменилось сознание русских сектантов – отдавая дань некоторым традициям, они проявляют равнодушие к религии. Важную роль в этой трансформации играет отсутствие воспроизводства сектантской идеологии в молодых поколениях. Более того, советские сектоведы утверждают, что исследования показали низкий образовательный уровень большинства членов сектантских общин, как правило, проживающих в сельской местности. "Современный верующий, входящий в состав сектантских объединений, имеет мало общего с сектантом, которого можно было встретить еще несколько десятилетий назад, а тем более в дореволюционные годы. Сегодня – это человек, который, хотя и не освободился от религиозных предрассудков, чаще всего честно выполняет свои гражданские обязанности. В сознании верующих все в большей степени будут находить место рационалистические, трансформироваться, практически сходить "на нет" [2].

Ярославский Е.М., характеризуя портрет современно ему сектанта, отмечал, что "в сектантстве мы имеем значительный элемент крестьянства, который ищет выхода из религиозного мировоззрения. Но он сейчас еще не нашел настоящей линии и пока "находит" ее в сектантстве" [3]. Клибанов А.И. указывал, что "численный рост сектантства в 1917–1928 гг. не был характерен для всех видов сектантства. Христоверие, субботничество, духоборчество, молоканство не росли. Это были секты, пришедшие в упадок" [4].

В советский период появляются *хорошо законспирированные* **новые**, по своей природе секты. Важнейшая особенность нового сектантства – его обращение к повседневной действительности. Если религиозные и мистические учения прошлого подчеркивали свое неприятие

греховного "мира", то "советское" сектантство, приспособляясь к запросам современников, утверждает, что религиозный опыт совпадает с самой жизнью – дом, быт, работа, дети соприкасаются с религией. Такой "религиозный опыт придает всему конкретному, что переживается в будничном опыте,.. абсолютное измерение, соотносит каждую "единичность – с Единым". Данная позиция выгодна для сектантов, поскольку позволяет привлечь к себе как можно больше людей, не желающих порывать со своим привычным образом жизни.

Серьезным этапом формирования политики СССР по отношению к социальному институту религии приходится на вторую 1980–х гг. XX в., в тот период когда новое руководство КПСС во главе с М.С. Горбачевым объявило о смене политического курса под идеологическими лозунгами "нового мышления", "перестройка" и "гласности".

В области государственного–религиозных отношений возникла борьба за властные полномочия между различными уровнями власти, за право ослабить отношения господства и подчинения между союзным и республиканским Советами.

По–прежнему политика Советского государства в отношении социального института религии строилась на марксистско–ленинском понимании общественной сущности религии и отношений государства и церкви, основанных на таких работах К. Маркса как Экономическо–философские рукописи 1844г., Критика гегелевской философии права, Критика Готской программы и трудах В.И. Ленина: Социализм и религия, Об отношении рабочей партии к религии и др. [5]. Их теоретические положения заложили основы политики Советского государства и были закреплены в первых его правовых актах и в своей основе воспроизводились вплоть до исчезновения СССР [6].

В перечень основных политико–правовых принципов входили: полное отделение церкви от государства, лишение церкви всех государственных функций и материальной поддержки, отношение ко всем религиозным общинам как к частным объединениям, запрет религиозным обществам владеть собственностью, лишение религиозных общин прав юридических лиц. Государству в лице его органов и должностных лиц запрещалось свою деятельность сопровождать религиозными обрядами и церемониями, в том числе, религиозными клятвами и присягами.

Отношения Советского государства к социальному институту религии можно характеризовать в терминах абсолютного господства государства над церковью.

В период Великой Отечественной Войны и до середины пятидесятых годов XX в. характер подобных отношений ослабевал, потом в конце пятидесятых начале шестидесятых вновь усиливался, но фактически никогда не прекращался.

Качественные изменения в партийно–государственной политике КПСС и Советского государства по отношении к религии были связаны с разрешением публичного празднования Русской Православной Церковью тысячелетия крещения Руси. После встречи Генерального секретаря КПСС М.С. Горбачева с Патриархом Московским и всея Руси Пименом в апреле 1988г. и особенно после сентябрьского Пленума ЦК КПСС этого же года, рассмотревшего вопросы церковно–государственных отношений, начали регистрировать новые приходы, передавать им храмы. В газетах, журналах появились материалы без набора антирелигиозных клише.

Всесоюзное общество "Знание" подготовило цикл лекций и публикаций, посвященных юбилею, православной культуре и искусству, религиозной нравственности.

Так начался процесс политической демократизации религиозной жизни общества. Однако, несмотря на ослабление идеологического и организационного давления, в основном, и особенно на местах, сохранилась инерция политико–правовых целей, принципов и практики их реализации предшествующих десятилетий.

В конце восьмидесятых годов политические силы, которые боролись с КПСС, все активнее стали вовлекать в сферу политической борьбы религиозные вопросы. В первую очередь они обещали полную религиозную свободу.

В эти годы возникают общественно–политические движения и политические партии религиозной направленности, такие как движение православной общественности "Церковь и перестройка", "Христианско–демократический союз – Новая демократия", "Христианско–демократический союз России". Исламский спектр религиозно–политических движений того времени составили партии: Исламская партия возрождения, Исламско–демократическая партия (Башкирия, Татарстан), Исламская демократическая партия (Дагестан) и др.

Представители религиозных партий и движений ставили перед властью задачи: запретить вмешательство государственных управленческих структур во внутреннюю деятельность религиозных общин, принять новый закон о свободе совести, предоставить религиозным организациям право на участие в разработке этого закона и др. Эти партии и движения становятся заметным фактором политической активности. В СССР возникли клерикализации большинства политических и общественных движений и политизации некоторой части религиозного населения и их объединений.

Участие значительной части представителей власти всех уровней в религиозных праздниках, лоббирование интересов определенных конфессий свидетельствует о том, что процесс клерикализации распространился на органы государственный власти.

В государственных органах различных уровней власти стали формироваться различные структуры по взаимодействию с религиозными объединениями.

С распадом СССР, образованием стран СНГ политико–правовой процесс в сфере государственно–церковных и церковно–общественных отношений перешел в стадию конкретизации конституционных целей и принципов в сфере религиозной жизни общества.

В этот период начинается демократизация партийно–государственных и религиозных отношений, с последующим вовлечением эти отношения заканчиваются полным разрушением советской модели политико–правового регулирования, связанных с религиозной сферой жизни общества.

Таким образом, контркультуные феномены (русского религиозного сектантства) на этапе становления советской власти гармонично включились в партийное и революционное строительство.

1. *Эткинд А.* Хлыст. – М., 1998. – С.6–7. 2. *Белов А.В.* Секты, сектантство, сектанты. – М., 1978. – С.11–12. 3. *Ярославский М.* Как вести антирелигиозную пропаганду // Деятели Октября о религии и церкви. – М., 1968. – С.41–42. 4. *Клибанов А.И.* Религиозное сектантство в прошлом и настоящем. – М., 1973. – С.64–65. 5. Основоположники марксизма–ленинизма о религии и церкви // Законодательство о религиозных культах. Сборник материалов и документов. – М., 1971. – С.14–15. 6. Государственные акты о религии и церкви // Законодательство о религиозных культах. Сборник материалов и документов. – М., 1971. – С.38–39.

Надійшла до редколегії 27.11.2008

Н.В. Маргелис, ст. преп.

МЕТАФОРА КАК КОНЦЕПТУАЛЬНАЯ ПОЭЗИЯ БЫТИЯ

В статье рассматриваются "способы работы" метафоры в поэтическом и философском дискурсах с целью выявления ее потенциала в трансляции языка (сознания) как категоризации мира.

The article deals with the means of the metaphor functioning in poetic and philosophical discourses, with the purpose of revealing the metaphor potential in transmitting the language (consciousness) as a means of categorizing the world.

Проблема метафоры – "скользящей логики души" (Музиль Р.), – связанная с явлением изменения смысла, всегда привлекала пристальное внимание различных отраслей знания. Рост интереса к метафоре в XX веке был стимулирован увеличением её присутствия в различных видах текстов.

Метафора оказалась тем звеном в цепи категориального сдвига (новой культурной парадигмы), который указывал самый короткий и нетривиальный путь к истине, к сущности объекта или явления. А так как поиск истины в "новой метафизике бытия" уходил своими корнями в язык, который "в самой своей сути метафоричен" (Шелли), то метафора должна была дать ключ к тайне языка как основе культуры.

Актуальность проблемы связана с тем, что:

1) метафора позволяет в классических и неклассических контекстах выявить потенциальные мыслительные возможности, способствуя формированию *нового предмета мысли – многомерности языковых проявлений философии*, для схватывания которых нет адекватных дискурсивных средств;

2) призыв к затрудненным коммуникациям, выработка языка самоописания культуры требуют объяснения, концептуализации и структурирования настроений, переживаний, позиций. Эта работа должна предшествовать задачам формирования любых "консенсусов" в нашем напряженно–противоречивом общественном состоянии. Без выработки концептуального языка для артикуляции эмоций и аффектов никакие преобразования невозможны;

3) обращение к метафоре представителей разных культур и отраслей знания помогает прокладывать междисциплинарные подходы, выявляет определенную закономерность процесса становления "новой понятийной сетки", в которой метафора выступает узловым моментом перехода от образа к понятию. Когда же понятие достигает вершины своего развития, то в нем уже нет ничего метафорического: метафора угасает.

Длительное время метафора была предметом внимания филологических дисциплин – риторики, синтаксиса, литературной поэтики (А. Потебня, В. Виноградов, Р. Якобсон, Э. Бенвенист, О. Фрейденберг, А. Ричардс, А. Вежбицкая и др.). Метафора активно разрабатывалась и эффективно использовалась психоанализом как трансфер между чувственным и интеллигибельным, так как помогала "вытягивать реальность из тьмы неназванного" [1] – З. Фройд, К.–Г. Юнг, Ж. Лакан, Дж.А. Миллер, Ф. Пёрлз, Д. Гордон, Н. Калина. Метафора была задействована в изучении прагматики языка (Дж. Сёрль, Д. Остин, М. Блэк, Н. Хомский, Ю. Лотман, Л. Витгенштейн) и в когнитивистике (Дж.Лакофф, М. Джонсон, А. Баранов, Ю. Караулов, С.Кацнельсон), что расширило поле ее исследования.

Возникла необходимость создания общей междисциплинарной теории метафоры. Эту задачу взяла на себя философия – М. Хайдеггер, П. Рикёр, Э. Кассирер, Х. Ортега–и–Гассет, Ж. Делез, С. Жижек, Ж. Деррида и др. мыслители исследуют "работу" метафоры в разных типах дискурсов для: а) прояснения феномена "первометафоры" (как выхода к "чистому сознанию"); б) анализа эффекта "корневых метафор", которые легко переходят в определение понятий; в) "оживления" дремлющих до поры до времени в пластах культуры базовых метафор, не исчерпавших свой потенциал и сегодня; г) привлечения внимания к маргинальному, локальному, периферийному.

Цель статьи *связана с выявлением потенциала метафоры в развитии концептуального философского языка как категоризации мира.*

Проанализируем эту цель в поэтическом и философском дискурсах, имеющих тенденцию на сближение в современном стиле мышления.

Постановка задач:

- ✓ метафора – способ создания новой художественной реальности;
- ✓ метафора – это путь к становлению нового предмета мысли – многомерности языковых проявлений философии;
- ✓ метафора выступает методологической основой формирования системы понятий в современном стиле мышления.

Поэт не изучает язык, а творит его. Философ занимается сущим, а мыслитель – бытием, или мышлением, поскольку оно выступает мышлением бытия. Хайдеггер считает, что философы по большей части не мыслят, что обусловлено двусмысленностью истока самого философствования. Увязнув в обширных горизонтах сущего, безотносительных к всегда присутствующему, но всякий раз неявно различных с бытием, мышление перестало выступать исконным мышлением бытия. Мыслитель призван, откликаясь на зов бытия, вернуть мышлению его исток – язык. Средствами поэзиса философия пытается переоткрыть изначальный Логос, который высказывал бы истину. Тяжба поэтов и философов по поводу языка начинается, когда поэзис превращается в поэзию, а логос – в логику, то есть когда утрачивается их метамелодическое согласие.

Способен ли мыслитель создать такой порядок слов, который в равной степени выглядит и поэтичным, и метафизическим, но по своей сути не является ни тем, ни другим? Ситуация преодоления метафизики указывает на то, что у философа нет достаточных оснований занижать достоинства поэтического духа. Поэтому его **задача** сводится к восстановлению изначального мелоса – дать мелосу слово, т.е. позаботиться о словоупотреблении. Для этого требуется высвободить чистое языковое событие, изъяв слово из привычных значащих связей, надломив его морфологическую структуру, и уйти от объясняющего прочтения к вслушиванию, когда философ будет находиться не при своем говорении, а при говорении языка.

Если для философа первособытием этого отношения является припоминание (о чем говорил еще Платон), а для поэта – забвение (например, мандельштамовское "В беспамятстве ночная песнь поется"), то для мыслителя существенна именно непредсказуемая в своем окончательном раскладе игра сокрытия и раскрытия, умение удерживать высоту и глубину этих топосов при бесконечном ускользании бытия (его сокрытости). Это угасание бытия является особенно тревожным и

© Н.В. Маргелис, 2009

опасным в наш век диктатуры виртуальности, занимающей место любой другой реальности. Можно согласиться с Хайдеггером, что лучше всего реальность передается и открывается, как подлинная, только в искусстве, и только тогда, когда она не имеет отсылки, так как высота и глубина присутствуют одновременно. Это реальное присутствие, как шок от подлинной реальности, не просто позволяет проявиться бытию, а сталкивает человека в искусстве с глубинно высоким онтологизмом в себе [2]. И тогда не нужно насилия над языком, чтобы расслышать ответ на вопрос "кто я?" – этот ответ будет онтологически стихотворен. Его генезис – это поэзис. Иначе говоря, тот же Хайдеггер, считает подлинным бытием поэтизирование, а поэзию – наиболее "чистым" видом искусства. Поэтизировать значит не придумывать что–то новое, не бывшее, а возвращать нечто к подлинному бытию. Мышление означает подлинное действие и выявляется языком. Сущность языка составляет *сказ*. Сказаться значит явиться, быть, именоваться, – дознаться у бытия его истинное имя, т.е. узнать "кто я?".

Поэзия, язык и бытие связаны: одно просвечивает через другое. Искусство – язык события (свершения), раскрывающий истину сущего своими экономными средствами. Это одновременно и универсальный язык, понятный каждому.

Почему современная философия озабочена поэзией и фигурой поэта? Во–первых, потому что философ не может представить слово самому языку без предварительного продумывания и указания его направления. В поэзии слово предоставлено самому языку, т.к. поэзия исходит из поэзиса и сохраняет способность производить нечто, не санкционированное свыше. Тогда как философия только выводит в непотаенное погруженные в забвение первоначальные эйдосы вещей и самого сущего. Философ вынужден, таким образом, выстраивать порядок идей в соответствии с порядком вещей. Поэт же, не будучи связан никакими порядками сущего, подражает самому усилию творения. Во–вторых, в отличие от поэта, которому дано право первоименования, философ не вправе допускать забвения предшественников, т.к. история разума этого не прощает. На поэзию не распространяется принцип соизмеримости, запрещающий складывать звезды и яблоки, поэтому именно в искусстве возникает поле свободы, где, наряду с множеством химер, происходит некое пересотворение. Язык, не подотчетный логосу, создает другую реальность, мерцание которой просвечивает в зазорах, разрывах, стыках бытия. Обыватель познает вещь в иносказании, философ – в инобытии, поэт – в первоназывании, заставая его врасплох. Поле, в котором вещь могла бы *сбыться* в себе и для себя (а не в качестве познанной и классифицированной) дано обнаружить поэту с помощью метафоры и символа.

Символизм делает основным художественным принципом и доводит до предела естественное свойство поэтического слова – его *полисемантизм*. Символизм как бы "перенапряг" слово; оно получило возможность обозначать слишком многое. Поэты ощущают необходимость вырвать слово из этой перенасыщенной атмосферы, и метафора помогает очистить его, т.к. "в этой толпе образов [затеряно] чувство меры, пропорции и красоты" [3]. "Нам важна не сила звука, а мощь отзвука", – говорил Вяч. Иванов. В этих словах – краткая формулировка различия метафорического и символического способов создания картины мира.

Метафора в поэзии предстает как естественное свойство нового поэтического сознания, т.к. парадоксально в себе сочетает свободную игру продуктивного воображения и жесткий рациональный каркас.

С метафорой связана принципиальная *объяснимость* ассоциативно–метафорических образов, наличие в самой поэзии "ключей":

"Весна, я с улицы, где тополь удивлен,
Где даль пугается, где дом упасть боится …
Где воздух синь, как узелок с бельем
У выписавшегося из больницы".

В этих строках О. Мандельштама мгновенное разъяснение "сложных" образов очень наглядно: ключ от поэтической логики запрятан глубже – в стиле, но принцип объяснимости сохранен.

Настоящая поэзия возрождает к жизни традиционные *"стертые" метафоры*, так как их обаяние имеет свое объяснение: бесспорность изначального открытия; сама их условность, привычная мелодичность играют роль отсчета в иерархии выразительных средств; такая метафора почти не порывает своей изначальной связи со сравнением, сохраняя соотношение между разными жизненными явлениями, не вовлекая их в мир переносных значений.

Поэтическая метафора, восходящая к метафоре–мифу, выражает живое единство мира. От искусства для вечности остается только метафора, но и вечность – тоже метафора: "ведь о неметафорической вечности мы ничего не знаем" [4]. Исходный принцип "бытие–метафора" определяет все метафорические уподобления человеческого и природного мира в современной поэзии. В метафорическом потоке явления духовной и физической жизни располагаются в одной плоскости: вещи, чувства, мысли, подвергаясь напору метафоры, оказываются в одном ряду, как, например, у Б. Пастернака: *"Сады тошнит от верст затишья …"; "У окна, опоздавши к спектаклю, Вяжет вьюга из хлопьев чулок"; "Звезды долго горлом текут в пищевод…".*

Смысл возникает на стыках слов и вещей: они точно взорваны, распались на множество элементов, и вступают во все новые и новые связи. Основа метафорической поэзии – текучесть, расплавленность явлений. **Метафора – это память обо всей жизни слова.** Парадокс метафоры в том, что чем сложнее она, тем понятнее, поскольку дает выход в неисчерпаемый смысловой простор. *Практическое значение метафоры*: 1) крепче "врезать" смысл в сознании индивида; 2) метафоричность служит "выведению вещи из автоматизма восприятия" (В.Шкловский); 3) в метафоре заложены возможности и действительной свободы, и субъективистского произвола. Соблазн всепоглощающей метафоризации может привести к обратному – к всеобщей относительности и зыбкости; цепляясь краями, утрачивая память об основе (сути), вещи и явления могут раствориться друг в друге и прийти к самоуничтожению.

В идеале – опыт поэта должен совпасть с чутьем метафизика. Как это "опытное чутье" высказать? Современный философский язык использует для этого поэтические средства – паузы, замедления и лакуны, возникающие благодаря дефисному письму и особой словотворческой практике, доходящей до того, что у слова может быть удален корень, и остаётся только приставка с окончанием. Или слово вообще может быть выведено из обычного употребления, когда, например, "бытие" крестообразно перечеркивается (Хайдеггер, Деррида): бытие не может *быть.* Если бы оно было, то не оставалось бы уже бытием, а стало бы сущим. Графические операции указывают на то, что мыслитель призван соединить порядок слов с формацией вещей. И тогда слово войдет в ландшафт, впитает происходящие в нем сдвиги, как бы воспроизводя движение земных стихий и сил: оно в буквальном смысле начнет произрастать из родной почвы.

Поэтически помысленное бытие – это *след* в пространстве и времени, заключающий в себе мощь различия Одного и того же, которое, возвращаясь, каждый раз становится немного другим.

В поэзии метафора не вычленяет абстрактных признаков и качеств, а выявляет смысловой образ самой сущности предмета. Когда Мандельштам называет "рояль" "умным и добрым комнатным зверем", то он менее всего берет предметы из разных логических классов и отождествляет их по общим признакам: "комнатный зверь" – смысловой образ сущности рояля в авторском мире Мандельштама. Эта домашняя, звериная сущность увидена, выявлена в рояле и образована целостно. В акте напряженного видения предмет, как сказал бы Поль Рикер, "вылупляется" из предмета [5].

Метафора как целостное событие имеет дело не с отождествлением разных предметов, а с различением внутри одного предмета, отличением предмета от самого себя. Точнее – точка уподобления двух разных предметов является точкой расподобления предмета с самим собой. Различение же надо понимать не как логическое противопоставление понятию тождества, а как смысловое единство, о котором Гегель писал, что оно есть целое и одновременно собственный момент этого целого [6].

Если мы отличаем один предмет от другого, мы имеем дело с пространством, – если же мы отличаем предмет от самого себя, – мы имеем дело со временем: **метафора обнаруживает свой темпоральный характер**, что лучше всего видно в поэзии. Между "роялем" и "комнатным зверем" пульсирует время: метафоры являются такими **темпоральными растяжками в событиях восприятия, понимания, видения.** Предмет начинает длиться, временниться, делает шпагат во времени. Схватить метафору как темпоральную структуру сложно потому, что в нашем восприятии метафоры не движутся. Они полностью опространены. И мы рассматриваем метафору как манипуляцию предметами в пространстве, а не растягивание одного предмета во времени субъективного переживания. Зафиксировать темпоральность трудно еще и потому, что языковым, грамматическим способом она не выражена. Длина и характер этого темпорального зазора между компонентами метафоры в пределе будут зависеть от типа дискурса, в который эта метафора встроена.

В поэтической метафоре может быть такая степень обобщенности, напряжения, потенциальной сгущенности смысла, когда остается один шаг до превращения её в символ – как нечто привычное и конечное открывает возможность выхода в удивительное и бесконечное. Сопротивление тяжелой массе языка выталкивает метафору, как нелегального цензора бессознательного, в сознание, создавая мощное давление и позволяя производить изменения на глубинных уровнях бессознательного. Дефицит слов, как неясночувствование, требует обращения к метафоре за помощью–подаянием, так как метафора востребует не столько многозначность, сколько *ощутимость*. Это позволяет слой за слоем снимать "сгущенные состояния" индивида, и происходящие изменения становятся проясненными и осознанными. Так живет поэт.

А как философ приходит к пониманию и выражению бытия, сообщающего существование всему существующему? Как возможно особое бытие помимо сущих единичностей, и что оно означает? "Бытие", против которого выступает современная философия, превратив его в метафору, представляет собой некое паразитарное образование, возникшее из глагола "быть". Подобный процесс образования существительных (субъектов) принято именовать гипостазированием, который Ницше называл бессмысленным удвоением. Следствием языковой игры в гипостазирование стала сама метафизика в ее категориальном строе.

Бытие в современной философии – не объект познания и часто даже не предмет мысли. Зыбкость, анонимность, бесконечное смещение бытия намекает, скорее, на его поэтический характер. Выражаясь в стиле Ж.Делёза, отметим, что философские высказывания резонируют в качестве парадоксального элемента между двумя гетерогенными сериями – между языком философским и языком поэтическим. Мыслитель, отыскивая слова для бытия, оказался в лагере поэтов, пользуясь его средствами. Что делать философу в поиске длинной цепи истока (основания)? Ответ в современной философии один – надо раскрыть глаза и уши, чтобы научиться видеть и слышать. Видеть уже ни для кого незримое и слышать уже для всех умолкшее; "узреть" истину, которая теперь формулируется как открытость, само сияние бытия, и "вслушаться" в зов перезвона тишины. Это и есть статус мудреца.

Философы Ницше Ф., Кассирер Э., Ортега–и–Гассет Х., Хайдеггер М., Деррида Ж. ищут истоки языка в эмоциональных импульсах человека и считают метафору фатальной неизбежностью, единственным способом не только выражения мысли, но и самого мышления в целом. Эти философы по–новому оценили познавательную функцию метафоры. По их мнению, метафора не только формирует представление об объекте, но и предопределяет способ и стиль мышления о нём. Понятие все же является лишь остатком метафоры, – считал Ницше. Так ли это?

Обратимся к самой известной метафоре, ставшей манифестом постмодернистской революции – "*лингвистический поворот"*, которая впервые встречается у логического позитивиста Густава Бергмана в эссе 1953 г. "Логический позитивизм, язык и реконструкция метафизики". Позже данная метафора дала название сборнику, который издавался представителями аналитической философии.

Метафора "*лингвистический поворот"* первоначально была задействована Л. Витгенштейном для размышлений об обыденном языке в противоположность идеальному философскому языку. Зачастую позитивизм понимал под "*лингвистическим поворотом"* тезис о том, что философскими проблемами являются только те, которые могут быть решены или преобразованием языка, или достижением его лучшего понимания. Для аналитической философии исследование языка, начавшееся как решение "головоломок" в рамках собственной парадигмы (Кун), перешло в рефлексию над собственными основаниями ("*лингвистический поворот"*). Поэтому следует признать, что сама метафора "*лингвистический поворот"*, закрепившаяся в философии значительно позже 1967 г., своим нынешним видом обязана более поздней интерпретации интеллектуальными постмодернистскими кругами. Не случайно к родоначальникам "*поворота"* относят не только Витгенштейна и неопозитивистов, но и Гуссерля и Хайдеггера. На взгляд ряда исследователей [7] основным мотивом апелляции современных философов к такому единству является **демонстрация мнимой преемственности** постмодернистского дискурса по отношению к прежней классической философии, так как:

1) именно Хайдеггер помог превратить частную позитивистскую тенденцию панлингвизма во всеобъемлющее течение пантекстуализма;

2) фундаментальный тезис Хайдеггера о **языке как доме бытия** мало чем отличается от позитивистского: в обоих случаях проблема истины сводится к проблеме

бытия. Язык становится первичной реальностью и в итоге подменяет бытие;

3) Хайдеггер, критикуя философию языка Гумбольдта, отбрасывает все его продуктивные идеи и приходит к отрыву языка от носителя, онтологизации языка (текста) и деонтологизации человека. На место субъекта встал текст, а на место познания – операции с ним.

Безусловно, любой исследователь имеет право выразить отношение к предмету своего исследования, дать ему ту или иную оценку, но философия концентрирует себя в методе и требует выхода к исходному основанию концепции мыслителя. Насколько продуктивным и адекватным был анализ языка у Хайдеггера и всего, что стоит за метафорой *"лингвистический поворот"* – это: *во–первых*, вопрос методологии, мировоззрения и профессиональной культуры философа; *во–вторых*, контекст умонастроений эпохи; *в–третьих*, того, что немецкий философ разработал, а не того, что ему по тем или иным причинам сделать не удалось.

Можно иронически воспринимать метафору *"лингвистический поворот"*, или не обращать на нее внимания, или объявить ее псевдопроблемой, но отмахнуться от того, **что** за **ней** стоит, невозможно. В действительности, за этой метафорой скрывается проблема бытия – сознания как наше возобновляющееся участие в бытии, которое должно продумываться каждый раз заново, и только тогда оно будет совершаться. Потому что нет ничего такого, что можно было бы раз и навсегда принять как правило. А наше бытие фиксирует факт разрушения языка. Если же язык разрушен, то мысль невозможна, так как язык – это средство движения мысли. Именно это обстоятельство заботит Хайдеггера и значительную часть философского корпуса исследователей XX–XXI вв. Потому что **язык философии не просто описывает мир, а выявляет и формирует предпосылки самой возможности нашего рассуждения о мире**.

Такой язык парадоксален и метафоричен. Он имеет отношение к тому, чего нельзя знать в принципе. А если нельзя знать, то это язык не знания, а мудрости, – часто повторял Мамардашвили М. [8]. Через язык проявляется сознание, открывающее философу возможность его личного спасения – в виде реализованной мысли и способа бытия. Сознание – сложное явление, которое нельзя ухватить, представить как вещь. По мере приближения к нему сознание, как тень, ускользает от исследователя. Поэтому в философии остается лишь один способ рассуждения о подобного рода явлениях – косвенный язык описания, который, в свою очередь, подвергается процессу метафоризации, мифологизации и натурализации. И тогда для восстановления скрытых условий и предпосылок жизни сознания их следует переоткрывать заново. Эта работа разрешения прошлых смыслов и высвобождения "нового" на уровне языка может оборачиваться разной степенью удачи или неудачи. То есть, философия занимается реконструкцией и расшифровкой происходящих изменений с целью **обретения человеком устойчивости** в меняющемся мире. И философский язык соотносится не просто с нашим представлением о мире, а глубоко связан с самим фактом существования человека.

Метафизические философские высказывания – это высказывания об условиях **человеческого бытия (само–бытия)** и условиях того, что человек может вообще что–либо познавать. Метафизика лишь язык, на котором говорится об абсолютном, вневременном, то есть трансцендентном (но никогда о предметах, так как всякое существование опытно). Трансцендирование – это способность человека выходить за рамки и границы любой культуры, общества и находить основания своего бытия, которые не зависят от того, что случится во времени с обществом или культурой.

Такой выход в трансцендентное необходим человеку, чтобы овладеть чем–то в себе, то есть установить некий порядок. **Порядок не с репрессивным оттенком, а как точку опоры, залог и условие не–распада.** Это и есть личностное основание и спасение одновременно, о котором мы не можем говорить в терминах опыта, но можем на языке метафизики.

Вот что стоит за метафорой *"лингвистический поворот"*. Конечно, можно рассматривать метафору как некий абстрактный принцип, но посредством его люди понимают мир и удивляются тому, что **нечто есть**. Именно это дало основание М. Хайдеггеру заявить, что метафора является проблемой философской, а не лингвистической.

Для понимания природы, возможностей и механизмов функционирования метафоры исследователи этого лагеря чаще всего обращаются к ее первоистокам, сравнивая язык и миф. Проанализируем наиболее интересные, на наш взгляд, подходы к данной проблеме, – и в первую очередь, символическую концепцию языка Э. Кассирера.

Как бы ни различались язык и миф, – по мнению философа, – им свойственна одна и та же концептуальная форма – метафорическое мышление.

Эрнст Кассирер критикует понимание метафоры в чисто лингвистическом смысле как сознательный перенос названия одного представления на другое, выстраивая следующие аргументы. Некоторые типы табуирования слов и имен коренятся в магическом мировоззрении, но это употребление метафоры явно предполагает, что языковые корреляты этого содержания **уже заданы** в качестве известных величин: лишь после того, как элементы определяются и фиксируются в языке, они могут взаимозаменяться. При таком подходе, – констатирует Кассирер, – выделить "базисную метафору", которая сама по себе является условием создания языка, как и мифологических понятий, – невозможно. Подобного рода рассуждения беспредметны. "Здесь, очевидно, речь может идти не об эмпирическом установлении **временного** "раньше" или "позже", а лишь об **идеальном** отношении" [9]. Язык и миф, – уверен мыслитель, – с самого начала являются различными побегами одной и той же ветви символического формообразования, происходящими из одного и того же акта духовной обработки. В звуках языка, так же как и в первичных мифологических образах, находит завершение один и тот же процесс – снятие внутреннего напряжения, выражение душевных переживаний в объективированных формах и фигурах. Присваивание предмету имени – не произвольный акт, и звуковой комплекс не является случайно выбранным. Духовное возбуждение, вызванное встречей с объектами внешнего мира, выступает и средством и поводом номинации: "я" получает эмоциональный шок от столкновения с "не–я", и наиболее ярко выраженные чувственные впечатления отражаются в звуках. Они и составляют основу наименований этноса. Этот генезис номинаций связан с интенсификацией, концентрацией чувственного опыта, лежащего в основе как языкового, так и религиозно–мифологического символизма.

Похожие идеи, независимо от Кассирера, высказывал и К.–Г. Юнг. Он подчеркивал, что вся картина нашего психического мира опосредована символами, и символическое удивительным образом совпадает с существующими определениями метафор. Архетипы Юнга – это метафорические прототипы, представляющие многочисленные этапы эволюции человечества. Существует много способов воссоздать или выразить архетип: сны, мифы, сказки, где архетип облекается в

метафорические одежды, которые помогают ему выйти за пределы понимания обычного бодрствующего сознания. "Метафора – "не преднамеренный обман",.. а отражение недостатка в нашем понимании эмоционально нагруженного образного языка" [10].

Можно даже считать, что довольно раннее "**возникновение человеческой способности к рефлексии явилось из болезненных последствий жестоких эмоциональных потрясений, которые позволяют запомнить своё переживание навсегда"** [11]. Мы не можем с уверенностью утверждать, что сильные переживания являются исходной причиной развития человеческого сознания и языка. Но нет сомнения в том, что шок эмоционального сходного опыта часто необходим, чтобы заставить людей проснуться и обратить внимание на то, что они делают. Иллюстрацией этого тезиса может быть известная история испанского философа XIII века Раймунда Луллия, который после долгих странствий добился тайной встречи с любимой женщиной. Она молча расстегнула одежду и показала ему свою грудь, поражённую раковой болезнью. Шок изменил жизнь Луллия – он стал выдающимся теологом и одним из величайших миссионеров церкви. Метафора, таким образом, структурирует опыт и формирует основы для универсальных обобщений.

Анализируя два способа образования понятий – логико–дискурсивный и лингво–мифологический – Кассирер обращает внимание на то, что во втором некое представление о мире **не расширяется, а спрессовывается, сводится в одну точку.** "В этом процессе отфильтровывается некая сущность, некий экстракт, который и выводится в "значение". Весь мир концентрируется **в одной точке,** в фокусе значения, в то время как все, лежащее за пределами языкового и мифологического фокуса понятия, как бы остается невидимым, "незамеченным", поскольку не наделяется языковым или мифологическим признаком" [12]. Действительно, миф и язык выглядят как "упакованная" в образах и метафорах многочисленная коллективная традиция.

Кассирер, сравнивая логические и мифопоэтические языки, подчеркивает, что в языке и мифе действует **закон нивелирования и растворения специфических отличий.** Каждая часть эквивалентна целому, каждая часть не только репрезентирует целое, а индивид или вид – род, но они ими и являются; они представляют не только их опосредованное отражение, но и непосредственно вбирают в себя силу целого, его значение и действенность. Это основополагающий принцип как языковой, так и мифологической "метафоры".

То, что кажется при нашей позднейшей рефлексии простым переносом, является для мифологического миросозерцания **подлинной и непосредственной идентичностью.** Эта основная черта мифологической метафоры позволяет точнее определить и понять смысл того, что обычно называют **метафорической функцией языка. Эта функция – не часть языка, она пронизывает всю человеческую речь как целое.** То есть, "метафору в общем смысле следует рассматривать не как определенное явление речи, а как одно из **конститутивных условий** существования языка", – делает вывод Эрнст Кассирер [13]. Ибо то, что не названо, вообще не существует в языке, а все одинаково названное не идентифицируется.

При дальнейшем развитии духа тесная связь языка и мифа ослабевает и разрывается, так как у истоков языка лежит не только миф, но и **сила логоса.** В ходе развития языка слово все более и более становится лишь знаком понятия. Параллельно с этим происходит и другой процесс – появление искусства. Миф, язык и искусство восходят к конкретному нерасчлененному единству, лишь постепенно распадающемуся на три самостоятельных вида духовного творчества. Если язык должен стать инструментом мышления, **то это преобразование осуществляется только ценой отказа от полноты непосредственного опыта.** И в этом смысле язык, с нашей точки зрения, выполняет **компенсаторную функцию.** Однако есть область духа, где слово сохраняет свою изначальную и изобразительную силу, свое эмоциональное и духовное возрождение – поэзия. То, что воплощено в поэзии (искусстве), не является ни миром мифологических богов, ни логической истиной абстрактных отношений. В поэзии находит полноту и конкретную актуализированность чистое чувство.

Таким образом, символика, которую мы находим в мифе, языке, искусстве (и других формах общественного сознания), открывает исследователю доступ к целостному сознанию благодаря метафоре. Способность к символически–компенсаторной репрезентации содержательных категорий составляет отличительное свойство человека.

Рассматривая метафорические модели сознания, философ Х. Ортега–и–Гассет солидарен с Кассирером: "От наших представлений о сознании зависит наша концепция мира, а она предопределяет нашу мораль, политику, искусство. Получается, что все огромное здание Вселенной, преисполненное жизни, покоится на крохотном и воздушном тельце метафоры" [14]. Не все объекты доступны для нашего мышления, не обо всем мы можем составить ясное и четкое представление. Наш дух вынужден обращаться к легко доступным объектам, чтобы, приняв их за отправную точку, составить себе понятие о них. Именно благодаря метафоре нам удается достигнуть самых отдаленных участков нашего концептуального поля. Метафора удлиняет "руку" интеллекта: сначала утверждает полное тождество, затем его отрицает, сохраняя утверждение в силе только для некоторой части объекта. Но при этом расширяет контекст.

Поль Рикер, комментируя эту идею, формулирует это как парадокс языка: "Язык есть вторичное выражение понимания реальности, но только в языке его зависимость от того, **что** ему предшествует, может быть выговорена" [15]. В "Логических исследованиях" была выделена "означивающая" функция языка, а через нее – более фундаментальная интенциональная функция языка как сознание о всем живом. Особую заслугу Гуссерля Рикер видит в актуализации символической функции языка, исходящей из двойственного требования: требования логичности, идущего от telos, и требования допредикативного обоснования, идущего от arche'. Это "предшествующее" обоснование обнаруживается в операциях, осуществляемых в языке и по отношению к языку; такая операция есть "движение вспять", "возвратное вопрошание", посредством которого язык видит **собственное обоснование в том, что не является языком;** он сам обозначает свою зависимость от того, что делает его возможным со стороны мира. Так язык указывает на возможность символической функции, определяя логику исследования как логику двойного смысла. Этот двойной смысл задает **время**. В герменевтической концепции Рикера речь идет **о времени самого смысла** – т.е. **месте сцепления двух времен** – прошлого и настоящего, которое и есть семантическая конструкция символа. В классификации Рикера индивидуальные символы совпадают с его "живой метафорой". Рикер убежден, что для того, чтобы прояснить природу метафоры, нужно выйти за рамки слова и подняться до уровня фразы. Тогда будет видно, что метафора – это работа с языком, состоящая в присвоении логическим субъектом ранее не соединимых с ним предикатов. Иными словами, метафора представляет собой необычную предикацию, нарушающую устойчивость и семантичес-

кое пространство фразы. Именно феномен **семантической инновации** является наиболее фундаментальной проблемой метафоры в срезе смысла, – считает Рикер, – и позволяет "творить смысл". В результате в языке возникает нечто новое – еще не сказанное, не выраженное, что мыслитель и называет "живой метафорой" (новым пространством предикации). Живая метафора – это окно, открытое в тайну творчества благодаря воображению. Метафора "переделывает" мир, намечая горизонты новой реальности. Эта способность метафорического "пересказа" реальности касается сферы чувственных, эмоциональных, этико–аксиологических значений, которые делают мир человека обитаемым.

Поль Рикер отмечает, что функция трансфигурации реального признается и за поэтическим вымыслом, но не предполагает отождествления с эмпирической реальностью. Смысл метафорического выражения (его внутренняя предикативная структура) и его референция (претензия на достижение внелингвистической реальности) выводят нас на высказывание истины; необходимо перестать ограничивать истинность логической связностью и эмпирической верифицируемостью.

Различие смысла и референции позволяют говорить о подчинении **эпистемологической теории онтологической**: дискурс никогда не существует ради себя самого, а во всех своих употреблениях стремится перенести в язык опыт, способ обитания и бытия–в–мире, которые ему предшествуют и требуют быть высказанными.

Анализируя процесс современного философствования, французский мыслитель Жак Деррида отмечает, что метафора становится основой стиля мышления философа. И хотя история науки и дает нам примеры умелого использования метафоры как тропа, но сама метафора как *феномен* и *позиция сознания* только ещё становится предметом внимания философии. Деррида ставит вопрос о первометафоре, утверждая, что она связана с теориями происхождения языка: "Именно метафора прочерчивает связь языка с (перво)началом" [16].

Объясняя свой концепт письма как оппозицию языку/речи Ж.Деррида, во–первых, привлекает внимание к письму, анализ которого позволит прояснить гиперболизованную "тайну" языка, разоблачив его субстанциальные претензии, а, во–вторых, поможет понять природу и суть языка, скрывающего исконный предмет философии – человеческое мышление и бытие во всех его возможных измерениях.

Обращение в связи с этим к "Опыту происхождения языков" Ж.–Ж.Руссо для Деррида является не случайным: лишь Руссо делает темой своих размышлений редукцию письма, чтобы выявить то, что ускользнуло от речи и восстанавливает в правах субъекта – носителя речи, определяя его как **чувствующее cogito**. Кроме того, мысль о (перво)начале – это одновременно и мысль о конце, уже пронизанном (перво)началом, которое приносит с собой всю метафизику наличия.

Сформулируем основные тезисы заочной полемики двух философов и проанализируем их следствия, указывающие на роль и потенциал метафоры.

I. *Появление языка связано с разрушением интонационной (мелосной) природы имени*.

II. *Первометафора – это совпадение имени и сущности предмета*.

III. *Два средства, воздействующие на чувства, сыграли важную роль в становлении языка – движение (жест) и голос (как особый тип движения)*.

IV. *Метафора – это процесс переноса идеи или смысла (означаемого) до того, как они вступили в игру означающих*.

V. *Развитие письма – это развитие разума*, это прогресс в виде регресса.

Ж.Деррида выбирает из Руссо то, что осталось не востребованным в эпоху Просвещения – те продуктивные идеи, которые или не имели развития, или невнятно были определены, или были заявлены как парадокс. Французского философа интересует не строгость и проверка "Опыта происхождения языков" Руссо, который больше похож на "антропологический роман XVIII века", а его "метафизические предпосылки", за что Деррида неоднократно подвергался критике.

Образ философа–художника, для которого истина – это метафора, а поиск смысла, – а не наличия, становится целью его философских размышлений с явно выраженным литературным эффектом, привлекает Деррида у Руссо и вполне вписывается в его постмодернистскую концепцию.

Метафора в философском тексте "сильно подавлена семантическим анализом", и перед исследователем стоит задача "разрушить... философскую конструкцию, возведенную на этой схеме изношенной метафоры" [17]. Деррида пытается рассмотреть за метафорой (её "следом") особенности (основания) исторического бытия; удерживая различие в семантической цепи, пытается достигнуть понимания особенностей духовной жизни.

Метафора позволяет скрыть метафизически **более** значимый звуковой язык по сравнению с письмом. Прояснение мыслительных содержаний, которые находятся на *уровне* нерефлексивного опыта – главная задача Деррида, так как современный философский язык, **по его** убеждению, настолько многозначен и неустойчив, что ведёт к тому**,** что можно назвать "нулевой степенью смысла" (Автономова Н). "Письмо" же, как метод анализа мыслительных операций, как выявление **"различий" и "отсутствий",** позволяет докопаться до истинного смысла бытия, снимая с языка целые пласты культурных наслоений предшествующих эпох.

Культурологические метафоры – письмо, книга, слово, библиотека, – метафоры иного типа мышления, способного увидеть мир не только в "скомпрометировавших" себя бинарных оппозициях, но и попытка с помощью своего "деконструктивного письма" очистить философию от некоторых типов языка как фиктивных и риторических, а значит обрести способ самоопределения самой философии. Метафора – это также условие прочитать бытие как жизнь духовности, поэтому метафора – опорный пункт любой культуры, способ удержания "различенности" культур, "различенности" самой духовности.

Конечно, акцент на метафоре в творчестве французского философа не следует принимать за полномасштабную интерпретацию, так как Деррида, в первую очередь, глубокий и умный аналитик. Он не там, где наличия и метафизическая серьезность, но и не там, где властвуют игровые подмены. Его место скорее там, где философская мысль пытается найти точки опоры для человеческого выживания в культуре – это вера, справедливость, дружба, взаимопонимание, дар. Парадокс парадокса обнаруживается в том, что самое неразрешимое и самое традиционное смыкаются.

Размышления Жака Деррида приводят к следующему предположению: во всяком философском тексте скрыты два забвения – первоначальное прямое значение слова и процесс метафорического переноса. Стирание первоначал становится неосознаваемой сутью философии: чувственное уступает место интеллигибельному. Хотя в философских текстах сохраняются метафоры, но забвение о происшедшем метафорическом переносе превращает метафору в понятие, стирает ее философским желанием обобщить, интериоризировать.

Отрыв мысли от мифа и от метафоры был огромной работой, а не удовольствием, в отличие от современ-

ных игр возврата в метафорические слои языка. При этом возникавшая наука стремилась максимально освободиться от метафоры, тогда как искусство никогда не забывало об истоках. В истории философии и науки были периоды негативного отношения к метафоре и были периоды, когда в ней видели креативное средство человеческой мысли.

Ж.Деррида строит не метафорический дискурс, а метафору метафоры, выясняя механизм вытеснения риторического и метафорического в западной истории философии. Философ ссылается на поэтов, в частности на Валери, который писал о роли образного языка в философии, о неконтролируемых семантических сдвигах и забытых, стертых метафорах в составе философских понятий. То, что это говорит поэт, вполне естественно, но то, что это берет на вооружение философ, свидетельствует **об эстетическом повороте в философии** [18]. Происходит это потому, во–первых, что в философии возникают новые интуиции, но нет собственных средств для их выражения: она должна их создать или где–то найти; находит философия это в поэзии и литературе. Во–вторых, чем больше философия становится не общим делом мысли, а стремлением к неповторимости личной манеры, тем ближе она подходит к искусству и дальше отходит от науки.

Метафора очень важна в построении языковых значений для развития средств омонимии, синонимии, полисемии, и если в науке метафора предстает как начальная стадия исследования, то в поэзии – как цель и результат. Роль метафоры в мышлении определяется выработкой средств широкой сочетаемости (универсализация) и тонкой семантики (индивидуализация), а так же таким механизмом апелляции к воображению, который имеет концептуальные результаты. Что же касается пределов ее значимости, то они будут зависеть от того, как определит себя философия по отношению к науке и искусству.

Учитывая, что современные схемы обоснования знания уже, как правило, не требуют внутреннего очищения содержаний сознания (прояснения сущности), а исходят из постоянного достраивания и доращивания образов, предметов, из бесконечных сдвигов в самих координационных сетках, то пути мысли заранее не могут быть определены, и ее топология, пространственное развертывание оказывается проблематичным.

Плотный строй текстовых ассоциаций по сходству (метафор) и по смежности (метонимий) создает это непривычное пространство действий мысли и языка. Архаика и современность, фольклор и гипертекст в нем уравниваются, нет ни центра, ни периферии, ни определенного входа или выхода: достраивание и подмены имеют место везде. Очевидно, основной характеристикой метафоры становится ее **темпоральность**, а не пространственность. Но в классической картине мира пространство и время неразрывны. Парадокс сегодняшнего дня: место, в котором мы существуем, выпадает из времени, а время, в котором мы есть, не оставляет нам никакого места.

Современный сдвиг антропологической проблематики содержит радикально новое понимание основ человеческой жизни и понятийных схем ее постижения, где субъективно время играет доминирующую роль. Если в искусстве метафора помогает становлению иной художественной реальности, то вполне возможно, что темпоральные акценты метафоры в философском мышлении приведут к новому пониманию пространственности.

Важно не только сознание как рефлексивная способность, не только как интуитивный акт, но и *жизнь* сознания, укорененного в теле культуры и индивида. И метафора, как основа современного стиля мышления и позиция сознания, играет в этой ситуации заметную роль. "Почти–немыслимое" становится предметом мысли. Это нам демонстрирует концепт прото–письма Жака Деррида. Ткань текста, письмо, плетется между рефлексивным и эмпирическим, трансцендентальным и телесным. Что следует делать философу с этой "незавершенностью", чтобы войти в область парадоксальных, почти–немыслимых объектов? Психоанализ как на средство указывает: 1) на эмоциональный шок, реальные и психологические травмы, то есть пограничные состояния, позволяющие по–иному почувствовать и помыслить ситуацию; 2) большинство современных психотехник создавались именно с целью эффективной коммуникации – психоаналитик–пациент, психолог–клиент, личность–социум. Востребованность подобных интерактивных практик свидетельствует о кризисе и дефиците мышления и общения.

Мы добавим к этому еще и воображение, которое даст возможность индивиду совершенствоваться для того, чтобы все необходимое в человеческом мире оказалось как бы невозможным. Это балансирование на грани возможного и невозможного, невозможного, но необходимого, становится чертой философии, которая не боится складок, трещин, и пределов.

Метафора в этом процессе заставляет в старых системных контекстах увидеть новые мыслительные возможности. Она намекает на новый способ определения разума и его границ, а также помогает формированию нового предмета мысли – *многомерности языковых обнаружений философии*, для схватывания которых у нас нет дискурсивных средств, а есть только тонкие наблюдения над связями языка, литературы, философии [19]. Метафора подводит к парадоксальной, нерассудочной логике – как пределу более глубокой разумности, включающей интуитивное, чувственное, фантастическое.

Жизнь метафоры в языке выводит наружу его основной парадокс: язык одновременно воплощает универсальное и уникальное, формально отточенное и невыразимое, идеальные конструкты и эмпирию. Метафора как функциональный механизм человеческого сознания направлена одновременно и на уточнение, и на расширение смысловых ресурсов языка. Она очень динамична; возникая как нечто единожды–сказанное, со временем, она сохраняет прежний языковой облик, стандартизируется и входит в языковую картину мира того или иного народа. Однако все это не только внутриязыковые процессы. Сущность процесса метафоризации заключается в проработке материала различных видов человеческой деятельности – эмоциональной, интеллектуальной, перцептивной – в языковые значения.

Близость метафоры в художественном и философском текстах указывает на движение этих способов осмысления мира друг к другу, свидетельствует о становлении принципиально новой рациональности, способной понять целостную природу категориальности. Философия действительно должна стать "концептуальной поэзией", должна стать "поэзией бытия". Есть надежда, что современная философия, осуществляя "генеральную инвентаризацию духовного имущества" (Р. Музиль), благоразумно минует врата культа своего собственного разума.

Таким образом, феномен семантической инновации, способность "творить смысл", темпоральные характеристики метафоры позволяют прояснять мыслительные содержания, находящиеся на уровне нерефлексивного опыта, который откладывается в языке мифологии, религии, искусства. Метафора, обладая "памятью" о всей жизни слов (кодовых, ключевых), способна распечатывать свернутые смыслы, улавливать те качества предметного мира, которые "выпадают" (вытесняются) в ак-

тах сознания в периферийные зоны, что привлекает пристальное внимание философии и искусства.

Метафора, способствуя формированию нового предмета мысли – многомерности языковых проявлений философии, позволяет в старых системных контекстах увидеть новые мыслительные возможности, новый способ определения разума и его границ, выступает методологической основой формирования стиля мышления эпохи.

Кроме достоинств метафоры, отметим часто встречающуюся противоположную тенденцию, вскрывающую общий для постмодернизма недуг – злоупотребление метафорикой, доведение её до абсурда. Принимаемая в постмодернизме презумпция "жертвования смыслом" является отражением и тревожным симптомом тенденции – жертвования мышлением. Тонкая грань креатива метафоры, расширяющей сознание, всегда движется с опасным ее перебором, деструктивным для мышления. Критерием различения выступают чувственные состояния, а вовсе не интеллект. Чтобы избежать упреков в абсолютизации метафоры, скажем, что она выступает необходимой промежуточной идеализацией в концептуальном поле новой рациональности.

В метафоре заложены возможности и действительной свободы, и субъективного произвола. Способность метафоры создавать новую художественную и интеллектуальную реальность дает ощущение многомерности мира, степени свободы человеческого сознания и указывает на сближение различных видов дискурса. Это свидетельствует об эстетическом повороте в философии. "Конец метафизики", связанный с литературно–эстетической составляющей философии, в конечном счете, обозначает лишь "переходность" того или иного этапа развития философского знания.

1. *Барт Р.* Избранные работы: Семиотика: Поэтика: Пер.с фр. / Сост., общ. ред. и вступ. ст. Г.К.Косикова – М., 1989. – С.283. 2. *Горичева Т., Иванов Н., Орлов Д., Секацкий А.* Ужас реального. – СПб., 2003. – С.139. 3. Цит. по: Ермилова Е.В. Метафоризация мира в поэзии XX века / Контекст 1976. Литературно–теоретические исследования. – М., 1977. – С.167. 4. *Олеша Ю.К.* Ни дня без строчки: Из записных книжек. – М., 1965. – С.257. 5 *Ricoeur Paul.* La métaphore vive.– Paris: Editionse du Seuil, "L'ordre philosophique", 1994 – P.391. 6. *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики. В. 3–х т. – Т.2. – М., 1971. – С.39. 7. *Петруня О.Э.* Тупики софистики и пространства философии: новый этап борьбы за Логос // Вестник МГУ. – Серия 7. Философия. – 2007. – №3. – С.50. 8. *Мамардашвили М.К.* Эстетика мышления. – М., 2000. – С.10–11. 9. *Кассирер Э.* Сила метафоры / Теория метафоры: Сборник: Пер. с анг., фр., нем., исп., польск. яз. / Вступ. ст. и сост. Н.Д.Арутюновой; Общ. ред. Н.Д.Арутюновой и М.А. Журинской. – М., 1990 – С.36. 10. Человек и его символы. Под ред. К.Г. Юнга. Пер. с англ. под общей редакцией В. Зеленского – СПб., 1996. – С.45. 11. Там же. – С.84. 12. *Кассирер Э.* Указ. соч. – С.37. 13. Там же. – С.39. 14. *Ортега–и–Гассет Х.* Две великие метафоры / Теория метафоры: Сборник: Пер. с анг., фр., нем., исп., польск. яз. / Вступ. ст. и сост. Н.Д.Арутюновой; Общ. ред. Н.Д.Арутюновой и М.А. Журинской. – М., 1990. – С.77. 15 *Ricoeur Paul.* Philosophies et language // La philosophie contemporaine. – Firenze, 1969, v. III. – P.282–283. 16. *Derrida G.* De la grammatologie. – Paris: Les Editions de Minuit, 1967. – P.55. 17 *Derrida G.* Le retrait de la métaphore. – Poesie, 1978. – №7. – P.107. 18. *Автономова Н.С.* Деррида и грамматология / Деррида Ж. О грамматологии / Перевод с франц–го и вступит. статья Н.Автономовой. – М., 2000. – С.76. 19 Там же. – С.87.

Надійшла до редколегії 29.05.2009

Т.В. Нич, ст. викл.

ОСНОВНІ ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ ІСТОРИКО–ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ В. АСМУСА

У статті розкриваються основні принципи розуміння історико–філософського процесу та методи його пізнання в інтерпретації В. Асмуса.

This article evolves the basic principles of understating historic–philosophical process and the main methods of it is cognition by V.Asmus.

Досліджуючи проблеми методу історико–філософського дослідження, В.Асмус виділяє три основні питання, які залишаються актуальними у розвитку теоретичної частини історико–філософської науки. По–перше, це питання про культурно–історичні та соціальні основи виникнення філософських вчень, течій, напрямків. По–друге, це питання про співвідношення неперервного та дискретного у розвитку предметно–проблемного поля історії філософії. По–третє, це проблема взаємозв'язку філософії, її залежності від інших духовних сфер життя суспільства, зокрема науки як соціального інституту.

Із послідовності поставлених стає очевидним, що В.Асмус належить до гегелівської школи в історико–філософській науці. Але його відношення до цієї школи не є "учнівським", а творчим. Не важко помітити, що, у порівнянні із Гегелем, питання про залежність історії філософії від соціально–культурних умов у В.Асмуса посідає перше місце. Також мислителем проблематизується елемент історико–філософської теорії Гегеля – теорія "зняття", яка унеможливлює наявність дискретності у розвитку історії філософії. Крім того, з усіх сфер духовного життя (міфологія, релігія, наука) В.Асмуса, у порівнянні з Гегелем, цікавить тільки наука. Подібна логіка бачення основних проблем розвитку історії філософії формується в межах історико–філософської традиції Київського Університету св. Володимира к. XIX – п. XX ст., вихованцем якого був В.Асмус. Тому ми можемо вважати, що подібний підхід зберігає свою актуальність і в межах сучасного розвитку історико–філософської науки.

В.Асмус розрізняє описову і пояснювальну історію філософії, яку він називає науковою. Остання має своїм предметом процес виникнення і закономірності розвитку філософії в її історичних формах. Питання про метод історико–філософського дослідження обумовлюється тим, що вплив реального життя, тобто суспільних відносин, культури і відображення їх у філософських системах має не безпосередній, а опосередкований характер: "будь – яка філософська система ідей… необхідно опосередкована тією чи іншою філософською, науковою чи релігійною традицією" [1].

При цьому В.Асмус зазначає, що опосередкованість ця подвійна: існує не лише традиція, не лише внутрішня логіка розвитку філософських ідей, а і залежність актуалізації тих чи інших елементів системи в наступних філософських вченнях від конкретних соціальних умов життя.

Як приклад, В.Асмус наводить вчення Епікура. Згідно з Епікуром, атоми, які знаходяться в порожнечі, здатні довільно відхилятися від прямолінійного напряму руху. Зрозуміло, що атомізм Епікура базується на вченні Демокріта про існування неділимих часточок речовини і порожнечі. Але з іншого боку, це є доведенням можливості свободи, яка притаманна природі і людині. І це вже вихід на етичну проблему свободи, яка в інтерпретації Епікура долає теорію суворого детермінізму стоїків. Поява саме такого перетворення демокрітівського вчення, на думку В.Асмуса, не є випадковим. Адже Епікур належить до тієї епохи, коли філософія починає цікавитись не стільки світом, скільки долею в ньому людини; причому

© Т.В. Нич, 2009

долею не підпорядкованою лише року, а долею, спричиненою вільним волевиявленням людини [2].

Подібне залучення ідей попередників та їхня трансформація задля осмислення в нових умовах соціально–політичного життя прослідковується і у філософській системі Платона. Адже у нього можна віднайти і вчення піфагорійців про числа, і парменідівське розуміння буття, і ідею плинності та мінливості явищ Геракліта, і філософсько–етичні постулати Сократа. Разом з цим, В.Асмус переконаний, що основою філософії Платона все ж таки виступає життя афінського полісу того часу, з усіма особливостями його політичного та економічного устрою.

Наведені приклади є підтвердженням висновку В.Асмуса про те, що філософські ідеї, які є продовженням певної традиції, ніколи не відтворюються в незмінному ідентичному смислі. Сам вибір тих чи інших філософських вчень, по–перше, залежить від "запитів" сучасності, тобто філософ звертається до тих ідей, які важливі при вирішенні власних завдань. По–друге, ці ідеї з необхідністю зазнають певних змін, вони переосмислюються, щоб бути застосованими до нових умов, до інших світоглядних парадигм.

Отже, поняття філософської традиції та її дослідження не слід, на думку В.Асмуса, здійснювати в межах теорії "іманентного" розвитку систем. "Опосередкований характер самого відображення (у формі філософського вчення) не є підставою для того, щоб зв'язок вчення з традицією перетворювався на суто логічний чи теоретичний зв'язок філософських вчень, які змінюють одне одного" [3].

Застосування методу соціокультурного аналізу, яке пов'язано із простеженням спадковості філософських традицій та їх історичних модифікацій, стикається з важливим завданням для історико–філософського дослідження. Суть його полягає у виявленні елементів новизни філософського вчення і з'ясуванні співвідношення їх із тим, що склалося в ньому як результат традиції.

Вже зазначалось, що філософ, намагаючись "наблизити до сучасності" (за висловом В.Асмуса) філософські концепції, їх понятійно–категоріальний апарат, не сприймає філософські системи як цілісно – незмінні, а переосмислює, видозмінює їх, робить акценти лише на окремих ідеях і теоріях. Тому зрозуміло, що дослідники неодноразово знаходили у філософських системах положення, або певні принципи, ознаки, яких не було, а інколи і не могло в них бути. Так, наводячи приклад Арістотеля, В.Асмус зазначає, що Арістотель пізнього середньовіччя, найавторитетніший вчитель схоластики абсолютно не подібний до того античного філософа, хто керував Лікеєм. Він був заново прочитаний середньовічними мислителями під запити церкви, "крізь окуляри" неоплатонівської інтерпретації. І цей приклад не поодинокий. Подібні перетворення відбулися і з Платоном, і, пізніше, з Р.Декартом, з Б.Спінозою та багатьма іншими філософами. У них знаходили те, що, власне, шукали.

Тож постає питання: де закінчується попереднє і де починається нове, тобто до якої межі правомірно "прочитувати по–новому" філософські вчення попередників, прилаштовуючи їх до вирішення нових проблем?

В.Асмус дає наступну рекомендацію: в подібних явищах "немає ніякого суб'єктивізму і ніякого волюнтаризму, якщо тільки історик філософії не нав'язує філософу, якого вивчає, *своїх* проблем, *своїх* рішень, а лише *знаходить* у досліджуваному вченні проблеми, які в ньому *дійсно* були поставлені і "розгледіти" які історику допоміг його *власний* інтерес до тих же проблем" [4]. Більше того, сама філософська традиція відроджується і буває покликана до життя самим життям, коли нове покоління шукає підтримки в традиції.

Отже, В.Асмус робить висновок, що "від одного філософського кола або течії до другого, від одного філософа до іншого філософія розвивається не підпорядкованою лишень внутрішній логіці ідей. Вона розвивається і як боротьба змінюючи одне одного усвідомлень, суспільного життя, суспільних систем та ін." [5].

З прийняттям цієї тези, перед історико–філософським дослідженням постає нове питання: яка саме частина філософської системи найбільш яскраво відображає її соціальне підґрунтя? Адже розвинуте філософське вчення може вміщувати в собі і онтологічну проблематику, і питання відносно можливостей, форм пізнання та критерію істинності знань, тобто гносеологічну проблематику, цілий спектр етичних та політичних теорій, а деякі – навіть філософсько–історичні та правові розвідки. Тож де саме шукати соціальну складову генезису філософських вчень?

Перше, що спадає на думку, це аналіз соціально–політичної теорії того чи іншого філософа. Дійсно, це найбільш прозоре втілення як політичних вподобань мислителя, такі соціально–філософських запитів сучасного йому суспільства. Наприклад, у філософській спадщині Платона такими є твори "Держава", "Закони", діалоги "Політик" і частково "Крітон". В них філософ чітко зазначає своє бачення принципів побудови ідеального суспільства, недоліків всіх існуючих на той час типів соціального устрою та ролі і призначення керівників держави. В цих його ідеях неприхованими є, по–перше, "класова точка зору Платона, його соціальний та політичний аристократизм, що пройшов крізь призму уявлень про єгипетський кастовий устрій суспільства, з характерною для нього забороною переходу з однієї касти в іншу" [6] і втіленими в платонівське розуміння "справедливості". А, по–друге, політичні погляди Платона – це віддзеркалля тогочасного стану давньогрецької полісної системи, суперечностей її розвитку: з одного боку – найвищий злет демократії (в античному смислі), з другого – початок її деградації.

Тож можна сказати, що Платон відноситься до тієї когорти філософів, які мають цілі трактати, присвячені філософському осмисленню суспільних відносин та політичних ідеалів. Натомість, у багатьох мислителів такі спеціальні дослідження або взагалі відсутні, або існують не в безпосередньому вигляді, а в певній завуальованій теоретичній формі. В цьому випадку у дослідника виникає спокуса "витягнути" соціальне підґрунтя філософського вчення з тієї його частини, яка, як правило, присутня в будь–якій розгорнутій філософській системі і є його теоретичною основою, а саме – онтології.

Дійсно, онтологія виступає фундаментальною частиною філософської системи, можна сказати, що вона визначає спрямування решти галузей цієї системи. Більше того, ця теоретична основа в опосередкованій формі є втіленням світоглядного стрижня філософа, в тому числі і його соціально – політичної позиції. Але "онтологія, метафізика – продукт досить розвинутої абстракції, і її відсторонені вчення зазвичай далекі від безпосереднього відображення класового характеру філософії" [7]. Тож В.Асмус робить висновок, що, при здійсненні історико–філософського дослідження з метою пошуку соціального підґрунтя філософського вчення, онтологія дає матеріал не надто багатий, до того ж такий, що не завжди піддається адекватній інтерпретації.

Більш прозорою сферою для дослідження часто стає етика. Саме аналіз етичних вчень швидше, ніж інших частин філософської системи, на думку В.Асмуса, призводять до з'ясування соціального базису цієї системи. Крім того, етика висвітлює і внутрішній зв'язок усіх складових частин філософського вчення.

Ілюструючи дану тезу, В.Асмус наводить приклад філософії І.Канта, а саме – його вчення про апріорність часу. Для того, щоб з'ясувати причину такої ідеальної характеристики часу недостатньо аналізу лише гносеологічних доробок І.Канта. В його етиці перед нами постає одна з провідних ідей філософа – можливість свободи людини. І Кант доводить, що людина водночас і свобідна, і підвладна необхідності, що царює в природі. Для обґрунтування цієї тези І.Кант залучає проблему сутності часу і саме таке його трактування.

За І.Кантом, якщо б час був властивістю "речей у собі", то свобода була б неможливою, тому що все, що здійснюється у часі, визначалось би необхідним зв'язком причин та наслідкових дій. Проте, якщо час є ідеальним і є лише апріорною формою, за допомогою якої ми пізнаємо не властивості "речей у собі", а лише з'явлення речей для нашої свідомості, то тоді свобода можлива. Тоді носієм чи суб'єктом свободи буде вже не "емпірична" людина, а людина "надчуттєва", людина як "річ у собі" [8]. Отже, саме ідеальність, суб'єктивізм та апріорність часу І Кант вважає необхідною умовою обґрунтування можливості свободи. В той же час, у кантівській філософії відбувається подвоєння людини на "емпіричну" людину і "надчуттєву", коли перша позбавлена свободи, а наділена нею лише друга. Для того, щоб зрозуміти витоки такого дуалізму, а також гносеологічний ідеалізм І.Канта, нам стає в нагоді саме етичне вчення філософа.

В.Асмус робить висновок, що в історико–філософському дослідженні з метою систематизації часто на перший план висувається гносеологічне вчення. Проте, джерела самої гносеологічної концепції часом відкриває лише етична сфера.

При розгляді питань щодо соціальних основ і культурно–історичних передумов виникнення тих чи інших філософських вчень В.Асмус особливої важливості для історико–філософської науки надає питанню щодо співвідношення *неперервного та дискретного* у розвитку предметно – проблемного поля історії філософії. Як зазначає відомий сучасний дослідник теоретичних та методологічних проблем розвитку історико–філософської науки Ю.В.Кушаков, "діалектика дискретного та безперервного в історії філософії, діалектика логічного та соціологічного аналізу історико–філософського процесу… потребує ще найретельнішого методологічного аналізу"[9].

Перш ніж підійти до вивчення даної проблеми, В.Асмус пропонує визначитись, чи дійсно в генезисі філософії зберігається повнота змістовної розгалуженості філософських систем і перманентність розвитку усіх окремих частин. Тобто, потрібно переконатись, чи зберігається, по–перше, різноплановість і багатство проблематики, по–друге, чи наслідується глибина розробки окремих вчень, і, по–третє, чи спостерігаємо ми незмінний зв'язок і структурну підпорядкованість між елементами і частинами філософської системи як цілого.

Вже при наголошенні цих питань стає зрозумілим, що навряд чи можна відповісти на них стверджувально. Проте, в історико–філософській дослідницькій практиці нерідко відбувається інакше. Загально відомо, що в багатьох розвинутих філософських системах представлено цілий комплекс проблем, що стосуються онтології, гносеології, антропології, етики, соціальної філософії та багатьох інших. Такими фундаментальними є вчення Платона, Арістотеля, Фоми Аквінського, Д.Дідро, Г.Гегеля та ін. Саме ці філософські вчення є віхами, орієнтирами при аналізі філософського спадку тієї чи іншої епохи. Але "при наявності подібних систем у багатьох істориків філософії виникає природне прагнення розглядати філософські системи, що належать іншим авторам за аналогією з "енциклопедичними" вченнями корифеїв філософії. Системи – енциклопедії стають ніби еталоном, або "ідеальним типом", філософського вчення" [10]. Дослідника спіткає певна стереотипізація: передбачається, що у всякому вченні можливо віднайти таку ж багатогранну проблематику і подібну структурну схему.

В дійсності цього не відбувається. Спроби накласти стереотипну схему на дослідницький матеріал, проаналізувати філософське вчення за стандартними "пунктами опитування" призводять до певних "притягувань", викривлень або, взагалі, ми не заходимо відповідей на поставлені питання. Винятком можуть бути лише ті самі фундаментальні "енциклопедичні" філософські системи. Більшість же філософів робить акцент лише на окремих філософських проблемах, в їх вченнях відсутня "повна укомплектованість" всіма елементами філософської системи. Тож ми підійшли до висновку щодо *нерівномірності розвитку* філософської проблематики в історії філософії.

Ілюструючи дане положення, В.Асмус звертається до давньогрецької філософії. На першому її етапі, у вченні мілетських натурфілософів домінуючим було космологічне вчення і пошуки першоречовини, натомість, проблем етики, естетики, гносеології мілетці фактично не торкалися. У вченні ж Сократа, навпаки, саме космологічні питання відсутні, а головна увага приділяється етичним, естетичним, гносеологічним розробкам. Такий же сплеск актуалізації етичної проблематики ми спостерігаємо в історії античної філософії, через крок, у стоїків та епікурейців, але вже в іншому, суб'єктивістському забарвленні.

Зрозуміло, що наведений приклад далеко не поодинокий в історії філософії, який доводить нерівномірність у розвитку філософської проблематики. Ця суттєва особливість історико–філософського процесу вимагає від нас постановки важливої методологічної проблеми. "З того факту, – зазначає В.Асмус – що окремі питання філософії не є неодмінними складовими будь–якої філософської системи, а історично з'являються в певних системах і в певній історичній послідовності, випливає, що історія філософії повинна викрити закономірності цієї послідовності" [11].

Отже, встановлення закономірностей у розвитку предметно – проблемного поля філософії В.Асмус визначає як одне з найпріоритетніших для історико–філософської науки завдань. Для його виконання В.Асмус пропонує прийняти як незаперечні наступні положення. По–перше, до кожної філософської системи необхідно застосувати індивідуальний підхід, аналіз, який би виключав підгонку під стандартну схему і стереотипізацію на зразок "енциклопедичних" філософських систем. По–друге, будь–яке історико–філософське дослідження повинно не тільки враховувати соціально – культурний контекст того чи іншого вчення, але і визначати досить конкретні причини, чому саме в тих історичних умовах, саме в тій філософській школі була поставлена певна проблема, чому саме тієї глибини і спрямування було її вирішення, натомість, деякі питання взагалі залишились поза увагою.

Подібні принципові положення ще раз підтверджують наш висновок про те, що В.Асмус був не тільки послідовником гегелівської школи, а відстоював пріоритет соціально – культурних умов в історико–філософському дослідженні, що у сукупності з іншими важливими ме-

тодологічними принципами свідчить про наслідування В.Асмусом історико–філософської традиції Університету св. Володимира.

Застосовуючи вищезазначений підхід до аналізу філософської проблематики, В.Асмус випробовує його на розгляді трансформацій гносеологічної сфери. Довгий час вважалось, що гносеологія є чи не найважливішою частиною філософської системи, і що будь–яке розвинуте філософське вчення безперечно формує свою теорію пізнання. Проте, і розвиток гносеологічних проблем підпорядкований нерівномірності, яка спричинена певними історичними умовами.

Так, на першому етапі розвитку античної філософії розробка гносеологічної проблематики, як ми вже зазначали, займала далеко не перше місце. Лише у V–IV ст. до н.е., коли софістика привнесла в науковий світогляд скептицизм, релятивізм (що було співзвучно з тогочасними соціально–політичними колізіями), з'явилась потреба в обґрунтуванні, доведенні на будь–якій основі (хоч на матеріалістичній, хоч на ідеалістичній) питань, пов'язаних з джерелом, достовірністю і видами знань. Тож гносеологія зайняла своє вагоме місце в системі філософії, проте, не похитнувши пріоритет онтології та космології.

Ще одним яскравим прикладом посилення уваги до проблем теорії пізнання, спричиненого певними соціально – культурними умовами, була ситуація в філософії XVI – XVII ст. Схоластична філософія, яка в добу середньовіччя століттями плекалась церквою та інститутом чернецтва, переживала кризу. "Авторитарний" релігійний світогляд був підірваний цілою низкою наукових відкриттів і все більш очевидними змінами в суспільно – політичному укладі європейських держав. Виникла гостра потреба у розмежуванні релігії і науки, необхідність визначення ознак і сутності достовірного знання, а також методів, за допомогою яких можна отримати ці знання. Ціла плеяда філософів присвятила цим проблемам свої трактати: Ф.Бекон, Р.Декарт, Б.Спіноза, Дж.Локк та ін. Результатом їхніх досліджень стали, наприклад, розробка і вдосконалення методу індукції у Ф.Бекона, у Р.Декарта – методу логічної дедукції і, що важливо, заснування філософського раціоналізму. З огляду на це, В.Асмус робить висновок, що гносеологія в цей період не виступає самодостатньою сферою досліджень, а розробляється у тісному зв'язку з проблемою методу наукового пізнання.

Намагаючись бути об'єктивним, В.Асмус зазначає, що не завжди гносеологія ініціюється розвитком саме наукового знання. В певні періоди історії, коли в суспільстві відбувалися драматичні болючі зміни, а в інтелектуальному середовищі поширювався скептицизм, і наука вже не сприймалась як "панацея" від усіх негараздів, тоді філософи знов зверталися до розробки гносеологічної проблематики, але вже на іншій, наприклад, ідеалістичній чи релігійній основі.

Тож В.Асмус робить висновок, що вивчення проблем теорії пізнання (власне, як і інших сфер філософських пошуків) вимагає глибоких конкретно–історичних досліджень. "Розглядати гносеологію потрібно не в ізольованому, абстрактному змісті, а як проблему, виникнення якої, інтенсивність розробки, спрямованість самої розробки та її теоретичні результати мають в різні епохи різне значення і велику залежність від стану філософії і науки, від тих завдань і тенденцій розвитку, які в них переважають" [12].

Серед культурно – історичних чинників, які впливають на трансформацію предметного поля філософії, особливу роль, на думку В.Асмуса, відіграє наука. Причому вплив її, вважає філософ, відчувають на собі усі без винятку філософські напрямки.

Так, наприклад, на відміну від філософії Платона, доктрина Арістотеля явно несе на собі відбиток результатів досліджень самого філософа у сфері естетики та біологічних знань. А вчення Г.Лейбніца про монади взагалі невід'ємне від його наукових пошуків. "Його "монада" – філософський аналог безкінечно малої величини у математиці, атома у фізиці, мікроорганізму в біології, несвідомого уявлення в психології та ін." [13].

Що ж до матеріалізму, то періоди його розвитку під цілковитим впливом історії розвитку спеціальних наук. Наприклад, матеріалізм XVII і XVIII століть в загальних рисах вважається механістичним і метафізичним. Але при більш детальному розгляді стає зрозумілим, що матеріалістична філософія XVII і XVIII століть суттєво відрізняється і пов'язано це, перш за все, з розвитком наукових знань. Так, філософи XVII ст. Т.Гоббс, Дж.Локк, Б.Спіноза спиралися на ідеї і методи таких природничих наук, як механіка, фізика, астрономія, хімія. В.Асмус зазначає, що вчення філософів цього періоду не можна зрозуміти, не ознайомившись з законами механіки І.Ньютона, з математикою Р.Декарта, з експериментальною фізикою і хімією Р.Бойля. А от на матеріалізм XVIII ст. більш значний вплив мала інша група наук – це біологія, фізіологія, медицина. Тобто підґрунтям філософії стає вже не стільки загальна натурфілософія, скільки, як пише В.Асмус, матеріалістично осмислена фізіологічна теорія чуттєвого сприйняття. Наприклад, Ж.Ламетрі, будучи філософом – фізіологом, більше цікавився співвідношенням матерії і свідомості у межах людського організму, ніж у вселенському масштабі. Д.Дідро знаходив обґрунтування матеріалізму саме за даними фізіології, біології, а не загальної фізики і загальної механіки. І це є надзвичайно великим кроком у розвитку матеріалістичної філософії.

Таким чином, не дивлячись на всі принципові відмінності основ філософії ідеалістичного і матеріалістичного спрямувань, яким, варто зазначити, В.Асмус надає великого значення (з одного боку, це його філософсько–світоглядне бачення, з іншого – данина часу, уникнути чого він не міг), при цьому філософ доводить, що загальною для них є "залежність гносеологічних та логічних проблем від рівня, досягнутого науковою свідомістю епохи" [14].

Завершуючи аналіз бачення В.Асмусом основних теоретичних проблем розвитку історико–філософської науки можна зробити висновки про те, що зазначені питання не втратили своєї актуальності і у сучасних умовах розвитку вітчизняної історії філософії. Історико–філософські ідеї мислителя можуть бути задіяні при вирішенні теоретичних та методологічних пролем, що мають місце на сучасному етапі розвитку історико–філософської науки, і розкривають цікаві перспективи для подальших досліджень.

1. *Асмус В.Ф.* Некоторые вопросы диалектики историко–философского процеса и его познания // Вопросы философии. – 1961. – №4. – С.111. 2. *Асмус В.Ф.* Античная философия. – М., 1976 – С.431. 3. *Асмус В.Ф.* Некоторые вопросы диалектики историко–философского процеса и его познания // Вопросы философии. – 1961. – №4. – С.112. 4. Там само. – С.113. 5. Там само. – С.114. 6. *Асмус В.Ф.* Античная философия. – М., 1976 – С.245. 7. *Асмус В.Ф.* Некоторые вопросы диалектики историко–философского процеса и его познания // Вопросы философии. – 1961. – №4. – С.115. 8. Там само. – С.117. 9.*Кушаков Ю.В.* Историко–философская концепция Л.Фейербаха. Теория. Методология. Конкретные результаты. – К., 1981. – С.88. 10. *Асмус В.Ф.* Некоторые вопросы диалектики историко–философского процеса и его познания // Вопросы философии. – 1961. – №4. – С.117. 11. Там само. – С.118. 12. Там само. – С.120. 13. Там само. – С.123. 14. Там само. – С.122.

Надійшла до редколегії 03.04.2009

Є.А. Пінчук, канд. пед. наук

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПІДХОДИ СОЦІАЛЬНО–ФІЛОСОФСЬКОГО АНАЛІЗУ МОДЕРНІЗАЦІЇ ВИЩОЇ ОСВІТИ

У статті акцентується увага на наступні положення: об'єктивний процес розвитку сучасної цивілізації обумовлює поступовий перехід до модернізаційного суспільства. Модернізація – це побудова інформаційного суспільства, це процес розвитку всього суспільства, і основою цього розвитку є формування і використання інформаційних ресурсів.

В рамках філософського і загальносоціологічного підходів, модернізація розглядається як загальний і неминучий період розвитку людської цивілізації, період освоєння модернізаційної картини миру, усвідомлення єдності законів модернізації в природі і суспільстві, практичного їх застосування.

In the article attention is accented on the followings positions: objective the process of development of modern civilization is stipulated by the gradual passing to the modernization company. Modernization is a construction of informative company, it is a process of development of all of company, and basis of this development is forming and use of informative resources.

Within the framework of philosophical and zagal'nosociologichnogo approaches, modernization is examined as an universal and inevitable period of development of human civilization, period of mastering of modernization picture of the world, awareness of unity of laws of modernization, is in nature and company, practical of their application.

Модернізація заснована на інформатизації сучасного світового суспільства, початок якому відносять 40–м рокам XX століття, коли була усвідомлена величезна роль засобів масової інформації і необхідність їх розвитку на новій технічній базі (телефонізація, телебачення, електронні обчислювальні машини і електронні системи передачі даних по каналах зв'язку).

Поява ЕОМ і, особливо, персональних комп'ютерів послужило поштовхом до змін в області накопичення, передачі і обробки інформації. Ці зміни зачіпають і перетворюють не тільки сферу матеріального виробництва, але і інтелектуальні сфери життя. Комп'ютеризація – це впровадження комп'ютерів в деяку діяльність людини, супроводжуване помітною перебудовою цієї діяльності під впливом комп'ютера. Комп'ютеризація є одна з головних частин ширшого процесу модернізації суспільства.

Найважливішою умовою успішного розвитку процесів модернізації суспільства є модернізація освіти. Адже саме у сфері освіти готуються і виховуються ті люди, які не тільки формують нове модернізаційне середовище суспільства, але яким належить жити і працювати в цьому новому середовищі. Модернізація освіти –це процес, система підготовки людини до повноцінного життя в умовах модернізаційного суспільства.

Модернізація – складна категорія, форми її уявлення різні, вона має багато характеристик, але серед них найбільш важлива – це персональна орієнтація і цінність кожної людини в суспільстві.

Основа модернізації – це оновлення інформації, знецінення колишньої інформації. Її "старіння" стає таким стрімким, що виникло поняття часу "напіврозпаду" інформації, коли йде її знецінення для даної людини або співтовариства (по аналогії з часом напіврозпаду реактивних матеріалів). У американській літературі фігурує навіть особлива одиниця вимірювання застарівання знань фахівця – період напіврозпаду компетентності, коли у міру появи нової інформації компетентність фахівця знижується на 50%.

Модернізація – це побудова модернізаційного, тобто інформаційного суспільства, це процес розвитку всього суспільства, основою якого є формування і використання інформаційних ресурсів. Процес переходу від індустріального суспільства до інформаційного охопив сьогодні всі розвинені країни.

Ідеологами концепції формування модернізаційного суспільства як закономірної стадії розвитку цивілізації є зарубіжні учені І. Масуда, Д.. Белл, І. Мартін, Э. Тоффлер. Науково–технічна революція, що стрімко розвивається, стала основою глобального процесу модернізації всіх сфер життя суспільства. Рівень і темпи інформаційно–модернізаційного розвитку багато в чому визначають стан економіки, якість життя людей, національну безпеку, роль країни в світовій спільноті.

Американський соціолог Е. Тоффлер в, опублікованій ним в 1980 році, монографії "Третя хвиля" затверджує, що однією з причин, що почався у другій половині XX століття процесу модернізації є цілком закономірна реакція соціального відторгнення тієї масової стандартизації та уніфікації яка характерна для індустріального суспільства.

Починаючи з 1950 року загальний об'єм знань в світі подвоювався кожні 10 років, з 1970 року – кожні 5 років, а з 1991 року – щорічно. На початок XXI століття об'єм знань в світі збільшився більш ніж в 250 тисяч разів, що отримало назву "Інформаційний вибух" або "інформаційна революція". Вона стала однією з ознак переходу нашої цивілізації в нову модернізаційну еру розвитку людства.

На думку А.І. Рокитова відмінними ознаками модернізаційного інформаційного суспільства є:

- ✓ кожен член суспільства у будь–який час доби і в будь–якій точці країни має доступ до потрібної йому інформації;
- ✓ суспільство здатне забезпечити кожного члена як комп'ютерами, так і засобами зв'язку; – суспільство здатне проводити всю необхідну для його життєдіяльності інформацію [1].

Модернізаційна цивілізація поступово формується і визріває усередині постіндустріального суспільства, а критеріями переходу країни в стадію інформаційного суспільства виступають ряд критеріїв:

- ✓ економічні критерії (понад 50% валового національного продукту країни повинні створюватися в інформаційній сфері суспільства);
- ✓ соціальний критерій (частка зайнятого населення, зв'язаного з виробництвом інформаційних продуктів, послуг, засобів інформатизації);
- ✓ технологічний критерій (рівень розвитку інформаційного потенціалу суспільства, інформаційній озброєності суспільства співвідношення сумарної обчислювальної потужності країни до чисельності її населення). Цей коефіцієнт був запропонований академіком А.П.Єршовим ще в 1988 році [2].

Таким чином, модернізація суспільства характеризується переплетенням наступних процесів: бурхливе зростання і оновлення інформації (інформаційний *вибух);* обробка і розповсюдження інформації за допомогою інформаційних технологій; масова комп'ютеризація сфери виробництва, освіти, науки, побутової сфери; перетворення інформації і наукових знань на основний економічний і стратегічний ресурс.

Якщо індустріальне суспільство побудоване на машинному виробництві з метою випуску масової продукції, то в основі нового "постіндустріального" суспільства

© Є.А. Пінчук, 2009

лежить знання, що дозволяє здійснювати соціальний контроль і управляти інноваціями і змінами (Д. Белл). Іншими словами, не бізнес і його соціальні інститути, а теоретичне наукове знання і суспільний інститут освіти є віссю розвитку майбутнього суспільства. Модернізаційне суспільство характеризується Тим, що в ньому головним продуктом виробництва є знання, тобто виробництво модернізаційних продуктів і надання інформаційних послуг переважають над всіма іншими видами соціально–економічної активності людей.

У зв'язку з вищезгаданим виник новий науковий напрям – соціологія модернізації, де процес інформатизації суспільства розглядає як сукупність трьох взаємозв'язаних між собою процесів: – процесу медиатизації суспільства, направленого на вдосконалення засобів і методів збору, зберігання і розподілу інформації; – процесу комп'ютеризації суспільства, що має на меті вдосконалення засобів пошуку і обробки інформації; – процесу інтелектуалізації суспільства, що є розвитком здібностей людей до сприйняття і породження інформації, формуванню нових знань.

Соціальна модернізація вивчає прояви модернізаційної реальності навколишнього світу в соціальній сфері суспільства, сукупність всіх видів модернізації змін в суспільстві, інформаційних процесів, систем і комунікацій, які мають соціальну значущість для функціонування і розвитку суспільства в цілому, глобальний процес модернізації суспільства і його дія на соціальні структури суспільства, а також на проблеми і положення в товаристві самої людини.

Модернізація – це "загальний і неминучий період розвитку людської цивілізації, період освоєння інформаційної картини миру, усвідомлення єдності законів функціонування модернізації в природі і суспільстві, практичного їх застосування, створення індустрії виробництва і обробки інформації".

Широке філософське визначення поняття "інформатизація", лежить в основі модернізації, належить академікові А.П.Єршову, який писав: "інформатизація – це комплекс заходів, направлених на забезпечення повного використання достовірного, вичерпного і випереджаючого знання у всіх областях людської діяльності" [3].

И.В. Соколова відзначає, що процес інформатизації повинен "органічно вписуватися в сукупну систему соціальної діяльності, здійснюючи її інтенсифікацію" [4]. Інформаційне суспільство, що формується, має на меті підвищення ефективності створення, перетворення і споживання інформації на основі перспективних інформаційних технологій. Інформація стає стратегічним ресурсом суспільства, в цілому обуславлюючим його здібність до успішного розвитку.

На початку XXI століття велика частина розвинених країн світу знаходиться на стадії індустріального суспільства, а країни "великої сімки" – у стадії переходу від постіндустріального до інформаційного суспільства (ще в 1986 році загальний об'єм господарської діяльності США в інформаційній, сфері становив 60% валового національного продукту). Сучасна Україна за своїми макроекономічними показниками відноситься до країн, що розвиваються, і в ній тільки почався перехід від індустріального до постіндустріального суспільства.

Формування єдиного модернізаційного інформаційного простору засновано на розвитку глобальних інформаційно–комунікаційних систем, використанні уніфікованих міжнародних протоколів інформаційного обміну і методів видаленого доступу до баз даних і знань різного призначення. Включеність тієї або іншої країни в цей світовий модернізаційний простір, а також рівень розвитку власного національного інформаційного простору є тими двома найважливішими необхідними умовами, які дозволять цій країні вступити на шлях прискореного науково–технічного та технологічного розвитку.

Проте унаслідок нерівномірності соціального і економічного розвитку, а також в результаті відставання у сфері освіти, багато країн світу не зможуть забезпечити виконання цих основних умов і можуть бути витіснені на узбіччя світового простору. Прогнози фахівців свідчать про те, що глобальна модернізація суспільства в XXI столітті істотно підсилить технологічну і економічну диференціацію між передовими країнами і країнами "відсталими назавжди". Виникає проблема інформаційної нерівності різних країн в новому високоавтоматизованому світовому інформаційному середовищі.

Рівень модернізації суспільства, наявність і доступність достовірної інформації про стан і динаміку розвитку економічних, соціальних і політичних процесів, у вирішальному ступені визначають можливості владних структур і суспільства в цілому по виробленню і реалізації ефективних рішень у військово–стратегічній, економічній, екологічній і соціальній сферах. Модернізація та інформатизація суспільства виступає як найважливіший елемент системи виживання суспільства, його національній безпеці.

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

Модернізація освіти – це процес підготовки людини до повноцінного життя в умовах інформаційного суспільства. У нашому дисертаційному дослідженні ми вивчаємо процеси модернізації освіти як необхідний чинник розвитку суспільства.

Теоретичні проблеми модернізації освіти осмислюються з початку 60–х років XX століття і інституціалізувалися в різні школи і напрями.

У роботах Ч.Р. Міллса модернізація виглядає як революція в освіті, припускає проходження принципу неоднакової мінливості. Технологічний базис модернізації відстає від соціокультурної динаміки [5].

П. Друкер модернізацію розглядає а якості "використання знання для відтворення знання" [6]. Попередні етапи знання як технології і знання як умови організації праці сприяли освіті трансляції. Модернізація, зв'язана з використанням комп'ютера, означає і переворот в структурі освіти: позиція ієрархічності "викладач–студент" модифікуються в розділення відповідальності за ефективність знання. Владні авторитарні ресурси, (Ч.Р. Міллс), зникають в модернізаційній моделі освіти, мережевих структурах високоспеціалізованого знання.

Е. Гідденс, Н. Смелзер, А. Мендра досліджували вплив модернізації на функції освіти. Але думки Е. Гідденса, рефлектність сучасного суспільного життя (усвідомлення мотивації діяльності) долає стандартизацію освіти: практики освіти перевіряються інформацією, що поступає, технологічним втручанням в традиції і норми освіти. Рефлексія освіти посилюється в модернізації, але тенденція до постійного перегляду матриць освіти, соціальних практик приводить до "нерозривності" модернізації. Модернізація означає відмову від одноканальної інформації, сприяє "плюралізації" освіти і пов'язаних з ним соціальних ризиків [7].

Н. Смелзер бачить в модернізації можливості зростання цінності знань і кваліфікованої праці. З модернізацією асоціюється позитивна динаміка соціальної стабільності, стереотип індивідуального успіху і самоорганізаційності

[8]. Разом з тим, Н. Смелзер ґрунтується на оцінці модернізації як умові високих освітніх і професійних домагань особи. Диференціація, спеціалізація освіти блокується низькими стандартами масової освіти, стратифікацією акторів освіти на споживачів "високого" знання і "об'єднаного знання". Модернізація, як вважає А. Мендра, на відміну від індустріалізації закріплює статус нових еліт.

Р. Інглегарт, М. Кастельс, А. Етціоні аналізують модернізацію інформатизацію в освіті з позицій інформаційної парадигми. Знання в інформаційній парадигмі володіє ресурсами економії, гнучкістю, пристосованістю і варіативністю. Інформатизація забезпечує вільний час, простір самоосвіті. У позиції Інглегарта вільне самовдосконалення особи означає відмова від абсолютної захищеності традиційної освіти. Модернізація співзвучна з різноманітністю, плюралізмом альтернативних освітніх матриць.

Згідно А. Етціоні модернізація не має очевидної соціетарної функції. З модернізацією зростає ризик об'єктивної дисгармонії, вона створює умови для порушення абсолютних норм. Модернізація стимулює поведінку, що розузгодила, при "роз'єднанні" освіти і захищеності від зовнішніх соціальних впливів. Модернізація розкриває свій діапазон цінностей і надає примусову дію на освіту, проголошуючи пріоритет нового над іншими формами навчання, виховання. Етціоні вважає, що питання про модернізацію слід перевести в автономність, самоорганізацію особи через традиційні і нетрадиційні креативні засоби.

М. Кастельс проголошує інтерактивну модель освіти: "переміщення від користувачів до користування, самопрограмування. Так звана "віртуальна" солідарність сприяє диференціації акторів, зміцненню соціальних домінуючих мереж і великими можливостями в порівнянні з мультиплікацією однакових форм освіти". Мережева структура задовольняє потреби в послугах на великі відстані і диверсифікацію освітніх програм.

У підході П. Бурдьє освіта виконує комунікаційну функцію і функцію соціальної цензури [9]. З модернізацією влада, встановлення диспозицій підтримується логікою ситуації, системою диспозицій, які розташовані поза ієрархією.

У роботах Л. Болтанські, М Дуглас, А. Дерозьера, Л. Тевено, Ф. Добе освіта розглядається "уніфікованими діями", модернізація – актуалізує миттєвість ризиків дії, полегшує пошук індивідуальної ідентичності. Л. Тевено затверджує можливість уникнути при модернізації однорідної професійної підготовки: комп'ютер виступає такою опорою перед конституйованими зовнішнім і внутрішнім чинниками.

Модернізація – універсальна новація, але її соціальна ефективність для акторів освіти не однакова. Цю думку підтримують українські соціологи Д.Л. Конетантіновський, Ф.Г. Зіятдінова, Ю.С.Борцов, Г.Е. Зборовський.

Ролі модернізації в становленні інституту "відкритої" освіти присвячені роботи В.А. Шаповалова, В.М. Приходько.

Модернізація підсилює поліфункціональність утворення, включає акторів освіти у відносини інтерсуб'єктності. Модернізація характеризується синхронізацією змін у технологічному, комунікативному і структурному компонентах освіти.

Дієвий підхід до модернізації простежується в розробках І.В. Мостової, В.А. Лук'янченко, І.В. Федорова, Л.Мітевой. Підвищення ролі викладача пов'язане з розширенням професійної компетентності, безперервною професійною перекваліфікацією і відповідальністю учасників комунікації за достовірність інформації і вибір адресата.

Ефективний підхід до модернізації як інституційної умови, способу "зрівнювання" доступу до освіти поза груповою ідентифікацією. Оптимізація розвитку освіти також досягається децентралізацією, перерозподілом інформаційних ресурсів на низові рівні освіти.

Соціальна стратифікація українського суспільства вносить корективи до розуміння модернізації. Такі дослідники як: ВТ. Шапко, Л.Г. Іонін, Ю.Р. Вишневський підкреслюють, що форми утворення, що склалися, не стимулюють задоволення потреб в новій соціальній ситуації.

В.Р. Філіппов, Л.Г. Титоренко, І.М. Ільїнський, Л.І. Романкова позначили проблему модернізації як систему структурних та інституційних суперечностей в процесі соціальної трансформації української освіти. До глобальних витрат активного опору модернізації (М. Кастельс) українська система освіти додає неузгодженість, нерівномірність.

Модернізація направлена на ефективність функціонування вищої школи і виявляються в діяльності викладачів. Саму діяльність викладачів ВУЗів можна представити як процес, що розвивається. Серед безлічі підходів до цієї проблеми нам представляється доцільним виділити структурний, функціональний і динамічний.

Проаналізуємо основні підходи до діяльності викладачів вузів, направлених на розвиток, модернізацію в контексті ефективності.

Аналіз структурного підходу. Почнемо з аналізу тих робіт, в яких превалює структурна спрямованість. Так, ієрархічно організованою структурою бачать педагогічну діяльність автори, що пропонують аналізувати її на соціологічному, психологічному і педагогічному рівнях. Такий підхід до напряму дослідження дійсно фундаментальний, оскільки охоплює всі "внутрішні" і "зовнішні" сторони. І ймовірно, дослідження розвитку педагогічної діяльності, її "саморух" повинні органічно "вписатися" на будь–якому рівні аналізу. Багаторівневий аналіз педагогічної діяльності, що охоплює соціологічну, психологічну і педагогічну сторони праці викладача вищої школи, в літературі нам не вдалося виявити, але окремо на кожному з цих рівнів багато авторів ведуть пошук складових структури діяльності педагога.

Соціологічний аналіз структури відображений в літературі у вигляді досліджень, що розділяють педагогічну діяльність на різні її типи, наприклад, власне педагогічну і дослідницьку, або на типи, що відображають різні знання: політичні, спеціальні, педагогічні, психологічні, методичні. Таке розділення і подальший аналіз дозволяють глибше вникнути в зміст соціологічної структури педагогічної діяльності, досліджувати її "соціологічну ефективність", обчислити оптимально необхідні витрати часу на здійснення різних її видів. Але, розглядаючи педагогічну діяльність потрібно досліджувати її зміни про залежність від тих вимог, які пред'являє дійсність, що оточує нас. Інакше є побоювання, що, скажімо, виявлені витрати часу "на сьогоднішній день" не такі достовірні, як нам того хотілося б.

Аналізуючи педагогічну літературу, ми не отримали відповіді на питання: Що відбувається із структурою педагогічної діяльності при зміні соціальних вимог?

Якщо соціологічний аналіз педагогічної діяльності якоюсь мірою відтворює картину її "зовнішнього" функціонування, то "внутрішня" картина багато в чому відображена в роботах на рівні психологічного аналізу. Як об'єкт дослідження більшість авторів виділяє компонентний склад структури. Вони використовують різноманітну термінологію (блоки, композиційний базис, створюючи, такі, що становлять сторони, специфічні характеристики і так далі), але мають на увазі, як правило, одні і ті ж елементи структури.

Взаємозв'язок дій викладача, направлених на рішення педагогічних завдань, система і послідовність їх здійснення – під таким "кутом" багато авторів розглядають структуру педагогічної діяльності. П'ять компонентів структури, виявлених в дослідженнях Н.В.Кузьміної

(конструктивний, проектувальний, організаторський, комунікативний, гносеологічний), здавалося б, охоплюють всі найбільш значні сторони діяльності викладача. І завдання – досліджувати структуру в цілях оптимізації учбового процесу. Але наша мета декілька інша – зробити досконалішим процес діяльності викладачів. І тут, на наш погляд, необхідно врахувати, що структура педагогічної праці з часом змінилася, в усякому разі, повинна змінитися згідно з новими вимогами. У цьому контексті поперечний "зріз" діяльності, який лежить в основі "моделі Кузьміної", навряд чи виявиться ефективним, оскільки розвиток тут не враховується.

Психологічний аналіз педагогічної діяльності в багатьох роботах відображений у вигляді професіограм, використовуваних вже десятки років в США, Англії, в інших європейських країнах. При цьому, особливий акцент робиться на вивчення професійних здібностей викладача, схильностей його до педагогічної професії, якостей особи. Серед авторів, що спираються на цей підхід особливою ґрунтовністю виділяються дослідження Ст. А. Сластеніна, згідно моделі якого структура педагогічної діяльності включає в себе такі розділи, як особові і професійні педагогічні якості, основні вимоги до психолого–педагогічної підготовки, зміст методичної підготовки за фахом, – об'єм і зміст спеціальної підготовки.

Ще один дуже важливий тип професіограм включає в якості основоположного ядра ті завдання, які зобов'язаний вирішувати в своїй діяльності викладач. У "моделі Н.Ф. Талізіної", де параметрами служать першорядні педагогічні завдання і відповідні їм першорядні уміння, найважливішим для цілей нашого дослідження представляється таке уміння педагога, як володіння системним підходом. Цей підхід припускає розгляд педагогічної діяльності не тільки шляхом "зрізу" в одній площині, але і глибокий аналіз динаміки явища, виявлення ієрархічно супідрядних один з одним рівнів розвитку, визначення системоутворюючого чинника, який робить діяльність викладача системною.

Сукупність різноманітних педагогічних умінь складає *структуру діяльності в роботах, присвячених її педагогічному аналізу.* Одні автори пов'язують ці уміння з вирішенням основоположних завдань, інші – з педагогічною майстерністю, треті – з якостями особи і поведінкою викладача. Ми особливо виділяємо спробу розглянути структуру педагогічної діяльності як ту, що складається з динамічно змінних завдань. Проте виникаючі нові завдання не зв'язуються із зміною структури педагогічній діяльності.

У деяких дослідженнях підкреслюється значення умінь педагога вирішувати різноманітні протиріччя, що виникають в ході учбового процесу. Але в аналізованих роботах не мовилося про те, який повинен бути системоутворюючий чинник, щоб ці протиріччя вирішувалися найкращим чином.

Аналіз функціонального підходу. Функціональної будови, так або інакше, торкаються всі автори, що досліджують педагогічну діяльність. Але в багатьох роботах на вивчення функцій робиться особливий упор, підкреслюючи тим самим, цю найважливішу сторону педагогічної праці. В рамках вказаного підходу нами виявлений такий напрям досліджень, який припускає розгляд діяльності викладача у вигляді систем функцій або функціональних характеристик. Тут описуються наочні і педагогічні уміння, знання, вимоги до педагогічної професії. Про характер діяльності, що розвивається, про зміну її властивості в ході розвитку, мова не йде. Але в цих роботах простежується прагнення авторів проводити дослідження з обліком соціального запиту суспільства, що повністю погодиться з нашим підходом.

Має місце і спроба збудувати ієрархію педагогічних функцій. Так, деякі автори ранжирують педагогічні функції по ступеню їх значущості (наприклад, суспільні, методичні, організаторські, трудові, психофізіологічні) або визначають ступінь значущості функцій по "моделі Кузьміної". Інші не тільки ранжирують їх по ступеню значущості, але і дають функціям якісні характеристики, такі як "уміла постановка учбових цілей", "систематичне планування роботи", "гнучке оцінювання успіхів студентів" і тому подібне Зрозуміло, що ці якісні показники не можуть виникнути самі по собі, вони природним чином пов'язані з розвитком діяльності. Проте, з даних робіт неясно, в чому полягає цей розвиток, що саме розвиває викладача як фахівця своєї справи.

Завершуючи аналіз функціонального підходу, ми виділимо такі дослідження, в яких розділяються педагогічні функції на два вида: "по відношенню викладача до вихованця" і "власне педагогічні функції". Для нас важливий сам факт виділення проблеми розвитку педагога, хоча процес взаєморозвитку "об'єкта" і суб'єкта в ході педагогічної діяльності в роботах не досліджується і ця умова не висувається як основоположний чинник розвитку діяльності. Проте сформульоване в них положення про відмінність цих двох функцій, ми розглядаємо як передумову нашого дослідження.

Аналіз динамічного підходу. Розвиток майстерності педагога (на цьому засновано наше визначення динамічного підходу) в педагогічній літературі розглянутий з різних сторін: з позицій постановки нових завдань, вдосконалення людської особи, рівнів майстерності, обґрунтування системності дій педагогів–майстрів.

Динаміку зростання педагогічної майстерності автори бачать в поліпшенні уміння проектувати учбово–виховний процес, в зміні поставлених завдань, в постійній самоосвіті, зміні цілей.

Деякі дослідники, виділяючи п'ять рівнів педагогічної майстерності, (репродуктивний, адаптивний, такий, що локально–моделює, системно–моделює знання, системно–моделює діяльність), підкреслюють, що на кожному з них майстерність педагога визначається деякими алгоритмами дій і поведінки.

Все, що виявлене в ході досліджень педагогічної майстерності, представляє, на наш погляд, цінність, перш за все, в плані визначення вимог. Скажімо, чим краще уміє викладач проектувати учбово–виховний процес, тим вище його майстерність. Чим регулярніша його самоосвіта, тим успішніше буде його діяльність. Чим далі він бачить цілі, чим далекобачніше працює, тим і продуктивність, а значить і майстерність вища.

Проте в роботах, пов'язаних з даним підходом, на наш погляд, не розкриті закономірності руху майстерності, а значить і рухи педагогічної діяльності. Як правило, розвиток майстерності (рух по рівнях) не ув'язується з кінцевими показниками роботи викладача, тобто з діяльністю ((об'єкта", що знижує практичну значущість таких досліджень. В цілому, огляд різних напрямів досліджень педагогічній діяльності показав, що це явище не аналізується як процес, що розвивається, немає цілісного розгляду педагогічної діяльності в розвитку, хоча тенденції до такого підходу і його передумови вже намітилися.

1. *Ракитов А.И.* Глобальная информатизация и информатизация советского общества // сб. н. тр. "Социальная информатика". – М., 1990. – С.39. 2. *Ершов А.П.* Информатизация: от компьютерной грамотности учащихся к информационной культуре общества // Коммунист. – М., 1998., № 2. – С.10. 3. Там само. – С.12. 4. *Соколова И.В.* Социология информатизации: Теоретико–методологическое исследование. Автореф. Дисс. на стиск. уч. ст.. докт. социол. наук. – МГСУ. – М., 1999. – С.23. 5. *Миллс Ч.Р.* Социологическое воображение. – М., 2001. – С.184. 6. *Друкер П.* Новая реальность в правительстве и политике, в экономике и бизнесе, в обществе и мировоззрении. – М., 1994. – С.25. 7. *Гидденс Э.* Социология. – М., 1999. – С.69. 8. *Смелзер Н.* Социология. – М., 1994. – С.427–459. 9. *Бурдье П.* Система образования и система мышления // Высшее образование в Россие. – 1997, №2. – С.119–126.

Надійшла до редколегії 03.04.2009

М.М. Рогожа, канд. філос. наук

ЕКОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ В ПЕРСПЕКТИВАХ ПЕРФЕКЦІОНІСТСЬКОГО ТА МІНІМАЛІСТСЬКОГО ПРОСТОРІВ МОРАЛІ (ЕКОЛОГІЧНИЙ ВЧИНОК І МАЛІ СПРАВИ)

У статті досліджуються екологічно орієнтовані моральні дії. Доводиться думка, що у просторі перфекціоністської моралі екологічно орієнтована дія можлива як екологічний вчинок, а у просторі соціальної моралі (моралі мінімальних вимог) одиницею моральнісного діяння є "мала справа"

In the article environmentally sensitive moral actions are investigated. The author argues that environmentally sensitive action in the realm of perfectionistic morality is possible as an ecological act. The unit of moral action in the realm of social morality (morality of minimal demands) is a "small deed".

Ще Арістотель зазначив, що етика є специфічною наукою, де дослідження проводиться не для того, щоб знати, що таке доброчесність, а для того, щоб вчиняти доброчесно. Вчинок є основою моральності, і в той же час він перетворює моральні можливості з потенційних в актуальні.

У першому наближенні дія є моральною, якщо її "можна піддати моральній оцінці і за вчинення якої людину можна вважати відповідальною" [1]. У цьому визначенні важливо зафіксувати *апеляцію до оцінки* й *покладення відповідальності.*

Разом із тим, істотним є розрізнення між *дією* і *вчинком*. Якщо від *дії* очікується соціальна значимість її змісту, то *вчинок* – це "дія, що розглядається з точки зору єдності мотиву і наслідків, намірів і справ, мети і засобів" [2]. І якщо ще для Арістотеля було очевидним, що етика як наука має справу із вчинками, то сьогодні, коли прикладна етика є найбільш актуальною і затребуваною галуззю (все ж етичного) знання, це тим більше уявляється очевидним і сумнівів, на перший погляд, викликати не повинно. Адже завданням прикладної етики є виявлення способів втілення норм моралі "у конкретних ситуаціях людського буття, цілком локалізованих і таких, що піддаються свідомому контролю. Сенс прикладної етики – перевести моральні цінності із ідеальної форми буття в практичну, притому не лише в індивідуальному досвіді, але і в організації суспільного життя, переформулювати їх в термінах соціальної поведінки, повною мірою зберігаючи їх первинний зміст" [3].

Однак уявляється, що у даному визначенні мова йде про два різні завдання, які можуть бути реалізовані у принципово різних просторах. І відповідно, позначаються різні сфери дії моралі: 1) *індивідуальний досвід*, а отже мова може йти про вимоги, що ставляться окремій, конкретній, унікальній і неповторній особистості; 2) *організація суспільного життя*. І хоча в останньому випадку і можна мати на увазі, що "соціальність" складається із індивідуальностей, особистостей, складно уявити, як в термінах "соціальної поведінки" можливо повною мірою зберегти первинний зміст вимог, що ставляться окремій особистості.

Вчинок як цілісний акт, єдність мотиву, дії та результату – це дуже складна, рафінована моральнісна дія. І саме тому, що в перспективі оцінки всі складові мають бути засвідчені як моральнісно бездоганні.

А.А.Гусейнов відзначає, що людина "черпає цілі із самої себе" [4]. У полі екологічної етики, де проблематизується ставлення людини до природи і мова йде про екологічно орієнтоване моральнісне ставлення, мета моральнісного вчинку може варіюватися від самообмеження у споживанні продуктів цивілізації, що руйнує природний світ, до подвижницької діяльності на благо природи. Головне, щоб мета була морально значимою і стосувалася відповідального ставлення до природи.

Відповідно до цілей відбираються і стратегії дії. Матеріальна тканина вчинку, його форма, може бути і думкою, і почуттям, і вчинком–вчиненням. Ці змісти вкладає у форму вчинку М.М.Бахтін.

З мотивом розібратися складніше. Як внутрішнє суб'єктивне спонукання до дії, мотив не може бути оцінений ззовні, оскільки немає спеціального приладу, який дозволив би виміряти внутрішній світ діяча, його прагнення доброчесності і схильність творити добро. Та й самому діячеві "не дано проникнути у власну душу настільки глибоко, щоб бути цілком упевненим у чистоті своїх моральних намірів і ясності свого способу думки хоча би в одному вчинку, навіть якщо він не сумнівається в його легальності" [5]. Зовнішнє вираження наміру може бути піддане моральній оцінці тією мірою, якою він промовлений самим діячем. Однак знову ж таки, немає достовірного критерію для визначення адекватності думок і почуттів діяча формі, в якій вони промовляються світу. Але навіть якщо визначити з певною долею умовності таку адекватність, то виявляється наступна складність. А.Сміт зауважує, якщо діяч лише заявляє про наміри, виявляє їх дуже явно, і оточуючі можуть засвідчити їхній моральний характер (тобто, зовнішнє вираження мотиву цілком моральне), але діяч так і залишається на рівні промовляння моральнісної складової своїх намірів, то самого вчинку все ж немає. Таким чином, дія–вчинення як форма вчинку є необхідною його складовою. І тим більше ця необхідність є очевидною у прикладній етиці, і саме як вчинення більше, ніж думка і почуття.

А.А.Гусейнов, аналізуючи складності оцінки вчинку як цілісного акту, приходить до висновку, що єдино можливим моральнісним вчинком у реальній практиці є *вчинок негативний*. Не бездіяльність, не заперечення дії, а "негативний вчинок" – дія, яка не здійснюється лише тому, що вона є моральнісно неприйнятною: "Абсолютним у сенсі моральнісної чистоти може бути лише негативний вчинок, який не здійснено, від якого людина відмовилася, не дивлячись на тиск внутрішніх і зовнішніх обставин" [6]. Таким чином, негативний вчинок, дійсно, є цілісним як вчинок моральнісний. Для такого вчинку єдиною необхідною умовою є добра воля діяча, моральнісне зусилля, своєрідна моральнісна самодисциплінованість.

"Живим прикладом" по–бахтінськи складного "вчинку–вчинення життям своїм" може стати формулювання активісткою екологічного руху "еколого–етичного способу життя" [7], який по багатьом параметрам може бути реалізований через систему негативних вчинків. Радикальне обмеження матеріальних потреб і є відмовою від споживання товарів і послуг, продуктів техногенної цивілізації, створених на виробництвах, що завдають шкоди довкіллю. Ця відмова продиктована суто моральнісним мотивом, оскільки надмірна реклама надлишкового споживання (реальність сучасного життя) – це як раз зовнішні обставини, а спокуса на неї піддатися – внутрішній чинник, що тиснуть, але слідування яким даному конкретному діячеві видається моральнісно неприйнятним. Пафос негативного вчинку є таким, що людина, яка йде на таке зусилля й самообмеження, сприймає належність НЕ споживати більше, ніж необхідно. Аскетичний спосіб життя як ідеал – це система негативних вчинків, фактичне "вчинення життям своїм".

© М.М. Рогожа, 2009

Прикладів такого вчинення, звичайно, можна найти безліч. Цей обрано лише тому, що був він достатньо безпосередньо і лаконічно окреслений на тематичній площадці форуму, де було поставлене просвітницьке по духу питання: "Що звичайна людина може зробити для захисту довкілля?". Для *звичайної людини* було запропоновано аскетизм. Така позиція видається дуже цікавою, даючи хід розмислам одразу по декільком напрямкам.

По–перше, вона дуже ємко ілюструє "моральнісність індивіда, що вдосконалюється" та її перфекціоністський характер, про що пише А.В. Прокоф'єв. У статті "Рухлива тканина міжлюдських зв'язків" він окреслює її як зусилля окремої людини на "удосконалення життя у відповідності до спрямованості на ідеал, на піднесене і кропітке пророблення різних форм духовної практики" засобом "бездоганної за своєю структурою і спроможністю свідомості" [8].

По–друге, проти такої позиції неможна виступити аргументовано – будь–яке заперечення буде являти собою спробу обмежити добровільне моральнісне самовдосконалення особистості, примусове втручання в індивідуальну духовну практику. У свою чергу, вільна самореалізація особистості у відповідності з ідеалом (аскетизмом) є конструюванням власного життя, кропіткою роботою, що потребує самоконтролю, самообмеження і самодисциплінування. Очевидно, повністю така настанова не може бути реалізованою на практиці. Але вже сам шлях до ідеалу робить особу моральнісною (а той, хто проходить цей шлях до кінця, стає "вчителем людства"). Людина може йти по цьому шляху, і мусить це робити (якщо є переконаність, воля тощо). (Адже А.Швейцер поїхав до Африки і жив/ працював відповідно до того, що "сповідував"). Таке життя–вчинення є відповідальним. Усвідомлюючи відповідальність перед природою, відповідальність за конструювання екологічно гідного життя, особа слідує цим шляхом. Що вона не може зробити – так це зобов'язати інших слідувати ним, змусити їх на це. Хіба що особистісним прикладом як гідним наслідування зразком.

Виходячи з таких настанов перфекціоністської моральності і шляхів її культивування у просторі екологічно відповідального життя, значну складність для реалізації являє друге завдання прикладної етики, сформульоване А.А.Гусейновим: переформулювати перфекціоністські настанови у термінах соціальної поведінки, повною мірою зберігаючи їхній первинний зміст.

Мислиннєвий експеримент такого характеру, очевидно, був проведений ще одним учасником вже згадуваного форуму, який дуже емоційно проілюстрував перспективи аскетизму в якості принципу організації суспільного життя і його наслідки для людської культури [9]. Примус може бути помислений лише в якійсь сучасній модифікації (екологічного) тоталітаризму. Уналежнення перфекціоністської моральності в якості основи соціальної поведінки, перенесення моральнісного вдосконалення на (всіх) членів суспільства без їхньої згоди не може бути обґрунтоване, оскільки добра воля і, відповідно, добровільність прийняття такого зобов'язання наразі не можуть бути дотримані.

Існує побоювання й іншого роду, хоча й випливає воно із перфекціоністської настанови. Самодисциплінування й самообмеження, у всіх своїх моральнісно значимих складових, найбільш дієві у *малих справах*, у тому просторі, де окрема людина може вільно діяти і відповідальність за який вона може на себе покласти. Але масштаби сучасної екологічної кризи настільки великі і прояви такі різноманітні (глобальне потепління й зміна клімату, опустинення земель і вирубка тропічних лісів, зникнення тваринних й рослинних видів і багато–багато іншого), й індивід, що моральнісно самовдосконалюється, може сприйняти свою особистісну відповідальність за зміни такого характеру. І саме тут криється найбільша небезпека для моральнісного діяння. Механізм психологічного характеру сприйняття глобальності незворотних процесів індивідом, що вдосконалюється, ємко описаний А.Гором: "Якщо вирішення проблеми… вимагає більших зусиль чи жертв, ніж ми готові собі уявити, а запобігти трагедії не здатні навіть максимальні зусилля якоїсь окремої людини, ми спокушаємось розірвати зв'язок між стимулом і моральним вчинком. Як тільки такий вчинок вважається неможливим, образ, що певний час спонукав нас до пошуку рішення, вже не є спонукою, а віддає болем. З цієї миті ми починаємо реагувати не на образ, а на біль, ним викликаний, і таким чином розриваємо зв'язок у нашому ставленні до світу – зв'язок між нашим розумом і почуттями. Наші очі тьмяніють, а серця замикаються. Ми дивимося, але нічого не бачимо. Ми слухаємо, але відмовляємося чути" [10].

Завищеність перфекціоністських вимог до себе при неспроможності (і неможливості) здійснити масштабний моральнісний вчинок (адекватний усвідомленій відповідальності за катастрофу) провокують байдужість, і як наслідок – відмову від зусилля його здійснити. В індивідуальній моральності присутня спрямованість не тільки на удосконалення, але і на *досконалість*, що запускає логіку вибору: "або все – або нічого". А "нічого" – це якраз бездіяльність (не "недіяння"). Саме на такий характер кризи сучасної цивілізації вказує вислів М.М.Бахтіна: "Сучасна криза в основі своїй є кризою сучасного вчинку. Утворилася безодня між мотивом вчинку і його продуктом" [11].

Обидва ці побоювання – перспективи перфекціонізму у соціальному просторі й наслідки бездіяльності – різними шляхами підводять до своєрідного переформулювання другого завдання, поставленого А.А.Гусейновим. Уявляється, що його розв'язання може бути знайдене на основі відповіді на питання: "Як можливий екологічний вчинок у термінах соціальної поведінки?". Чи, якщо поставити питання більш коректно: "Як можливі екологічні дії (справи) з точки зору організації суспільного життя?".

Організація суспільного життя – це соціальний простір моралі, з його нормами і цінностями, що діють на рівні соціальної взаємодії людей. Ці смисли покладає Р.Г.Апресян у поняття соціальної етики, яка уявляється "сукупністю тих моральних норм і цінностей, засобом яких організується соціальний простір моралі" [12]. За соціальною мораллю визнається, в основному, дисциплінарна функція, що обумовлено очевидною "необхідністю доцільної взаємодії у суспільстві як відносно єдиному організмі" [13]. У якості прикладів залучення соціальної етики Р.Г.Апресян наводить: 1) "окремі спільноти", "де моральність може обмежуватися певними конвенційними чи контрактурними нормами"; 2) "конкретних індивідів", які не подолали легалістської стадії моральності, за Л.Кольбергом.

Уявляється, що ці різнопланові приклади працюють на прояснення специфіки соціальної моралі в її функціональному та якісному аспектах. Вони – не просто "необхідний момент в існуванні суспільства" й "етап розвитку особистості", відповідно. В комплексі вони показують специфічну природу соціальної моралі.

Д.Г'юм був одним із перших філософів, хто продемонстрував панораму конвенційних норм. Він відзначив, що, напрацьовуючи домовленості стосовно поведінки й встановлюючи їх у дії, люди схильні моралізувати, піднімаючи їх до рівня моральних правил. Досягатися ці домовленості можуть на основі спільних інтересів. А вони – *мінімальні*, оскільки "по суті, є тими інтересами, які всі ми розділяємо з іншими заради створення порядку, який би дозволив нам процвітати" [14]. Мова йде про те, що мінімальні інтереси такими і є тому, що мінімум може бути розділений всіма, даючи можливість процвітати кожному.

(Головне, здатність і стимул шукати й віднаходити цей об'єднавчий мінімум). Якщо спільні інтереси мінімальні, то конвенційні правила, що напрацьовуються спільно, також мінімальні. Відповідно, *мінімальні і вимоги*, що висуваються у соціальному просторі.

Цей же мінімалізм проглядається і в якісному складі суб'єктів взаємодії у соціальному просторі. Його, фактично, розкриває Г.Зіммель: "Те, у чому сходиться велика кількість людей, має бути, взагалі адекватне… рівню того з них, хто стоїть на найнижчому щаблі" [15]. Якщо суспільство складається не виключно із індивідів, що вдосконалюються (а таке може бути помислене лише в ідеальному світі), то в ньому обов'язково присутні й ті, хто у своєму розвитку не досягає перфекціоністських висот. І якщо у соціальній етиці мова йде про організацію суспільного життя не у формі удосконалення, а у формі адекватності (Р.Г.Апресян), чи нівелювання (Г.Зіммель), тобто про вироблення однаковості дій, то така гомогенність може бути досягнута при умові, що "найвищий опуститься на той щабель, який він вже подолав; тільки те може бути спільним для всіх, що складає надбання найбіднішого" [16].

Таким чином, соціальна мораль має справу з мінімальними вимогами як з точки зору єдино можливої умови своєї функціональності, так і з точки зору якісного складу членів суспільства, що визначається рівнем свідомості найменш заклопотаних моральнісним вдосконаленням індивідів. Тому соціальна мораль є мінімалістською, а соціальна етика – системою мінімалістських вимог.

У просторі соціальної моралі питання: "Що звичайна людина може зробити для захисту довкілля?" – набуває зовсім інший сенс, ніж уявляється індивіду, що вдосконалюється. Це мінімальні вимоги, які можна висунути всім членам суспільства не в залежності до рівня їхньої моральної свідомості. Тоді лише і можливо перевести (екологічні) моральні цінності у практичну форму і сформулювати їх у термінах соціальної поведінки.

Тут важливо пригадати розрізнення дії і вчинку. Якщо для вчинку принципово важливою є моральна єдність мотиву, вчинення і результату, то від дії очікується соціальна значимість змісту. Можна додати, що і соціальна значимість результату – на це твердження працюють і консеквенціалістські теорії моралі. Важливість цих складових для функціональності соціальної етики підкреслює і А.В.Прокоф'єв, указуючи, що у сфері соціальної етики вчинки (діяння) панують над будь–якими цінними феноменами психіки, наприклад, мотивами [17].

Якими ж можуть бути екологічно орієнтовані дії у соціальному просторі? Мінімальними діями, такими, що посильні кожному члену суспільства. І.Ю.Ларіонов називає їх практикою індивідуальних малих справ – "усвідомленими діями, здійснюваними людиною у повсякденному житті, усвідомленими змінами, що вносяться людиною в сферу повсякденності, спрямованими на перспективу зміни екологічної ситуації" [18]. Мінімальні вимоги до малих справ, доступних кожному члену суспільства, звичайно втілюються у порадах і рекомендаціях.

Яскравий приклад порад можна знайти у А.Гора у "Незручній правді". Тут є сенс більш детально зупинитися на головній ідеї цього проекту. І кінострічка, і книга покликані змінити безвідповідальне ставлення людини до довкілля, обмежити безвідповідальне споживання. А.Гор достатньо послідовно, переконливо і аргументовано говорить про антропогенний характер змін клімату. Він позиціонує себе вченим, суспільним і політичним діячем, що свідомо нагнітає алармістські настрої. Його мета – стати каталізатором змін. У перспективі цього алармізм є виправданим і необхідним, оскільки усвідомлення катастрофи може (і мусить) стати імпульсом до дій. Й у відповідності до своєї мети А.Гор закінчує книгу главою із символічною назвою: "Що ви особисто можете зробити для подолання кліматичної кризи". Тут кожен читач, рядова, середньостатистична людина знайде "цілий ряд практичних рекомендацій, що дозволяють зменшити негативний вплив, який наш високотехнологічний спосіб життя спричиняє на природу" [19].

У порадах А.Гора в основному мова йде про такі "малі справи", що етику часом і згадувати про них ніби незручно – етичний пафос зникає повністю у порадах про економію електроенергії, води, тепла, у правилах компосту й екологічному сортуванні сміття. Складно уявити Сократа, повчаючого співгромадян у такому ключі. Й етика І.Канта з такими прикладами зобов'язання немислима. Хоча згадування І.Канта наразі досить неоднозначне. Можна пригадати всі історії про стиль його життя і перекази кантівських міркувань про побут й житейські справи, щоб уявити, що живи І.Кант у XXI столітті, він би інакше прореагував на малі справи хоча б у приватних бесідах і стилем власного життя. У питаннях малих справ був би більш цікавим Б.Франклін, укладач і видавець "Альманаху", в якому висвітлювалися й покладалися в обов'язок щоденні малі справи як соціальні чесноти. А якщо пригадати, що він своїми публічними лекціями з соціальної моралі збирав повні зали слухачів, "простих американських обивателів", то можна припустити, що в сучасному світі він би проповідував практику екологічних малих справ.

У А.Гора рекомендації супроводжуються в основному економічною обґрунтованістю – екологічні малі справи творити економічно вигідно. І такий аргумент є тим більш примітним, що зрозумілий кожному. Питання: "Чи є апеляція до вигоди прийнятною спонукою?" – можливе лише у перфекціоністському ході міркувань. Консеквенціалізм однозначно відповідає, що можливо і виправдано апелювати до вигоди задля досягнення благого результату. У Ф.Хатчесона є міркування про співвідношення користі і спільного блага. Людина може припускати свою особисту вигоду в якості наслідку свого діяння, і це жодною мірою не применшить моральність дії, якщо сама вона спрямована на спільне благо [20].

Уявляється, що малі справи в такому контексті евристичні (як мінімум) в двох аспектах. По–перше, посильне вчинення кожної (пересічної, звичайної) людини, яка не замислюється щохвилинно про сенс буття й своє високе моральне призначення бути людиною, є свого роду гарантією від бездіяльності. Якщо вдуматися у смисл горівської книги "Незручна правда", то доходиш висновку, що і малими справами можна сприяти запобіганню планетарної катастрофи. І непосильність цього глобального завдання відступає перед усвідомленням важливості власної (посильної) участі в її вирішенні.

По–друге, актуалізується й відзначена вище конвенційність соціальної моралі. Мінімум вимог, які можна висунути, виходячи із спільних інтересів членів суспільства, як раз і передбачає, що в цю практику включаються всі зацікавлені. А це означає, що і кумулятивний ефект, про важливість якого неодноразово заявлялося [21], виявляється практично досяжним. Кожен може здійснювати такі справи, але значно ефективнішими будуть зусилля кожного, якщо є впевненість у тому, що кожен інший спроможний і зацікавлений робити те ж саме; якщо є впевненість, що малі справи здійснюються й іншими членами суспільства. Саме на цій впевненості вибудовував конвенційність правил (і моральних норм) Д.Г'юм.

Кумулятивність проявляється в даному випадку не лише в результаті (зменшення антропогенного впливу на природу), але і у підтверджуваному практикою соціальному єднанні, тобто, в самій соціальній екологічно орієнтованій дії. Приклад "дружнього до довкілля" датського громадянського суспільства [22] є тому вдалим, що демонструє 1) практику малих справ; 2) її кумулятивний характер; 3) розширення можливостей практики

малих справ при впевненості в її кумулятивності (за логікою міркування: "я це роблю + я впевнений, що це роблять оточуючі = ми досягаємо не просто результату, а найбільш ефективного результату").

Сфера моралі якісно неоднорідна. Два рівні, а радше два простори, де працює мораль, в принципі не можуть змішуватися і взаємозамінюватися. В основному підміна відбувається в одному напрямку – настанови перфекціоністської моральності, пов'язані з максималізмом індивідуального самовдосконалення, переносяться в якості моральних вимог у соціальний простір. Якщо розрізняти індивідуальну моральність і соціальну мораль, то настанови стосовно моральної екологічної дії достатньо цілісні і цілком реалізовувані.

Екологічний вчинок особистості, що вдосконалюється, є морально цілісним і відповідальним. І в якості індивідуального відповідального вчинку він буде моральнісним, безвідносно до того, як він може бути вписаний у соціальний простір. Кумулятивний ефект такого роду вчинків є можливим, але не обов'язковим результатом. Адже сенс негативного вчинку в тому, що *Я*, конкретна людина, вчиняю моральнісно.

Але якщо моральнісні екологічні дії покладати в соціальному житті, то картина суттєво змінюється. Соціальна мораль заснована на мінімалістських вимогах і тому екологічні моральні дії можуть бути можливими лише як малі справи, доступними для реалізації кожному. Вона по природі своїй орієнтована на соціально значимий результат. Виклик сучасної екологічної кризи ставить перед етикою такі цілі і завдання, які більш ефективно вирішувати за допомогою "етики мінімальних вимог", однією з яких і є (відповідальне) зменшення антропогенного навантаження на довкілля. В перспективі цього малі справи – це реальна можливість діяти кожному. І навіть якщо не відразу, чи якщо взагалі не відбудеться мала справа як перфекціоністські моральнісний екологічно відповідальний вчинок, то від цього і особистісний і кумулятивний ефект малих справ не стане менш актуальним і дієвим.

Тут не йдеться про відмову від ВЧИНКУ. Скоріше, мається на увазі виправдання малих справ як моральних (відповідальних) екологічно орієнтованих дій. Вчинок і малі справи піддаються оцінці у принципово різних просторах моралі за різними системами координат. І змішувати чи підмінювати їх неможна – кожен по–своєму, вони дають можливість відповідальної відповіді особи на сучасний виклик екологічної кризи в залежності від її можливостей, здібностей й світоглядних настанов. Цінність кожного такого моральнісного акту співмірна критеріям, що висуваються до вчинку і малої справи в індивідуальній (перфекціоністській) і соціальній (мінімалістській) етиці відповідно.

1. Словарь по этике / Под ред. А.А. Гусейнова, И.С. Кона. – 6–е изд. – М., 1989. – С.67. 2. Там само. – С.260. 3. *Гусейнов А.А.* О прикладной этике вообще и эвтаназии в частности. – Философские науки. – 1990. – №6. – С.80. 4. *Гусейнов А.А.* Ценности и цели: как возможен моральный поступок// Этическая мысль. – Вып. 3. – М., 2002. – С.10. 5. *Кант И.* Метафизика нравов // Сочинения в 6 тт. Т.4. Ч.2. – М., 1965. – С.327. 6. *Гусейнов А.А.* Ценности и цели: как возможен моральный поступок. – С.31. 7. Форум Экоэтика // http://www.ecoethics.mrsu.ru/forum/viewtopic.php?t=69&postdays= 0&postorder=asc&start=30. 8. *Прокофьев А.В.* Подвижная связь межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х.Арендт) // Этическая мысль. – Вып. 5. – М., 2004 // http://ethics.iph.ras.ru/em/em5/4.html. 9. Форум Экоэтика // http://www.ecoethics.mrsu.ru/forum/viewtopic.php?t=69&postdays=0&postorder=asc&start=30. 10. *Гор А.* Земля у рівновазі: Екологія і людський дух. – К., 2001. – С.37. 11. *Бахтин М.М.* К философии поступка // Собр. соч. Т.1. Философская эстетика 1920–х годов. – М., 2003. – С.50. 12. *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // Оправдание морали: Сб. науч. ст. К 70–летию профессора Ю.В. Согомонова. – М., 2000. – С.44. 13. Там само. – С.43. 14. *Hardin R.* David Hume: Moral and Political Theorist. – Oxford, 2007. – P.154. 15. *Зиммель Г.* Социальная дифференциация: Социологические и психологические исследования // Избранное. Том 2. Созерцание жизни – М., 1996. – С.394. 16. Там само. – С.386. 17. *Прокофьев А.В.* Подвижная связь межчеловеческих связей // http://ethics.iph.ras.ru/em/em5/4.html. 18. Форум Экоэтика // http://www.ecoethics.mrsu.ru/forum/viewtopic.php?t=69&start=0 19. *Гор А.* Неудобная правда. Глобальное потепление: Как остановить планетарную катастрофу. – СПб., 2007. – С.305. 20. *Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели // Хатчесон Ф. и др. Эстеттика. – М., 1973. – С.174. 21. Форум Экоэтика // http://www.ecoethics.mrsu.ru/forum/viewtopic.php?t=69&postdays=0&postorder=asc&start=0. 22. Форум Экоэтика // http://www.ecoethics.mrsu.ru/forum/ viewtopic.php?t=69&postdays=0&postorder=asc&start=15.

Надійшла до редколегії 26.11.2008

Н.Г. Руда, асп.

ЗМІНА ОБРАЗУ МОРАЛІ ЯК СОЦІАЛЬНОГО РЕГУЛЯТОРА В СУЧАСНИХ ЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ

В даній статті авторка прагне показати зміну акцентів етики з індивідуаліської етики чеснот на соціальну етику інститутів. У сучасному моральному просторі в процесі змін потреб соціального організму актуалізується необхідность надання етичним проблемам соціального статусу.

In this article the author wishes to show change ethics of the individual on a social ethics. In modern moral space during changes of needs of a social organism necessity giving to ethical problems the social status is staticized.

В контексті та сучасних трансформаційних процесів в економіці, політиці, культурі постмодерну актуалізуються проблеми суспільної моралі та переосмислюються ті її підґрунтя, які базувалися на моральних установках ізольованого, автономного індивіда.

На відміну від класичної епохи, де мораль бачилась неінституційною регуляцією поведінки індивідів, в сучасному суспільстві виникає нагальна потреба в інституціоналізації суспільної моралі, що проявляється у формуванні етичних комітетів з біоетики, комісій з екології, з етичної оцінки та експертизи наукових проектів, рад з корпоративної та професійної етики і т.д. Формується певне замовлення на розробку регуляторів суспільної моралі та моральних норм в науці, економіці, культурі та ін.

В цьому процесі очевидною стає тенденція зміни чи доповнення індивідуально–перфекціоніської моралі суспільною мораллю, яка розуміється як формалізована, інституціоналізована система норм, направлених на заезпечення миру та здорового соціального середовища.

Виникає питання про можливість втілення моралі в інституціоналізовану систему, що спрямовує процеси суспільної самоорганізації. Це питання розроблялося, зокрема, в такому напрямі досліджень як "теорія інституційного дизайну". Даний напрям виник в 1990 роках і став однією з найважливіших точок перетину моральної теорії та суспільної практики. У ньому найбільш очевидно відобразилось переорієнтація дослідників суспільної моралі з питання моральної виправданості окремих рішень до питання про моральну виправданість соціальних структур та способів їх колективної зміни.

Проте, внаслідок методологічної неосвоєнності соціально–етичної проблематики багато гострих соціальних, політичних, економічних проблем залишаються поза увагою спеціалістів в сфері моралі.

© Н.Г. Руда, 2009

Окремі спроби аналізу тих чи інших проблем зіштовхуються з нормативними та метанаративними труднощами. Ці труднощі зумовлені різноманіттям способів моральних та етичних розмислів: соціально–етичні проблеми, події, процеси аналізуються за допомогою ідеально–моральнісних, ідеально–перфекціоніських, етико–особистісних критеріїв. І навпаки, етико–особистісні і ідеально–ціннісні проблеми розглядаються за соціальними критеріями.

Такі соціальні проблеми як розподілення соціальних благ, використання суспільних прибутків, націоналізації та приватизації, соціальної допомоги, прийняття політичних та адміністративних рішень, ставлення до природних ресурсів та культурних цінностей і т.д. – в етичному вимірі потребують іншого підходу ніж проблеми, пов'язані з моральнісним покликанням особистості або міжособистісною комунікацією. Як свідчать спостереження, етичне мислення, зазвичай розрізняє ідеально–моральнісний, етико–індивідуальний, соціально–етичний підхід лише інтуїтивно.

В своїй монографії "Справедливість та відповідальність" Прокофьєв стверджує, що відмінною рисою моралі як особливої області оцінювання та формулювання вказівок є процедура співвіднесення наявних або можливих мотивів, вчинків, властивостей характеру, звичаїв, законів, інститутів з уявленнями про добро та зло. Конкретизація формальної сторони моралі призводить до наступного набору характеристик:

Моральні норми безумовно вказівні. Їх виконання обов'язкове не залежно від особистих інтересів, схильностей або спонтанних бажань. В цьому сенсі дотримання моральної норми має незацікавлений характер, ігнорує зовнішній соціальний тиск. У випадку співпадіння особистих бажань з наказами морального імперативу, моральна свідомість зберігає впевненість, що саме цей імператив слугує якщо не мотивом, то як мінімум засобом вільної активації існуючих мотивів. У випадку співпадіння вимог моралі з тиском соціальних інститутів подібна впевненість зберігається по відношенню до того, що не страх призвів до певних вчинків, а саме моральна мотивація. Таким чином, мотиви та психологічні диспозиції підлягають особистому контролю.

Моральні норми є пріоритетними по відношенню до інших норм, що визначають людську поведінку. Так при виникненні конфлікту з вимогами, які конкретизують цінності релігійної, пізнавальної або естетичної сфер, а також зразками поведінки, які висуваються членам різних спільнот та корпорацій, моральні приписи є домінантними. Це дозволяє моральному суб'єкту критикувати інші типи приписів та обмежувати область їх дії.

Моральні норми є всезагальними. І справа, навіть, не втому, що дотримання вимог моральних імперативів є загальнопоширеним явищем або, що кожна культура породжує схожі норми чи ціннісні концепції. Подібний висновок є не формальною характеристикою моралі, а фактичним судженням про людську природу або загальні властивості культури. Справжня всезагальність моралі полягає в тому, що моральна норма, спрямована до кожної людини та зумовлює однакове ставлення до тих людей, які є метою морально мотивованої дії. Моральний припис не робить виключень для осіб, що мають позаморальний статус.

Моральна норма характеризується тим, що вона надає відповідну форму не лише вчинку, але і його мотивам. Мораль зумовлює самовизначення людини перш за все як особистості, допомагає здійснювати духовні цінності; практичне самовизначення є вторинним. Таким чином, мотивації людини на рівні існуючого характеру доступні для контролю та можуть свідомо трансформуватися.

Моральні норми спираються на ідеальні санкції: суспільний осуд або схвалення, а також негативні або позитивні переживання самого індивіда, що не пов'язані з реакцією оточуючих. Така роташування пріоритетів різко відрізняє мораль від іншого неінституціонального способу регулювання поведінки – звичаю. З точки зору моральної свідомості, суспільний осуд не має самостійного значення, він набуває статусу санкції лише, якщо його сприймають як виправдану реакцію оточуючих на певні дії. Разом з тим переживання, що пов'язані з реакцією морального суб'єкта на порушення моральної норми, також є неоднорідними. Вони вибудовуються у певну послідовність від почуття сорому до погроз сумління, що є продуктом суто внутрішнього діалогу.

Визначення моралі, які спираються лише на формальні характеристики не можуть точно специфікувати свій об'єкт. Використання таких визначень призводить до неминучого змішування моралі з іншими сферами цінностей.

Згідно поглядів Прокофьєва А.В. ефективне втілення моральних цінностей у суспільні відносини передбачає, що суспільна мораль істотно розходяться з індивідуаліським образом моралі.

"Головною особливістю суспільної моралі в порівнянні з мораллю індивіда, що вдосконалюється, є претензія на практичну ефективність. В області суспільної моралі приоритетною цінністю володіють соціально–організаційні наслідки певного нормативного змісту та механізмів його втілення в практику" [1]. Андрій В'ячеславович стверджує, що задовольнити потреби суспільних систем можна лише за допомогою впорядкування поведінки їх членів. Тому у сфері суспільної моралі значення вчинку переважає над значенням будь–якого феномену свідомості.

Ефективне суспільне регулювання може здійснюватися лише на основі нормативності. Таким чином, правила обов'язку домінують над ідеальними правилами, кодекс домінує над ідеалом. У суспільній моралі правила обов'язку виходять за межі фундаментальних моральних заборон. Повинна існувати система соціально значимих моральних норм, що мають забезпечувати виконання конкретних обов'язків та гарантувати права індивідів.

Задається тенденція до часткової кодифікації та формалізації моралі. Формалізація моралі виявляється виправданою, оскільки лише на її ґрунті може бути вирішена проблема координації дій. Формалізована система норм не може спиратися лише на добру волю членів суспільства або ж втілюватися лише за рахунок звички здійснювати типові реакції в типових ситуаціях. Соціально–організаційна складова моралі може бути по–справжньому ефективною лише в тому випадку, якщо буде реалізувати свій нормативний зміст в тому числі через дію інституціональних структур. Тим самим, задається такий напрям трансформації моралі як її часткова інституціоналізація. Мораль інституціоналізується за рахунок набуття прямого зв'язку з примусовими механізмами соціального контролю.

З іншого боку, формалізація призводить до неврахування унікальних ситуацій та властивостей людини, враховуючи лише користь соціального цілого. Моральна нормативність зменшує простір для творчої моральнісної самореалізації індивідів тому, що певна спільнота може спиратися у своєму функціонуванні лише на один із можливих варіантів конкретизації базових моральних принципів. Так, здатність суспільної моралі ефективно регулювати відносини між людьми може опинитися під загрозою.

"Основна проблема етики, як моральної практики полягає в тому, щоб знайти оптимальний баланс соціально–організаційного боку моралі…з ідеалом індивідуальної досконалості" [2].

Якщо індивідуально–перфекціоністька мораль в цілому характеризується переважанням ідеальних санкцій, то в суспільній моралі першочергове значення має зовнішній тиск на волю учасника соціальних взаємодій і, навіть, прямий примус до здійснення ним певних дій або утримання від певних дій. Розглядаючи соціальну мораль, необхідно зазначити, що для збільшення загальної кількості моральних вчинків, суспільні інститути володіють більшими можливостями, ніж будь–яка індивідуальна діяльність.

Американський політичний філософ П. Гомберг стверджує, морально санкціонований інституціональний примус – це примус за допомогою спеціальних органів загального соціального адміністрування. В зв'язку з цим мораль припиняє бути виключно "децентралізованою системою морального контролю" [3] і переходить у тісний взаємозв'язок з областю права. У найбільш широкому розумінні суспільна мораль включає в себе усю нормативну сферу законів. У більш вузькому розумінні вона являє собою ціннісне підґрунтя законодавства.

Проте, не лише право є єдиним способом втілення соціально–етичних імперативів. Даною сферою є також і політика. Аналізуючи політичну етику варто зазначити, що хоча політика має здатність забезпечувати попереджуючі дії проти небезпек шляхом нових інститутів, наприклад, в формі соціальної держави, однак там, де вона взяла на себе сміливість, як наприклад у формі комуністичної ідеології, управляти та формувати усе суспільство, вона зазнавала поразки. Вільна політика завжди може встановлювати лише рамкові умови для розвитку. Вона не може ні зупиняти, ні керувати науково–технічним розвитком, а лише сприяти йому та обмежувати за правовими аспектами. Політика не може також визначати реакцію людей на цей розвиток, їх систему цінностей та інтересів.

Існують класичні приклади того, як політика, коли вона прагне безпосередньо перемогти або навіть ліквідувати моральні недоліки, досягає протилежних результатів. Одним з найвідоміших прикладів може бути американська політика заборони на торгівлю алкоголем у суспільних місцях у двадцяті роки минулого століття. Була надія за допомогою цього обмежити застосування алкоголю, і, можливо, навіть, позбавитися інших пов'язаних з цим моральних недоліків. Проте державі так і не вдалось отримати "контроль над проблемою". Зовсім навпаки, кримінальність у сфері продажу та застосуванні алкоголю зросла за допомогою відомих феноменів чорного ринку, нелегального імпорту, хабарництва серед чиновників, розвитку структури організованої злочинності. На початку тридцятих років держава призупинила політику заборони. Цей приклад свідчить про невдалу спробу з боку держави за допомогою інституціональних механізмів втрутитися в моральну сферу людини. Ми маємо враховувати, що суспільством не можна керувати централізовано. Люди завжди живуть з небезпекою відкритого майбутнього.

Політична етика закликає до відповідального управління, спираючись на розум та добру волю людей, з одного боку, та відповідальність за свої дії і тому певну ступінь недовіри до політичних інститутів та правил, з іншого.

Ханс Мейер показує три традиції політичної відповідальності: греко–римську, християнську та традицію Нового часу. "Античність створила ідею громадянської вірності державі. Християнство зробило політичні дії підзвітними Богу та сумлінню. Сучасність розділила владу та створила контрольовані сфери відповідальності" [4].

Другим моментом часткової інституціоналізації моралі є авторитет спільнот, що декларують власні етичні настанови. Такі спільноти складаються на основі певної професії або за територіальною ознакою. Функціонування кожної з них спирається також на нормативний образ гідного члена групи, що є втіленням цілісного образу моральної людини в умовах певної практики. Повноцінна участь у житті спільноти є можливою за умов певного рівня відповідності поведінки людини цьому зразку.

В сучасних умовах для реалізації будь–яких стратегічних планів пов'язаних з соціальною справедливістю немає інших ефективних інструментів окрім інституціонального. Адже З. Бауман стверджує, що нині ми позбавлені перш за все "агори", тобто публічного простору, що "перетворює приватні проблеми в турботи суспільства, а ідею суспільного блага в проекти та завдання, що стосується окремих людей" [5], і поряд із цим тих плацдармів, з яких держава могла б "ефективно впливати на способи нашого колективного існування… "глобального безладу"" [6].

Отже, серйозний соціальний рівень сучасних етичних проблем потребує закріплення важелів впливу на індивіда з боку сфери моралі, що і відбувається шляхом інституціональних механізмів регуляції.

Сучасні процеси, пов'язані з інституціоналізацією моралі можна оцінити як позитивні. Можливо, вони свідчать про те, що людина все більше засвоює мораль в усіх її проявах. Хотілося б сподіватися, що людина, інституалізуючи мораль, виводить її з трансцендентної області в соціальну, ближче до земного життя та людини.

1. *Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность: социально–этические проблемы в философии морали: Моногр. А.В. Прокофьев. – Тула, 2006. – С.24. 2. *Прокофьев А.В.* Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов – Великий Новгород, 2006. – С.9. 3. *Gomberg P.* How Morality Works and Why It Fails: On Political Philosophy and Moral Consensus // Journal of Social Philosophy. – 1997, Vol. 28 №3, P.44. 4. *Maier H.* Verteidigung der Politik. Recht – Moral – Verantwortung, Zurich 1990. – P.73. 5. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. – С.117. 6. Там само. – С.252.

Надійшла до редколегії 15.05.2008

С.В. Руденко, канд. філос. наук

ТЕОРІЯ ІСТОРИКО–ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЦЕСУ В УКРАЇНІ ЯК ОБ'ЄКТ РЕКОНСТРУЮЮЧОЇ РЕФЛЕКСІЇ (ІСТОРИКО–ФІЛОСОФСЬКА ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПИТАННЯ ПРО СПЕЦИФІЧНІ РИСИ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ)

У статті розкриваються основні проблеми сучасного розвитку теорії історико–філософського процесу в Україні та можливі шляхи їх вирішення на основі методології реконструюючої рефлексії.

This article evolves the basic problems of modern development of theory of historic–philosophical process in Ukraine and the possible ways of its decision on base of the methodologies of reconstructing reflection

На сучасному етапі розвитку вітчизняної історико–філософської науки особливо актуальною постає розробка її теорії. Від перших кроків свого розвитку історико–філософська наука в Україні, що виникла в другій половині XIX століття, для розв'язання своїх теоретичних проблем пішла шляхом використання, розробки і розвитку теорії

© С.В. Руденко, 2009

історико–філософського процесу, яка вже склалася в західноєвропейській філософській традиції (гегелівська, неокантіанська, марксистська тощо). Однак результатом такого використання постало усвідомлення неможливості застування цих теорій до аналізу конкретного матеріалу історичного розвитку української філософії.

Це проявляється не в тому, що на основі, наприклад, гегелівської теорії історико–філософського процесу неможливо проводити конкретні дослідження (вони здійснювались і до сих пір мають своїх послідовників і прибічників), а справа полягає в тому, що необхідно і, на наш погляд, як правило, усвідомлено, історик філософії змушений вдаватися до схематизації конкретного матеріалу. Безперечно, процедури абстрагування, схематизації можуть бути обґрунтованими в історико–філософському дослідженні (стосовно його предмету, мети і завдання) і в цьому сенсі вони є його невід'ємною частиною. Проте у більшості вітчизняних історико–філософських дослідженнях вони залишалися недостатньо обґрунтованими.

Ситуацію, що склалася, можна охарактеризувати наступним чином: якщо в теоретичній частині дослідження історії філософії України вдавалося досягати несуперечності, тобто обґрунтованості принципів і категорій розуміння історико–філософського процесу, змістовної узгодженості методів історико–філософського дослідження, то суперечливим поставав конкретний матеріал. І навпаки: якщо конкретний матеріал з точки зору описових методів викладався несуперечливо, то неможливим ставало його несуперечливе узагальнення на рівні теорії.

І тільки в межах описового підходу історії філософії України, який одним з перших був покладений в основу розвитку історико–філософської думки України і не втратив своїх позицій і до теперішнього часу, подібні проблеми не виникали. Втім виникали інші – пов'язані з необхідністю розуміння основних закономірностей розвитку філософії в Україні, зв'язку філософських учень історії і сучасності, формами взаємозв'язку з іншими філософськими традиціями минулого й сучасності тощо.

Подолання описового підходу в історії філософії України пов'язане з працями представників гегелівської теорії історико–філософського процесу. Найбільш відомими серед них є: С.Гогоцький, О.Козлов, О.Гіляров, В.Петров та ін. Потрібно зазначити, що вони не були "адептами", звичайними послідовниками філософії Гегеля, а творчо сприймали та розвивали останню. Однак тут має місце одна, на наш погляд, дуже цікава обставина, що пов'язана наявністю самокритики в роботах цих мислителів, що розвивалась як невід'ємна частина та результат їхніх досліджень. Практично всі вони констатували необхідність відмовитися від Гегелевої моделі історії філософії, оскільки вона не може бути цілком покладена в основу дослідження конкретного матеріалу історії вітчизняної філософії.

Ще однією формою подолання описового підходу в історії української філософії і, одночасно, критики гегелівської теорії стала концепція Д.Чижевського, в основу якої була покладена некантіанська теорія історико–філософського процесу. Сам Д.Чижевський не називав своє вчення теорією, хоча воно отримало значне поширення і до теперішнього часу розвивається в працях українських учених минулого століття та сучасності. На основі поглядів Д.Чижевського створюються не лише наукові дослідження, але й підручники, навчальні посібники, що присвячені історії філософії України. Проте і в межах цієї концепції ми можемо спостерігати потужну і досить розвинену самокритику, яка, в першу чергу, виходить від самого Д.Чижевського. Загальновідомо, що у вченні Д.Чижевського українська філософія та її історія трактуються лише як можливе майбутнє, невизначена перспектива. Але ці положення, на наш погляд, є малообґрунтованими і суперечливими. У попередніх працях ми представили обґрунтування цієї позиції, тому дамо лише стислі пояснення [1]. В основу досліджень Д.Чижевського покладений метод соціокультурного аналізу історико–філософського процесу, який визнається вченим як домінуючий стосовно інших. Таким чином, за логікою Д.Чижевського, філософія, історія філософії є квінтесенцією культури і залежать, в першу чергу, від соціально–економічних, політичних умов розвитку тієї чи іншої культури (народу, нації), від розвитку державності, від ступеню розвитку мови, від "характеру народу", від його ментальності. На підставі цих критеріїв український вчений робить висновки і відносно української філософії, її історії і специфічних особливостей розвитку. Дещо спрощуючи (відповідно до завдань даної статті), ці висновки можна зобразити таким чином. Оскільки історичний розвиток української культури характеризується перервністю, залежністю від інших культур, відсутністю незалежності в державному житті, недостатнім розвитком наукової мови, постільки і філософська думка в Україні не могла мати самостійного характеру, власних традицій і розвивалась під впливом філософських течій інших національних культур, залишаючись тільки їх "інтерпретатором". Тому, на думку Д.Чижевського, термін "українська філософія" є не зовсім коректним, оскільки її ще досі немає, вона – майбутня перспектива розвитку української культури. Відповідно, у роботах ученого некоректним також постає термін "історія української філософії", який він заміщує поняттям "історія філософської думки на Україні", а одну з основних своїх робіт назвав "Нариси з історії філософської думки на Україні". Звідси дослідження філософської думки України пов'язується мислителем із аналізом основним впливів соціально–політичних умов, інших філософських традицій на духовну культуру України та їх інтерпретацій українськими мислителями.

Безсумнівно, позиція Д.Чижевського є досить обґрунтованою і тією, що заснована на численних культурологічних дослідженнях його часу. Однак деякі положення все ж таки викликають сумнів.

По–перше, на наш погляд, не існує філософських традицій, шкіл чи напрямів, на розвиток яких не здійснювався би вплив інших філософських течій. По–друге, історичний розвиток будь–якої національної культури пов'язаний із впливом на неї інших культур, що може бути пов'язано і з тимчасовою втратою політичної незалежності, яскраво вираженою економічною залежністю тощо. По–третє, філософія отримує розвиток не на основі вже сформованої філософської мови, а сама ця мова є продуктом тривалого розвитку філософських досліджень всередині певної національної культури і розвивається паралельно з філософією в її історичному розвитку. На підставі цього ми вважаємо, що критерії, які висуває Д.Чижевський стосовно національної філософії хоча й виглядають переконливими стосовно України, але не можуть бути застосованими до інших філософських традицій. Для прикладу можна взяти розвиток німецької філософії XVII–XIX століть і застосувати до неї критерії, що висуває Д.Чижевський. Соціально–політичне життя Німеччини даного періоду характеризувалося як нестабільне, розвиток духовної культури відбувався під впливом інших культур, держава була роздроблена, німецькій мові того часу притаманний сильний вплив латини, французької мови тощо. Відповідно до критеріїв Д.Чижевського нам залишається визнати, що в Німеччині часів Вольфа, Ляйбніца, Канта також не було власної філософської традиції – так званої "німецької філософії", що виглядає досить суперечливо.

У другій половині XX століття домінуючою у вітчизняній історико–філософській науці була марксистська теорія історико–філософського процесу. У цей період, незважаючи на ідеологічний тиск, під впливом П.Копніна, В.Шинкарука та інших вчених тривають на високому рівні дослідження теоретичних проблем історії філософії. І хоча дослідження в галузі історії філософії України були не досить численними, виникають напрями історико–філософських досліджень, що стають основою для розвитку досліджень історії філософії в цілому та історії філософії України зокрема після виходу України зі складу СРСР.

Одним з найбільш розвинених з них на разі можна назвати напрям, що отримав назву "історія історико–філософської науки" (В.Горський, Ю.Кушаков, В.Табачковський) [2]. В межах цього напрямку стали досліджуватись історико–філософські учення як західноєвропейських філософів (Ф.Шелінг, Л.Фоєрбах, В.Дільтей, К.Ясперс та інші), так і основних українських істориків філософії, серед яких С.Гогоцький, О.Гіляров, О.Новицький, Д.Чижевський, В.Петров, П.Тихомиров, П.Лодій та інші.

Незважаючи на певні досягнення в галузі дослідження історії філософії України, сьогодні залишається актуальним ціле коло проблем, що пов'язані з необхідністю розвитку теорії історико–філософського процесу в Україні. Ми описали кілька підходів до аналізу історії української філософії, однак жоден з них не може стати підґрунтям універсальної теорії, оскільки з них неможливо вилучити або домінуючу описовість, або невиправдану схематизацію, або гіперболізоване бачення значення соціокультурного аспекту розвитку української філософії та її історії, що призводить, на думку деяких сучасних учених, до ситуації "методологічної плутанини" [3].

Ми вважаємо, що причиною цієї "методологічної плутанини" є теоретичний плюралізм, підґрунтям якого слугує конвенціональне обґрунтування і, як наслідок, функціонування різноманітних історико–філософських учень. "Методологічна плутанина" виникає внаслідок того, що у межах всіх цих концепцій ототожнюється розуміння історико–філософського процесу (історико–філософське мислення) із процесом дослідницької (практичної) діяльності, яка обмежена аналізом умов можливості застосування методу. Подібне "плюралістичне" (відповідно до "домовленості") застосування методів історико–філософського дослідження (відповідно до певних історичних етапів або персоналій і т.п.) призводить до того, що неприйнятними стають усі доктрини.

Ми вважаємо, що ситуація, яка склалася в теорії історії філософії України та методології її дослідження, призводить до редукції історико–філософської реальності в Україні до сукупності різноманітних текстів, між якими не існує жодних зв'язків. Якщо використовувати феноменологічну термінологію, то можна сказати, що кожна епоха, кожна особистість філософа, кожна конкретна філософська праця дійсно є сукупністю певних ейдосів (порядків), що різняться за своїм змістом і не мають зв'язків. Однак завдання історика філософії полягає не тільки в тому, аби описати ці порядки (інакше він був би просто істориком), скільки поставити їх у відносини між собою і в певне відношення до дослідника, що і є одним із завдань історико–філософської теорії. Звісно, це завдання не може бути реалізоване на підставі підходів, що спрямовані не на встановлення відношень між фрагментами історико–філософської реальності, скільки на обґрунтування можливості застосування методу, що сам конвенційно конструює останню.

На наш погляд, встановлення відношення між ейдосами, фрагментами історико–філософської реальності України можливо не шляхом конвенційного прийняття, а через процес раціонального обґрунтування прийнятності нововведених суджень (які і встановлюють відношення між різними ейдосами–порядками) в історії філософії – реконструюючої рефлексії. Поняття реконструюючої рефлексії та відповідний йому методологічний інструментарій, що були розроблені Н.Гудменом та Х.Патнемом, уже застосовуються в дослідженнях, що присвячені онтології, епістемології тощо. У сучасній вітчизняній філософській традиції ця ідея була застосована для здійснення рефлексії основоположень методологій філософії науки, аналізу епістемологічного підґрунтя основних етапів її становлення та розвитку (В.Чуйко).

Основоположенням описової історії філософії України є розуміння історико–філософської реальності лише як тексту. Її недостатність може бути пояснена тим, що така теорія "витримає" тест Т'юрінга (який розглядав в одній зі своїх праць Х.Патнем [4]), і ми будемо змушені визнати відсутність історико–філософської реальності поза мовною сферою, і, таким чином, визнати "кращим" істориком філософії "комп'ютер", який здатний на основі всіх наявних текстів створювати новий текст.

Певним гносеологічним центром історико–філософської теорії є поняття рефлексії, яке покладено в його основу. Гегелівська історико–філософська теорія ґрунтується на розумінні рефлексії як відображення. Недостатність цієї теорії стосовно історії філософії України полягає в тому, що історико–філософське дослідження вона зображує як самосвідомість самої філософії, пресубпозиційно передпокладаючи відсутність останнього в актуальному теперішньому розвиткові філософської думки.

Світовий дух (Гегель), культурно–історичний контекст (Чижевський), поняття світогляду (П.Копнін, В.Шинкарук) можна тлумачити як способи розуміння історико–філософської реальності, що не обмежена текстом. Ці концепції історико–філософського процесу ґрунтуються на відповідних ним вченнях про рефлексію – як відображення, як діалогу, як діяльності. Однак відносно історії української філософії всі вони виявляються самообмеженими.

У структурі теорії історико–філософського процесу в Україні існують спільні онтологічні (історико–філософська реальність), епістемологічні (спосіб конструювання методу, форма спадкоємності знання тощо) основоположення, які є способом побудови історико–філософської теорії. Реконструкція цих основоположень, реконструююча рефлексія в історії філософії України відкриває шлях до долання історико–філософського "конвенціоналізму", "методологічної плутанини", "анархії", які є джерелом ускладнення розвитку теорії історико–філософського процесу.

На першопочаткову увагу при дослідженні теорії історико–філософського процесу в Україні, на наш погляд, заслуговує проблема історико–філософської реальності. Саме її вирішення може дати підстави здійснити важливий крок на шляху обґрунтування відповіді на одне із центральних питань – питання про специфічні риси української філософії. Важко не погодитись із положенням, яке вводиться у західноєвропейській історико–філософській науці Г.Гегелем, а у вітчизняній Д.Чижевським, що будь–яка філософська традиція є відображенням реальності (соціальної, політичної, економічної, мовної і т.д.) певної національної культури, певного народу. Як вже зазначалося, Д.Чижевський говорить про відсутність специфічної української філософії на підставі того, що реальності, яку б вона відображувала, просто не існувало в історії розвитку української культури, українського народу. Однак сьогодні ми можемо не погодитись із позицією Д.Чижевського не у тому, що він констатує тривалу нестійкість, відсутність

самостійності в історичному розвитку української культури, а у тому, що він виходить все ж таки із гегелівської кумулятивної моделі історико–філософського знання, відповідно до якої предметом історії філософії є вже наявні філософські здобутки в історії, які постають квінтесенцією реальності. При такому підході історик філософії як суб'єкт пізнання виявляється об'єктом впливу філософського знання. Виходячи із розробленої нині в межах епістемології (Н.Гудмен, Х.Патнем), історії науки та філософії науки (Х.Патнем, В.Чуйко), теорії наукового пізнання (Х.Патнем, В.Чуйко) концепції реконструюючої рефлексії, ми можемо стверджувати про наявність іншого обґрунтованого способу розуміння розвитку наукового та філософського знання. Тут умовою розвитку, приросту наукового та філософського знання є не деяке попереднє знання чи розуміння, а *незнання* і *нерозуміння*. У межах такого підходу обґрунтовується положення, відповідно до якого не людина є об'єктом впливу знання, а знання є об'єктом впливу людини [5]. На наш погляд, це положення може бути застосоване до вирішення проблеми реальності в межах теорії історико–філософського процесу в Україні.

На відміну від інших західноєвропейських філософських традицій, які відображали ту чи іншу реальність (ментальну, соціально–політичну, державну і т.д.), предметом української філософії постала *відсутність реальності.* Відсутньою для українських мислителів вона була не тому, що не існувала українська культура, народ, держава і т.д., а тому, що через низку соціально–політичних причин ця реальність не могла бути відображена філософією (перебування України у складі інших держав, заборона філософії, репресії, спрямовані на інтелігенцію і т.і.). Саме тому вітчизняна філософська традиція суттєво відрізняється від інших західноєвропейських, для яких подібні проблеми не існували (а якщо й існували, то досить нетривалий час). На відміну від англійської, французької чи німецької філософських традицій, предметом яких була власна національна культура (у широкому сенсі цього поняття), через неможливість зробити предметом рефлексії власну культурну реальність, предметом рефлексії української філософії стали *інші реальності*. Специфічною рисою української філософії стало те, що вона розвивалась не як знання про власну реальність (культуру), а як *"експертиза"* знань, що були здобуті й узагальнені з філософських традицій інших культур. Так, навіть на основі аналізу класичної та сучасної західноєвропейської філософської літератури ми можемо побачити суттєву відмінність і відсутність порозуміння (попри всі спроби, які мають місце й нині) між так званими континентальною та англо–американською (аналітичною) філософськими традиціями. На основі аналізу сучасної літератури з цього питання [6], на наш погляд, таке порозуміння є неможливим не стільки з причини відсутності бажання у представників континентальної чи англо–американської (аналітичної) чи навпаки, а на основі того, що реальність європейської континентальної культури ніколи не стане тотожною реальності англійської чи американської культури. І якщо щось і об'єднує ці філософські традиції, то це те, що в межах кожної з них є відсутньою *потреба* зрозуміти іншу реальність.

За умови відсутності такої реальності в історичному розвитку української філософії, ця потреба постає чи не головною для вітчизняних мислителів. Саме тому філософські пошуки вітчизняних філософів постають як спроби зрозуміти, засвоїти та оцінити іншу філософську традицію, іншу культуру. Якщо звернутися до творчості майже будь–якого представника української філософської думки історії чи сучасності, то в першу чергу з його текстів можна зробити висновок, що він є висококваліфікованим "експертом", для якого не існує проблеми зрозуміти, оцінити та застосувати досягнення представників різних філософських течій, шкіл, напрямів, навіть якщо вони відображають зовсім різні (а інколи і суперечливі) культурні реальності. Починаючи з філософської думки Київської Русі, у працях видатних мислителів цього періоду (Іларіон Київський, Данило Заточеник, Володимир Мономах та ін.) ми можемо побачити, окрім розробки оригінальних філософських ідей, прагнення до розуміння культурної реальності, що відображена у філософських пошуках європейської середньовічної філософії. У межах філософської думки Київської Русі в окремий напрям сучасні дослідники виділяють так звану перекладну традицію. Подібні тенденції ми можемо спостерігати в межах розвитку реформаційно–гуманістичних ідей в Україні XV–XVII ст. (Ю.Дрогобич, П.Русин, Ст.Оріховський), філософської думки в Києво–Могилянській Академії, філософської системи Г.С.Сковороди, української академічної філософії XIX ст., традиції українського бароко, романтизму, розвитку сучасної української філософії XX–XXI ст. [7].

Звичайно, обґрунтування висловленої позиції має бути доповнене аналізом конкретного історико–філософського матеріалу як західноєвропейської так і вітчизняної філософських традицій. Однак, в силу обмеженості обсягу даної статті, ми представимо його у подальших роботах.

Може виникнути питання: якщо українська філософія завжди мала і має зараз самостійний характер і власні специфічні риси, то чому вона упродовж майже тисячолітнього розвитку залишалась непомітною для західноєвропейської філософської думки і не мала впливу на неї?

Ми вважаємо, що відповідь на це питання певною мірою схопив Д.Чижевський, але в силу реалій свого часу не міг довести її до логічного завершення. Згідно із його загальновідомим висловом, українська філософія – це справа майбутнього. На нашу думку, наш час і є тим майбутнім, про яке говорив Д.Чижевський.

Розвиток ідей глобалізації, мультикультуралізму, прагнення до діалогу та порозуміння між різними культурами – це цінності, які сьогодні висуваються на передній план світовим співтовариством. Думається, що саме за цих умов досить актуальною постає потреба не тільки у знанні різних мов та історії культури, скільки у наявності системи філософських принципів, які б обґрунтовували умови можливості розуміння однією культурою іншої культури, порозуміння між співтовариством філософів та науковців, формування демократичного поля функціонування та розвитку міжнародного права, економіки, міжнародної інформації і т.д. Саме за сучасних умов у розвитку філософських досліджень особливої цінності та актуальності набувають такі риси як здатність до розуміння інших філософських традицій, діалогічність, антидогматичність, вміння, зберігаючи національні риси, бути доступними для розуміння. Ми вважаємо, що саме ці риси і має українська філософська традиція, яка упродовж майже тисячолітнього періоду трагічно переживала неможливість відобразити реальність власної культури.

Саме тому сьогодні, на наш погляд, традиційна теорія історико–філософського процесу по відношенню до осмислення української філософії та її історії може бути трансформована і відкриває цікаві перспективи як для дослідження історії філософії України так і для сучасних вітчизняних філософських досліджень.

1. Див.: *Руденко С.В.* Філософські погляди В.П.Петрова. – К., 2008. – С.8–71. 2. *Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г.* Дослі-

дження історії історико–філософської науки (До 125–річчя заснування нового історико–філософського напряму). // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – Вип.81–83. – К., 2006. – С.15–22. 3. *Кушаков Ю.В.* Л.Шестов: історик філософії чи "шанувальник духовного хуліганства"? // Наукові записки Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Том XII. Філософський факультет. – К., 2004. – С.91–101. 4. *Патнем Х.* Розум, істина й історія. (Разум, истина и история) – К., 2003. – С.20–23. 5. Див.: Чуйко В.Л. Когнітивізм як об'єкт когітології. Монографія. – Ніжин, 2007. – С.41–46; 6. Див.: Крічлі С. Вступ до континентальної філософії / Пер. з англ. Вадима Менжуліна. – К., 2008. – 152 с. – (Сучасна гуманітарна бібліотека). 7. Див., напр.: Історія української філософії. Підручник. Русин М.Ю., Огородник І.В., Бондар С.В. та ін. – К., 2008. – С.71–92.

Надійшла до редколегії 17.02.2009

І.В. Савинська, асп.

МЕТАФІЗИЧНА АНТРОПОЛОГІЯ: БУТТЄВИЙ АСПЕКТ ЛЮДСЬКОЇ ОСОБИ

Стаття присвячена томістичній філософській антропології. Основний предмет якої структура буття особи. До розгляду взято аспект людського існування в світі "осіб" та "речей".

The article is devoted thomistic philosophical anthropology. The basic topic of which is a structure of person being. The aspect of human existence is examined in the world of "persons" and "things".

1. Різні виміри антропологічної науки

Антропологічні студії звернені на вивчення різноманітних аспектів людського існування. Така багатоманітність життя людини зумовлює відповідні форми антропологічного дослідження. Основне завдання кожного з них – концептуально сформулювати якомога повне знання про людину. Таке формулювання є результатом гносеологічного процесу. Пошук відповідей починається з дослідження різноманітних способів існування живого, одним з яких є існування людини. Наука, що спеціально досліджує життя – це біологія. Відповідно, і людина, оскільки вона є живою істотою, почасти становить предмет біологічної (або природної) антропології. Така антропологія досліджує анатомічно–морфологічні, онтогенетичні й етологічні аспекти людського буття. Біологічна антропологія вивчає людину зовнішньо й описово, на тлі інших живих істот, зокрема тварин. У такій перспективі людина досліджується як органічна істота. Однак, поряд із вивченням інстинктів, рефлексів та інших структурних елементів живих істот, відкриваються такі феномени людського буття, як мислення, діяльність, мовлення і відчуття навколишнього світу. Отже, біологічний вимір дослідження не вичерпує людське буття і тому антропологія повинна розширювати сферу свого дослідження. Поряд з феноменом "живого" існують соціальний і культурний світи, які мають не природне походження, а створені самою людиною і для людини. Культура пов'язана з біологічними потребами людини, які віднаходять своє втілення в традиційних ознаках конкретних суспільств. Культурна антропологія орієнтується на вивчення різнорідності культур і водночас ґрунтується на єдиній основі культурного простору. Цією основою є людина. "Ті, хто знають тільки одну культуру, ті не знають людину як істоту культурну" [1]. Чим більша сукупність культур досліджена, тим якомога відкритою і зрозумілою стає сама людина. Надбання біологічної й культурної антропології не вичерпують пізнання людини. Навпаки, вони створюють нову форму антропологічного дослідження – філософську, що представлена низкою взаємопов'язаних дисциплін: онтологією, етикою, філософією природи та теорією пізнання. Філософська антропологія відкрита для прийняття і осмислення результатів, здобутих у процесі дослідження різних сфер людського буття. Так, її побудова не є апріорною, а скоріш виявляється апостеріорною, такою, що спирається на досвід попередніх форм антропології. Вона інтегрує, синтезує й аналізує отримане знання. Проте, цими функціями філософська антропологія не вичерпується. Основне її завдання – це розкриття структури людського "буття як такого" й пояснення того, як з цієї специфічної будови виокремлюються такі феномени як: мова, цінності, діяльність, пізнання та ін. Філософська антропологія вирізняється особливим способом запитування, який визначає властивість гносеологічного процесу. Ми насправді переймаємось катівськими питаннями про те, "що ми можемо знати?" (метафізика), "як повинні вчиняти?" (звичаєвість), "на що можемо сподіватися?" (віра), які об'єднані спільним питанням "якою є людина?" (антропологія). Ці питання конкретизуються в інтенції розкрити суть людини. Так, сфера метафізики, в формі питання "що я можу знати?" поєднана з прагненням пізнати людину, з антропологією. Філософська антропологія піднімає питання про статус людини в "світі" осіб та речей. Основними в них виступають "…дихотомії: людина–світ, свобода–скінченність, іманентність–трансцендентність, дуалізм–єдність духу й тіла" [2]. Біологічна і культурна антропологічні форми не зосереджені на цих дуальностях. Отже, мова йде про метафізичну антропологію, яка розпочинається саме з чітко окреслених питань.

Варіантом такої антропології є реалістична томістична антропологія. Вона розглядає феномени людської буттєвості, які "…конститутивні і фундаментальні для людини і її екзистенційної позиції" [3]. Мова йде про ставлення питань стосовно своєї власної екзистенції. В актах такого сутнісного запитування реалізується саморефлексія. Пізнання людини відбувається самою ж людиною. Так пізнання охоплює відразу дві складові – це прагнення до відкриття спільної основи – "людськості" й разом з тим актуалізувати процес самопізнання. Такий рефлексивний процес становить людську суб'єктність для самої ж людини. Для біологічної й культурної антропології людина – це основний предмет дослідження поряд з іншими природними, культурними й суспільними явищами. Для томістичної метафізичної антропології людина – це наявне буття особи–суб'єкта, що завдяки самосвідомості й відповідній буттєвій структурі здійснює пізнання. В цій спрямованості пізнання на самого себе ("пізнай самого себе") виявляються стосунки між власним "Я" та "Іншими" особами, речами, суспільними формами й цілим універсумом подій. В процесі пізнання відбувається інтерпретація сукупності вище згаданих феноменів, відтворюється їх онтична структура. Попри змінність феноменів, буттєва структура – це схоплення сталості в мінливості світу. "Буття" – одне із гарантів незмінності на противагу "існуванню", "екзистенції", що виступає зовнішньою стосовно "буття як такого". Від початку самого пізнання особа розкриває себе як суща у світі. Це відбувається через схоплення загального образ світу, який слугує тлом для подальшого розпізнання й вирізнення самого себе. У фізичному вимірі людина становить частину світу, є приналежним до нього. Неможливо цілковито виокремити особу зі світу, який безпосередньо впливає на неї. Однак, людське буття не редуковане до світу як існування якоїсь речі. Особі властива суб'єктність, яка "тримає" її в світі, але світ повністю не вичерпує людську екзистенцію. Світ – це просторово–часовий континуум, який включає так–

© І.В. Савинська, 2009

буття речей, явищ (випадкове існування), на відмінну від самостійного буття особи. Людина є суб'єктом пізнання у метафізичній антропології на відміну від предметів–речей. Стверджуючи людину як предмет, одночасно підкреслюємо можливість її "зведення" до світу. Натомість, реалістична метафізична антропологія зауважує на суб'єктності, а отже на неможливість ставлення до особи як до предмета. Людина не редукується до світу. Себто, метафізична антропологія звертається до буття людини як до суб'єкта пізнавального процесу, який власне здійснює саме пізнання.

2. "Буття як таке" – предмет метафізики й "наявне буття особи" – суб'єкт антропології

Осягнення буття людської особи першопочатково потребує звернення до онтологічної сфери, тобто до метафізики. Буття як предмет метафізики розкривається через процес сепарації (розділення). Сепарація представляє три етапи аналізу буття (Станіслав Камінський). На першому етапі відбувається афірмація самого акту буття. Це засвідчення дійсності процесу існування. На другому етапі відбувається конкретизація факту буття на основі існування конкретної речі. В цьому й полягає специфіка реалістичної метафізики. Себто, стверджується буття на прикладі існування "ось цією людиною" на відміну від факту "буття як такого". Однак, саме буття не вичерпується тільки існуванням якоїсь однієї людини, бо окрім неї існують й інші особи. Вони також представляють своє особливе існування відповідно до власної суті. Третій етап – це усвідомлення "буття як такого", що "…є конкретною, в собі визначеною суттю" [4]. Тільки через своє буття особа є дійсною, є існуючою. Існування – це буття суті (сутності). В кожному випадку існування, актуалізується неповторна сутність. Буття набуває свого значення в реально існуючій речі або істоті. В реальному бутті завжди поєднується сутність й існування. Неможливо розірвати цю єдність, вказуючи на дійсність. Отже, буття – це виявлене в дійсності реальне існування. Однак, у метафізичних дослідженням ми послуговуємось не "буттям як таким, а відповідним поняття, яке відображає суть "буття як такого". Таке поняття (як результат ідеації), хоча і виражається у мові завдяки загальним термінам, головним чином стосується конкретної істоти або речі в дійсності. Оскільки в нашому пізнанні світу не можливо виявити чисте існування, без зв'язку з конкретною одиницею. Єдиним повним буттям, без затьмарення матерією, виступає Бог. Він – найвище, найперше буття, яке існує через себе самого. Таке розуміння Буття позбавлене змін і складеності. Воно самототожне й абсолютне. Однак, Його повне осягнення нашими пізнавальними здатностями не можливе. Тому, це Буття не є основним для метафізичної антропології (й стає темою для теологічної антропології). Висловлюватися ствердно ми можемо лише про пізнаванне буття. Зокрема, увага зосереджується на властивостях "буття як такого" або на його трансценденталіях. Це відповідні характеристики "буття як такого", які проявляються в одиничному існуванні. Так, наприклад, виділяючи "річ", вказуємо на конкретну визначеність "у собі буття" (бути саме цією річчю). Водночас, варто відзначити елемент "різниці" (відмінності від іншого існування), "неподільність" такого "в собі буття". Виділяють ще один вид трансценденталій – реляції, що існують між світом і "буттям особою". Такі відношення конституюються в добрі, красі, правді, які позначають певний простір між особою і дійсністю. Так, від розуміння "буття як такого" відбувається перехід до "буття особою", конкретно існуючою сутністю що й надає визначення самому буттю.

"Буття як таке" – предмет метафізики, що формує онтологічну основу для антропологічного пізнання. Основним суб'єктом в такому гносеологічному процесі виступає людська особа.

На відмінну від буття річчю, людське існування одухотворене й самостійне. Яким виступає дане нам буття? В реалістичній томістичній антропології, людина – це прояв Бога. "Sum qui sum" – "Я Той, Хто є". Так передає Біблія слова Бога про Самого Себе. Триєдність – ось основна суть Абсолюту. Ця єдність трьох іпостасей втілена в Дусі, Сині й Отці, що є проявленням єдиного Буття Бога. Людське буття – це образ і подоба буття божого. Так, Божественна триєдність розкрита в існуванні людини. Основними складовими людської природи є: відчуття, почуття, інтелект. Ці невід'ємні здатності людської особи утворюють її пізнавальну діяльність, скеровують її життєву поведінку. В цій триєдності повноцінно задіяні душа й тіло (чуттєвість). Засадничим моментом людського буття є пізнання. Саме в пізнанні відбувається актуалізація людської сутності й призначення особи. Це акт духу, який прагне пізнати "щось". Для цього відбувається спрямування свідомість на відповідний предмет чи суб'єкт. Гносеологічний процес може бути розділений на два різні види. Пізнання як загальне схоплення того, що пізнається й пізнання як осягнення суті, першопричини того явища, процесу, що потрапляє в поле свідомості. Відповідно, розрізняємо пізнання як формування потому певного "впізнавання чогось" з–поміж різноманітності конкретних існувань, явищ та процес пізнання як дошукування сенсу, первинного фактору, першооснови. Метафізична антропологія структурує саме пізнання як віднайдення людської сутності, першопочаткового й незмінного в її буттєвій структурі. Пізнання як суто людська властивість може бути направлене на зовнішню реальність, той світ, що оточує людину або стосуватися самої ж особи. Відповідно, виділяються два етапи пізнання (неможливо чітко встановити їх послідовність). Що є первинним: пізнання світу чи звернення погляду на самого себе? Вірогідно, ці різні гносеологічні процеси відбуваються одночасно. В будь–якому разі філософська антропологія формує певні точки перетину не тільки з онтологією, а й з теорією пізнання. Саме так формується широкий простір людського життєвого світу.

3. Метафізична антропологія: людське існування в світі людей і речей

Буття особи представлене в світі. Тому, пізнаючи людину – пізнаємо і її "світ". В кожному конкретному випадку, це інакший світ, простір конкретної людини, який складений з мови, суспільності, тілесності, часовості, історичності, речей та ін. Цей життєвий світ вирізняє одну людину з–поміж інших. Такий світ зникає разом зі смертю особи, оскільки невід'ємний від неї. Однак, людина – це мікрокосмос, мініатюра цілого Світу, який не зникає, а продовжує існувати для інших людей. Постійність Світу загального й мінливість життєвого наповнюють людське існування. Отже, Світ має певну структуру зі своїм стрижнем, що забезпечує його тривкість. Такою структурою світу є "буття як таке". Метафізична антропологія розглядає одне, суцільне життя, а у разі життя кожної окремої особи маємо лишень акти буття. Яким є таке окреме, субстанційне, актуальне й водночас тривале буття кожної особи? Світ людини – це постійне перебування з речами та особами. Тому, виникають різні реляції між "особа–річ" й "особа–особа". В таких відношеннях позиція "Я" (як того, що створює такі конструкції) є домінуючою.

3.1. Світ "особа–особа"

Якою є людина, людська особа, носій власного "Я"? Поняття "особа" подібне до латинського виразу "persona" (персона) – маска, яку здебільшого одягали актори під час гри на сцені, щоб підсилити власний об-

раз. Так як і "персона", "особа" теж вказує на щось власне, відмінне від іншого, таке що належить собі. Назва "особа" позначає розумну духовну істоту з власною волею і тілом. Так, людина – поєднання душі й тіла. Два начала становлять її єдину природу. Існують різні інтерпретації, концепції людського буття. Найголовніші з них – це платонівська й аристотелівська. За Платоном, людина – це душа, яка оселилася в недосконалому тілі й завдання філософії вивільнити її з полону тілесного тягаря. Аристотель доповнює концепцію Платона своїм визначенням особи як розумної тварини, що має волю керуватися інтелектом і такої, що складена з тіла й душі. Надалі, ці антропологічні концепції були змодефіковані в історії філософської думки. Окрім погляду на людину античних філософів існує й християнське представлення антропологічних питання. Зокрема, бачення людської природи середньовічним схоластом Томою з Аквіну підкреслювало Аристотелеву єдність людського існування. Людина – це композит тіла й душі. Душа існує в самій собі як предмет і одночасно організовує матерію, актуалізуючи її до буття, надаючи їй змогу існувати конкретною, одиничною особою. Душа в процесі пізнання усвідомлює існування саме таким, а не іншим тілом. Цілісність особи покладається через єдність тілесну і духовну. Однак, наявність тіла й душі – це не визначення особи. Тома Аквінський стверджує в І частині "Суми теології" (І, пит. 76), що єдність особи полягає в усвідомленні себе як такого, що розуміє і відчуває. Відчувати – неможливо без тіла, а розуміти – без душі. Тому, особа – це єдність духовна й тілесна, в рамках якої відбувається осягнення свого власного "Я" (ego). "Однією й тією ж людиною є та, яка сприймає себе такою, що розуміє й чує; а чути [чуттєво] не можливо без тіла" [5]. Тобто, "Я" виступає реально існуючим, таким, що визначає себе в світі. Окреслити "Я" особи – це визначити її місце в світі поміж інших осіб та речей. Це найперша дія людини, яка проявляє і пояснює її буття. В аристотелевській традиції для опису того, що діється в самій людині слугують категорії. Які не стосуються того, що чинить сама людина, тобто зовнішніх дій. Вони позначають внутрішню буттєву структуру. Тому, в томістичній традиції з'являється доповнення до основних внутрішніх "дій" в людині. Виокремлюється нова категорія – переживання, яка об'єднує всі внутрішні дії особи й формує тло для зовнішніх учинків. Так, усвідомлення свого власного "Я" відбувається за умов переживання власного досвіду, а відповідно і своєї суб'єктивності. "Людина – суб'єкт, "Я", що переживає самого себе" (Кароль Войтила). В процесі цього "переживання", окрім самовизначення відбувається ствердження реальності, світу в якому існує особа. Окрім неї самої з її власним досвідом (що формується як такий у переживанні власного "Я") існують й інші "Я", особи, що теж здобувають своє самоусвідомлення. Так, з'являється момент загальності в метафізичній антропології. Між особами є певний зв'язок, який полягає не втому, що вони люди (духовно–тілесні істоти), а в тім, що кожна особа має переживання свого власного "Я". Завдяки цьому й можливе взаєморозуміння. Необхідне лише усвідомлення, що "Інший" – це теж "Я", однак інакше. Він – це відповідний досвід, який переживається ним самим протягом всієї динамічності життя. Це і є першим кроком до відкриття сенсу "людськості". Моє "Я" – це підстава для розуміння "Я" іншого. Я відкриваю себе для "Іншого", для його розуміння. На основі переживання можливо збагнути іншу людину, але не можливо стати нею, оскільки наше власне "Я" не ототожнюється з "Я" іншого. Переживаючи когось як цікаву мені особу, я лишень трохи наближаюсь до досвіду її власного "Я", але до кінця не можу зазирнути до її неповторного світу. Саме тоді, коли проявляється єдність такого взаєморозуміння і з'являється нова структура – "Ми". Вона – це не відхід від "Я", а навпаки – поєднання двох незалежних одиниць на спільній основі. "Ми" – це крок на зустріч у якому інтенційна спрямованість набуває свого вияву.

Стосунки у структурі "Я" – акцидентні, їм властива змінність, зовнішність. Іншою є внутрішня будова "Я" як субстанційного. Що зумовлює стійкість людського буття? – Це воля, що визначає людину. Вона актуалізує потенційність особи й є знаряддям для людських вчинків. Основною дією людини попри свою реалізацію й самостановлення має бути участь. Брати участь можна у різноманітних життєвих подіях, одначе основним є стосунок до життя іншої людини. Це участь у житті "Іншого". В чому ж вона проявляється? – В нашій змозі до співчуття, допомоги, підтримки й найголовніше у повазі до "Іншого". Макс Шелер стверджує, що момент переживання "Іншого" як особи здебільшого є спонтанним у своїй емоційності. Ця спонтанність стає схильністю до відкриття себе близькому "Я". За умови такої "готовності" й відбувається поштовх до участі, яка є метою нашої діяльності.

Описуючи буття особи в категоріях "переживання" та "участі", слід також виокремити різні типи відношенні між різними "Я". Так, існує відношення через співпрацю на основі переконань, спільної мети. Воно розкривається у спільноті. В такій позиції можливе звернення до категорій "суб'єкт – предмет". Поряд тим, розкривається інакше спілкування між людьми у категоріях "особа–особа". Саме таке відношення досягається у партнерстві, коли "Іншого" сприймають як рівного. Останнє реалізується в інтерперсональних стосунках між окремими волями й доповнюється категоріями "участі" та "переживання" як основними діями людської особи.

3.2. Світ "особа–річ"

Існування особи неможливе без інших осіб. Світ людини організований подібними до неї "Я". Разом зі світом відношень між людьми особа поглинає й світ речей. Інша особа – це шлях до розуміння свого власного "Я". Адже, моє "Я" відмінне від "Я" іншого. Так само й речі "формують" в самому "Я" те, що є "моє" і навпаки, мені не належить. Речі виступають зовнішніми стосовно мене в оточуючому світі. Тому, виділення речей у світі – це опредметнення їх тим, хто здійснює пізнавальний процес. Структурно складені з організуючої форми й матерії, вони безпосередньо впливають на людську особу. Людина має визначитись стосовно речей. Тобто, особа має встановити "піраміду вартостей" (Мартін Гайдеґер). Так, "Я" відмінне від того, що належить мені, тобто є "моїм". Однак, "моє" потрібне мені, оскільки створює певну реляцію, стосунок до формування мого власного "Я". Проте, усвідомлення чогось як мого, потребує уточнення. Відношення "Я–моє" – в одному випадку – це те, на що направлені мої дії, а в іншому – "моє" – це частина власного тіла (Мєчислав Альберт Кромпєц).

Перше значення розтлумачує "моє" як результат власної праці, що належить мені (є іманентним) і водночас вказує на зовнішню річ. Річ виступає зовнішньою стосовно "Я", вона ніколи не стане моїм "Я" чи елементом його структури. Особа лишень позначає зовнішнє – "моїм", відділяючи його від "не мого". Те, що моє – підлягає мені. Речі як мої належать мені. Проте, чи можу "Я" належати речам? – Ні, бо духовна сила "Я" змушує завжди бути самототожним і цілісним у своїй структурі, на відміну від так–буття речей. Людина завжди чинить спротив будь–якій можливості здійснення її як речі. "Я" особи виступає суб'єктом стосовно своєї речі–предмету, а річ хоча і потребує визначення з боку особи, все ж залишається певним припасуванням до людини.

Друге значення реляції "Я–моє" відсилає до психофізичної структури людини, а отже мова йде про складову самого "Я". Коли особа прагне передати свої почуття, відчуття, то вживає еквівалент моя. Наприклад, "маю гарний настрій" чи "в мене болить голова". Так "моя" позначає не якусь зовнішню річ, а внутрішній чи зовнішній стан самого "Я". Такі стани є змінними, а отже позначають динамізм людської особи. Однак, як і в разі речі, "моє" не ототожнюється з "Я" особи. "Я" є тим самим суб'єктом, який виконує сукупність своїх функцій, реляцій. В кожному разі це завжди одне й теж "Я". Самототожність особи проявляється у поєднанні тіла й духовної сили волі. Тому, це завжди "моє" тіло й мої "думки". Так триває і з перебігом часу, який привносить певні якісні зміни.

Поряд із вище розглянутими реляціями існує ще одне найголовніше відношення. Його сенс передається у зв'язку "Я"–"Бог". Буттєва перспектива людини полягає в Абсолюті. Саме звернення до реляції "Я"–"Бог" надає змогу осмислити питання смерті, терпіння, провини та ін. Самостановлення Першооснови необхідно проявляється через людське буття, формування її буттєвої структури. Буття людини – це не є щось, що їй лише дане. Це буття, яке їй також, чи, може, й насамперед, задане (Кароль Войтила). Тому, розпізнаючи основу буття, людина розкриває загальну причину себе й всього світу. Так, відкривається нова тема для подальших досліджень в яких проявляється зв'язок метафізичної антропології й християнської культури. А отже, ще глибше розкривається найпотаємніший сенс "ходи Бога в світ" – людини.

1. *Haeffner G.* Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. – Kraków: WAM, 2006. – S.33. 2. Powszechna Encyklopedia Filosofii. – T.1 (A–B). – Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2000. – S.262. 3. Там само. – S.262. 4. Там само. – S.750. 5. *Krąpiec M.A.* Człowiek jako osoba. – Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2005. – S.120.

Надійшла до редколегії 25.02.2009

Н.В. Стужна, асп.

ПРОБЛЕМИ ВЗАЄМОВІДНОСИН ЧОЛОВІКА ТА ЖІНКИ У СІМЕЙНО–ШЛЮБНИХ ВІДНОСИНАХ МУСУЛЬМАНСТВА

У статті на основі ісламознавчої літератури досліджується протилежні підходи до проблем взаємовідносин чоловіка та жінки у сімейно–шлюбних відносинах мусульманства. Виявлено, що такими підходами є: євроцентричний (антимусульманського спрямування) та підхід, що обстоює традиційні мусульманські цінності.

On the basis of the latest researches of the Islam, opposite approaches to the problems of mutual relations of a man and a woman in marriage and family in the Islam are probed in this article. It is discovered that there are such approaches: the approach, which is not concentrated on the moslem values (European direction), and the approach, which defends traditional moslem values.

Звертаючись до питання шлюбних відносин, можемо з упевненістю стверджувати, що в сучасному суспільстві більшість людей не усвідомлюють важливість такого відповідального рішення як укладення шлюбу. Від початку існування людського роду шлюб є одним із важливих обрядів. Родина – це доволі серйозний та значущий союз, від якого залежить щастя людини. Психологічні дослідження підтверджують, що в сучасному суспільстві як чоловіки, так і жінки не усвідомлюють своєї ролі в шлюбі. Сучасна сім'я нерідко характеризується такими негативними явищами як недовіра, зрада, алкоголізм, недостатня увага до дітей тощо. Подібні явища, які переживає дитина у родині, стають передумовою деградації особистості у дорослому віці. Психологічна наука довела, що вплив, який справляють родинні взаємини на дитину, накладають відбиток на її подальше життя. З огляду на це питання шлюбних, родинних відносин постає доволі актуальним й дотепер.

На наш погляд, інтерес дослідників до традицій шлюбних відносин в ісламі викликаний не лише зростанням кількості людей мусульманського віросповідання у країнах Західної Європи та Америки, а й розумінням кризового стану, в якому опинився сучасний західноєвропейський інститут сім'ї. Увага до мусульманської родини є спробою віднайдення таких сприйнятливих для західних людей ціннісних основ мусульманства, які б повернули молоде покоління до цінностей сім'ї, роду, батьківства.

Мусульманська родина – це, передусім, морально–психологічний союз, де кожен досягає особистісного щастя тільки шляхом забезпечення гідних умов для розвитку інших членів сім'ї. Роль мусульманської сім'ї полягає у створенні можливостей реалізації релігійних заповідей. Для мусульманської родини характерна певна структурованість та соціальні функції, її відрізняють специфічні норми поведінки, соціальні установки та ціннісні орієнтації. До того ж, мусульманська сім'я є малою групою, за допомогою якої індивід реалізує свою репродуктивну потребу, а суспільство – потребу в біологічному відтворенні своїх членів та їх соціалізації. Як мала первинна група мусульманська сім'я і родинні стосунки відрізняються глибокою інтимністю, довірою, емоційною прихильністю членів один до одного і вірою в надприродне: "Мусульманская сім'я – це особливий тип досить замкнутої соціальної системи, яка живиться ісламом та шаріатом, де існує чітка сакралізована ієрархія, узаконений Всевишнім розподіл обов'язків і ролей. Вона виступає як форма релігійного служіння, народження і виховання дітей у дусі ісламу, що завжди було, є і буде обов'язком кожного дієздатного члена суспільства" [1]. Важливим є наголошення на основоположній ідеї Корану про задану у момент творення парність чоловіка та жінки. У відриві один від одного як чоловік так і жінка втрачають свою повноцінність.

Характеризуючи ісламознавчу літературу, яка стосується проблем взаємовідносин чоловіка й жінки, сімейно–шлюбних відносин у мусульманстві, варто відзначити, що тут існує як література, написана з євроцентричних позицій, так і література, написана з ісламських позицій.

Що стосується першої, то вона виходить із того, що відносини між чоловіком та жінкою в ісламі не є "нормальними". При цьому, звісно, за норму беруться європейські взірці. Знайомлячись із мусульманським світом, європейці не могли не звернути увагу на те, що в ісламі жінка займає не таке становище, як у суспільстві європейському, так само є значно відмінними взаємини між чоловіком та жінкою в мусульманстві та християнстві, зокрема, у плані сімейно–шлюбних відносин.

Європейські автори, пишучи про ці проблеми, здебільшого керувалися європоцентричним підходом. Свідомо чи несвідомо вони виходили з переконання, що саме європейська цивілізація є найбільш досконалою. Що ж до інших цивілізацій, то вони їй нібито поступаються. Відповідно європейські цінності мають набути поширення в світі і тим самим "підтягнути" інші народи на більш "високий рівень". Усе, що не відповідає цим цінностям, має бути відкинуте або видозмінене. Стано-

© Н.В. Стужна, 2009

вище жінки в ісламі, специфіка її взаємин із чоловіком у контексті мусульманського способу життя сприймалися й здебільшого нині сприймаються європейськими авторами як "ненормальні" і "нецивілізовані". Особливо чітко це простежується в літературі, яка свідчить про упереджене ставлення європейських дослідників та носить виражений антимусульманський характер.

Ряд робіт, які мають виражений тенденційний характер, представляють та тиражують стереотипне мислення традиційних європейців, яке історично склалося у них по відношенню до представників мусульманського світу. Як приклад наведемо переконання німецького дослідника М. Коча [2], який вважає, що стосовно ставлення до жінки вся історія ісламу відмічена гнобленням, насильством та обмеженням жіночих прав. Описуючи принизливий, з його точки зору, стан жінки в ісламі, автор випускає зі свого світоглядного поля той факт, що сьогодні саме мусульманки–мешканки розвинутих країн Західної Європи активно пропагують традиційний ісламський устрій життя. Показовим у цьому аспекті є недавні виступи мусульманської громади у Франції проти заборони надягати у навчальних державних установах хустини–хіджаб. Жінки–мусульманки активно виступили проти законопроекту, який порушує їх багатовікові традиції, чим спростували упереджене переконання про своє принизливе становище з боку чоловіків–мусульман.

У даному контексті доречно буде згадати, що для європейського суспільства до початку XX ст. було притаманне відношення до чоловіків та жінок, яке не можна характеризувати виразом "рівноправ'я". Так, ще нещодавно в західних суспільствах надзвичайно розповсюдженим був сексизм – система поглядів, згідно з якими жінка була відсунута на другорядні позиції, залежала від волі чоловіка, а коло її обов'язків, як правило, обмежувалося домашнім господарством і вихованням дітей. Наведемо слова німецького філософа Артура Шопенгауера, погляди якого на жінок мають явно виражене скептичне забарвлення, проте в цілому є свідченням реального стану речей: "Вона відбуває обов'язок життя не активним, а пасивним чином: стражданням пологів, піклуванням про дітей, покорою чоловікові, для якого вона повинна бути терплячою подругою, яка завжди знайде слова підбадьорення. Вона не створена для вищих страждань, радощів та могутнього прояву сил; життя її повинне проходити спокійніше, невиразніше, ніж життя чоловіка…" [3].

З погляду сучасного американського ісламознавця Б. Льюїса, саме завдяки сексизму мусульманське суспільство втратило половину енергії свого народу, а також численні жіночі таланти. До того ж, на думку дослідника, вихованням мусульманських дітей займалися неписьменні й пригноблені матері. Відповідно, продукт такого виховання виростає водночас пересічним та надміру слухняним. У своїй монографії "Що пішло не так?" американський вчений досліджує відмінності між християнським та мусульманським світоглядом та способом буття. Б. Льюїс відзначає, що в епоху Середньовіччя досягнення мусульманської цивілізації були значнішими, ніж християнського світу. Вчений зосереджує увагу на тому, що за часів середньовіччя мусульманські країни порівняно з християнською Європою являли світові передові здобутки: наймогутнішу поліетнічну та багатокультурну цивілізацію, в якій процвітали торгівля, наука та мистецтво. Ісламська цивілізація прийняла культурну спадщину завойованих арабами країн – Близького Сходу, Греції та Ірану. Водночас вона почала використовувати найновіші інновації того часу – виробництво паперу з Китаю, десятинну позиційну систему числення з Індії тощо. Також, відзначає Б. Льюїс, мусульманський світ виявився набагато толерантнішим (принаймні в плані релігійному), ніж християнської світ середньовічної Європи.

Однак у період Нового часу ісламський світ почав здавати свої позиції перед позиціями християнського Заходу. Це, на думку американського професора, визначалося трьома основними причинами: злиттям світської та духовної влади, сексизмом та поширенням ідей соціалізму в мусульманському світі.

Ісламська література з питання ролі жінки у соціальному житті також далеко неоднорідна. Є чимало робіт, в тому числі й таких, що претендують на науковість, у яких захищаються традиційні уявлення про становище жінки в ісламі. Однак зустрічаємо чимало робіт, де існуючий стан речей у цій сфері трактується як незадовільний і ставиться питання про потребу радикальних змін.

Характеризуючи взаємовідносини чоловіка й жінки в патріархальному суспільстві, соціолог А.Г. Харчев небезпідставно зауважує, що "чоловік поєднаний з жінкою як чоловік, господар, як частка тієї соціальної сили, яка поставила себе у привілейоване становище у ставленні до всіх жінок, ревниво оберігає свої привілеї, які в кінцевому підсумку стають звичками [4]". Саме звички чоловіка патріархальної сім'ї, власне, знайшли своє відображення та закріплення в мусульманстві. Часто вони розглядаються тут як такі, що є самі собою зрозумілими.

Слід зазначити, що в науковій літературі існує два підходи до місця та ролі жінки. Перша полягає у тому, що іслам поставив жінку порівняно з чоловіком у нерівноправне становище. Французький ісламолог Анрі Массе, спираючись на деякі висловлювання пророка Мухаммада, робив висновок, ніби "до жінки Коран не проявляє ніякої ніжності". А академік В.В. Бартольд зауважував, що "на особу жінки Коран дивиться майже виключно з точки зору ревнивого чоловіка" (28:36) [5]. І хоча в цих міркуваннях відчувається євроцентричний підхід, їх не варто так просто ігнорувати.

Якщо мусульманин означає "покірний Аллахові", то мусульманка, відповідно до ісламських поглядів, повинна бути покірна не лише Аллахові, але й своєму чоловікові. "Почуття власної переваги стосовно жінки, яке віками культивувалося у чоловічої половини населення, прищеплювалося з дитинства хлопчику, підлітку, і, навпаки, усвідомлення своєї неповноцінності, "другорядності", яке насаджувалося серед слабкої статі, – все це закріпило мусульманську традицію: чоловік – бог і цар у сім'ї", – писав Д. Єремеєв [6]. В одному з популярних хадісів розповідається, як Мухаммад говорив про свою першу дружину Хадіджу: "О, Омар, дорогоцінне для людини – це доброчесна дружина, що діє за заповідями Божими, слухняна і приносить радість своєму чоловікові....Коли він наказує, вона кориться, а коли він відсутній, вона охороняє його права у справах власності і честі [7]".

В ісламській сім'ї дивляться на жінку як на недоторканну власність, тому намагання заподіяти їй зло було рівносильне захопленню чужої власності Тому будь–який перелюб, подружня невірність строго каралися. Як зазначалося вище, за це Коран передбачав тілесне покарання (побиття батогом), а також соціальне ізгойство. Перелюбник ніби відлучався від мусульманської громади. Проте, фактично всупереч Корану, ісламське суспільство пішло далі, зберігши традицію карати перелюбників смертю, побиваючи їх камінням. Ця традиція, яка існувала не лише серед арабів, а й інших семітських народів, в мусульманському світі частково збереглася до сьогоднішнього дня.

Виходячи з таких патріархальних поглядів, іслам намагався обмежити діяльність жінки сферою домашнього господарства. Розширення цієї діяльності за межі вказаної сфери, на думку багатьох мусульманських

теологів, буде загрожувати сімейним відносинам, оскільки мусульманська жінка у першу чергу, "повинна бути хранителькою домашнього вогнища, вихователькою дітей… Це природна стихія застосування її вроджених здібностей і прояву жіночої натури" [8]. При цьому ісламські теологи заявляють, що оскільки природа чоловіка і жінки неоднакова, то кожному з них відведена певна особлива роль у суспільстві. Ці ролі доповнюють одна одну і кожна з них є однаково основною і необхідною для функціонування суспільства.

Деякі з них вважають, що участь жінки у суспільній праці не потрібна, адже єдиним достойним місцем для жінки є родинний дім. "Чоловік і жінка доповнюють один одного. Аллах визначив кожному з них таку сферу діяльності, у якій кожен із них зможе найбільшою мірою проявити свої здібності. На цій основі сферою діяльності жінки є дім, утримувати який вона зобов'язана так, щоб чоловік зміг знайти у ньому спокій і затишок," – стверджував один з ідеологів ісламу Атиййя Сакр [9].

Проте існує й протилежна щодо вищезазначеної точка зору. Сьогодні більшість ідеологів ісламу не заперечують проти бажання жінки займатися суспільно корисною працею. Вони стверджують, що іслам поважає право жінки на працю – працю творчу, на благо сім'ї та суспільства. Однак, беручи до уваги особливу природу жінки, шаріат визначає декілька умов, які мають бути забезпечені жінці, що займається суспільно корисною працею. Вони стверджують, що іслам поважає право жінки на працю – працю творчу, на благо сім'ї та суспільства. Проте, жінкам, які займаються суспільно корисною працею, слід утримуватись декількох умов. Так, жінкам рекомендовано докласти свої зусилля в тих галузях, де це було б найбільш ефективно. До них, з точки зору мусульманських ідеологів, відносяться: сфера виховання, освіти (насамперед дівочої), охорона здоров'я (особливо гінекологія), виробництво жіночого одягу, консультаційні послуги у сфері психології, дизайну, письменницька діяльність, заклик до ісламу. При цьому робота жінки поза домом не повинна займати занадто багато часу. Адже їй необхідно приділяти увагу собі, дітям та чоловіку.

Далеко не випадково ісламські теоретики звертають увагу на деякі небажані наслідки занятості жінки на роботі поза домом. По–перше, вони відзначають, що велика скупченість, щоденні транспортні проблеми, характерні для промислових міст, негативно відбиваються на зовнішньому вигляді і внутрішньому духовному стані жінки. По–друге, надмірна зайнятість на роботі відволікає жінку від ведення домашнього господарства, виховання дітей. А чоловік усе ж таки хоче бачити в дружині не передовика виробництва, а кохану жінку і добру матір своїх дітей. По–третє, нерідко ділові відносини чоловіка і жінки, які є співробітниками одного офісу, підприємства, переростають в інтимні зв'язки, а це в кінцевому підсумку призводить до розриву сімейних зв'язків. По–четверте, боячись втратити роботу, матері вимушені залишати своїх малолітніх дітей одних без нагляду, а це призводить до різного роду випадків на кшталт пожеж і ін. З іншого боку, діти, які залишаються без материнської опіки і ласки, можуть поповнювати ряди соціально небезпечних злочинців. По–п'яте, жінка, яка кинулася за надуманою свободою, відсторонивши чоловіка від роботи, звалила на свої плечі непосильну ношу.

Не можна сказати, що наведені міркування є безпідставними. Дійсно, промисловий розвиток, урбанізація призвели до цілого ряду проблем, які негативно позначилися на сімейному житті й вихованні дітей.

І хоча сьогодні мусульманки стають все більше суспільно активними, все ж таки багато з них зорієнтовані на сімейні цінності. Для них сім'я, виховання дітей, ведення домашнього господарства залишаються пріоритетами. Це є далеко не останнім фактором живучості й динамізму ісламської цивілізації.

Окресливши ідеал добропорядної жінки, іслам також визначає ряд правил, якими повинен керуватися чоловік–мусульманин у ставленні до своєї дружини. Той мусульманин, який добре поводиться з дружиною, оголошується взірцевим членом релігійної громади. Чоловік повинен керуватися рядом обов'язків щодо своєї жінки чи жінок. Це обов'язок наставництва в питаннях віри, гуманне й чуйне ставлення до своєї дружини, забезпечення її у плані матеріальному, а також рівноправне ставлення до жінок, якщо сім'я є полігамною.

Дослідження ідеології та практики ісламу свідчить, що у своєму віровченні, етиці й законодавстві ця релігія певним чином ідеалізує та консервує патріархальні сімейні відносини. Чоловік тут розглядається як безсумнівний глава сім'ї, що забезпечує її матеріальне благополуччя. Жінка ж виконує підпорядковану роль, а основні її функції вбачаються в продовженні роду, догляді за дітьми та в задоволенні бажань чоловіка.

У цілому про роль релігії в мусульманській сім'ї прийнято судити по ступеню релігійності не лише подружжя, але і їх дітей, а також по взаєминах в сім'ї, стилю виховання дітей, способу життя сім'ї. Останнім часом критикуються кількісні підходи до опису рівня релігійності. Існує думка, згідно з якою сила ісламу полягає не в кількості його нинішніх прихильників, а в його довговічності, якісних характеристиках. Тобто мусульманська сім'я як соціальна група визначається не стільки ступенем виконання релігійних обрядів, наказаних ісламом, скільки естетичними, духовними якостями самої людини.

З нашої точки зору, ідеальною моделлю традиційної мусульманської сім'ї є розширена (така, що включає декілька поколінь), багатодітна сім'я, яка будує своє функціонування довкола обрядів і звичаїв, вказаних у Корані. По суті своїй, це традиційна структура, в якій жінка грає наказану їй самою природою роль матері і домогосподарки, а чоловік направляє розвиток сім'ї і забезпечує її функціонування. У взаєминах між подружжям чоловік виступає як формальний лідер. Жінка в мусульманській сім'ї повинна у всьому коритися чоловікові та виконувати всі його побажання, принаймні, офіційно. У реальності ж дружина відіграє роль неформального лідера, до голосу якого прислухається лідер формальний. Діти зростають в такій сім'ї в слухняності і допомагають в господарстві своїм батькам, копіюючи їх поведінкові моделі.

Оскільки первинна соціалізація починається в сім'ї, то саме мусульманська сім'я навчає певним правилам поведінки, виховує дійсного мусульманина. Об'єктивним критерієм є також склад сім'ї мусульманина. Як відомо, склад сім'ї мусульманина відрізняється від сімей інших конфесій тим, що чоловік може мати до чотирьох дружин. При цьому зберігається одна важлива умова комунального мешкання всіх членів такої сім'ї – необхідність справедливого відношення чоловіка до своїх дружин, збереження рівноправ'я між ними. Не слід розуміти це так, що Коран заохочує багатоженство або розглядує його як ідеал [10]. Точніше кажучи, Коран допускає або дозволяє багатоженство, не більш того.

Практика функціонування мусульманських сімей вимагає розмежування їх, принаймні, на дві великі групи – на сім'ї традиційні і сучасні. Відмінності між ними істотні. У традиційних мусульманських сім'ях існує міцний етичний фундамент. Найчастіше це розширені, багатодітні сім'ї. У свідомості дійсних мусульман закладено, що необхідно допомагати близьким, дорослі діти

повинні жити разом з батьками, опікати їх в старості. У сучасних мусульманських сім'ях можна побачити протилежне, коли молоді подружні пари з самого початку створення сім'ї прагнуть відокремитися і жити "власним розумом". Емоційні зв'язки з найближчими родичами зберігаються, проте дистанція між поколіннями збільшується. Подібні ж протиріччя торкаються і статусно–рольових позицій в "суто" мусульманській сім'ї. Виховання дітей засноване на слухняності молодших старшим, авторитарному режимі взаємодії. Лідерство в традиційній мусульманській сім'ї обумовлене поширенням патріархальних стосунків [11]. Найбільш шанованими є літні люди, до думок яких всі прислухаються. У побуті існує звичай вставати у присутності старших, не палити у присутності батька і надавати інші знаки уваги старшим. У мусульманських сім'ях, що осучаснилися, представники молодих поколінь мають певну свободу вибору. При зовні шанобливому відношенні до старших членів сім'ї при ухваленні життєво важливих рішень останнє слово залишається за молодою людиною. Ціннісні орієнтації традиційної мусульманської сім'ї пов'язані, перш за все, з вірою в Аллаха, виконанням його настанов, обрядів, традицій. Ціннісні конфлікти на ментальному рівні власне мусульманським сім'ям не властиві, оскільки Коран регулює поведінка віруючих до дрібниць. Так, наприклад, у ньому передбачається, що подружжя має бути вірним один одному, і це буде бажане Аллаху. Правильні взаємини батьків і дітей в сім'ї, виховання дітей у дусі релігійної моралі також є одним із важливих ісламських принципів родинного життя. Побутові питання не є проблемою для їх членів – строгий домашній побут, чистота в будинку, дисципліна у взаєминах є основою родинно–побутового устрою мусульманської сім'ї.

У сучасних умовах мусульманські сім'ї стають все більш егалітарними. В ухваленні рішень беруть участь всі члени сім'ї – на відміну від традиційних сімей, в яких ніхто, окрім старшого чоловіка, права голосу не має. Цінності молодих мусульман поширюються за межі ісламу – на сфери дозвілля, культури, творчості, а також і матеріальну, економічну сферу. Тілесні задоволення приваблюють молодих людей, що сповідають іслам, не в приклад сильніше, ніж їх старших родичів. Любов до протилежної статі, особисте щастя все частіше стають для них не менш привабливими категоріями, ніж відданість ідеї Бога.

У цілому особливості функціонування сучасної мусульманської сім'ї значно відрізняють її від мусульманської сім'ї в її ідеальному варіанті. Можна сказати, що сучасна мусульманська сім'я залишається мусульманською лише в її зовнішньому, візуальному вираженні. По суті ж, її структурно–функціональні особливості все помітніше нівелюють відмінності між сім'ями віруючих і невіруючих, зберігаючи лише ритуальний характер втілення ідеї Бога.

Власне кажучи, мусульманська сім'я виконує специфічні функції, властиві інституту сім'ї як такому, – репродуктивну, соціальну, виховну. В той же час однією з головних функцій мусульманської сім'ї залишається передача духовної спадщини предків – релігійних традицій і звичаїв, направлених на трансляцію культури ісламу, – кожному новому члену роду. Практика показує, що саме цю функцію сучасні мусульманські сім'ї виконують все менш і менш активно.

На сьогоднішній день поволі відбувається зміна ролей. Якщо в традиційному суспільстві чоловік повинен був забезпечити матеріальний статок своєї родини, а жінка, у свою чергу, займалася домашнім господарством, то в сучасних ринкових умовах жінка емансипувалася, стала більш вільною і поряд з чоловіком, а в деяких випадках навіть перевершуючи його, забезпечує сім'ю матеріально. Проте, переважно ролі чоловіка і жінки у сфері господарства в мусульманських сім'ях і в даний час залишаються незмінними – традиційними.

Іслам не вимагає, щоб вихованням дітей займалася лише жінка, це заняття покладається, як вже наголошувалося, на обох батьків. Проте велика частина щоденних занять з дітьми найчастіше припадає на долю жінки, чоловік же в реальності обмежується власними владними повноваженнями, відповідає де–факто за добробут, але не за поведінку всіх членів сім'ї. Таким чином, зобов'язання для чоловіка та дружини по створенню в будинку духовної атмосфери, вибору правильного підходу до виховання дітей виконується зовсім не повною мірою і не в кожній сім'ї.

Шлюб в ісламі – це особлива сфера людських взаємин, що включає чіткі розпорядження обов'язків і прав чоловіка та дружини. Тут чоловік – неодмінно глава сімейства, ментальний лідер, а дружина – повноцінна хазяйка будинку, лідер неформальних стосунків і комунікацій, що в сукупності робить їх рівно відповідальними за ситуацію в сім'ї і її здатність зберігатися впродовж довгого часу.

Слід відмітити і ту обставину, що чоловіки часто недооцінюють роль жінки у родині, внаслідок чого виникає невдоволеність міжособистісними стосунками. Тим часом поєднання жінкою професійних і родинних ролей неоднозначно позначається на її духовних можливостях. З одного боку, робота сприяє збагаченню особи, а з іншого – господарювання і виховання дітей, поєднуючись з роботою, обмежує соціальне спілкування і збагачення особи. Жінки відчувають дискомфорт, виникають конфліктні ситуації, що негативним чином позначається на соціальній взаємодії в сім'ї.

З огляду на вищевказане, можемо зробити висновок, що інститут мусульманської сім'ї в даний час трансформується, як і інститут сім'ї в цілому. Жінка–мусульманка в сучасному суспільстві прагне до самостійності і розраховує на те, що її самостійність визнає чоловік. Чоловік–мусульманин очікує, що жінка підкориться його уявленням про жіночі права та обов'язки і при цьому покладе на свої плечі основний вантаж домашніх справ і турбот.

Очевидно, що релігійна складова є для представників мусульманських сімей одним із засобів протистояння бездуховності, декультивації, аморалізму. Іслам стає тією захисною силою, тим духовним знаряддям, завдяки якому наші сучасники чинять опір дії тим західним нормам і правилам соціального буття, які негативно впливають на розвиток особистості. Свідченням сили ісламу є життєздатність його ідей, так, основою непохитності мусульманської сім'ї є не лише її релігійність, а створена нею (релігійністю) духовність.

1. *Балтанова Г.Р.* Экономические и политико–правовые аспекты положения женщины в традиционных исламских странах: научное издание / Г.Р.Балтанова. Казань: Казан. гос. энерг. ун–т, 2003. – С.100–101. 2. *Коч М.* Насилие в исламе? Борьба за исламское мировое сообщество. Пер. с нем. – Германия, 2002.– С.88. 3. *Шопенгауэр А.* Сборник призведений / Пер. с нем. – Мн., 1998. – С.59. 4. *Харчев А.Г.* Брак и семья в СССР. – М., 1979. – С.87. 5. Коран / Пер. и комент. И.Ю.Крачковского. – М, 1990. – 727 с. 6. *Еремеев Д.Е.* Ислам: образ жизни и стиль мышления. – М., 1990. – С.169. 7. *Ирвинг В.* Жизнь Магомета. – Ставрополь: Казанский край, 1992. – С.112. 8. Роль женщины в исламском обществе // www.islam.ru 9. *Атиййя Сакр.* Хіджаб і робота жінки. – Каїр, 1982. – С.51. 10. *Аляутдинов Ш.* Он и она / Ш. Аляутдинов. – М., 2003. С.13. 11. *Федотова Н.Ф.* Глава семьи: мотивы признания / Н.Ф. Федотова / Вопросы психологии. – 1983, №5. – С.87–89.

Надійшла до редколегії 13.01.2009

В.Д. Хавроненко, доц.

КОМПАРАТИВНИЙ АНАЛІЗ ПРОБЛЕМИ ЗАГАЛЬНОГО ТА ОДИНИЧНОГО В АРІСТОТЕЛЯ І У ПАТРИСТИЦІ

Стаття присвячена аналізу проблеми загального та одиничного в філософській спадщині Арістотеля та патристики.

The article is devoted to the analysis of the problem of universals and particulars in Aristotle and Patristics' philosophical heritages.

У світлі актуальності проблем історико–філософської методології, наочна репрезентація результатів компаративного аналізу доробку мислителів, що належать до різних історичних епох та філософських традицій, має особливе значення. Дослідження даної теми не лише дозволяє розкрити продуктивність застосування компаративістської методології, але і висвітлює її проблемність та відкритість для удосконалення принципів використання.

Фундаментальне філософське значення проблеми загального та одиничного, що належить до числа, так би мовити "вічних", є підставою для того, аби стверджувати існування "надісторичних" засад її постановки. Заради точності тлумачення терміну "надісторичність" (і уникнення звинувачень у трансценденталізмі) маємо наголосити, мова ведеться не про надчасову та надпросторову змістовність у постановці даної проблеми, а про некоректність її аналізу виключно через специфіку певної конкретно–історичної культурної ситуації. Адже, наявність (у сукупності того, що ми називаємо філософським знанням) проблем, які не можуть бути остаточно вирішеними, та є невід'ємним компонентом фактично будь–якої цілісної філософської концепції, свідчить на користь справедливості тлумачення історії філософського знання історією філософських проблем. Відповідно, аналіз філософської спадщини різних історичних періодів виключно через визначення та дослідження їх унікальної специфіки, є недосконалою настановою. Історія філософії попри, здається невичерпне та суперечливе багатоманіття поглядів, концепцій та течій, містить у собі певний єдиний стрижень. Цим стрижнем є те, що дозволяє усвідомлювати нашу приналежність до "*людства"* говорити: "ми", та здійснювати себе "у" або "через" наукове співтовариство. Актуальність компаративного методу, підкреслена його спрямованістю як на виявлення відмінного, так і спільного у досвіді філософської творчості. А пошук того, що єднає мислителів різних культур та історичних епох – це особливо актуальна тема для сучасних спроб історії філософії вийти з так званої "кризи постмодерну".

Серед досліджень філософської спадщини Арістотеля ми можемо виокремити такі умовні групи: перша – це коментарі представників Середньовіччя, доби Відродження тощо, для яких реконструкція та критичне осмислення поглядів Стагірита стала знаряддям для вирішення актуальних для них проблем (це зокрема: Леонтій Візантійський, Максим Сповідник, Василій Великий, Іоанн Дамаскін, Михаїл Пселл, Георгій Схоларій, Фарабі, Ібн Сіна, Ібн Рушд, Маймонід, Порфирій, Боецій, Олександр Некама, Альберт Великий, Тома Аквінський, Георгій Трапезундський, Помпонацци, Меланхтон та багато інших); друга – це численні роботи істориків філософії, де Арістотель – важливий етап розвитку філософського знання (фактично усі цілісні концепції історії філософії містять дослідження його спадщини); третя – це роботи істориків логіки, що вивчали внесок Арістотеля у формування сучасного доробку логічної науки (це зокрема Вяткіна Н.Б., Ішмуратов А.Т., Кримський С.Б., Попов П.С., Попович М.В., Стяжкін Н.І. та інші); четверта – це історико–філософські розвідки присвячені спеціально Стагіриту (зокрема В.Йегер, Д.Джохадзе, І.Дюринг, О.Ф.Лосєв, Р.Луканин, А.Чанышев та багато інших). Особливе місце у наведеному розподілі, обіймає В.Ф.Асмус, що здійснив плідні дослідження філософської спадщини Арістотеля, як у річищі історії філософії, так і у контексті історії розвитку логіки.

Високий рівень зацікавленості творчою спадщиною патристів, що спостерігається сьогодні у вітчизняному науковому співтоваристві, з одного боку, є результатом актуалізації проблеми створення цілісного і плідного підходу у історико–філософській реконструкції філософії Середніх віків, а з іншого, він обумовлений унікальною своєрідністю процесу зародження християнської філософської думки. Слід особливо відзначити розробки вітчизняних дослідників Алєксандрової О.В., Сирцової О.М., Чорноморця Ю.П.. Значним внеском у справу сучасного дослідження філософії патристики є роботи Авєрінцева С.С., Болотова В.В., Карсавіна Л.П., Лосського В., Майорова Г.Г. та Нерєтіної С.С.. Потужним джерелом розвитку знань про становлення середньовічної філософії є розвідки тогочасної культурно–історичної ситуації (зокрема здійснені Бичком Б.І., Гурєвичем А.Я., Горфункелем О.Х., Добіаш–Рождєственською О.А., Рабіновичем В.Л., Рановічем О.В.).

Ставлення східних патристів до творів Арістотеля, як до авторитетного джерела розмислів про вірне з раціональної точки зору знання, дозволяє нам говорити, що використання компаративного методу у історико–філософській розвідці, не лише дозволить більш ґрунтовно з'ясувати зміст їх вчень, але і може стати ґрунтом виявлення генетичної спорідненості у способі їх філософських запитуваннь.

Метою даного дослідження є з'ясування спільного та відмінного у способі постановки проблеми загального та одиничного в Арістотеля і у видатних представників східної патристики. Для реалізації означеної мети необхідно проаналізувати смислове навантаження категорій, що застосовувались Стагіритом та його середньовічними критиками, виявити їх змістовний взаємозв'язок та відмінність. Крім того, потрібно дати визначення аксіомам філософського світосприйняття в Античності та ранньому Середньовіччі, які мали вплив на формування тогочасної онтології.

Погодившись із тезою про філософську фундаментальність проблеми співвідношення загального – як необхідного і одиничного – як унікального та випадкового, маємо визнати що вона знайшла своє втілення у багатоманітті форм. Зокрема, у філософських поглядах "отців церкви", ми можемо прослідкувати її постановку в контексті дослідження понять іпостась і сутність, які діалектично одне одному протиставлялись.

У Василія Великого читаємо: "...сутність та іпостась відмінні одна від одної так само, як загальне і індивідуальне, наприклад "жива істота" і "певна людина"" [1]. Автор наголошує, що назва, сама по собі як дещо загальне, в стані застосування її в найменуванні одиничного набуває одиничного і унікального статусу. Прикладом того, можуть слугувати власні імена людей. Зокрема загальне

© В.Д. Хавроненко, 2009

ім'я "Петро", будучи власним ім'ям, не лише позначає "енергію" сутності в її іпостасі, але і саме перетворюється на дещо принципово нове: одиничне і унікальне.

Як свідчать дослідники, представники цього періоду: Ямвліх, Прокл, Діонісій Ареопагіт, Максим Сповідник, аналізували суще в його есенційному вимірі за допомогою послідовності таких понять: сутність, потенція, енергія (oysia, dinamis, energeia). Сутність в типовому розумінні це те, що існує як основа речі та її сутнісних і випадкових якостей. Цікаво, що синонімічним поняттям для позначення загального буття сутності в патристиці є категорія природи (physis). У Максима Сповідника читаємо: "Сутність і природа тотожні, оскільки обидві позначають загальне та універсальне" [2]. Можемо зробити висновок, що в даному випадку сутність (oysia), слід розуміти саме як субстанцію тобто само–сущу підставу буття усього існуючого. І якщо рухатись шляхом змістовного, а не суто формального аналізу категорії сутності у цього автора, можливо слід говорити про смислову спорідненість з Арістотелівською "останньою матерією" або потенцією ("те з чого"). Використання поняття потенції (dynamis) також можна було б вважати результатом формального запозичення арістотелівського терміну потенція (δυναμιζ), але його змістовний розгляд свідчить що, хоча тут наявна виразна смислова спорідненість з відповідним поняттям у Арістотеля, проте вона має цілком необхідний і природний статус для загальної картини філософських поглядів патристів.

Енергія – це поняття, яке окреслює актуалізацію сутності і є її виявленням. Дійсність сутності полягає в реалізації потенції, тому коли поставити питання про те, яким чином ми можемо використати цю тріаду понять відносно Бога, мусимо погодитись із зведенням тріади до категоріальної пари "сутність–енергія". Адже Бог – є абсолютною актуальністю всієї потенції, яка в ньому є необхідно енергійною. Тут знову ж таки варто провести паралель з поняттям енергія (ενεργεια), у Арістотеля, який розуміє її як дію або перехід від можливості до дійсності.

Цілком очевидно, що використання цих трьох понять як головної понятійної схеми онтологічних поглядів, свідчить про наявність впливу філософських здобутків Арістотеля, на творчість представників патристичної філософії. Можемо сказати, що тут запозичується проблема динамічного стану сущого, яке рухається від стану потенціального (dynamis) до дійсності (energeia) з відповідною постановкою питання про мету (τελοζ). Та в контексті даного дослідження нас цікавить передусім питання безвідносності смислу одиничного і співвідношення його з загальним, яке було досліджено Арістотелем за допомогою понять "сутність" (το τι ηνειναι) – або первинна сутність, а також форми (μορφη). В цьому контексті, вельми цікавим для розгляду в межах даного дослідження є аналіз поняття іпостась.

У Максима Сповідника читаємо: "Іпостась є сутність з відмінними властивостями" [3]. Можемо сказати, що іпостась – це конкретизація загальної сутності, як неподільне окреме існування, її не можна розглядати як один з етапів певного онтологічного процесу, адже вона завжди є певною онтологічною даністю. Це поняття використовується для позначення унікального самобуття "іпостазованої" сутності, неповторна індивідуалізація якої знаходить свій вираз у іпостасних відмінностях та ними самими не визначається.

Сутність у стосунку до іпостасі – це дещо загальне і універсальне, що не існує самостійно. Адже, безіпостасної "природи" не існує, і лише іпостасі як особисте та індивідуальне буття – реальні. З іншого боку, сутність – це дещо загальне, що існує в іпостасях. Її не варто вважати суто логічною фікцією або порожнім поняттям, адже вона виступає спільною основою для існуючих іпостасей унікального самобуття.

Потрібно наголосити, що співвідношення сутності та іпостасі, аж ніяк не можна розглядати як відношення частини і цілого. Сутність – це основа буття унікальних іпостасей, а не їх сукупність як певна цілісність.

Можемо припустити, що у формуванні поглядів "Отців церкви" на проблему загального і одиничного, значну роль відіграла проблемно–неусвідомлена самоочевидність розуміння існуючого як необхідно–визначеного. При цьому, розуміння цієї визначеності має не стільки діалектично–змістовний характер (як, наприклад, у Платона) [4], скільки є результатом ствердження самототожності одиничності окремого (яке є саме "ось це", а не інше незалежно від предикативно–змістовного навантаження). Індивідуальна властивість здатна вказати на походження іпостасі та на її стосунок до інших іпостасей. Вона є тим, завдяки чому іпостась пізнається, але вона не здатна визначити іпостась – як унікальне і само тотожне самобуття. Можемо констатувати суттєву спорідненість цієї думки з арістотелівським ствердженням безвідносного смислу буття одиничного (το ην ειναι), яке не можна ототожнювати з предикативним його визначенням.

Слід зробити висновок, що проблема одиничного і загального вирішується тут співставленням буття сущого (сутність, потенція, енергія) та іпостасного існування, яке завжди є одиничним, унікальним і самототожним носієм певних конкретних властивостей. Однак картина буде далеко не повною, якщо не враховувати по суті центральну філософську категорію цього періоду – поняття Бога.

Бог виступає тут як єдина проста сутність, яку неможливо конкретно помислити. Потрібно наголосити, що патристи фактично опинилися перед теоретичною проблемою яка була сформована ще Платоном. Суть цієї проблеми полягає у неможливості ствердження будь–чого відносно Єдиного як абсолюта або тотальності. Адже, смислове навантаження категорії, що висловлює найвищий рівень абсолютності не можна змістовно визначити.

Розв'язання цієї проблеми у дусі християнства ґрунтується на розумінні Бога – як трьох іпостасей–особистостей. В такому тлумаченні знайшло своє втілення унікальне раціонально–інтуїтивне смислоутворююче пояснення триєдності Бога, мислення якого включало в себе як чисте трансцендентальне апріорі так і конкретне апріорі окремих можливих видів сущих, окремих конкретних індивідуальних сущих і навіть окремих індивідуальних властивостей сущих. Стверджувана абсолютна нескінченність Бога в його іпостасях є підґрунтям для існування різноманітної апріорності, кожна сфера якої також є нескінченною. Божа думка про певний рід сущих є "логосом буття" сутності, завдяки якому індивідуальне, окреме і одиничне є носієм смислу як належності до божественного задуму.

Започаткована тут постанова розгляду проблеми створення відповіді на питання, що є Бог, знайшла своє втілення в ствердженні Ніколи Кузанського, що: "... Бог дійсно є все те, про що можемо сказати, що воно може бути. Адже не може бути нічого такого, чим Бог не був би дійсно" [5]. На противагу цьому, автор наводить приклад сонця, яке, на його думку, будучи дійсно саме тим чим воно є, може при цьому бути й інакшим, але ніколи не буде усім тим чим воно дійсно може бути.

Отже можемо зробити висновок, що за такої інтерпретації Бог лишаючись абсолютною трансценденцією, яка не підпадає під жодне з визначень, є при цьому наявно присутнім в кожній – визначеній одиничності як сама можливість дійсності його буття. Тому цілком зрозумі-

ло, що поряд зі спробами патристів, перекласти християнські догми на мову діалектики–логіки особливого значення здобула спроба символічного осягнення дійсності. Вже Псевдо–Діонісій Ареопагіт обґрунтував потребу символічного опису надчуттєвого буття Бога як найвищої істини. Адже, суща причина усього перевищує будь–яке ствердження і "є вищою за" будь–яке заперечення. Як зазначає автор: "… до Неї жодним чином не можна застосовувати а ні ствердження, а ні заперечення; і, коли ми відносимо дещо до Неї або віднімаємо від Неї щось з того, що за Її межами, ми і не додаємо і не забираємо, оскільки вища за будь–яке ствердження довершена і єдина Причина усього і вища за будь–яке заперечення довершеність Її, як абсолютно все перевершуючої" [6]. Смислове навантаження людської інтенції Бога не можна розкрити через його змістовне визначення. Саме тому, виникає необхідність звернутися до символу, як специфічної форми розкриття невичерпності смислу.

Символ Бога здатен виступати як репрезентація всюдисущої і невимовної невичерпності істини. Він може виконати функцію представлення того, що не існує як визначене. Однак його не можна ототожнювати із знаком як довільним позначенням. Самому символу надається сакральний статус, адже він дозволяє бути у наявності неосяжній позачуттєвій нескінченності Бога. Його існування мало метафізично обґрунтований смисл чуттєво визначеної невичерпності змісту. Буття символу не визначає і не впливає на буття позначуваного, яке ним лише заміщується. Це заміщення варто розуміти не в контексті співрозмірної еквівалентності, а в сенсі ствердження Його незбагненної присутності. Можемо сказати, що християнське світовідчуття "отців церкви" саме в символі здобуває дійсний зв'язок чуттєвого й позачуттєвого.

Символ є не ствердженням, а свідченням невичерпного смислу. Його розуміння не потребує експлікації. Смисл, який інтуїтивно схоплюється в символі, є сакральним і втаємниченим. Його відкритість людині забезпечується самосущою передумовою його існування. Символ є лише засобом наближення смислу, що розкривається внаслідок сакрального переживання тут присутності всюдисущого. Мусимо визнати слушність зауваження С.С. Нерєтіної, яка у вступній статті до видання творів Абеляра пише: "... в "Теології Найвищого блага" Абеляра ми звернемо увагу на інакше тлумачення символу як світла або радника, що пов'язано не стільки з ідеєю родо–видового підпорядкування, скільки взаємо–розуміючого мовлення. Ігнорування або незнання такої трактовки символа призвело до збочення в осмисленні середньовічних проблем: інтерпретація символу як нерозгорнутого узагальнюючого знака одиничних речей обумовила "правильну" настанову і до найважливішої середньовічної проблеми – універсалій, смисл якої полягає в тому, аби зрозуміти як співвідносяться між собою інтелектуальні і чуттєво відчутні речі" [7]. Християнське розуміння Бога як особистості – суб'єкта творення через "слово" (λογοζ), передбачало становлення принципово нової порівняно з Античністю настанови його помислення. У філософських поглядах представників Середньовіччя ми можемо прослідкувати тенденцію до розуміння недоречності самої постановки питання про існування Бога. Адже ми не можемо говорити про його буття, тому що він сам і є це буття. Божественний задум в акті творення миттєво стає дійсністю, згідно з волею Бога та Його творчим логосом. Далі, вже в темпоральному вимірі, відбувається реалізація (через визначеність існування) закладеної в сутності даного виду можливості. Помисливши одного разу загальну логосну структуру світу, Бог дозволяє поступово здійснюватися світу створеного у відповідності до цієї логосної схеми під час руху космічної еволюції. Таким чином, можемо зробити висновок, що становлення у світі тілесного є по суті процесом розгортання природи у згоді з її логосом. Цей процес імпліцитно закладений в самому акті творення і є спрямованим до мети буття всіх сутностей, а саме, до стану досконалої єдності з Початком та Метою творення – Богом. Цей стан довершеності є станом кінцевого спокою вічного руху і абсолютної повноти буття. Пояснення змісту уявлень про такий стан ґрунтується не лише на раціональному прикладі абсолютизації поняття (в контексті ствердження його змістовної безвідносності і заперечення визначеності такого поняття протилежним) але і на ствердженні дійсності ірраціонального дива в акті творення.

Динаміка становлення і зміни тілесного світу полягає у все більшому заглибленні у божественні енергії. Максим Сповідник, під очевидним впливом Прокла, використовує змістовний взаємоперехід понять: походження, рух і спокій (genesis), (kinesis), (stasis) як основу для онтологічного обґрунтування необхідності мінливості і тимчасовості створеного сущого. Світ створений з нічого не може не змінюватись, він знаходиться у розвитку який є здійсненням сутнісних потенцій його реальності. Наведене положення, ми можемо проінтерпретувати як таке, що базується на самоочевидності для тогочасних мислителів змістовної імплікації: якщо стверджується буття вічне то воно обов'язково є необхідним, самодостатнім і незнищенним. Відносно само–сущого Буття, згідно з цією логікою не можна говорити ніби–то його не було або, що його не буде.

Бог, який для Максима Сповідника є одночасно і початком і метою, розуміється ним тим хто мислить або "принципом середини" (mesos). "Все, що природно рухається – необхідно має причину руху і Причина руху є і причиною буття, згідно з Якою і через Яку суще прийшло в буття, а також є Кінцем руху сущого; та Причина до якої все спрямовано... необхідною є єдина Причина, Початок та Кінець природного руху сущого, згідно з Яким є все, що є, і Якою є все, що є. Отже, нами встановлюється актуальна божественна Міць, яка продукує створене як початок і приваблює та визначає як мету"[8]. Сутність, що є таким чином визначеною самим станом існування – динамічною даністю має призначення, виконання якого, полягає у здійсненні енергійних думок Бога.

Підсумовуючи розгляд викладеного, можемо сказати, що: по–перше, сам термін "іпостась" є цілком оригінальним надбанням патристичної філософії, але, по–друге, його змістовний аналіз засвідчує спорідненість його з поняттям первинної сутності в Арістотеля. На думку деяких дослідників, сам термін "іпостась" у творах патристичних мислителів має значення "існуюче щось", а отже означає для них те саме, що і термін "первинна сутність". [9] Правомірність такого категоричного тлумачення викликає певний сумнів у контексті аналізу смислової інтегрованості змісту цього поняття до загальної схеми онтологічних поглядів патристів і Арістотеля. Але ми можемо погодитись, іпостась – це особисте і унікальне буття, певна онтологічна даність і тому, якщо ми будимо розглядати її безвідносно до інших онтологічних інстанцій ми матимемо можливість сказати, що її визначення дійсно співпадає з змістом поняття первинної сутності в Арістотеля.

Але мусимо наголосити, якщо Арістотель робить висновок про необхідність розмежування первинних та вторинних сутностей на ґрунті самодостатнього дослідження проблеми наявності безвідносного смислу в одиничному підметі висловлюваного (і продовжує, таким чином, розробку усвідомленої Платоном проблеми), то патристи, судячи з усього вищенаведеного, за-

позичують філософський доробок Арістотеля і трансформують його пристосовуючи до обґрунтування власної системи поглядів. Якщо в Арістотеля вторинна сутність як загальне поняття є основою самої можливості пізнання і розуміння, то у патристів загальне в сутності є підставою і причиною існування. Тому, як вже зазначалося, поняття сутності в патристиці (oysia), попри те, що Василій Великий визначає його зміст за допомогою протиставлення сутності як загального та іпостасі як одиничного, скоріше співпадає з арістотелівською первинною матерією (αρχη) аніж з вторинною сутністю. В патристиці має місце протиставлення загального й одиничного не як загального поняття і одиничного підмету, а як загальної субстанції (один з перекладів oysia), що здійснюється в одиничному існуванні. Якщо Арістотель проговорює тезу, що людському розуму притаманні здатність легше і швидше розуміти і знати загальне, в той час як в дійсності первинним є одиничне, то у патристів загальні (для унікальних і одиничних іпостасей) сутності мають первинний онтологічний статус внаслідок своєї наближеності до трансцендентного Бога. При цьому теза про те, що вони не існують самостійно не заперечує їх первинності, адже, Бог як абсолютно первинна у всіх відношеннях онтологічна інстанція також не визначається як дещо існуюче. Він і є саме Буття в його трансцендентній невизначуваності.

Філософський світогляд патристів мав цілий ряд принципових відмінностей від традиції античного світосприйняття. Зокрема, суттєвим аспектом є те, що в християнській філософії особистість з одного боку постає як самодостатній предмет дослідження, а з іншого боку експлікація цього поняття відбувається на рівні його співвіднесеності з трансцендентним Початком усього сущого. У Мартіна Гайдеггера в його дисертаційному дослідженні: "Вчення Дунса Скотта про категорії і значення" читаємо про таку особливість середньовічної думки: "Абсолютна самовіддача і пристрасне занурення в традиційний пізнавальний матеріал. Ця радісна віддача себе такому матеріалу немовби заворожує суб'єкта в одній спрямованості, віднімає в нього внутрішню можливість і взагалі прагнення до вільної рухомості… Середньовічна людина не належить в новоєвропейському сенсі сама собі – вона завжди бачe себе в просторі метафізичної напруги; трансценденція втримує його від вступу в суто людське відношення до сукупної діяльності" [10]. Мусимо погодитись, що відносно викладених вище найтиповіших рис онтологічних поглядів "отців церкви" стверджуване Гайдеггером не є безпідставним. Адже, наприклад, акт мовлення досліджується тут не як самодостатня проблема, а як ілюстрація до розуміння божественного творіння і буття. Якщо Арістотель стверджує нетотожність підмету – як першої сутності і того, що відносно неї висловлюється, заперечуючи тим самим перетворення її на іманентно визначений підмет інтелігібельної реальності сущого, то іпостась у патристів – як унікальне самобуття сутності є необхідним елементом загальної онтологічної картини. Використовуючи термінологію І. Канта, можемо сказати, що якщо у Арістотеля перша сутність залишає за собою безвідносність смислу трансцендентного в межах іманентного, то у патристів іпостась є трансцендентною онтологічною інстанцією буття загального через одиничне.

Було б явним перебільшенням стверджувати, що означена принципова відмінність між вирішенням проблеми загального й одиничного у Арістотеля і патристів є виключно результатом специфічної настанови середньовічного мислення. Василій Великий, Діонісій Ареопагіт і Максим Сповідник (на праці яких ми спираємось у цьому дослідженні) мали добру античну освіту і без сумніву були обізнані з міркуваннями платоніків. А Арістотель спрямував свою критику саме проти спроб платоніків проінтерпретувати вчення Платона як ствердження дійсності "предметного" існування ідей (як десь присутності самої білини, рівності і т. інш.).

Можемо зробити висновок, про відсутність у створеній "отцями Церкви" системі онтологічних поглядів, проблеми онтологічного статусу універсалій, що є наслідком фактичного ігнорування ними гносеологічного контексту запитування про смислоутворюючий підмет висловлювання. Сформульована "отцями церкви" проблема співвідношення іпостасі і сутності має джерелом свого формування, так само як і проблема онтологічного статусу універсалій, християнське осмислення спадку античного досвіду у дослідженні фундаментальної філософської проблеми співвідношення загального як необхідного і одиничного як унікального.

1. *Василий Великий* Творения. – Св. – Троицкая Сергиева Лавра, 1901. – Т.6. – С.162. 2. *Исповедник М.* Творения. – М., 1994. – Кн.2. – 528В. 3. Там само. – 528А. 4. *Платон* Парменид // Собрание сочинений в 4т. – М., 1993. – Т.2. – С.360–395. 5. *Кузанский Н.* О возможности–бытии // Сочинения в 2–х томах. – Т.2. – М., 1979. – С.141. 6. *Дионисий Ареопагит.* О мистическом богословии // Восточные отцы и учителя Церкви V века. – М., 2000. – С.260. 7. *Неретина С.С.* Абеляр и специфика средневекового философствования (вводная статья) // Абеляр Петр Тео–логические трактаты. – М., 1995. – С.8. 8. *Исповедник М.* Творения. – М., 1994. – Кн.2. – 1257D–1260A. 9. *Болотов В.В.* Лекции по истории древней церкви (История церкви в период вселенских соборов) – Петроград, 1918. – С.235–255. 10. *Хайдеггер М.* Примечания // Время и Бытие: Статьи и выступления. – М., 1993. – С.415.

Надійшла до редколегії 12.01.2009

О.В. Яригіна, здобувач

СВОБОДА СОВІСТІ В УКРАЇНІ

Громадяни України потребують забезпечення на індивідуальному рівні своїх світоглядних свобод. В демократичному суспільстві свобода совісті може бути реалізована лише в контексті інших прав і свобод людини.

The citizens of Ukraine need providing at individual level of their world view freedoms. In democratic society the right of conscience can be realized only in the context of other rights and freedoms of man.

Крім зовнішніх причин поширення неорухів, є внутрішні, що визначають напрям пошуків людиною духовно– ціннісних орієнтирів. Але більшість прихильників новітніх течій шукає в неорелігіях можливість духовного вдосконалення, задоволення своїх інтелектуальних та пізнавальних потреб, пов'язаних із істинними уявленнями про Бога, світ, людину, її внутрішнє життя. Неорелігії, на визнання самих адептів цих рухів, дають їм можливість відчути свій зв'язок з трансцендентним, включитися в соціально корисну духовно означену діяльність, зняти напругу у відношеннях із світом, іншими людьми тощо.

Народ України консолідується не на грунті релігійного світогляду, а на грунті оголошених ООН та іншими Міжнародними установами свободи світогляду, елементами якого є свобода висловлювати свій світогляд та переконання, а стосовно релігійного світогляду – свобода сповідувати та безперешкодно міняти чи обирати собі релігію, публічно пропагувати певні релігійні погляди чи не погоджуватися з тими чи іншими тлумачення-

© О.В. Яригіна, 2009

ми релігійної віри [1]. Мається на увазі, що православні, наприклад, можуть приватно і публічно доводити релігійну правомірність поклоніння іконам, а протестанти (баптисти, адвентисти, п'ятидесятники, євговісти тощо) – з такою ж правомірністю заперечувати поклоніння іконам; богослови можуть приватно і публічно пропагувати віру в Бога, чудеса, а науковці – піддавати їх твердження послідовному науковому аналізу і наслідки свого аналізу доводити до своїх однодумців та опонентів [2].

З точки зору майбутнього України її полірелігійний та полінаціональний народ має нагальну потребу в забезпеченні кожному громадянину на індивідуальному рівні його світоглядних свобод. Головну думку, озвучити яку не наважуються батьки церкви, сформулювала французька газета "Монд": "Байдужість стала головною релігією Європи". На базі цієї байдужості і створюють свій капітал "неорелігійні рухи." Феномен неорухів завжди сприяв руйнуванню надій", – відмічав у своєму докладі Ален Вів'єн." Різниця між традиційними церквами і новітніми релігійними течіями відразу впадає у вічі: другі уміють подавати і продавати себе. Церкви погрязли в консерватизмі, склерозі і конформізмі. Неорелігійні рухи здаються поряд з ними молодими, оригінальними, динамічними. Крім того, соціальні і соціологічні завірюхи вигідні для них. Все це перевірено і випробувано ще за часів Римської імперії: неорелігійні рухи розквітають в період кризи–економічної та духовної".

Окрім того, розвиток глобальних комунікацій зумовив активну трансформацію конфесійної карти України. Релігійне поле України трансформується в напрямку активної конкуренції релігійних об'єднань. В сучасних умовах практично необмежених комунікацій конкурентноздатність релігійних організацій передбачає нескінченну погоню їх за інноваціями, удосконаленнями, винаходами в напрямі активізації спілкування і збільшення інформації, що передається. В сфері релігійної діяльності фактично вже без значних перешкод діють механізми повної свободи комунікацій, механізми вільного пересування і спілкування віруючих людей, необмежене видання і розповсюдження релігійної літератури. Україна разом з іншими країнами в такий спосіб також практично ввійшла у світовий "вільний ринок" релігій і вірувань.

Закордонні релігійні центри в наш час активно використовують нерелігійні канали інформації, що діють за ринковими умовами. Активно створюють вони і свої ЗМІ, використовують свої ресурси для продовження комунікаційних каналів на нашу територію. Що стосується України, то у нас відбувається двоякий процес: по–перше, розширюється сектор закордонної інформації на світському полі комунікації України, а, по–друге, в сфері релігійних комунікацій зростає доля іноземних конфесій і неорелігій. Проте в нашій країні центри управління каналами релігійної інформації опиняються в руках більш багатих і конкурентноздатних іноземних релігійно–духовних центрів. На полі комунікацій в межах країни звужується сектор традиційних вірувань, зазнає значних трансформацій сфера національного духу. Такі кардинальні зміни на полі релігійної комунікації активно впливають і на інші сфери суспільного життя в Україні.

То ж нині ми є свідками величезної міжцерковної конкурентної боротьби за контроль над глобальними каналами комунікації. Конфесійні інформаційні центри розсилають усім бажаючим численну інформацію про своє релігійне життя. Можливою стала дистанційна релігійна освіта і богослужіння.

Неорелігійні течії і рухи в Україні є дуже неоднорідними за походженням, характером та формами організації й діяльності, але всіх їх типологічно можна об'єднати у кілька груп [3]. Найчисельнішою і найпотужнішою з них буде, звичайно, неохристиянська. Протягом віків права і свободи людини в галузі світогляду оголошувалися, обмежувалися і регулювалися в моральних поняттях добра і зла, в релігійних канонах гріха і благочестя, в низці юридично–правових документів, а також в педагогічних та побутових рекомендаціях. Центральне місце серед цих прав і свобод завжди займали права і свободи стосовно релігії [4]. Це зумовлено тим, що релігія була і до цього часу залишається найбільш масовим світоглядом. За висновками дослідників, дві третини наших сучасників – це віруючі люди.

В юридичній літературі сукупність прав і обов'язків в галузі релігії і стосовно релігії називається свободою совісті. (Англійською мовою: The freedom of conscience – Свобода ***со–знання***, свобода свідомості!).

Свободу совісті оголошено серед найголовніших прав і свобод [5]. Правові аспекти свободи совісті не є чимось самодостатнім, тобто вони не є тим, що існує саме по собі і ні від чого іншого не залежить. Свобода совісті може бути реалізована лише в контексті інших прав і свобод людини в демократичному суспільстві. Найближчим полем функціонування сукупності прав, свобод і обов'зків в галузі свободи совісті є система найвищих прав людини стосовно вибору, дотримування та вияву світогляду. Саме в такому контексті свобода совісті оголошена у ***Всезагальній декларації прав людини*** (*Прийнята та проголошена резолюцією 217а(111) Генеральної Ассамблеї ООН від 10 грудня 1948 р.).*

В *статті 18* цієї декларації *свобода совісті* ставиться поруч з *свободою думки* та *свободою релігії*. Там написано:

"Кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії, це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання та свободу сповідувати свою релігію або переконання як особисто, так і спільно з іншими, публічно або приватним порядком, в навчанні, богослужінні та виконанні релігійних і ритуальних порядків".

В *статті 19* до сказаного добавляється свобода переконань і свобода виразу:

"Кожна людина має право на свободу переконань та на вільне вираження їх; це право включає свободу без перешкод дотримуватись своїх переконань та свободу шукати, отримувати і розповсюджувати інформацію та ідеї будь–якими засобами і незалежно від державних кордонів".

"При здійсненні своїх прав і свобод кожна людина повинна підкорятись тільки тим обмеженням, які встановлені законом виключно з метою забезпечення гідного признання та поваги прав і свобод інших та задоволення справедливих вимог моралі, суспільного порядку та загального благополуччя у демократичному суспільстві" (*Стаття 29*).

В наступних Міжнародних актах (**Європейська конвенція про захист прав людини та основних свобод** (підписана 4.11.1950р. представниками держав – початкових членів Ради Європи, являється основоположним документом Ради Європи.), **Підсумковий акт наради з безпеки та співробітництва в Європі** (Хельсінки, 30 липня – 1 серпня 1975р.)) зміст світоглядних прав і свобод було розширено і уточнено у виразі: ***"свобода думки, совісті, релігії і переконань"***.

Зокрема, "Європейська конвенція про захист прав людини та основних свобод" оголосила:

1. Кожна людина має право на свободу думки, совісті та релігії; це право включає свободу змінювати свою релігію або переконання і свободу сповідувати свою релігію або переконання як одному так і спільно з іншими,

публічним або приватним порядком, в богослужінні, вченні та відправленні релігійних та ритуальних обрядів.

2. Свобода сповідувати свою релігію або переконання підлягає лише тим обмеженням, які встановлені законом і необхідні у демократичному суспільстві в інтересах суспільного спокою, охорони суспільного порядку, здоров'я або моральності, або для захисту прав та свобод інших осіб.

"Підсумковий акт наради з безпеки та співробітництва в Європі" зазначає:

а) Декларація принципів, якими держави – учасники будуть керуватися у взаємовідносинах:

б) "Повага до прав людини та основних свобод, включаючи ***свободу думки, совісті, релігії та переконань****. Держави – учасники будуть поважати права людини та основні свободи, включаючи свободу думки, совісті, релігії та переконань для усіх, без різниці раси, статі, мови та релігії..."*.

В цих рамках держави – учасники будуть визнавати та поважати свободу особи сповідувати, як одному так і спільно з іншими, релігію або віру, діючи згідно велінню своєї совісті... В області прав людини та основних свобод держави – учасники будуть діяти у відповідності з цілями та принципами Статуту ООН і Всезагальної декларації прав людини. Вони будуть також виконувати свої зобов'язання, як вони встановленні у міжнародних деклараціях та угодах у цій області.

У всіх наступних Міжнародних правових актах (*Декларація про ліквідацію всіх форм нетерпимості та дискримінації на підставі релігії чи переконань* (прийнята і проголошена Генеральною Асамблеєю ООН 25 листопада 1981р.); *Підсумковий документ Віденської зустрічі* від 15.01.1989 р.; *Паризька хартія для нової Європи* від 21.11.1990 р.; *Декларація про права осіб, які належать до національних чи етнічних, релігійних чи мовних меншин* (прийнята Генеральною Асамблеєю ООН 18 грудня 1992 р.)) при зверненні до проблем світоглядних свобод вже незмінно вживається вислів: "*свобода думки, совісті, релігії і переконань*".

Саме в зазначеному контексті і повинна розглядатися вся система прав і свобод в галузі свободи совісті.

Піднятись до рівня цих стандартів, забезпечити ефективне функціонування демократичних інститутів, вільну циркуляцію ідей та інформації – ці проблеми знаходяться в центрі практичної політики нашої держави. В сучасних умовах визначення (у Конституції та інших законодавчих актах) і неухильне дотримання апробованих розвитком цивілізації принципів свободи совісті як важливого елемента загальнолюдських цінностей і невід'ємних прав людини є неодмінною ознакою демократичності суспільства. Для української держави це означає умову її повноцінної інтеграції у міжнародну спільноту, запоруку незворотності політично–економічних реформ, а також один із засобів досягнення внутрішньої стабільності, гармонії і злагоди в суспільстві [6].

Попри всю складність та неоднозначність процесів релігійно–церковного життя, українське суспільство усвідомило необхідність утвердження загальновизнаних норм свободи совісті. Це підтверджує і визнання Україною основоположних принципів прав людини (ратифікація міжнародних документів і приведення у відповідність до них національного законодавства), і включення їх у програмні документи більшості політичних партій та громадських об'єднань, і послідовне відстоювання цивілізованих підходів до релігійно–церковних проблем більшістю інтелектуальної еліти, долаючи тяжку спадщину минулого, Українська держава в посттоталітарний період зробила багато для забезпечення правового статусу церков [7].

Конституція України проголошує стосовно свободи совісті:

Стаття 24

"Громадяни мають рівні конституційні права та свободи і рівні перед законом. Не може бути привілегій і обмежень за ознаками раси, кольору шкіри, політичних, релігійних чи інших переконань, статі, етнічного чи соціального походження, майнового стану, місця проживання, за мовними чи іншим ознаками...".

Стаття 34

"Кожному гарантується право на свободу думки і слова, на вільне вираження своїх поглядів та переконань...".

Стаття 35

"Кожний має право на свободу світогляду та віросповідання. Це право включає свободу сповідувати будь–яку релігію чи не сповідувати жодної, безперешкодно відправляти одноосібно чи колективно релігійні культи та ритуальні обряди, Здійснення цього права може бути обмежено законом тільки в інтересах захисту суспільного порядку, здоров'я та моральності населення чи захисту прав та свобод інших людей".

Церква та релігійні організації в Україні відокремлені від держави, а школа – від церкви. Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова. Держава не втручається у здійснювану в межах закону діяльність релігійних організацій, не фінансує діяльність будь–яких організацій, створених за ознакою ставлення до релігії. Релігійні організації не мають права брати участь у діяльності політичних партій, надавати політичним партіям фінансової підтримки, висувати кандидатів до органів державної влади, вести агітацію або фінансувати виборчі кампанії кандидатів до цих органів, хоча кожний окремий священнослужитель як громадянин України має рівні з усіма іншими громадянами права на участь у політичному житті.

"Ніхто не може бути звільнений від своїх обов'язків перед державою чи відмовитися від виконання законів з мотивів релігійних переконань. У випадку якщо виконання військових обов'язків протирічить релігійним переконанням громадянина, виконання цієї повинності повинно бути замінено альтернативною (невійськовою) службою".

Таким чином, кожен в Україні, а не тільки її громадянин, може сповідувати будь–яку релігію або не сповідувати жодної, здійснювати релігійну діяльність. Водночас, як відомо, конституції переважної більшості країн, принаймні європейських, містять гарантії релігійної свободи не лише особи, але й релігійних організацій. Причому якщо в сенсі проголошення особистої свободи всі вони дуже подібні й більшою або меншою мірою відповідають міжнародним правовим документам, то щодо правового стану релігійних організацій конституції демонструють досить–таки значні відмінності [8].

Ще одне принципове питання – наявність або відсутність відмінностей у правовому статусі різних релігійних організацій. В українській Конституції немає – попри численні звернення релігійних лідерів – положення про рівність усіх релігійних організацій перед законом. І слід зауважити, що майже завжди в Західній Європі одна (Італія, Великобританія) або кілька (Німеччина, Бельгія) церков мають важливі переваги перед іншими. Ці переваги є наслідком тривалого і складного історичного розвитку, в якому певній Церкві (церквам) належало особливе місце, а також результатом виснажливої боротьби, пошуку і віднайдення компромісів між консерваторами і модерністами, ортодоксами і лібералами. Адже саме з домінуючими церквами у держав складалися найбільш напружені відносини – лише порівняно неда-

вно (в часовому вимірі історії) ці відносини з площини змагання і боротьби, придушень і тимчасових перемог перейшли на рівень гармонії і співпраці.

Згідно з положенням закону Литовської республіки "Про релігійні общини і співтовариства" держава визнає тільки дев'ять релігійних конфесій із статусом традиційних. Отримання подібного привілею іншими конфесіями можливе за рішенням Сейму і не раніше 25 років після їх первинної реєстрації.

Президент Латвії запропонував доповнити закон про релігійні організації та кримінальний кодекс статтями щодо відповідальності незареєстрованих релігійних структур за нанесені громадянам фізичні та психічні збитки.

Законодавство Білорусії забороняє призначення іноземних громадян на керівні посади в релігійних організаціях.

У Вірменії, за законом 1997 р. про релігії, крім панівної Вірменської Апостольської Церкви, всі інші конфесії мають суттєві обмеження.

Закон України під назвою: "Про свободу совісті та релігійні організації" [9] писався за схемою, на основі і лише внаслідок редагування відповідного Законодавства СРСР та УРСР, в яке вносилися лише деякі зміни і доповнення. З внесенням останніх воно було прийняте Верховною Радою 23 квітня 1991 року, а потім з врахуванням нової Конституції України декілька разів вносилися доповнення.

Необхідність удосконалення Законодавства про свободу совісті зумовлена тим, що в Україні в галузі релігії відбуваються такі інтенсивні процеси, які спостерігаються не лише в країнах Східної Європи, а і у всій Європі. Активність релігійно–церковної діяльності перевищує активність усіх інших громадсько–політичних організацій. "Водночас рівень конфлікності в релігійному середовищі, – як свого часу зазначав Президент України Л.Кучма, – все ще залишається вищим, аніж у суспільстві загалом...(вони) приховують реальні загрози громадському спокоєві та стабільності". Серед цих порушень домінують порушення Законодавства України про релігійні культи. Причина цього полягає і в недосконалості самого Законодавства, і незнанні діячами релігії та віруючими цього законодавства, і, що теж важливо, у відсутності у наших правознавців глибоких фахових знань з проблем свободи совісті.

І тут таки слід наголосити: не втручаючись у внутрішньоцерковні справи, держава має контролювати всі явища та процеси, які стосуються сфери її безпеки і національних інтересів, адекватними засобами реагувати на втручання у внутрішні справи України ззовні, а також спроби певних сил всередині країни порушити її конституційний устрій і територіальну цілісність. Неможливо уявити, щоб у США, Британії, Китаї чи Росії спокійно спостерігали за тим, як певна організація чи посадова особа (навіть коли вони репрезентують світові релігії) ведуть антидержавницьку діяльність, спрямовану на розкол нації і дістають організаційну, моральну і матеріальну підтримку з–за кордону.

1. Проблема новітніх рухів в Європарламенті // Людина і світ. – 1998. – №8. 2. Академічне релігієзнавство. Підручник // За наук. ред. проф. А.М.Колодного. – К., 2000. 3. *Бондаренко В.Д., Єленський В.Є, Журавський В.С.* Релігійне життя в Україні: стан проблеми, шляхи оптимізації. – К., 1996. Закон України "Про свободу совісті та релігійні організації". 5. Релігійна свобода: історичне підґрунтя, правові основи і реалії сьогодення. – К., 1998. 6. *Конституція* України. – К., 1997. – Розділ II. – Ст.23–24; 34–35. – С.10; 14–15. 7. Указ Президента України "Про заходи щодо розвитку духовності, захисту моралі та формування здорового способу життя громадян". 8. "Секти" і "культи" у Західній Європі: проблеми правового регулювання // "Людина і світ". – 1997. – №10. 9. Християнство доби постмодерну: колективна монографія / Ред. Колодний А.М., автори параграфів (А.Колодний, Л.Виговський, Е.Мартинюк, С.Свистунов, О.Бучма, Г.Кулагіна, П.Павленко, О.Горкуша, В.Титаренко, В.Єленський, М.Бабій, О.Саган, С.Здіорук, О.Недавня, П.Яроцький, Ю.Решетніков, Л.Филипович, В.Климов). – К.: Відділення релігієзнавства Ін–т. філософії НАН України, Українська асоціація релігієзнавства, 2005 – С.54–68.

Надійшла до редколегії 09.04.2009

А.О. Казанцев, асп.

СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ Й РОЗУМУ

Віра та розум. Питання співвідношення цих двох понять хвилювало філософів ще з давніх часів. Переважно це питання поставало в контексті взаємин релігії, з одного боку, і науки (або філософії), – з іншого. У статті досліджено одне з можливих вирішень цього питання.

Faith and mind. Question of correlation of these two concepts flustered philosophers from ancient times. Mainly this question appeared in the context of mutual relations of religion from one side, and sciences (or philosophy). In the article is studied one of possible decisions of this question.

Відомий автор "Життя Ісуса" Штраус незадовго до своєї смерті видав книгу за назвою "Стара й нова віра", у якій виклав результати всієї своєї розумової роботи, – той світогляд, що він уважає не тільки своїм, але єдиним у цей час можливим світоглядом.

Сам зміст цієї книги в цьому контексті не становить для нас інтересу, але дуже цікава одна загальна думка, виражена вже в заголовку,– стара й нова віра. Здавалося б, Штраусу, що ставиться безумовно негативно до всякого надлюдського одкровення, до всякої релігії, варто було, відкинувши стару віру, протиставити їй не нову віру, а розум або науку. Утім, негативний критик християнства, зруйнувавши (для себе) цю стару віру, хоче замінити її не таким світоглядом, що був би заснований винятково на розумі або науці, а іншою новою вірою. Нам здається, це не випадкова неточність вираження, а тут мимоволі висловлено, можливо, не зовсім ясне для самого Штрауса, визнання однієї безсумнівної й настільки ж важливої, наскільки простої істини. Ця істина полягає в тому, що віра й розум, хоча й перебувають у постійному й неминучому взаємовідношенні, являють собою, по суті, кажучи математичною мовою, величини непорівнянні й тому не здатні замінити одна одну, стати на місце одне одного. Замінити віру розумом або наукою так само неможливо, як замінити математику історією або музику скульптурою. Тому, власне, не може бути й боротьби між розумом і вірою як такими.

Несумірність віри й розуму ґрунтується насамперед на тому, що діяльність розуму має характер чисто формальний або негативний. Завдання розуму – не робити що-небудь або повідомляти які-небудь позитивні дані, а лише розуміти те, що вже дане, крім розуму. Розум сам собою не може мати продуктивної сили, яку має, наприклад, воля або фантазія.

Ми лише відокремлюємо надані за допомогою почуттів факти від їхніх приватних і випадкових ознак, зводимо їх у відомі загальні поняття,– одиничні їхні відносини зводимо у відносини загальні й необхідні, тобто закони. Така діяльність, мабуть, є негативною. Ми розкладаємо дані досвіду, відокремлюємо або відкидаємо випадкові й

© А.О. Казанцев, 2009

минущі елементи, і в результаті виходить відоме загальне подання або поняття, що не має саме собою жодного власного змісту, при виробленні якого, отже, розум не вносить нічого нового, позитивного, а лише за допомогою своєї розкладницької, аналітичної або негативної діяльності виводить загальне із часткового.

Таким чином, діяльність розуму – це тільки заперечення випадковості. Через це заперечення випадковості розум дає загальну форму й необхідний порядок явищам, самі ж ці явища як матеріальний зміст нашого пізнання даються тільки досвідом.

Повертаючись до співвідношення розуму й віри, ми знайдемо, що віра й те, що на вірі ґрунтується, тобто релігія, за суттєвим своїм характером і завданням не обмежується лише повідомленням від відомої загальної форми й порядку нашому знанню й життю, але затверджує деякі позитивні початки, які дають новий позитивний зміст нашого життя й знанню: віра затверджує існування й дію відомих речей й істот, що лежать за межами нашого звичайного досвіду. Якщо таким способом віра повідомляє нашій свідомості відомі позитивні дані, дуже конкретні, то завдання розуму стосовно віри може полягати лише в тому, щоб звільнити або очистити повідомлені вірою дані від елементу випадку й сваволі й повідомити їм форму загальності й необхідності. Таким чином, завдання розуму щодо віри таке саме, як і щодо досвіду; але якщо відоме позитивне віровчення або релігія виступає за ті випадкові елементи в ній, які заперечуються розумом, тоді, природно, удари розуму падають на саму цю релігію.

Таким чином, розум може заперечувати відоме певне віровчення або релігію, але він не може заперечувати релігію як таку, так Само, як він, заперечуючи випадкові елементи нашого досвіду, не може заперечувати самого досвіду в його істотному змісті, - це було б смертельно для самого розуму, тому що він тоді сам утратив би всякий зміст і залишився б при своїй відстороненій порожнечі.

Якщо світогляд, заснований на досвіді й розумі, був би єдино можливим для нас світоглядом, то практичним результатом виявився б фаталізм і квієтизм: ми не мали б підстави ставити собі які-небудь цілі діяльності, боротися задля їхнього досягнення, прагнути до чогось,– тому що поняття мети збігається з поняттям того, що має бути. Справді, як моральні істоти, ми ставимо собі за мету те, що за нашим переконанням має бути, і прагнемо до того, щоб воно й у дійсності було або стало фактом. Проте, якщо нічого не має бути, якщо все тільки буває, і буває з однаковою необхідністю, то чому я буду ставити за мету те, що має бути, і відкидати інше як те, що не має бути. Так само, якщо істинно тільки те, що буває, і все, що буває, однаково істинно, тоді всяке явище у сфері знання буде однаково виправданим. Тоді не буде помилкових і істинних поглядів – усякий погляд як факт, як явище буде мати однакове право на існування з усіма іншими, і завдання знання буде полягати не в оцінюванні істинності або хибності того або іншого твердження або погляду, а тільки в генетичному поясненні кожного конкретного погляду. Тоді геніальна ідея великого мислителя й марення божевільного, як явища однаково необхідні і натуральні, будуть мати однакове право на існування й викликати однаковий теоретичний або об'єктивний інтерес.

Далі, із цієї точки зору зникне всяка об'єктивна розбіжність у сфері естетики, розбіжність між прекрасним і потворним, – вона зведеться до чисто суб'єктивного факту смаку. Краса виявиться винятково суб'єктивним і відносним фактом, і всі художні твори будуть мати тільки історичний інтерес - однаковий для творів Шекспіра і якої-небудь бездарності. Проте, якщо, таким чином, усе наявне для нас покриється однаковою фарбою байдужості, то, мабуть, діяльність наша в усіх сферах втратить свої певні цілі – не буде, до чого буде прагнути, не буде, за що боротися, і життя втратить усю свою ціну.

З усього викладеного вище ясно, що розум і віра мають кожний свій специфічний характер і, отже, не можуть замінити один одного. Однак це зовсім не заважає тому, що ці дві самостійні сфери перебувають у постійних і тісних взаєминах. Безсумнівно навіть, що формальна несумірність або різнорідність цих віри і розуму не тільки не перешкоджає, але, навпаки, зумовлює їхню конкретну єдність у цілості духовного організму.

Взаємовідношення віри й розуму визначається тим, що хоча кожний із них має своїм предметом особливий бік існуючого, але обидва вони однаково належать існуючому, однаково необхідні для нього. Те саме існуюче сполучає в собі їх і, отже, те саме існуюче може й має бути предметом як віри, так й розуму. Таким чином, релігія і наука, по суті самого предмета свого, внутрішньо зв'язані між собою, хоча й ніколи не можна їх змішати або замінити одну на іншу. І розум і віра не тільки не можуть виключати один одного або заміняти один іншу, але, навпаки, обидві однаково необхідні для повноти наших відношень до існуючого або для повноти нашого знання. Те, що, з одного боку, є предметом релігії, те саме, тільки з іншого боку, становить предмет філософії й науки. На цьому заснована можливість нормального їхнього відношення або гармонійного синтезу. Відсутність же цього нормального відношення призвело б до однобічного самоствердження цих двох сфер і їх боротьби між собою, а це, у свою чергу, було причиною того, що дух людський, незважаючи на багатство матеріальних своїх надбань, досі не досяг міцних результатів, які задовольняли би всі його вимоги, – як у знанні, так і в житті.

Від чого ж залежить це ненормальне відношення? На нашу думку, усяка мета, як духовна, так і тілесна, для того щоб досягти повного розвитку, щоб виявитися не в байдужій єдності або змішанні, тобто єдності органічній, а не механічній, вимагає, щоб кожна її частина, елемент або орган прагнули якомога більшого самоствердження, ставали для себе осередком або центром усього цілого. Наприклад, для того, щоб людське суспільство, народ або держава являли собою не відсталу байдужу масу, а розгалужений, багатий різноманітними індивідуальними виявами суспільний організм, для цього необхідно, щоб кожний член цього суспільного організму, кожна особа прагнули до якнайбільшого утвердження своєї індивідуальності, своєї особистості, щоб воно досягало найбільшого розвитку самосвідомості.

1. *Барбур. И.* Религия и наука: история и современность. – М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2000. 2. *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания.//Философско-религиозные истоки науки. – М., 1997. С.44–87. 3. *Катасонов В. Н.* Интеллектуализм и волюнтаризм: религиозно философский горизонт науки Нового времени. //Философско-религиозные истоки науки. – М., 1997. С. 147–175. 4. *Маркова Л. А.* Наука и религия глазами христианского теолога С. Яки. //Философско-религиозные истоки науки. – М., 1997. С. 219–261. 5. *Франк С. Л.* Философия и религия.//София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. – Берлин, 1923. Т. 1. С. 5–20. 6. *Яки Л.* Спаситель науки. – Москва: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1992. 7. *Іван Павло II*. Енцикліка "Віра і розум". – Л., 2000.

Надійшла до редколегії 22.08.2008

ПОЛІТОЛОГІЯ

О.В. Пікалова, асп.

ІСТОРИКО–ПОЛІТИЧНИЙ АНАЛІЗ РОЗВИТКУ НЕУРЯДОВИХ ОРГАНІЗАЦІЙ

В статті піднімаються питання формування та розвитку різноманітних неурядових суспільних об'єднань в різні історичні проміжки часу. Також подається історико–політичний аналіз розвитку таких організацій на Заході й, як приклад, наводиться найрозвиненіша мережа таких організацій у США.

The paper deals with formation and development problems of various nongovernmental organizations within different historical time periods. Besides historical and political analysis of such organizations development in the West is depicted. As an example the most developed range of such organizations in the USA is offered.

Одним з головних конституційних прав громадян у демократичній державі є право на об'єднання (свобода спілок та асоціацій), тобто право вільно створювати різні об'єднання входити до них і виходити з них. Майже у всіх країнах йдеться про свободу об'єднання в політичні партії, культурні, спортивні та інші громадські організації.

Саме через громадські об'єднання, громадсько–політичні рухи, неурядові організації, політичні партії до активної державотворчої діяльності залучаються широкі верстви населення, реалізуються й захищаються політичні та економічні інтереси тієї чи іншої частини суспільства. Вони є формою підтримки зв'язків між громадянським суспільством і державою, а через посередництво таких громадських об'єднань, населення заявляє про свої групові вимоги. Правлячі структури теж використовують такі структури, щоб звертатися до народу за підтримкою у вирішенні тих чи інших питань. Неурядові громадські об'єднання не залежать від держави, вони здатні впливати на державні інститути і водночас захищати суспільство від необґрунтованого втручання держави в громадське життя. Крім того, конституційне право на свободу об'єднання є юридичною основою для створення і діяльності таких організацій.

Аналіз змісту формування громадських неурядових організацій, їх історії, місце та ролі в суспільстві і є метою даної статті, що дає нам можливість об'єктивно проаналізувати реалії розвитку нинішнього життя, виявити суперечності, які виникають у сучасному суспільстві.

Даною проблематикою займалися такі західні провідні вчені як Р. Евенс, А. Фергюсон, Е. Шілз, російські дослідники: І. Кальний, та І. Лопушанський, а серед українських науковців цією галуззю знань займаються В. Андрущенко, О. Білий, М. Вішке, Д. Видрін, С. Климко, І. Кресіна.

Громадянське суспільство є площею трикутника, різні боки якого складають державний, комерційний та недержавний сектори. Ці три сектори врівноважують суспільство, роблять його дієвим і уможливлюють нормальний розвиток особистості. Без дієвих неурядових структур існування правової держави неможливе.

1. Недержавні організації є альтернативою і одночасно доповненням державної системи. За специфікою їхнього локального характеру і процесу заснування знизу вони мають більший динамізм діяльності і потенційно більшу успішність у розв'язанні суспільних проблем. Багато з цих організацій професіоналізується і починають надавати досить кваліфіковано різноманітні соціальні послуги. Відсутність бюрократичного апарату збільшує при цьому їх ефективність і гарантує раціональне використання матеріальних і фінансових ресурсів. Сила громадських організацій полягає не лише в тому, що вони піднімають суспільно корисні проблеми, але й тому, що вони є причетними до повернення самовпевненості людини [1].

2. Неурядові громадські організації (НУО) засновані для реалізації цілей, спрямованих на підвищення добробуту суспільства, взаємодопомогу та задоволення інтересів людей. Діяльність їх відрізняється від підприємницьких структур та закладів державної та місцевої влади і самоврядування, але вони існують не відособлено від уряду та бізнесу, а як функціональна частина економічної, політичної та ідеологічної сфери життя суспільства. Вони здійснюють заходи, надають послуги та вирішують проблеми, котрі не можуть і не повинні бути вирішені ні державою, ні підприємницькими структурами.

3. Неурядові громадські організації, це в першу чергу, об'єднання людей, які стоять в авангарді того чи іншого напрямку розвитку суспільства. Вони об'єднують людей, чиї ідеї повинні стати завтрашнім днем, завтрашньою реальністю. І в цьому вони можуть розраховувати на допомогу і підтримку передової та прогресивної частини суспільства. Тобто, на підтримку тих сил суспільства, які більше всього зацікавлені у впровадженні ідей, які відстоювали б неурядові організації [2].

4. Завданням НУО є сприяння забезпеченню інтересів певних соціальних груп, а також впровадження незалежних громадських ініціатив, спрямованих на стимулювання розвитку певних сфер суспільного життя [3]. Для переважної більшості НУО характерна спеціалізованість (культурологічна, правозахисна, природоохоронна, соціально–доброчинна, тощо), про що мова буде йти далі. Зазначимо, що ця спеціалізованість відображена у статутах чи декларованих пріоритетах їх діяльності.

Свідчення про об'єднання людей зі спільними поглядами на природу, суспільство, літературу, мистецтво можна знайти вже у стародавніх суспільствах.

5. Самі інститути таких структур почали формуватися ще у V–I століттях до н.е. у Стародавньому Римі. Соціальна активність регламентувалась законом XII Таблиць, який надавав право членам організацій затверджувати особистий закон–статус [4]. У ті часи громадяни почали об'єднуватися у колегії за професійними інтересами (літературні, артистичні, благодійні колегії, професійні колегії ремісників, лекторів, глашатаїв, переписувачів) та за містом проживання (колегії перехрестя).

6. У різні періоди, починаючи з античних часів, з'являються різноманітні недержавні суспільні об'єднання, котрі до певної міри впливають на суспільно–політичний розвиток. Прикладами таких об'єднань виступають численні філософські школи Стародавньої Греції, середньовічні рицарські ордени, літературні й художні течії епохи Відродження, різноманітні таємні організації (масонські ложі, декабристські організації тощо) і політичні клуби Нового часу [5].

7. Мислителі Нового часу прийшли до висновку, що структура суспільства складається з незалежних та здатних до самореалізації індивідів. Людина – самостійний та вільний індивід, здатний без додаткової підтримки реалізовувати свої цілі та побажання, він сам знає, що для нього буде краще, навіть, без допомоги держави. Таким чином, набагато краще, якщо громадянам буде надано більше свободи. Свобода розглядалась як відсутність зовнішніх перешкод на шляху реалізації побажань та дій людини, їх здібностей [6].

© О.В. Пікалова, 2009

Наступний період розвитку недержавних громадських організацій припадає на часи становлення місцевого самоврядування та комун (XI–XVI століття). Активності набувають різноманітні союзи, братства та гільдії. У Західній Європі розвиток "третього сектору" йде швидшими темпами, ніж в Росії. Перший поштовх до розвитку громадських організацій був здійснений Петром I, першим легалізованим громадським об'єднанням вважається "Вольное Экономическое общество", яке було сформовано за часи правління Катерини II.

Починаючи із середньовіччя, мислителі намагалися розрізняти державу і суспільство. Вже у XVII ст. Ш.Л. Монтеск'є розглядав ці два поняття як окремі феномени [7]. На початку XIX ст. І. Кант втілив такий підхід у концепції громадянського суспільства, що характеризується правовим статусом і свободою [8]. За вченням К. Маркса та його послідовників, політичні відносини у державі є суспільними, оскільки держава походить від суспільства [9]. Отже, виникнення громадських об'єднань – процес об'єктивний, закономірний, зумовлений потребою людей у колективній творчості, розвитку ініціативи, здібностей. Лише через об'єднання індивід досягає особистої свободи.

Розвиток недержавних громадських організацій Заходу мав більш динамічний характер ніж в Україні і розпочався раніше. Розглянемо історію становлення деяких організацій, які, на нашу думку, можна віднести до недержавного сектору.

Професійні профспілки виникають у другій половині XVIII столітті в Англії (тред–юніони) і Франції у вигляді самоорганізованої сили робітничого класу (пролетаріату). Вони з'являються під час промислової революції, яка встановила машинне виробництво і призвела до встановлення буржуазного (капіталістичного) суспільства. Їх можна вважати продуктом капіталізму, товарного виробництва та ринкової економіки. Перша профспілка на Україні (тоді вона входила до складу Австро–Угорщини) виникла у Львові у 1817 році, а у Росії профспілковий рух з'являється лише у XX столітті [10].

Спочатку діяльність профспілкових організацій була нелегальною. Вперше легалізована профспілка з'явилась у Великій Британії в 1824 р. Головними завданнями профспілок на протязі усього періоду їх існування було відстоювання прав працівників конкретної галузі, підвищення заробітної платні, гарантії її виплати, безпечні умови праці тощо.

Профспілки завжди приймали і приймають активну участь у суспільно–політичних процесах держав. Але їх діяльність і вплив іноді послаблюються. Наприклад в 70–х роках XX століття в країнах Заходу "старі" традиційні профспілки не змогли перебудувати свою роботу в умовах технологічних змін в економіці [11].

Цікаву форму прояву громадської активності носять лобістські організації. Нагадаємо, що це так звані "групи тиску", діяльність яких спрямована на вплив на владні структури заради впровадження необхідних законопроектів.

Родоначальником лобістського руху є Англія. З XVI ст. у коридорах Палати общин англійського парламенту діяли лобісти (ті, кого не допускали на засідання парламенту). Вони перед голосуванням могли дати слушну пораду або підкупом вплинути на депутатів.

Широкого розвитку у суспільно–політичному житті лобістський рух набув в США у другій половині XIX ст. Тут лобісти підкуповували державних діячів у коридорах конгресу. У інших країнах поняття лобізму увійшло в обіг лише в XX ст. Представників, які відстоюють інтереси і тиснуть на законодавчі інститути, мають різні соціальні та політичні сили. Наприклад, в Конгресі США таких представників мають профспілки, релігійні організації, антивійськові рухи тощо. З 1946 р. діяльність лобістських організацій регулюється законом та знаходиться під фінансовим контролем [12]. Рівень впливу лобістських організацій залежить від їх фінансового положення. Але існують й інші форми тиску, наприклад, загрози, чорний PR, терор тощо.

Відстоюванням своїх прав та свобод займаються феміністичні рухи. Перша феміністична організація зародилась у 1791 р., коли була проголошена "Декларація прав жінки та громадянки" написаною французькою письменницею О. де Гуж в противагу "декларації прав чоловіків та громадянина", у якій говорилось про права і свободи тільки осіб чоловічої статі. Головні вимоги феміністок (рівноправність чоловіків і жінок в усіх сферах суспільного життя) було досягнуто в XIX–XX ст. В багатьох розвинутих країнах. В 70–х роках XX ст. з'являється новий рух – неофемінізм, метою якого стало освоєння жінками комплексу нових прав [13].

З розвитком феміністичний рух набуває різноманітних відтінків. Наприклад, радикально–революційне крило заявило експлуатацію "жінки чоловіком" або "війну статей", головною формою пригнічення. За подолання патріархальних стереотипів, за розширення жіночого представництва у владних структурах виступає більш поміркована частина руху [14].

На початку XX століття з'являється цікава недержавна організація – "ротарі–клуб". Його корені виходять з США. 23 лютого 1905 р. адвокат Пол Харріс заснував перший клуб – Клуб Чікаго №1. Метою цього клубу було поширення зв'язків та солідарності серед бізнесменів великих міст. Поступово цей рух поширюється спочатку в Америці, а у 1911 р. у місті Дублін з'являється перше європейське представництво ротарі–клубу. У зв'язку з розширенням системи ротарі–клубів і виходом на міжнародну арену, відкривається асоціація клубів – Ротарі Інтернешнл. З 1989 р. відкриваються осередки руху в Москві, Санкт–Петербурзі, Іркутські, Талліні. До України ротаріанські клуби дійшли у 1991 році.

Назва клубу походить від англійського слова "rotation", що означає обертання, чергування. Ідея цієї назви походить з того, що зустрічі проходять кожного разу у новому місті, чи підприємстві члену клубу. Емблемою є колесо, що символізує постійний рух, розвиток, оновлення.

Традиційно членами клубу стають за рекомендацією дійсного члена чи на запрошення і це повинні бути люди з ділового світу чи висококваліфіковані професіонали. Постановою клубу не рекомендовано приймати більш ніж одного члена від кожної сфери діяльності. Це зроблено для того, щоб клуб не перетворився на професійне об'єднання. Раз на тиждень проводиться зібрання членів клубу, кожен з яких регулярно сплачує грошові внески. Ротаріанський рух проголошує свою аполітичність, незалежність від релігійних течій та масонських лож.

З 1965 р. за рахунок Ротаріанського Фонду проводиться програми "Груповий учбовий обмін". Метою програми є ознайомлення молодих спеціалістів (які не є членами ротарі–клубу) з культурою, соціальним, економічним становищем різних країн, обміном ідей зі своїми колегами.

В 70–х роках XX ст. в країнах Заходу з'являються нові альтернативні форми соціального руху. Причинами їх виникнення та розповсюдження є: невирішеність та посилення старих і поява нових суспільних проблем (забруднення навколишнього середовища, гонка озброєння, мілітаризація держав, погіршення умов життя тощо); криза довіри інститутам державної влади, профспілкам, політичним партіям; розвиток громадянського суспільства, усвідомлення громадянами недостатність представницької демократії, проголошення до участі у вирішенні гострих суспільних питань; розвиток заходів комунікацій, що полегшувало спілкування між людьми та сприяє їх об'єднанню [15].

У 20–30–х рр. XIX ст. зароджуються перші пацифістські об'єднання, на основі яких пізніше з'являються антивійськові рухи. Після другої світової війни консолідуючою основою прихильників миру стає антифашизм і боротьба проти атомної війни. Значні заходи в історії антивоєнного руху мав Конгрес діячів культури у захисті миру (Вроцлав, серпень 1948 р.) і І Всесвітній конгрес прихильників миру (Париж – Прага, серпень 1949 р.). На ІІ Всесвітньому конгресі (1950 р.) у Варшаві була створена Всесвітня рада миру, яка розгорнула кампанію по підписанню Стокгольмського звернення, визнавши атомну війну як злочин проти людства [16].

Правозахисною формою неурядових громадських об'єднань виступають дисидентські організації. Вони з'являються в умовах авторитаризму, особливо під час їх розпаду. В СРСР діяли таки організації: Ініціативна група захисту прав людини в СРСР (1969 р.), Комітет прав людини в СРСР (1970 р.), Радянське відділення Міжнародної амністії (1974 р.), Московська та республіканські хельсинські групи (1976 р.). Діяльність дисидентських організацій зводилась переважно до опублікування заборонених письменників (Солженицина, Пастернака, Сахарова та ін.), а також "інформування світової громадськості про ущемлення прав людини і допомоги особам, які зазнали репресій" [17].

Розглянувши становлення та розвиток "третього сектору", а разом з ним і неурядових громадських організацій ми побачили, що їх зародки формувалися ще у античності. Становлення громадянського суспільства та його інститутів йшло нерівномірними темпами, це залежало, насамперед, від того, який був пануючий державний режим, наскільки високим був рівень самовизнання громадськості. Тривалий час громадяни багатьох країн об'єднувались заради послаблення тоталітарного режиму, відстоювання національної ідеї, а їх діяльність носила переважно культурно–просвітницький характер. З часом неурядові громадські організації набували воєнної, фінансової сили, отримували підтримку серед громадян і завдяки їх активній та рішучій діяльності пав не один тоталітарний режим. У різні часи неурядові громадські організації мали не однаковий вплив на державну владу, але з встановленням в країнах демократичної форми правління їх влада посилювалась. Як ми побачили, становлення влади неурядових громадських організацій – це тривалий процес, який не зупиняється і нині набуває темпу та нових форм.

Пройшовши складний історичний шлях такі об'єднання сьогодні мають право і можливість утворювати громадські формування, які закріплені низкою конституцій. Наприклад, Конституція Іспанії визначає право на створення асоціацій, тобто громадських організацій, які можуть задовольняти різні інтереси громадян. У тій самій Конституції Іспанії закріплено право громадян на утворення політичних партій і діяльність профспілок. Окремо виділені асоціації, оскільки партії і профспілки визначаються як найзначніші громадські формування. Передбачається, що громадяни для задоволення своїх інтересів можуть утворювати такі організації [18].

Дуже чітко сформульовано право громадян на об'єднання у громадські формування у Конституції Греції. В ній зазначається, що громадяни мають право утворювати спілки та об'єднання, що не ставлять собі за мету отримання прибутку і дотримуються при цьому законів держави. Для здійснення такого права законами не передбачено якогось попереднього дозволу, тобто встановлено реєстраційний, а не дозвільний (як у деяких країнах), порядок утворення спілок [19].

Ці організації можна було б назвати неполітичними організаціями громадян. Однак зазначимо, що такі організації беруть активну участь у політичному житті. Їх головна відмінність від політичних організацій у тому, що основні завдання та орієнтири, які вони ставлять перед собою, зосереджені на інших проблемах. Це організації, які намагаються досягти економічних, просвітницьких, культурних та інших цілей, використовуючи для цього політичні засоби і методи [20].

Корисно звернути увагу на досвід Сполучених Штатів, де більше 80% дорослого населення (тобто виборців) зайнято в різноманітних громадських об'єднаннях. Такі організації практично формують громадську думку, а потім слугують її провідниками до апаратів влади, і влада безумовно прислухається до цієї думки, не ризикуючи втратою голосів виборців.

Тому найрозвиненіша мережа та найбільша кількість союзів й асоціацій утворилася у США, і сьогодні їх налічується більше 20 тисяч. Існує велика кількість енциклопедій присвячених саме цим суспільним формуванням. У деяких з них наводиться не менше 17 груп союзів і асоціацій, які включають безліч підвидів [21].

Наведемо приблизний перелік американських союзів та асоціацій:

1. Організації промисловців, торговців і профспілкові (професійні) організації, ці союзи не комерційні та не призначені для отримання прибутку. Головне їх завдання – координація роботи, універсальний захист та представлення інтересів їх членів у інших організаціях. Тобто це організації, що об'єднують реальних конкурентів і супротивників у сфері бізнесу, які виступають як одне ціле.

2. Організації у галузі сільського господарства і сільського виробництва. Вони включають як виробників сільськогосподарської продукції, так і переробників, і тих, хто займається дослідженням у цій галузі, – тобто всіх, хто пов'язаний із сільським господарством.

3. Правові, проурядові організації та об'єднання військового типу. Їх можна поділити на окремі підгрупи за ступенем причетності до держави, законів, державних структур. Сюди належать союзи міст, асоціації вивчення розвитку міського господарства, об'єднання із захисту навколишнього середовища міст. Ці організації створені для вивчення федеральних законодавств, для допомоги місцевим державним органам.

4. Важливе місце займають наукові, інженерні і технічні організації. Вони включають організації різних напрямів, починаючи з літери "А": архітектура, астрономія і так далі, це об'єднання професіоналів, зайнятих у якійсь із цих сфер, і вони не можуть мати прибуткового характеру.

5. Освітні організації, які пов'язані зі шкільною, дошкільною, позашкільною, післяшкільною освітою.

6. Група культурних організацій – куди належать об'єднання художників, артистів, письменників, збирачів книг, композиторів, істориків.

7. Важливе місце займають організації соціальної допомоги, а це найактивніша група організацій. Такі організації борються з алкоголізмом, наркотиками, займаються допомогою особам, які вийшли з місць позбавлення волі. Це також організації допомоги безробітним, організації допомоги в сімейному житті, емігрантам, організації планування сім'ї. Ці організації називаються добродійними, або організаціями соціальної допомоги. Вони надають моральну і матеріальну підтримку, утворюють спеціальні притулки, але ніколи не можуть одержувати прибуток, а якщо і мають його, то повинні використовувати ці доходи на вдосконалення своєї діяльності.

8. Велику групу становлять організації медичного та оздоровчого характеру, які борються із різними серйозними захворюваннями. Ці організації ставлять за мету допомагати людям, збирати гроші на дослідження.

9. Організації допомоги публічній службі, це об'єднання захисту цивільних прав, розвитку міст і районів, організації споживачів, допомоги вільному підприємництву, прав людини, міжнародних відносин, руху боротьби за мир. Зазначимо, що сюди американці включають

політичні партії – тобто політичні партії в США складають групу суспільних організацій.

10. Важливе місце займає група національних (етнічних) організацій. Сюди ж належать так звані братські організації та організації іноземних інтересів.

11. Наступну групу становлять релігійні організації, сюди відносяться як безпосередньо конфесії, оскільки вони на виділяються в окрему групу, так і організації, пов'язані з цими конфесіями, які підтримують їх, захищають, вивчають релігійні течії, що проповідуються цими конфесіями. Але це організації світських людей, а не професійних служителів культу.

12. Важливе місце посідають ветеранські та патріотичні організації. Сюди включають і генеалогічні організації (вивчення державної символіки).

13. Організації хобі та захоплень, вони охоплюють людей, котрі мають різні хобі і захоплення: від поширених організацій радіоаматорів, колекціонерів, садівників, нумізматів, любителів тварин, до екзотичних, наприклад, любителів повітроплавання на повітряних кулях.

14. Відомими та популярними є любительські атлетичні спортивні організації. Сюди належать найрізноманітніші спортивні об'єднання, включаючи спортивне рибальство, гольф та брідж.

15. Разом із союзами підприємців виділяються асоціації і федерації професійних союзів, зазначимо, що у США такі великі союзи – надзвичайно впливова сила.

16. Окремо розглядаються торгові палати і союзи підприємців. Такі організації нічого не продають, регулюють торгівлю, узагальнюють передовий досвід, спілкуються із закордонними колегами. Крім того, можуть бути національними, двосторонніми і міжнародними.

17. Незвичайною є так звана група суспільних організацій, яку американці називають організацією "грецьких літер" – це студентські організації престижних вузів та ВНЗ.

18. Організації: або точно не визначають своїх програм, але залучаються до суспільних організацій, або це організації без точної адреси, тобто "усі інші". У будь–якому разі наголошується: для того, щоб потрапити в цю групу союзів і асоціацій, необхідно, аби в назві, або в діяльності вони підкреслювали добровільний і неприбутковий характер. Хоча американці, в окремих випадках, відносять сюди навіть незвичайні державні або пов'язані з державою організації [22].

Важливою групою є асоціації в сфері науки управління. Оскільки наука управління – це сфера діяльності, яка стосується не тільки управління сільським господарством або виробництвом, але й управління державним процесом [23].

Значне місце займають фонди мільйонерів, найбільш відомими є фонди Рокфеллера, Форда та Дюпона – це найвідоміші та найстаріші фонди. Так фонд, Рокфеллера утворився у 1913 році, а головна ідея фонду – збирання грошей на добродійні цілі. Первинним мотивом для утворення цих фондів було приховування грошей від податків, оскільки переказ грошей на добродійні цілі не оподатковувався, мільйонери, засновники фондів, вважали за доцільне не виплачувати величезних сум до бюджету, а утворювати власні фонди і робити добрі справи від свого імені, а не від імені держави [24].

Нині при різних фондах є науково–дослідні центри, інститути політичних досліджень, інститути в галузі охорони здоров'я, медицини, техніки. Важливу роль у політичній сфері виконують науково–дослідні організації при цих фондах. Вони займаються вивченням державно–правової практики, проводять соціологічні опитування. Їх вплив у суспільному житті надзвичайно великий [25].

Союзи й асоціації мають багато спільного з політичними партіями, а саме: вони мають статути, свої видання, правила поведінки та етику. Багато форм роботи у них схожі, іноді можна легко сплутати: де громадська організація, а де партія. Коли союзи й асоціації беруть участь у політичному житті, то ця участь у політиці – це діяльність номер два. Тобто участь у політичному житті пов'язана з основною діяльністю, наприклад, професійні союзи захищають економічні інтереси робітників, інших своїх членів, підприємницькі союзи також захищають економічні, моральні й інші інтереси підприємців та бізнесменів. Але для того, щоб це робити краще, ці союзи беруть участь у політичному житті країни. Форми такої участі – різноманітні: від моральної до матеріальної підтримки політичних партій або політичних діячів. У демократичних суспільствах така підтримка ведеться відкрито і цивілізованими способами [26].

Наприклад, професійні союзи та їх лідери можуть відкрито заявляти про підтримку того або іншого кандидата на посаду президента, або на іншу виборчу посаду. Ця підтримка може виражатися у заклику до своїх членів голосувати за того чи іншого кандидата, у вигляді грошових переказів на виборчий рахунок кандидата. Підтримуючи певного кандидата, союзи та асоціації чекають взаємних відповідних кроків.

У деяких випадках держава прямо зацікавлена в діяльності низки громадських організацій. У ряді високо розвинутих країн їх підтримує держава, можуть навіть створюватися координаційні структури для зв'язку з громадськими організаціями. Наприклад, у Франції в 1983 році сформувалася Національна рада асоціативного життя, яка виступала як зв'язуюча ланка у відносинах між громадськими організаціями і державними органами. Така рада могла звертатися до уряду з певними рекомендаціями стосовно розвитку суспільного життя [27].

Іноді громадські об'єднання, не створені державою, будучи самостійними структурами, все–таки виступають як організації на допомогу державним органам, виступають як їх доповнення. Вони самі, або на прохання держаних органів, беруть на себе функції допомоги державі. Такі структури допомагають державі збирати податки, роз'яснювати потребу якихось важливих заходів, беруть участь в організації виборчих кампаній.

В даному випадку не можна дорікати державі, що вона впливає на громадські структури, тут, навпаки, громадські структури "знизу" прагнуть допомогти державі, бо їх завдання і статус по–справжньому добровільні та громадські.

У тоталітарних державах громадські організації часто виступають у ролі ширми, що маскує недемократичну сутність цих держав, у таких умовах громадські організації є фіктивними та виконують функцію прикриття.

Якщо у державі діє декілька сотень або навіть тисяч громадських союзів й асоціацій, то у політичному житті беруть участь не всі, а лише десятки. Наприклад, такі організації як товариства любителів тварин, Товариства допомоги розлученим чоловікам (жінкам) й інші, які піклуються, насамперед, про самодопомогу, обмін досвідом, моральну підтримку.

В даному контексті варто згадати про опосередкований вплив таких організацій на політику, адже, будь–який публічний політик обов'язково враховує інтереси та бажання різних груп і верств суспільства. Спілки й асоціації дуже часто займаються тим, що висловлюють претензії до суспільства, держави, формулюють свої побажання у власних журналах, листівках, брошурах. Серйозний кандидат та його команда вивчають ці побажання і претензії, не чекаючи прямого звернення, й у промовах вони намагаються включити заклики до різних груп.

Отже, незважаючи на розбіжності у тлумаченні причин виникнення громадських об'єднань, сенс існування останніх визначається як спільна життєдіяльність людей, що передбачає їх взаємну залежність і потребу одне в одному, забезпечує збереження і розвиток соціального організму.

1. *Evans P.* Embedded Autonomy: States and Industrial Transformation (Princetor, Princetor University Press, 2005). – P.349. 2. Там само. – С.349. 3. Там само. – С.349. 4. Гражданское общество в современной Европе : Сборник статей. – М., 2003. – С.240. 5. Там само. – С.240. 6.*Андрущенко В.П.* Організоване суспільство. Проблема організації та суспільної самоорганізації в період радикальних трансформацій в Україні на рубежі століть: Досвід соціально–філософського аналізу. – К., 2005. С.498. 7. *Монтескье Ш.* О духе законов. – М., 1999. – С.672. 8. *Кант И.* К вечному миру. – М., 1989. – С.437. 9. *Маркс К.* Наемный труд и капитал. – М., 1995. – С.55. 10. Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно–нормативне та інституційне забезпечення його розбудови / О. Білий, А. Рогачов, М. Вішке та ін.; Міжнародний фонд "Відродження". – К., 2007. – С.317. 11. *Климко С.Г.* Людський капітал: світовий досвід і Україна. – К., 2006. – С.224. 12. Актуальні проблеми формування громадянське та інституційне та становлення правової держави: збірник наук. пр. Міжнар. наук.–практ. конф., 5–6 червня 2008 р. – Черкаси: Видавничий віділ УНУ ім.. Б. Хмельницького, 2008. – С.338. 13. Там само. – С.338. 14. Там само. – С.338. 15. *Shils E.* The Virtue of Civility. Selected Essays on Liberalism, Tradition, and Civil Society. – Indianapolis: Liberty Fund, 1997. – P.569. 16. Там само. – С.569. 17. Там же; 18. Гражданское общество в современной Европе: Сборник статей. – М., – 2003. – С.240. 19. Там само. – С.240. 20. Громадянське суспільство в Україні за доби глобалізації: ціннісно–нормативне та інституційне забезпечення його розбудови / О. Білий, А. Рогачов, М. Вішке та ін.; Міжнародний фонд "Відродження". – К., 2007. – С.317. 21. Гражданское общество в современной Европе: Сборник статей. – М., 2003. – С.240. 22. Гражданское общество: истоки и современность / Науч. ред. проф. И.И. Кальной, доц. И.Н. Лопушанский. 2–е изд., доп. – СПб., 2002. – С.296. 23. Там само. – С.296. 24. Там само. – С.296. 25. Там само. – С.296. 26. Гражданское общество: истоки и современность / Науч. ред. проф. И.И. Кальной, доц. И.Н. Лопушанский. 2–е изд., доп. – СПб., 2002. – С.296. 27. *Фергюсон А.* Опыт истории гражданского общества. – М., 2000. – С.374.

Надійшла до редколегії 28.11.2008

О.Л. Тупиця, доц.

ПОЛІТИЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ УКРАЇНСЬКИХ ПРОФСПІЛОК ТА ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПРОФСПІЛКОВОГО РУХУ

Стаття присвячена аналізу зовнішньополітичних детермінант суспільної діяльності профспілок України, серед яких чільне місце посідають чинники європейської інтеграції. Відстоюється думка про необхідність трансформації вітчизняного профспілкового руху у відповідності із стандартами ЄС з метою збільшення його політичного впливу.

The article is devoted to the analysis of foreign–policy determinant of public activity of Ukraine trade unions, among which main seat is taken by the factors of European integration. An idea is defended about necessity of transformations of domestic trade–union movement in accordance with the standards of EU with the purpose of the political influence increase.

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок із важливими науковими чи практичними завданнями.

В сучасних умовах можливість успішного виконання профспілками своїх безпосередніх функцій тісно пов'язана із зовнішньополітичними та зовнішньоекономічними чинниками. Дедалі відчутніше впливає на ситуацію в Україні розвиток глобальної економіки. Саме профспілки першими у світовій практиці стали висловлювати тривогу із приводу безконтрольних дій транснаціональних корпорацій, які ввозили капітал у країни з низькими соціальними показниками заради одержання надприбутків. При цьому профспілки розуміли й розуміють, що даний процес, у принципі, неминучий, і має аспекти не тільки негативні, але й позитивні. Об'єктивно загальмувати його неможливо. Однак вони прагнуть до того, щоб цей процес не призводив до зниження соціальних стандартів у державах–експортерах капіталу та, навпаки, сприяв підвищенню таких стандартів у країнах–імпортерах. Іншими словами – у центрі їхньої уваги боротьба з так званим соціальним демпінгом.

Як наслідок, прагнучи консолідуватися перед особою спільного супротивника, профспілкові організації стурбовані не тільки соціально–економічними, але й політичними наслідками глобалізації. Сьогоднішня ситуація така, що реалізм і трансакціонизм, інші перспективи або парадигми, часто не мають значення для світової економічної політики. Виступаючи як важливі інститути громадянського суспільства, профспілки і їхні міжнародні конфедерації послідовно вимагають суворого дотримання громадянських, політичних і соціальних прав людини в будь–якому місці земної кулі. Найцікавіший досвід вирішення проблем консолідації накопичений сьогодні в Об'єднаній Європі.

Останніми дослідженнями та публікаціями, в яких започатковано розв'язання даної проблеми і на які спирається автор, є роботи британських та американських дослідників, зокрема, Д.Стевіса та Т. Босвела [1], А. Тейлора [2] та. В.Тейта [3]. В них, відповідно, розглянуті проблеми пройесів глобалізації та пріоритетів розвитку світового профспілкового руху, надано увагу відновленню активності низових організацій робітничих профспілок, викладено вступ до порівняльної перспективи участі профспілок в політиці. Проте, вказані дослідження висвітлюють лише окремі аспекти розвитку профспілок як суспільного явища, поверхнево торкаючись теми їх взаємин з системним виміром сучасної політики.

Невирішеною раніше частиною загальної проблеми, якій присвячується означена стаття, є зовнішньополітична детермінація політичної участі сучасних українських профспілок. Метою статті є презентація основних аспектів впливу досвіду європейського профспілкового руху на перспективи політичного зростання профспілок України. Завданнями статті є розгляд стану сучасної профспілкової активності в окремих країнах ЄС, а також визначення змісту ідейної полеміки, в якій беруть участь профспілки на політичному рівні.

У цілому, можна зауважити, що профспілкові стратегії, спрямовані на створення організаційної протиги ТНК, в існуючих на сьогоднішній день умовах можуть привести лише до створення досить хитких конструкцій, навряд чи здатних дієво протидіяти міжнародному капіталу. Це стає особливо помітно в періоди економічного спаду та зростання безробіття, які виступають у ролі свого роду каталізатора для посилення протекціоністського та націоналістичного характеру політичних дій ряду профспілок.

В основному, однак, авторитет профспілок у діалозі на рівні ЄС як і раніше, прямо залежить від позицій, які вони мають на рівні національному, а також від національних традицій ведення соціального діалогу. Зокрема, вступ у ЄС Швеції й Австрії – країн із сильними традиціями відносин соціального партнерства – не спричинив інтенсифікації колективно–дого–вірного процесу на європейському рівні [4]. Різниця в національних рівнях соціального забезпечення та в оплаті праці залишається істотною, погроза соціального демпінгу – реальною, а мобілізація профспілок у загальноєвропейському масштабі – важкодосяжною, що, до того ж, посилюється кризовими явищами в організації представництва інтересів найманої праці на національному рівні.

Таким чином, юніонізм на рівні ЄС, який міг би виглядати логічною відповіддю на європейську інтеграцію, досяг поки що досить обмежених успіхів. Щоправда, Європейський конгрес профспілок в останнє десятиліття підсилився і його права розширилися. Більше того, "соціальний діалог", що заохочується Маастрихтськими соціальними протоколами, приніс на європейський міжсекто-

© О.Л. Тупиця, 2009

ріальній рівень певне "законодавство за згодою". Відбулися й інші нововведення, такі, як інституціалізація рад Європейських робітників. Однак зробити із цього висновок про те, що це означає початок системи трудових відносин на загальноєвропейському рівні, на нашу думку, було б надмірно оптимістичним. У доступному для огляду майбутньому важко собі передставити, щоб загальноєвропейські профспілки також наблизилися до того, що хоча б віддалено нагадувало їхні успіхи на рівні окремих країн. Національні системи трудових відносин будуть займати центральне місце в майбутньому Європи.

Зовнішньополітичним викликом, що може спричинити вплив на еволюцію політичного статусу українських профспілок слід вважати також боротьбу концептуальних моделей економічного розвитку, що розгортається в сучасному глобалізованому світі, зокрема, і на рівні ЄС. Прикладом слугує активна дискусія європейських профспілок та прибічників неоліберальної парадигми розвитку світової економіки. Предметом суперечки є межі ринкової економіки [5]. Дебатується питання про те, які сфери життя суспільства регулюються законами ринкової економіки, а які – ні. Профспілки виходять із пріоритету суспільства над економікою, тобто із пріоритету соціального підходу над економічним. Цей приклад показує, наскільки активними можуть бути об'єднання найманих працівників у суто політичних питаннях.

Шляхом оприлюднення позиції профспілок можуть бути офіційні заяви органів управління спілок. Зокрема, у "Севільському маніфесті" Європейської Конфедерації Профспілок дається короткий опис ситуації та викликів зміни демографічної ситуації, що впливають на ринок праці [6]. Центральний орган європейського профруху визначає основні напрями подолання негативного впливу соціального демпінгу, погіршення умов праці, зростання кількості підприємств, на яких працівники не є об'єднаними у тред–юніони. Крім того, в маніфесті йдеться також про проблеми, що стосуються розвитку ЄС в цілому: стабільного інноваційного розвитку загальноєвропейської економіки, поглиблення захисту прав людини, збільшення зусиль у напрямі інтеграції між окремими регіонами та державами спільноти, подолання євроскептицизму тощо [7]. Проте, нагальним залишається й безпосередній захист прав працівників на конкретних підприємствах. За свідченням російського дослідника В.А. Новосьолова "не можна зводити призначення підприємства до задоволення інтересів його господарів та акціонерів. На підприємстві проявляються різні й суперечні один іншому інтереси й погляди. Профспілкові активісти виконують свою місію, представляючи працюючих за наймом й вступаючи від їхнього ім'я в переговори із власниками підприємств" [8].

Гостра дискусія між європейськими профспілками та неоліберали йде також щодо змін, що відбулися за останні 20–25 років у сфері трудової діяльності. У результаті численних досліджень експерти (соціологи, психологи, економісти, правознавці, історики) констатують глибокі зміни в утримуванні праці, в умовах праці й режимі роботи, у характері трудових відносин. При цьому ті самі факти й тенденції витлумачуються й оцінюються по–різному роботодавцями й профспілками [9].

Роботодавці та їхні експерти використовують у своїх аналітичних матеріалах поняття конкурентоспроможність і гнучкість: щоб зберегти конкурентоспроможність в умовах глобалізації підприємствам доводиться проявляти гнучкість, наприклад, збільшувати обсяг виробництва при підвищенні попиту, а це можливо лише за умови, що й персонал виявить гнучкість, погоджуючись працювати надурочно або в 2–3 змін [10]. При скороченні попиту теж потрібна гнучкість персоналу, готовність працювати неповний робочий час, відповідно й заробляючи менше. Про те, до яких меж гнучкість припустима, і про те, яким чином її можна регулювати, підприємці звичайно умовчують.

Профспілки ЄС не виступають у принципі проти гнучкості в роботі персоналу, проти понаднормових робіт, оплачуваних за передбаченими у колдоговорі підвищеним розцінкам. Але на відміну від роботодавців, профспілки часто використовують поняття "нестійка зайнятість" у ситуаціях, коли гнучкість фактично не регулюється і тому робить трудове життя вкрай важким, виснажливим та нестерпним.

Нестійка (неповноцінна) зайнятість у формі термінових трудових угод, прийому на роботу через агентства–посередники та різного роду стажування без гарантії наступного працевлаштування, з'явилася в європейському світі праці на початку 80–х та одержала досить широке поширення в 90–ті роки.

Профспілки умотивовано бачили в поширенні нестійкої зайнятості погрозу життєвим інтересам трудящих і виступили за поліпшення діючої системи соціального захисту. Гостра дискусія між профспілковими керівниками та неоліберали має в країнах Європи публічний характер, ведеться в медійном просторі: на трибунах з'їздів і конференцій, у друкованих й електронних ЗМІ, у інтернет–просторі [12].

Важливу роль у формуванні зовнішнього чиннику тиску на політичну активність українських профспілок, на нашу думку, будуть відігравати також європейські інститути демократичного контролю в області трудових відносин.

З утворенням Європейського Союзу профспілковий рух країн–членів зустрівся із низкою викликів, що потребували адекватної відповіді. Створення інституційної структури наднаціонального законодавчого та виконавчого управління спричинило перетворення окремих аспектів економічного та правового розвитку. Зокрема, компанії різних держав спільноти отримали можливість доступу до спільного ринку, що означає вільне пересування капіталів, ресурсів та отримання прибутків без зв'язку з територіями. Законодавче забезпечення соціально–трудових відносин залишилося на колишньому національному рівні. Тому на порядку денному розвитку європейського профспілкового руху з середини 1990–х років постала необхідність утворення єдиного європейського трудового права. Як зазначає німецький експерт з розвитку профспілок В.Лехер, "в ЄС не існує загальноєвропейського рівня колективних договорів. Залишається невідомим, яким чином мають укладатися колективні угоди на рівні союзу. Наприклад, чи підлягає європейському праву загальноєвропейський страйк, чи він має розглядатися в межах національних правових систем? Який вплив справить загальноєвропейські колективні угоди на національні процеси укладення трудових угод?" [13]. Крім правової неврегульованості перед профспілками ЄС постали проблеми взаємодії з Європейською комісією та Європейським парламентом, які мають різні повноваження, при цьому перевага в оперативності та значущості щодо загальноєвропейських рішень належить європейському урядові. Згідно Маастрихтської угоди 1995 року, процес прийняття виконавчих та законодавчих постанов у ЄС вкладається у формулу так званого "спільного прийняття рішень" ("co–descision making"), що передбачає складну та тривалу у часі процедуру узгодження позицій щодо законопроектів. Цей процес, на думку В. Лехера, відкриває перед профспілками можливість виходу на загальноєвропейський політичний рівень. Для цього, стверджує німецький аналітик, необхідним є зміна організаційної та кадрової структури Європейської Конфедерації Профспі-

лок (ETUC – European Trade Union Confederation) у відповідності з такими напрямами, як збільшення персоналу, відповідального за політичну співпрацю з Європейським парламентом та Комісією, активізація впливу на законодавчий процес на кожній стадії ухвалення законопроектів, розширення доступу до консультацій з експертами уряду Європи, які складають законопроекти та формують політику, забезпечення секретаріатом ЄКП має консолідовану позицію національних профспілок у питанні цілеспрямованого лобізму у комітетах Європарламенту та підрозділах Єврокомісії у таких спосіб, щоб національні профцентри не здійснювали конкурентну лобістську діяльність через депутатів від європейських політичних сил [14]. Вказані заходи на сучасному етапі є повсякденною реальністю європейського профспілкового руху, чинником збільшення конкурентоздатності у відстоюванні інтересів трудящих. Профспілковий рух України, маючи перспективу політичної взаємодії з Європейськими структурами, має зосередитися на способах забезпечення внутрішньої єдності стосовно вимог та цілей, що будуть відстоюватися на міжнародному рівні.

Формування європейської системи інститутів демократичного контролю в області трудових відносин (у Європі їх називають інститути соціального діалогу) здійснювалося поетапно. До створення в 1957 р. Європейського економічного співтовариства (ЄЕС), що нині має назву Європейський Союз, такі інститути функціонували в країнах Західної Європи у вигляді спеціалізованих парламентських комітетів, економічних і соціальних рад. Підписання в березні 1957 р. урядами 6 країн–фундаторок Римського договору про заснування ЄЕС поклало початок створенню регіональної системи інститутів соціального діалогу в масштабі співтовариства, першим таким інститутом став Економічний і соціальний комітет ЄЕС. Паралельно йшов процес організаційного оформлення – спочатку на рівні Співтовариства, а потім загальноєвропейському – профспілкових і підприємницьких структур. В 1974 р. була створена Європейська конфедерація профспілок (ЄКП), що у цей час поєднує майже всі національні профцентри країн Європи.

Система європейських інститутів соціального діалогу була істотно розширена в 90–ті роки. У вересні 1994 р. комісія ЄС випустила директиву №94/45/СЕ, що зобов'язує Європейські компанії із чисельністю зайнятих більше 1000 чоловік і підприємства, що мають свої, в 2–х і більше країнах ЄС створити разом із профспілками Європейські комітети із праці [15], консультативні органи, що складаються із представників трудящих, яких менеджери компаній зобов'язані регулярно інформувати про діяльність і плани компаній, у першу чергу в області зайнятості та професійної освіти. На початку 2006 р. з 1800 компаній, які, відповідно до вищезгаданої директиви, повинні були сформувати Європейські комітети із праці, 640 виконали розпорядження комісії ЄС. Останні компанії були найбільшими за чисельністю зайнятих, так що новою формою представництва було охоплено близько 10 млн. чоловік, або 60% персоналу Європейських компаній 2. Процедура інформування представників трудящих була доповнена Комісією в 2002 р. В 1998 р. Комісія ЄС ухвалила рішення щодо створення Європейських галузевих комітетів соціального діалогу, що складаються із представників профспілкових і підприємницьких галузевих європейських об'єднань. До початку 2006 р. таких комітетів налічувалося 33.

В цілому європейська система інститутів соціального діалогу, що виконують, по суті справи, функції органів демократичного контролю в області трудових відносин, забезпечує профспілки докладною та достовірною інформацією, що є передумовою їхньої ефективної діяльності.

Крім особливостей профспілкової діяльності в межах Об'єднаної Європи, слід також надати увагу тенденціям еволюції рику праці, які тісно пов'язані із специфікою соціально–економічного розвитку Старого Світу. Як вказує аналітик профспілкової діяльності Т. Пато, вже 25 років виробничий сектор економіки Європи перебуває у фазі стагнації. Кардинальним чином змінилися умови праці [16]. Якщо у 1980–х роках у Німеччині 80% робітників мали нормальні умови праці, тобто повний робочий день і безстроковий контракт, тимчасової зайнятості практично не існувало то сьогодні нормальні умови праці мають лише 50% трудящих, і ця цифра зменшується [17]. Зростає, насамперед, число робітників, що мають неповний робочий день, додаткову працю та тимчасові контракти.

Також дедалі більше поширюється тимчасова зайнятість. Зростає число т.зв. "фрілансерів", які виконують роботу на принципах аутсорсінгу за замовленням корпорацій. Ці робітники, які колись виконували ту ж роботу на умовах найму, тепер виконують її як самозайняті. Зазвичай вони працюють на ту ж компанію, що й раніше, але тепер вони абсолютно не захищені й найчастіше їхня зарплата сталє нижче. Вказані тенденції серйозно впливають на "боєздатність" профспілок у відповідних секторах, оскільки ці робітники вже не об'єднані в профспілки і їм складніше мобілізуватися. Те саме стосується робітників, що працюють за короткостроковими контрактами, на відрядних або тимчасових роботах.

Юніонізм на рівні ЄС, що міг би виглядати логічною відповіддю на європейську інтеграцію, досяг поки що досить обмежених успіхів. У доступному для огляду майбутньому важко собі представити, щоб загальноєвропейські профспілки навіть наблизилися до того, що хоча б нагадувало їхні успіхи на рівні окремих країн. Національні системи трудових відносин будуть займати центральне місце в майбутньому Європи. Вважаємо, що загальноєвропейський рівень буде скоріше доповнювати, а не поглинати їх.

Звичайно, було б помилкою представляти процес наступу неоліберальної політики економічного розвитку як результат свідомо спланованої змови проти робітничого руху. Ми маємо тут справу, у першу чергу, із заходами капіталу, спрямованими на збільшення прибутку. Навряд чи варто особливо говорити про те, яким чином збільшення гнучкості умов праці ускладнює, а іноді й повністю блокує опір робітничого класу та профспілок.

Через негативні зміни в структурі праці понизилася здатність профспілкових організацій до активних дій та профспілкова свідомість у багатьох робітників.

Аналітики також вказують на падіння чисельності профспілок страйків, у яких брала участь тисяча або більше осіб [18]. У такій країні, як Німеччина право на страйк має суворі законодавчі обмеження. Політичні страйки взагалі заборонені, а страйки солідарності дозволяються тільки в дуже обмежених межах. Але є й такі країни як, наприклад, Франція, у яких низький рівень юніонізації не перешкодив високий страйкової активності. Але якщо розглядати Євросоюз або Зону Євро в цілому, то можна побачити, що число страйків з 1990 року неухильно падає.

Країни, що є новими членами ЄС сильно відстають за числом страйків. Це країни Східної Європи, які після розпаду РЕВ пережили драматичний період деіндустріалізації та розформування величезних профспілкових загонів. Низьким було число страйків у ФРН, східна частина якої пережила після падіння Стіни процес деіндус-

стріалізації, з тими ж наслідками (високий рівень безробіття та зникнення постійної зайнятості) [19]. Втім, треба брати до уваги й історичні особливості: у таких країнах, як Іспанія, Франція та Італія існують давні традиції профспілкової боротьби, і тому її інтенсивність майже не залежить від коливань чисельності профспілок.

Разом з тим, в скандинавських профспілках, особливо у шведських, чисельність складає 80% робітників, при цьому частота виступів є непропорційно низькою. Це пов'язане з тим, що в корпоративній економіці профспілки беруть на себе частину завдань, які в іншій системі належали б державі. Членство в профспілці є інструментом соціального захисту, а не боротьби за трудові права [20].

Наведені тенденції, які мають стійкий характер, повинні ґрунтовно вивчатися українськими профспілками для того, аби забезпечити адекватну, належним чином організовану відповідь.

Таким чином, сукупність тенденцій розвитку світового профспілкового руху формує різновимірні чинники зовнішнього впливу на реальні та перспективні політичні дії українських профспілок. Переважна більшість тенденцій формує напрями модернізації профспілкового руху в умовах світової економічної та політичної інтеграції. Не зважаючи на національну обумовленість моделей поведінки профспілкових об'єднань багатьох країн, інваріантним засобом пристосування організацій працівників до мінливої глобальної та регіональної (в нашому випадку – європейської) ситуації є ініціативність політичних дій, організаційна гнучкість, мобільність та здатність до інновацій, зміна масштабів питань, які порушують профспілки в суспільстві.

Зовнішньополітичними чинниками оптимізації політичного статусу профспілок необхідно розглядати євроінтеграційні процеси, розвиток світової економіки та формування світового політичного (громадянського) суспільства. Перший з них виступає джерелом орієнтирів еволюції профспілок, оскільки стандарти охорони праці та соціального захисту впритул наближаються до кордонів України.

Розвиток світової економіки, що втілюється у процесах глобалізації детермінує долучення профспілок до світового профспілкового руху з метою координації дій та узгодження стандартів. Особливої ваги даний чинник набуває із вступом України до ВТО. Формування світового громадянського суспільства, у свою чергу, зумовлює остаточний вихід профспілок за межі вузьких соціально–економічних функцій.

Європейська інтеграція також стає джерелом вимог та нормативів, відповідність яким може вивести вітчизняну профспілкову систему на новий рівень співпраці з політикою. Разом з тим, європейський вибір України є стимулом для встановлення цінності багатьох національних особливостей та практик, співвіднесення їх з прогресивною моделлю розвитку.

1. *Stevis D., Boswell T.* Globalization and Labor: Democratizing Global Governance. – London:Rowman & Littlefield Publishers, 2007. – 207 p. 2. *Taylor A.* Trade Unions and Politics: A Comparative Introduction. – NY: Macmillan, 1989. – 227 p. 3. *Tait V.* Poor Workers' Unions: Rebuilding Labor from Below. – Cambridge: South End Press, 2005. – 258 p. 4. The European Union and member states: towards the institutional fusion? – Manchester: Manchester university press, 1996. – 382 p. 5. *Пато Т.* Состояние профсоюзного движения в Европе http://dialogs.org.ua /crossroad_full.php?m_id=6256. 6. *John G.* Zwiazki zawodowe w Europe – Irlandia. – Gdansk: NSZZ "Solidarnosc", 1998. – 268 s. 7. The Seville Manifesto. European Trade Union Confederation//www.etuc.org. 8. The Seville Manifesto. European Trade Union Confederation // www.etuc.org. 9. *Новоселов Е.И.* Общественный контроль в области трудовых отношений:европейские профсоюзы дают отпор сторонникам неолиберализма // Современная Европа. – 2004. – №2. – С.56–64. 10. *Новоселов Е.И.* Общественный контроль в области трудовых отношений: европейские профсоюзы дают отпор сторонникам неолиберализма // Современная Европа. – 2004. – №2. – С.56–64. 11. *Новоселов Е.И.* Общественный контроль в области трудовых отношений: европейские профсоюзы дают отпор сторонникам неолиберализма // Современная Европа. – 2004. – №2. – С.56–64. 12. *Naumann R.* Zwiazki zawodowe w Europe – Portugalia. – Gdansk: NSZZ "Solidarnosc", 1998. – 284 s. 13. Trade Unions in the European Union: a handbook./ Ed.by W. Lecher. – London: Lawrence, 1994. – 296 p. 14. Trade Unions in the European Union: a handbook. / Ed.by W. Lecher. – London: Lawrence,1994. – 296 p. 15. Howell C. Trade Unions and the State: The Construction of Industrial Relations Institutions in Britain, 1890–2000. – Princeton: Princeton University Press, 2005. – 256 p. 16. The European Union and national industrial policy. – London; New York: Routledge, 1996. – 300 p. 17. *Пато Т.* Состояние профсоюзного движения в Европе // http://dialogs. org.ua/crossroad_full.php?m_id=6256 18. *Пато Т.* Состояние профсоюзного движения в Европе http://dialogs. org.ua/crossroad_full.php? m_id=6256. 19. *Hayward J.* Trade Unions and Politics in Western Europe. – London: Routledge, 2007. – 246 p. 20. The European Union: history, institutions, economics and policies. – London: Prentice Hall, 1998. – 621 p.

Надійшла до редколегії 24.06.2008

Н.І. Яковлєва, асп.

ОСОБЛИВОСТІ ВПЛИВУ МЕТОДІВ ПРОПАГАНДИ НА ПОЛІТИЧНІ УСТАНОВКИ ГРОМАДЯН

У даній статті описаний вплив методів пропаганди на політичні погляди громадян та розкрита суть поняття "установка". Представлені різні класифікації пропагандистських методів, а також дана характеристика методам, що найбільш активно використовуються у політичній сфері.

In this article propagandistic methods' influence on political views of citizens is described and the definition "mindset" is explained. Different classifications of propagandistic methods are presented and the most–used methods in political sphere are characterized.

Методи переконування одержали потужний розвиток протягом XX століття. Пропаганда, що володіє великим арсеналом такого роду методів, стимулює соціально–політичну активність громадян, вказуючи їм конкретні напрями та завдання діяльності, підказуючи шляхи та засоби вирішення проблем, що стоять перед ними. Методи пропаганди не завжди ставлять за мету повністю змінити існуючу в свідомості громадян думку, а в більшості випадків – скорегувати її в потрібному напрямі, сформувати певні установки. Політична пропаганда дієва тоді, коли її прийоми є не випадковими, а систематичними. Важко знайти будь–який інший інструмент переконування чи навіювання, що порівняється з пропагандою за ефективністю закріплення в свідомості певних поглядів та ідей.

Тема методів пропаганди у XX столітті не залишалася поза увагою світової наукової спільноти. Ще у 30–х роках Л.Дуб разом зі своїми колегами в Інституті аналізу пропаганди (США) займався системним вивченням методів пропаганди. Цьому питанню присвятили свої наукові роботи такі західні вчені, як Х.Баус, Г.Лассуелл, С.Московічі, В.Росс В.Шрамм. У новітній період методи пропаганди досліджувалися Е.Аронсон, Дж.Брауном, Л. Войтасіком, Г.Джоветом, К.Джонсон–Керті, Т.Квалтером, Г.Коплендом, В.О'Донелл, Е.Пратканіс.

Радянські вчені також досліджували методи, якими користуються пропагандисти, серед них варто відзначити Я.М.Засурського, М.І.Скуленка О.Г.Соломоніка, В.А.Шандру.

© Н.І. Яковлєва, 2009

У зв'язку зі збільшенням обсягів інформаційних потоків та посиленням пропагандистських впливів, сучасні російські науковці активізують свій науковий інтерес до питання про методи пропаганди. Комунікаційний аспект цієї проблеми у Росії досліджує О.І.Соловйов. Пропагандистський вплив через засоби масової інформації аналізують Р.А.Борецький, А.В.Швидунова. С.Г.Кара–Мурза, В.Г.Крисько, В.О.Сороченко, А.М.Цуладзе вивчають психологічний вплив пропагандистського переконування.

В Україні не так багато наукових джерел присвячених цьому питанню. Л.Є.Лєонтьєва розглядає методи пропаганди в контексті інформаційно–психологічних процесів.

Більшість дослідників, що займаються вивченням цієї проблеми, висувають власні списки методів пропаганди та засоби їх аналізу, кожен акцентує увагу на певному аспекті, який не вичерпує суті питання. Часто методи політичної пропаганди використовуються поряд з методами маніпулювання, переконування, оскільки ці способи впливу на установки громадян є взаємопов'язаними і переходять одна в одну, особливо, коли застосовуються складні багаторівневі прийоми.

Різноманітність підходів до аналізу методів пропаганди не сприяє формуванню єдиної класифікації, яка б давала опис усіх існуючих та можливих методів. Тому завданням, що може бути реалізовано у цій сфері є дослідження загальної структури методів пропаганди, виявлення тенденцій їх спрямованості на установки громадян, а також проблема взаємозв'язку різних методів при впливі на суспільну свідомість.

Пропаганда прагне зосередити увагу аудиторії на своїх повідомленнях, сфокусувати її на цій інформації, створити сприятливий емоційний фон та клімат послання для оптимального сприйняття, висунути аргументи на користь своїх оцінок, створити умови для їх оптимального сприйняття, відповісти на аргументацію опонента, забезпечити пріоритет власним ідеям [1].

Загалом, специфіка методів пропаганди визначається особливостями їх об'єкту, предмету, функцій, загальних та організаційних цілей. З метою уникнення хаосу дефініцій, потрібно дати загальне визначення поняттю "метод". Це сукупність прийомів та операцій практичного й теоретичного освоєння дійсності.

Головною метою застосування методів пропаганди є зниження рівня критичного мислення реципієнтів, переконування їх у правильності своєї позиції. Тому оцінювати успішність масової пропаганди потрібно в певному соціальному контексті, оскільки політичні установки змінюються під впливом різних чинників.

Для посилення ефективності пропагандистських методів застосовується так звана формула "stasm", що передбачає організацію дії на реципієнта, базуючись на визначенні джерела інформування, часі подачі інформації, аудиторії, предметі повідомлення, а також місії, що характеризує зв'язок інформації з планами та стратегією суб'єкта [2].

Загальні вимоги до використання методів пропаганди наводить А.Г.Соломонік. Серед них, він виокремлює: 1) масштабність тем політичної пропаганди, що потребує прискіпливого відбору матеріалів, а сама композиція дій – чіткості; 2) якщо цільова аудиторія є широкою, то варто відпрацювати стиль повідомлень, щоб він переконував різні групи людей; 3) важливо продумати емоційний план повідомлень, щоб максимально впливати на почуття аудиторії [3].

У процесі здійснення пропагандистського впливу важливо враховувати механізм трансформацій установок. В.Г.Крисько дає таке визначення: "Установка – це стан внутрішньої готовності людей до специфічного для них прояву почуттів, інтелектуально–пізнавальної і вольової активності, динаміки та характеру спілкування, предметно–практичної діяльності". Цілеспрямований психологічний вплив створює таку ситуацію, де потреба, яка виникає в реципієнта, задовольняється шляхом надання інформації, що подається тенденційно. По суті, це є способом формування, закріплення, зміни установок у свідомості людей [4].

Умови, що впливають на процеси зміни політичних установок досліджував В.Шрамм. Він описував їх так: 1) для трансформації установок реципієнту необхідно підказати спрямованість і зміст цієї зміни; 2) успішність зміни установки буде прямо залежати від того, наскільки нова вказана думка відповідає потребам і мотивам реципієнта; 3) зміна буде більш вірогідна, якщо зміст сприйнятої інформації буде відповідати визнаним нормам групової поведінки, джерело інформації буде компетентним, а передача буде відповідати формальним вимогам; 3) зміна установок буде більш стійкою, якщо оточуюча людину дійсність, підтверджує зміст сприйнятої інформації; 4) ефективність процесу зміни установок підвищиться, якщо пропагандистський вплив підкріпити іншими соціальними впливами [5]. Отже, установки завжди пов'язані з системою цінностей людини і мають стійкий характер.

У 1937 році був заснований Інститут аналізу пропаганди (ІАП), який допоміг науковцям поєднати різноманітні сфери їх міждисциплінарних досліджень. ІАП видав наукову роботу, що надавала читачам необхідні засоби для виявлення пропагандистських аргументів. Метою ІАП було забезпечити інструментарієм американців для самостійного виявлення руйнівної пропаганди. По суті, це була перша спроба зробити узагальнений список методів пропаганди. Проте, зусилля ІАП серйозно критикувалися [6].

Одним з тих, хто негативно оцінював роботу ІАП був Т.Квалтер. Він зазначає, що цей список є просто описанням маніпулятивних технік, який ігнорує контекст комунікації. Такі пропагандистські методи спрацьовують у певних межах, тобто вони актуальні та ефективні в аудиторії з певною колективною ідентичністю. А цей дослідник наголошує на активній ролі аудиторії в створенні комунікативних актів під час взаємодії [7].

Список ІАП доцільніше сприймати як керівництво для пересічних громадян, які намагаються ідентифікувати пропагандистський вплив у сучасній політиці [8].

Головним автором цього списку є Л.Дуб, який виокремив такі методи: "навішування ярликів", "блискуча невизначеність", метод "переносу", метод "за рекомендацією", метод "простонародність", метод "підтасовка карт", "загальна платформа". Ці прийоми мають образні назви, тому необхідно дати коротке пояснення кожному.

"Навішування ярликів" є одним з найбільш простих та дієвих знарядь політичної мови. Базується він на використанні стереотипного значення певних термінів. Небезпека "ярликів" в тому, що вони приживаються надовго і стають повсякденними словами, інколи витісняючи інші – суміжні, але менш агресивні поняття [9].

Суть методу "блискуча невизначеність": висловлюється багато точок зору, які не мають чіткого значення. За таких обставин мова йде, як правило, про абстрактні поняття. Також цей метод передбачає апеляцію до більшості [10].

В.Г.Крисько називає цей прийом "блискуче узагальнення". Така назва по–іншому розставляє акценти у використанні цього методу. Конкретна ідея або образ особистості узагальнюється певним родовим поняттям, що має позитивну емоційну забарвленість. Цей спосіб дозволяє приховувати негативні наслідки засвоєння змісту переконання, відповідно не провокувати негативні асоціації [11].

Метод "переносу" використовується для екстраполяції престижу та авторитету персони чи поняття на ідею, що пропагується. Це сприяє виникненню у реципієнта позитивної чи негативної реакції. Дуже часто у цьому випадку використовуються національні й традиційно значимі образи.

Прийом "за рекомендацією" полягає у схваленні чи засудженні ідеї, що приписується якому–небудь відомому політичному діячу.

Прийом "простонародність" використовується пропагандистом для переконання аудиторії в тому, що він та його ідеї є позитивними, оскільки вони є відображенням ідей простого народу.

Прийом "підтасовка карт" полягає у відборі фактів, використанні фальшивих аргументів та ілюстрацій, які суперечать логіці.

За допомогою прийому, "загальна платформа" пропагандист намагається переконати реципієнта, що усі члени групи, до якої він належить приймають запропоновану ідею і тому є смисл приєднатися до думки більшості [12]. У багатьох сучасних дослідників: К.Джонсон–Керті, Г.Копленда, О.І.Соловйова, А.В Швидунової цей метод називається "Фургон з оркестром".

Дійсно, сім пропагандистських методів ІАП спрощують процес розуміння пропаганди, хоча такі списки допомагають виробити первинну інтуїцію в світі сучасної пропаганди.

С.Московічі, досліджуючи способи психологічного впливу на реципієнтів, виокремлював: ствердження і повторення. Він зазначає, що першою умовою будь–якої пропаганди є ствердження однозначної позиції, яке не допускає жодних альтернатив панівній ідеї. Повторення, для цього дослідника, є другою умовою пропаганди, що додає впевненості як комунікатору, так і реципієнтам, а також закріплює певні ідеї у свідомості [13].

С.Г.Кара–Мурза зазначає, що повторення є психологічним прийомом, який приглушує реакції розуму та діє на несвідомі механізми. Після багаторазових повторень, певна ідея сприймається як очевидність [14].

На окрему увагу, заслуговує метод запропонований Г.Лассуеллом, що стосується створення політичних міфів. Його коріння знаходиться у нацистській пропаганді, а заснований він на планомірному повторенні гасел, категорій, понять, оцінок, що створюють навколо якої–небудь проблеми стандартизовані політичні формули. Це свого роду уніфіковані сигнали, розраховані на стереотипну, однакову реакцію аудиторії. Сам Г.Лассуелл підкреслював, що пропаганді байдуже, чи є створювані нею "політичні міфи" істинні чи вони помилкові [15].

Загалом, сучасна практика напрацювала велику кількість методів пропаганди. Наразі необхідно охарактеризувати деякі класифікації та зупинитися більш детально на методах, що активно застосовуються в політичній сфері.

М.І.Скуленко вважає, що специфіка методів пропаганди не обмежується своєрідними засобами, які використовуються на основі певних принципів. Тому зупиняється на питанні класифікації методів пропаганди, які застосовуються на практиці. Він виокремлює дев'ять прийомів. Суть методу "Достовірний факт – точна деталь" полягає в тому, що дійсний факт підсилюється безліччю конкретних деталей. Особлива увага приділяється моментам, які добре відомі аудиторії. Відповідно, це викликає довіру. Використовуючи "Характерний штрих", комунікатор акцентує увагу аудиторії на тому чи іншому аспекті факту, на його типовому виявленні, яке відповідає загальній концепції пропагандистського розуміння явища. "Самостійне судження" – пропагандист намагається так подавати матеріал ніби аудиторія самостійно прийшла до сприйняття точки зору, яку він викладав. Як правило, пропагандист просто займає позицію: є факти, є об'єктивний виклад і реципієнт може вирішувати як їх витлумачити. Застосовуючи метод "Одночасний пошук", комунікатор не обмежується простим описом фактів. Він намагається їх проаналізувати, щоб зробити висновки, але з допомогою аудиторії. Метод "Одностороння аргументація" полягає в тому, що реципієнтам подаються лише ті факти, які вкладаються у загальну концепцію комунікатора. Протилежний прийом – "Двостороння аргументація". Метод передбачає виклад декількох точок зору, альтернативні позиції не виключаються та не оцінюються як хибні. "Документалізація" базується на конкретизації явищ. Цей метод має два аспекти. Перший – полягає у віддзеркаленні реальних подій, фактів життя, а другий аспект – у підтвердженні пропагандистських суджень й оцінок тими чи іншими "свідченнями": документами, офіційними заявами, ілюстративними матеріалами. "Порівняння" як прийом широко використовується у різного роду пропагандистських акціях і має дві форми: співставлення та протиставлення. Перша – заключається у співвіднесенні різних об'єктів за ознакою схожості, а друга форма є порівнянням на основі ознак відмінностей. Метод "Узагальнення" дозволяє побачити політичну концепцію пропагандиста в цілому [16].

К.Джонсон–Керті та Г.Копленд дають досить широкий список методів пропаганди, що, на їх думку, є вичерпним та узагальнює усі інші роботи, присвячені цій тематиці. Вони виокремлюють категорії методів з образними назвами: "Дим і дзеркала", "Близькість і зручність" "Розпалювання емоцій". Перша – передбачає ряд технік щодо навішування ярликів, до другої категорії входять методи, що формують почуття групової солідарності, а третя – апелює до найсильніших людських почуттів [17]. Усі ці категорії включають великий перелік методів, що є дуже деталізованими.

На думку Дж.Брауна, пропагандистські методи є спробою переконати громадян в певних думках без надання на те самоочевидних логічних підстав, і при цьому не важливо, існують насправді такі підстави чи ні. Дослідник виокремлює декілька методів пропагандистського впливу: використання стереотипів, навішування ярликів, повторення, ствердження, чутки, напівправда, осміювання, створення "післяобразу". Останній метод базується на тому, що реципієнтам надається інформація, яка може мати велику кількість інтерпретацій. Потім, на певний час, пропагандист робить пролонговану паузу, в той час як індивід намагається вибудувати логічний ланцюжок подій. Після цієї інтелектуальної напруги комунікатор розкриває правильний варіант відповіді [18].

Головними методами пропаганди для А.М.Цуладзе є висловлювання тез оціночного характеру перед викладенням фактів, замовчування фактів, викривлення фактів, заангажована інтерпретація фактів [19]. Тобто усі ці методи направлені на формування потрібної для пропагандиста картини світу.

Але у політичній сфері є методи, які використовуються більш активно та майстерно. На деяких з них варто зупинитися. Наприклад, "вигаданий факт". Його можна охарактеризувати як факт, який не можна перевірити та отримати яких–небудь свідоцтв. У будь–якій формі вигадані факти дуже потужні. Навіть можливість неправдивої газетної статті суттєво впливає на рівень довіри до політичного діяча. Якщо його заперечення не переконливі або вони викликають сумніви, то він втрачає рейтинг. Джерело інсинуації майже не важливе. Дослідники психології виявили, що навіть якщо людям

прямо говорити, що вигаданий факт слід ігнорувати, то він все одно має вплив [20].

Й.Геббельс, як практик політичної пропаганди, сформулював власну концепцію "великої брехні", головне правило якої: чим менш правдоподібна омана, тим швидше в неї повірять, а найважливіше подавати її абсолютно серйозно. При застосуванні такого роду методів, широко використовується змішування фактів з гіпотезами, припущеннями, чутками.

Іноді методи пропаганди схожі з прийомами маніпулювання, як наприклад, інформаційне перевантаження. Повідомляється надзвичайно великий обсяг інформації, основну частину якого складають абстрактні судження, непотрібні подробиці, різні деталі. Тому істинна суть проблеми відходить на другий план.

Дозування інформації як зворотній прийом застосовується таким чином, що повідомляється лише частина даних, а інші приховуються. Це призводить до того, що картина реальності викривляється, або, взагалі, стає не зрозумілою. З приводу дроблення, П.Фрейре зазначає, що воно є характерним прийомом культури придушення, яка прийнята як специфічна форма подачі інформації в США. Ефективність цього підходу полягає в тому, що фрагментарні відомості про явище викликають нерозуміння, апатію, байдужість. Звичайно, це знижує емоційне враження від подій, що відбуваються [21].

Також дуже широко у політичній сфері застосовується напівправда й інсинуація. Ці два методи не рідко переплітаються та переходять один в інший. Використовується напівправда для забезпечення довіри аудиторії і полягає в об'єктивному і детальному висвітленні конкретних деталей та замовчуванні важливіших фактів або в помилковій інтерпретації подій [22]. Потрібно наголосити, що інсинуація відрізняється від прямого наклепу, вона виражається у формі натяку, або подається у формі змішування наклепу з правдою [23].

До цих двох методів можна додати ще один – дефамація. У юриспруденції цей метод передбачає розголошення інформації, що може зіпсувати імідж певній особі, але яка відповідає істині. Оперуючи реальними фактами пропагандист ставить їх в такий контекст, в якому вони викривляються та їх істинне значення непомірно гіпертрофується. Цей метод часто використовується у внутрішньополітичній боротьбі як засіб компрометації опонента з метою знизити його рейтинг [24].

Чутки, на відміну від дефамації, є непідтвердженими історіями. Х.Баус і В.Росс стверджують, що найбільш ефективні чутки – ті, що резонують з культурною методологією, яку поділяє суспільство. Людина, переповідаючи чутку, відчуває, що знаходиться у курсі політичних подій і належить до певної соціальної групи [25].

"Удар у відповідь" є ще одним методом, який виокремлює В.Г.Крисько та який можна віднести до цієї групи. Суть його полягає в тому, що вигадану (але вигідну для себе) версію тих чи інших подій через ланцюг людей поширюють у ЗМІ, які є нейтральними по відношенню до конфліктуючих сторін. Преса політичного опонента, як правило, повторює цю версію, оскільки вона вважається більш об'єктивною, ніж точки зору прямих учасників конфлікту [26].

Між пропагандистськими методами вигаданих фактів та напівправди можна згадати ще один – "інформаційно–пропагандистської індукції". Суть його полягає у розташуванні та підборі повідомлень, що будується за принципом "від часткової правди до загальної неправди" [27].

Зараз у політичний сфері широко застосовується диверсія уваги як метод пропаганди, механізмом якого є зосередження уваги населення на дрібних неважливих подіях, щоб посунути на другий план не вигідні для комунікаторів події [28].

Часто політики намагаються затягувати час, щоб під різними приводами не обнародувати деякі дані, що можуть викликати суспільний резонанс до тих пір, доти вже пізно буде щось змінити. Але паралельно за таких обставин спрацьовує і метод емоційного резонансу, який можна визначити як спосіб формування у широкої аудиторії певних установок з одночасною передачею пропагандистської інформації. Емоційний резонанс дозволяє зняти психологічний захист, який на розумовому рівні має людина, свідомо намагаючись, упередити пропагандистський вплив [29].

Під семантичним маніпулюванням розуміється багатозначна інтерпретація явищ, що задає різного роду суперечливі смисли. Їх завдання – ввести в політичний дискурс терміни та номінації, що глибоко укорінені в людській свідомості [30].

Основним засобом впливу на суспільну свідомість на мовному рівні є політичний евфемізм. В його основі лежить використання слів широкого значення та родових слів (вони дають лише загальний опис того, що відбувається); використання слів, що мають позитивне значення для створення та передачі хибної інформації про події; використання слів з побутової лексики для зняття екстраординарності ситуації; метафори як слова з експресивним значенням для вираження особистісного ставлення; використання специфічних та вузькопрофесійних термінів для маскування реального стану речей [31].

Розглядаючи методи пропаганди, варто звернути увагу на образність назв, яку часто використовують дослідники у своїх працях. Звідси, не рідко виникає ситуація, коли один і той самий метод у різних науковців фігурує під різними назвами. Таке явище заважає створенню систематизованої класифікації.

Деякі дослідники вважають складення списку методів пропаганди спрощеним варіантом аналізу, але швидше це галузь дослідження спрямована на виявлення сучасних практик пропагандистського впливу.

Завдання вивчення пропагандистського інструментарію більш вагомі, коли виявляється міра незахищеності масової аудиторії, що має об'єктивний характер. Суть полягає в тому, що пересічні громадяни в цілому орієнтовані на сприйняття окремих структурних компонентів у пропагандистському потоці: статті, разової передачі, рубрики, блоку. Таким чином, стратегічна надзадача пропагандистського впливу залишається ніби непоміченою.

Можна констатувати, що наразі в науці не існує чіткої класифікації методів пропаганди, яких дійсно є велика кількість. Усі надбання у цій сфері –це широкий список–перелік методів, який не є вичерпним, хоча дає фундаментальне уявлення про потужні можливості впливу на установки громадян. Можна спостерігати тенденцію до деталізації переліку методів, але не має спроб виокремити критерії та сформувати комплексну класифікацію. Власне, це віддзеркалює загальну тенденцію розвитку політичної науки, дослідники вирішують точкові проблеми, але уникають вирішення концептуальних проблем. Тобто залишається багато питань для подальших досліджень у цій галузі.

Методи пропаганди, впливаючи на політичні установки громадян, створюють у свідомості реципієнта власну версію того, що відбувається. Вони мають підлаштувати державні ідеологічні принципи та ідеї інших суб'єктів політичного процесу під образно–асоціативний і раціональний рівень сприйняття інформації різних соціальних груп населення. Такого роду системні дії з боку політичних структур можуть сформувати у громадян

неусвідомлене бажання приймати пропоновані схеми мислення, дій і вчинків.

1. Политические коммуникации / Под ред. А.И.Соловьева. – М., 2004. – С.110. 2. Там же. – С.109–110. 3. *Соломоник А.Г.* Методы устной пропаганды. – М., 1972. – С.18. 4. *Крысько В.Г.* Секреты психологической войны (цели, задачи, методы, формы, опыт). – Мн., 1999. – С.35. 5. *Schramm W.* The Nature and Behavior of Attitudes. – In: The Process and Effects of Mass Communication. – Urbana, 1954. – P.209–214. 6. *Johnson–Cartee K.S., Copeland G.* Strategic political communication: rethinking influence, persuasion, and propaganda. – Lanham, 2004. – P.163. 7. *Qualter T.H.* Opinion control in the democracies. – New York, 1985. – P.148. 8. *Johnson–Cartee K.S., Copeland G.* Strategic political communication: rethinking influence, persuasion, and propaganda. – Lanham, 2004. – P.163–164. 9. *Швидунова А.В.* СМИ как субъект политического процесса и инструмент политических технологий / www.polbu.ru/shvidunova_smi 10. Техника дезинформации и обмана / Под ред. Я.Н. Засурского. – М., 1978. – С.29–30. 11. *Крысько В.Г.* Секреты психологической войны (цели, задачи, методы, формы, опыт). – Мн., 1999. – С.285. 12. *Doob L.W.* Public opinion and propaganda. – Hamden, Connecticut, 1966. – P.286–291. 13. *Московичи С.* Век толп. – М., 1998. – С.187. 14. *Кара–Мурза С.Г.* Маніпуляція свідомістю. – К., 2003. – С.344. 15. *Борецкий Р.А.* В Бермудском треугольнике ТВ / www.library.cjes.ru/online/?a=con&b_id=609&c_id=7278 16. *Скуленко М.И.* Журналистика и пропаганда. – К., 1987. – С.141–147. 17. *Johnson–Cartee K.S., Copeland G.* Strategic political communication: rethinking influence, persuasion, and propaganda. – Lanham, 2004. – P.161–174. 18. *Швидунова А.В.* СМИ как субъект политического процесса и инструмент политических технологий / www.polbu.ru/shvidunova_smi 19. *Цуладзе А.М.* Политические манипуляции, или Покорение толпы. – М. 1999. – С.134. 20. *Johnson–Cartee K.S., Copeland G.* Strategic political communication: rethinking influence, persuasion, and propaganda. – Lanham, 2004. – P.159. 21. *Кара–Мурза С.Г.* Маніпуляція свідомістю. – К., 2003. – С.345–346. 22. *Швидунова А.В.* СМИ как субъект политического процесса и инструмент политических технологий / www.polbu.ru/shvidunova_smi 23. Техника дезинформации и обмана / Под ред. Я.Н. Засурского. – М., 1978. – С.71. 24. Там же. – С.85. 25. *Baus H.M., Ross W.B.* Politics battle plan. – New York, 1968. – P.48. 26. *Крысько В. Г.* Секреты психологической войны (цели, задачи, методы, формы, опыт). – Мн., 1999. – С.317–318. 27. *Борецкий Р.А.* В Бермудском треугольнике ТВ / http://www.library.cjes.ru/online/?a=con&b_id=609&c_id=7278 28. Политические коммуникации / Под ред. А.И.Соловьева. – М., 2004. – С.113. 29. *Сороченко В.* Энциклопедия методов пропаганды / www.psyfactor.org/propaganda.htm 30.Политические коммуникации / Под ред. А.И.Соловьева. – М., 2004. – С.114. 31. Техника дезинформации и обмана / Под ред. Я.Н. Засурского. – М., 1978. – С.158

Надійшла до редколегії 05.03.2009

ФІЛОСОФІЯ

І.А. Алексюк, доц.

ЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ НЕСТАНДАРТНИХ КВАНТОРНИХ ВИРАЗІВ: БІНАРНА ТА ОБМЕЖЕНА КВАНТИФІКАЦІЯ

Пропонується аналіз сутності і механізмів застосування стратегій символізації висловлювань природної мови із використанням обмеженої та бінарної квантифікації.

The analysis of the essence and use strategies of binary and restricted quantifiers in logical symbolization of natural language expressions is undertaken.

Мета статті – з'ясування сутності та переваг використання стратегій бінарної (binary) та обмеженої (restricted) квантифікацій (в подальшому, відповідно, БК і ОК) для здійснення логіко–філософського аналізу висловлювань природної мови, що містять кванторні вирази. Завдання статті – виявлення складнощів застосування стандартних екзистенційних та універсальних кванторів першопорядкової логіки предикатів для символізації висловлювань природної мови; розгляд стратегій адаптації кванторного виразу *більшість* до логічної символізації; демонстрація прикладів застосувань технік БК і ОК; встановлення переваг символізації із залученням БК і ОК. Актуальність дослідження зумовлена необхідністю долучення до сучасних розвідок у царині логічного аналізу природної мови загалом і кванторних виразів зокрема [1], а також практичною відсутністю відповідних вітчизняних досліджень.

Використання екзистенційних та універсальних кванторів першопорядкової логіки предикатів для символізації тверджень природної мови виявляє низку проблем [2]. Прості висловлювання (1) *Усі політики дратівливі* і (2) *Деякі жарти дотепні* зазвичай символізують як: (1*) $\forall x(Gx \supset Hx)$ і (2*) $\exists x(Sx \,\&\, Px)$. Стандартні квантори ($\forall/\exists$) є унарними: для створення кванторної формули їх прилаштовують до однієї відкритої формули (в нашому випадку, $Gx \supset Hx$ / $Sx \,\&\, Px$). Саме тому символізація речень на кшталт: (3) *Щось є матеріальним* і (4) *Усе є матеріальним* є очевидною: (3*) $\exists xSx$ і (4*) $\forall xSx$. Менш очевидною буде символізація висловлювань (1) і (2), які, на відміну від (3) і (4), містять по два предикатних вирази, згуртованих у речення кванторними виразами *усі/деякі* і зв'язкою *є*. (1) і (2) демонструють очевидно бінарні структури *Усе... є...* і *Деякі... є...*, де *усе* і *деякі* виступають засобами для вираження відношень між тим, що є *G/S* і тим, що є *H/P*. Якщо, незважаючи на очевидну бінарність структур висловлювань (1) і (2), бажаємо використовувати стандартну унарну символізацію, тоді для (1) і (2) мусимо віднайти якусь придатну відкриту формулу, до якої прилаштовуватимемо квантор, а також віднайти і увести істинно–функціональні сполучники, які об'єднуватимуть *Gx/Sx* і *Hx/Px*. Стандартна символізація пропонує відповідні відкриті формули: $Gx \supset Hx$ і $Sx \,\&\, Px$. Така пропозиція спричинює складнощі. По–перше, виявляються очевидні розбіжності між синтаксичними структурами висловлювань (1) і (2) та синтаксичними структурами їх логічних символізацій (1*) і (2*). Висловлювання природної мови (1) і (2) не містять жодного складника, який відповідає сполучникам *&* і $\supset$. Спроби сформулювати (1) і (2) радше як (1а) *Усе є таким, що якщо є політиком, тоді є дратівливим* і (2а) *Щось є водночас жартом і дотепним* і таким чином забезпечити присутність зазначених сполучників видаються штучними і викликають проблему пояснення взаємозв'язку висловлювань (1) і (2) із висловлюваннями (1а) і (2а). По–друге, висловлювання (1) і (2) не містять складника(–ів), що відповідає(–ють) двом відкритим формулам, які об'єднуються відповідними зазначеними сполучниками. По–третє, формули (1*) і (2*) не містять нічого, що відповідає квантифікованим іменниковим словосполученням (quantified noun phrases (QNPs)) *усі політики* і *деякі жарти*, які займають суб'єктну позицію у висловлюваннях (1) і (2) [3]. Тобто, формули (1*) і (2*) не відповідають граматичним формам висловлювань, символічними репрезентаціями яких вони є. Здається, маємо підтвердження славнозвісної тези: мова переодягає думки, граматична форма є оманливою стосовно логічної форми.

Складнощі іншого характеру пов'язані із проблемою загальності застосування нотації першопорядкової логіки предикатів. Існують кванторні вирази природної мови, що виявляють спротив стандартному унарному шаблону символізації і, отже, засвідчують його неадекватність [4]. Промовисті приклади – кванторні вирази–визначальники: *більшість; меншість; мало; багато; три або чотири; менше, ніж 10; між 10 і 20* та ін. За допомогою засобів стандартної логіки предикатів не можемо виразити *більшість*. Наявна відмінність між кванторними виразами–визначальниками *більшість* і *деякі*. Із (5) *Деякі усмішки є щирими* логічно випливає (6) *Щось є щирим*, але із (7) *Більшість усмішок є щирими* логічно не випливає (8) *Більшість (речей) є щирими*. У зазначеному відношенні *більшість* є подібним до *усі*: із істинності висловлювання (9) *Усі політики дратівливі* логічно не випливає (10) *Усе є дратівливим*. Але *більшість* відрізняється і від *усі*. Із (11) *Усі політики дратівливі* логічно випливає (12) *Усі українські політики дратівливі*, але із (13) *Більшість політиків є дратівливими* логічно не випливає (14) *Більшість українських політиків є дратівливими*. У зазначеному відношенні *більшість* є подібним до *деякі*, бо із (15) *Деякі усмішки є щирими* логічно не випливає (16) *Деякі жіночі усмішки є щирими*. Кванторний вираз *меншість* також виявляє норовистий характер. *Меншість* відрізняється від *деякі*: із (17) *Деякі телесеріали є цікавими* логічно випливає (18) *Деякі телепередачі є цікавими*, але із (19) *Меншість телесеріалів є цікавими* логічно не випливає (20) *Меншість телепередач є цікавими*. У зазначеному відношенні *меншість* є подібним до *усі*: із (21) *Усі теледебати є цікавими* логічно не випливає (22) *Усі телепередачі є цікавим*. Водночас *меншість* відрізняється і від *усі*: із (23) *Усі телесеріали є цікавими* логічно випливає (24) *Усі телесеріали, створені у Мексиці, є цікавими*, але із (19) *Меншість телесеріалів є цікавими* логічно не випливає (24) *Меншість телесеріалів, створених у Мексиці, є цікавими*. У зазначеному відношенні *меншість* є подібним до *деякі*, бо із (25) *Деякі телесеріали є цікавими* логічно не випливає (26) *Деякі телесеріали, створені у Мексиці, є цікавими*.

Аби мати змогу символізувати висловлювання із кванторним виразом *більшість* можна було б спробувати просто долучити до алфавіту мови логіки предикатів першого порядку якісь нові (інші) квантори, напри-

© І.А. Алексюк, 2009

клад квантор *БІЛЬШІСТЬ*, і отримати нову, розширену мову. Така стратегія очевидно спрацює для символізації висловлювання (27) *Більшість (речей) є матеріальними* як (27*) *БІЛЬШІСТЬxGx*. (27*) буде істинним, якщо більшість (більше половини) речей в області квантифікації матиме властивість *G*. Як бути із висловлюванням (28) *Більшість іспитів є складними*, що демонструє очевидну бінарну структуру? Стандартна стратегія символізації пропонує уводити і прилаштовувати квантор *БІЛЬШІСТЬ* до відкритої формули *Qx#Rx* і отримувати формулу (28*) *БІЛЬШІСТЬx(Qx#Rx)*, де # є бінарним, істинно–функціональним сполучником. Але який саме істинно–функціональний сентенційний сполучник треба використати замість #? Варіанти, які пропонує стандартна стратегія символізації – (28**) *БІЛЬШІСТЬx(Qx ⊃ Rx)* і (28***) *БІЛЬШІСТЬx(Qx & Rx)* – не будуть вдалими. (28***) контрінтуїтивно стверджує: більшість речей у світі є такими, що вони є як іспитами, так і складними. Навряд чи це буде умовою істинності висловлювання (28): можна погоджуватись із (28), але не погоджуватись із тим, що пропонує (28***). (28**) символізує радше (28а) *Більшість речей є такими, що якщо вони є іспитами, то вони є складними*, а не власне (28). За тлумачення (28а), (28) виявлятиметься істинним, незалежно від того, чи справді більшість іспитів є складними. Уявімо область інтерпретації, де більшість іспитів таки є складним, але яка складається переважно із речей, що не є іспитами. За умови, що (28**) вірно репрезентує (28), (28) і (28б) *Більшість іспитів не є складними* мусять обидва бути істинними. (28) буде істинним, бо коли досліджуємо усі іспити, то виявляємо, що їх більшість є складними. (28б) також буде істинним, бо коли досліджуємо область інтерпретації в цілому, то виявляємо, що більшість речей іспитами не є. Тоді, антецедент умовного предикату *якщо це є іспитом, тоді воно не є складним* буде хибним і, отже, на підставі властивостей імплікації, отримаємо ситуацію автоматичної істинності умовного предикату в цілому стосовно більшості речей області інтерпретації: позаяк майже усе не є іспитом, тоді майже усе є якщо–іспит–тоді–складний. Область квантифікації (усі речі світу) спричинює контрінтуїтивний характер (28**). (28**) не є адекватною символізацією (28), бо згідно із (28**), для того, аби будь–яке висловлювання форми *Більшість G є H* було істинним, достатньо, аби більшості речей в області інтерпретації не була притаманна властивість *G*. Це не є умовою, за якої (28) є істинним. Насправді, не існує жодного істинно–функціонального сполучника, який схоплює те, що потребуємо від # у (28*). Не можемо віднайти підходящої однієї відкритої формули, до якої могли б прилаштувати квантор *БІЛЬШІСТЬ*.

Виникає проблема адаптації кванторного виразу–визначальника *більшість* (разом із розмаїттям інших кванторних виразів природної мови) до логічної символізації. У (28*) *БІЛЬШІСТЬ* стосується радше цілісної області інтерпретації, аніж лише тих речей, шо є іспитами. Хочемо досягти саме останньої ситуації і отримати щось на кшталт: *Більшість G є H* є істинним, якщо і тільки якщо $|G \cap H| > |G - H|$ (де: G – це множина речей, які є G; H – це множина речей, які є H; $G \cap H$ – це множина речей, які є і G, і H; G – H – це множина речей, які є G і не є H; $|G \cap H|$ – число, яке вказує кількість елементів множини $G \cap H$). Використання термінології теорії множин вдало наголошує на бінарній природі квантифікації. Отримуємо стратегію тлумачення виразу *більшість* (та інших кванторних виразів–визначальників) як засобу, що сполучає дві відкриті формули задля створення нової формули (тобто, тлумачення кванторних виразів саме такими, якими вони видаються).

Наявні принаймні два способи формалізації цієї ідеї: бінарна квантифікація (БК) і обмежена квантифікація (ОК) [5]. БК наголошує: бінарний квантор сполучають не із однією, а із двома відкритими формулами для створення нової формули (29) *[БІЛЬШІСТЬx](Gx:Hx)* (де знак ':' виступає просто знаком пунктуації, синтаксичним засобом, що відділяє першу формулу від другої). (29) читають як *Більшість речей, які є G, є H* (наприклад, *Більшість речей, які є іспитами, є складними* або *Більшість іспитів є іспитами, які є важкими*). Квантор є бінарним не у тому сенсі, що він одночасно зв'язує дві різні змінні, а тому, що він сполучається із двома відкритими формулами.

Позбавитись контрінтуїтивного характеру стандартної символізації можна за допомогою використання ОК. Квантор сполучають із (приписують до) однією відкритою формулою для утворення обмеженого квантору. Наприклад, визначальник (Det) *більшість* сполучається із іменником *посмішки* для створення QNP *більшість посмішок*, яке представляють обмеженим квантором *[БІЛЬШІСТЬx:Qx]*. Затим, цей (обмежений) квантор сполучають із другою відкритою формулою *Rx* (що представляє предикат *… є щирим*) для створення нової формули (30) *[БІЛЬШІСТЬx:Qx]Rx*. Така стратегія залучає оператори двох видів: *БІЛЬШІСТЬx*, що представляє відповідний визначальник, об'єднуючись із відкритою формулою *Qx*, зв'язує вільні входження змінної *x* і створює унарний обмежений квантор *[БІЛЬШІСТЬx:Qx]*, який, поєднуючись із відкритою формулою *Rx*, також зв'язує вільні входження змінної *x* і створює формулу (30).

З семантичної точки зору отримаємо таку картину. Іменник (N) *посмішки* розглядають таким, що виповнює (насичує, saturates) вікнину у значенні QNP, сформованого за допомогою визначальника (Det) *більшість* (тобто, *більшість* ____). Саме тому визначальники вважають неповними кванторними виразами (incomplete quantifier) або неповними QNP. Значення визначальника (Det) насичується властивістю (від іменника *посмішки*) і таким чином отримуємо QNP. Але QNP, зокрема *більшість посмішок*, також є ненасиченим. QNP *більшість посмішок* об'єднується із предикатом *щирі* і властивість, яка виражається предикатом, насичує QNP, створюючи завершену пропозицію. Тобто, визначальник (Det) є двічі ненасиченим і поєднується із двома фрагментами (іменником *посмішки* і предикатом речення *щирі*), які виражають відповідні властивості. Перше насичення визначальника створює QNP, а друге насичення (уже отриманого QNP) створює завершену пропозицію. Ненасичене значення визначальника (Det) *більшість* поєднується із двома властивостями і щось стверджує про зв'язок між ними: властивість–бути–посмішкою описує підмножину явищ, які описуються властивістю–щирості.

Кожна стратегія (ОК і БК) надає очевидні умови істинності твердження (28): (28) є істинним, якщо і тільки якщо кількість елементів множини іспитів, які є складними, перевищує кількість елементів множини іспитів, що не є такими (тобто, (29) і (30) є істинними, якщо і тільки якщо $|G \cap H| > |G - H|$). Єдина важлива відмінність між стратегіями ОК і БК [6] – ОК дозволяє розглядати QNP як щось ціле, як певну єдність (як синтаксичні і семантичні одиниці). Зрештою, із формулами ОК легше працювати.

Залучаючи обмежені (або бінарні) квантори, можна символізувати висловлювання (1)–(2) і визначати їх умови істинності, спираючись на термінологію теорії множин, яка вдало акцентує бінарну природу квантифікації. Правила для нової нотації модифікують правила створення правильно побудованих формул (ппф) мови стандартної першопорядкової логіки предикатів. Відбувається заміна правил, згідно з якими, якщо φ є ппф, тоді $\forall x\varphi$ і $\exists x\varphi$ є

ппф: а) якщо φ є ппф із вільним входженням x–a, і якщо Det є одним серед *усі, більшість, жодний, деякий, меншість і т.ін.*, тоді [Det_x : φ] є правильно побудованим кванторним словосполученням (quantifier phrase)]; б) якщо φ є ппф із вільним входженням x–a, і якщо [Det_x : φ] є правильно побудованим кванторним словосполученням, тоді [Det_x : φ](ψ) є ппф. Наявні два типи операторів, які зв'язують змінні: а) визначальники (Det_x) зв'язуватимуть будь–які вільні входження x–a у формулі φ, із якою вони поєднуються для створення унарного обмеженого квантору (quantifier), що представляє відповідне кванторне словосполучення (quantifier phrase), наприклад [Det_x : φ]; б) унарні обмежені квантори ([Det_x : φ]) зв'язуватимуть будь–які вільні входження x–a у формулі ψ, із якою вони поєднуються для створення нової формули, наприклад [Det_x : φ](ψ) (закритої формули, тобто висловлювання, що виражає завершену пропозицію).

Оскільки будь–яке висловлювання, що містить вираз *більшість*, залишається граматично правильним, якщо *більшість* замінити на *усі* (і навпаки), вирази *більшість* і *усі*, здається, належать до однієї лінгвістичної категорії. Тому, якщо *більшість* можна тлумачити як бінарний/обмежений квантор, то так само можна тлумачити і *усі*. Уведемо бінарний/обмежений квантор *УСІ*. Тоді, символізацією (9) *Усі політики дратівливі* буде (згідно із БК): (9*) *[УСІx](Gx : Hx)*; або (згідно із ОК): (9**) *[УСІx : Gx](Hx)*. На відміну від випадку із використанням унарного універсального квантору, сполучник ⊃ не з'являється. Це є бажаним результатом, бо сполучник ⊃ є "невидимим" у (9). *[УСІx : Gx](Hx)* буде істинним, якщо і тільки якщо: | G – H | = 0 (або | G | = | G ∩ H |).

Деякі інші приклади формулювань умов істинності [7]: *[КОЖЕНx : Gx](Hx)* є істинним, якщо і тільки якщо (⇔) | G–H| = 0 (або | G| = | G∩H|); *[ЖОДЕНx : Gx](Hx)* ⇔ | G∩H| =0; *[ДЕЯКІx : Gx](Hx)* ⇔ | G∩H | ≥ 1 (або | G∩H | ≠ ∅); *[БІЛЬШІСТЬx : Gx](Hx)* ⇔ | G∩H | > | G – H | ; *[МЕНШІСТЬx : Gx](Hx)* ⇔ | G–H | > | G∩H | ; *[ТОЙx (ТНЕx) : Gx](Hx)* ⇔ | G | = 1 і G ⊆ H; *[МЕНШЕ, НІЖ П'ЯТЬx : Gx](Hx)* ⇔ | G–H | < 5; *[УСІ, ОКРІМ ДВОХx : Gx](Hx)* ⇔ | G–H | = 2; *[ДЕСЯТЬx : Gx](Hx)* ⇔ | G | = 10 і G ⊆ H.

Клас визначальників (Dets) можна розширити, зокрема, за рахунок двомісних Dets (наприклад, *більше..., ніж...*), які тлумачать такими, що поєднуються із двома іменниками для створення іменникового словосполучення (наприклад, *більше студентів, аніж викладачів*).

Розглянемо деякі приклади застосування технік ОК і БК. Висловлювання із QNP, що містять обмежувальне підрядне речення (31) *Більшість іспитів, які складають професорам, є складними* матиме ОК–логічну форму (31*) *[БІЛЬШІСТЬx: іспит x & x складають професорам] (складні x)*, або БК–логічну форму (31**) *[БІЛЬШІСТЬx] (іспит x & x складають професорам : складні x)*.

Висловлювання із кванторними структурами, що залучають декілька операторів (область дії яких тлумачать так само, як і у першопорядковій логіці) інколи представлені випадками із неясною областю дії (scope ambiguity) заперечення. Якщо заперечення приписуємо до твердження в цілому, тоді отримаємо ~ *[Det_x : Gx](Hx)*; якщо ж заперечення приписуємо до відкритої формули, тоді отримаємо *[Det_x : Gx] ~ (Hx)*.

Висловлювання із багаторазовою (multiple) квантифікацією (і, отже, із неясністю області дії кванторів), що містять кванторні вирази у несуб'єктній позиції, наприклад: (32) *Кожний хлопець любить якусь дівчину* можна представити згідно з ОК–символізацією як (32*) *[КОЖНИЙ x: хлопець x] ([ДЕЯКИЙ y : дівчина y] (x любить y))*, або як (32**) *[ДЕЯКИЙ y: дівчина y] ([КОЖНИЙ x : хлопець x] (x любить y))*.

Висловлювання із багаторазовою квантифікацією, що містить обмежувальне підрядне речення (33) *Кожний чоловік, який придбав велосипед–тандем, є щасливим* матиме ОК–символізацію (33*) *[КОЖНИЙx: чоловік x & [ЯКИЙСьy : велосипед–тандем y](x придбав y)](щасливий x)*.

ОК–символізацією висловлювання, що містить зв'язаний кванторами займенник (34) *Кожний спортсмен отримав нагороду, яку він виборов* буде (34*) *[КОЖНИЙ x: спортсмен x] ([ЯКАСЬ y : нагорода y & x виборов y] (x отримав y))*.

Висловлювання із *лише* (*тільки*) (35) *Лише Микола співає* виражає пропозицію, що Микола співає і більше ніхто (у деякій контекстуально відповідній групі) не співає. Якщо тлумачити кванторний вираз (точніше, визначальник) *лише* як квантор, а власне ім'я *Микола* – як індивідну константу, що поєднується (разом із змінною *x* і знаком тотожності =) із *лише* для створення QNP, яке виражають обмеженим квантором *[ЛИШЕ x : x = m]*, тоді отримаємо ОК–символізацію (35*) *[ЛИШЕx : x = m] (Sm)*. (35*) відрізнятиметься від варіантів стандартної символізації (35**) *Sm & ∀x (x ≠ m ⊃ ~ Sm)* і (35***) *Sm & ∀x (Sm ⊃ x = m)*, а також від можливих ОК–символізацій (35***) *Sm & [КОЖЕНx : x ≠ m] (~Sx)*; (35****) *Sm & [КОЖЕНx : Sx] (x = m)*, що представляють другі кон'юнктивні члени формул (35**) і (35***) за допомогою ОК–нотації, набагато меншою кількістю таких структурних елементів, які відсутні (або принаймні очевидно не наявні) у (35).

У висновках зазначимо переваги символізації висловлювань природної мови із залученням обмежених і/або бінарних кванторів. Використання таких кванторів забезпечує однаковість розгляду розмаїття QNP природної мови. Водночас, таке використання засвідчує поважне ставлення до структурної єдності QNP: визначальники не "відриваються" від їх іменникових доповнень (що особливо яскраво демонструє ОК–символізація) і, отже, зникає ситуація нехтування структурною єдністю QNP. Уникаємо "горезвісної невідповідності між синтаксисом іменникових словосполучень природної мови і їх звичними репрезентаціями у традиційній логіці" [8]. Якщо можемо "не відривати" кванторні вирази–визначальники від їх іменникових доповнень, тоді, окрім з'яви більш простої композиційної семантики, принаймні пом'якшується оцінка граматичних форм висловлювань природної мови як оманливих стосовно їх (висловлювань) логічних форм.

Останнє зауваження стосується іншого важливого питання: хоча теорію визначених дескрипцій Рассела розглядають як парадигму того, яким чином граматична форма є оманливою стосовно логічної форми, однак ОК і БК надають вагомі підстави, аби вважати таке "уведення в оману" лише артефактом нотації, яку використовує стандартна першопорядкова логіка предикатів. Тому, формальна нотація, яку використовує Рассел, не є суттєвою рисою його теорії дескрипцій [9]. Одним із аргументів проти теорії визначених дескрипцій Рассела є аргумент незграбності (awkwardness). Йдеться про контрінтуїтивність ускладнених логічних символізацій на кшталт *∃x[∀y(Gy " y=x) & Hx]*, що начеб–то не заслуговують на хоча б якусь серйозну увагу з боку композиційної семантики. Але, якщо залучити ОК–символізацію, то отримаємо *[ТОЙ(ТНЕ)x : Gx](Hx)*, що буде істинною, якщо і тільки якщо | G–H | = 0 і | G | = 1. Незграбність, здається, зникає.

Потреба у з'ясуванні семантики QNP на кшталт *більшість викладачів* чи *усі першокурсники*, репрезентованих за допомогою відповідних обмежених/бінарних кванторів, спричинила розквіт у 80–х – 90–х рр. XX ст. досліджень логіків і лінгвістів, які отримали назву теорії

узагальнених кванторів (generalized quantifier theory (GQT)) [10]. Якщо кванторні вирази не є референційними, тоді яким чином кванторні вирази здійснюють "внесок" до значень речень, у яких вони зустрічаються? Загальна стратегія GQT – тлумачити кванторні вирази як властивості властивостей, або як множини множин.

1. *Bach K.* Language, Logic, and Form // A Companion to Philosophical Logic / Ed. by D.Jacqette. – Blackwell Publishing, 2006. – pp.51–72; *Borg E., Lepore E.* Symbolic Logic and Natural Language // A Companion to Philosophical Logic. – op.cit. – pp.86–101; *Glanzberg M.* Quantifiers // The Oxford Handbook of Philosophy of Language / Ed. By E.Lepore and B.C.Smith. – Oxford: Clarendon Press, 2008. – pp.794–821; *Peters S., Westerståhl D.* Quantifiers in Language and Logic. – Oxford: Clarendon Press, 2006. 2. *Barwise J., Cooper R.* Generalized Quantifiers and Natural Language // Formal Semantics. The Essential Readings / Ed. by P.Portner, B.H.Partee.–Blackwell Publishing, 2002.–pp.75–126; *Neale S.* Descriptions. – Cambridge, Massachusetts, London, England: The MIT Press, 1990; *Wiggins D.* "Most" and "All": Some Comments on a Familiar Programme, and on the Logical Form of Quantified Sentences // Reference, Truth, and Reality / Ed. by M.Platts. – London: Routledge and Kegan Paul, 1980. – pp.318–346. 3. Зазвичай (в широкому, нестрогому сенсі) кванторними виразами (quantifier expressions) називають вирази природних мов, які використовують для того, аби говорити про кількість речей або речовини, наприклад *два мандрівники*, *багато пива* тощо. Поглиблення дослідження вимагає уточнень термінології. У реченні *Більшість мандрівників щасливі* виділяють іменникове словосполучення (noun phrase (NP)) *більшість мандрівників*, яке є квантифікованим іменниковим словосполученням (quantified noun phrase (QNP)), так само як і словосполучення *деякі усмішки*, *два яблука*, *несподівано мало глядачів* та ін. QNP *більшість мандрівників* складається із визначальника (determiner (Det)) *більшість* та іменника (noun (N)) *мандрівники*. З огляду на наявність визначальника (*більшість*), QNP (*більшість мандрівників*) інколи називають словосполученням із визначальником (determiner phrase (DetP)) або іменниковим словосполученням із визначальником (DetNP). Визначальники (наприклад, *мало*) можна модифікувати (наприклад, *несподівано мало*). Одномісний визначальник (Det) *більшість* об'єднується з іменником (N) *мандрівники* і створює кванторне іменникове словосполучення (QNP або DetNP) *більшість мандрівників*, яке, об'єднуючись із одномісним предикатом *щасливі*, створює речення в цілому *Більшість мандрівників щасливі*. Ускладнення із термінологією пов'язані із розповсюдженою у логіці стандартною практикою асоціювати квантори лише із визначальниками. 4. *Keenan E.L.* The Semantics of Determiners // The Handbook of Contemporary Semantic Theory / Ed. By S.Lappin. – Blackwell Publishers, 1997. – pp.41–63. 5. *Neale S.* op.cit. – pp.38–44. 6. Ibid. – p.42. 7. *Keenan E.L.* – op.cit. – pp.42–43. 8. *Barwise J., Cooper R.* op.cit. – p.79. 9. Neale S. op.cit. – p.44. 10. Див., зокрема, *Peters S., Westerståhl D.* – op.cit.; *Keenan E.L., Westerståhl D.* Generalized Quantifiers in Linguistics and Logic // Handbook of Logic and Language / Eds. F.A.K. van Benthem, G.B.A. ter Meulen. – MIT Press, 1997. – pp.837–893.

Надійшла до редколегії 21.01.2009

А.В. Клічук, доц.

ЖИТТЄВА ПОЗИЦІЯ СУЧАСНОГО ІНТЕЛІГЕНТА В АКСІОЛОГІЧНІЙ СИСТЕМІ СОЦІУМУ

У статті "Життєва позиція сучасного інтелігента в аксіологічній системі соціуму" розгладається проблема співвідношення моральності, раціональності та почуттів у життєвій самореалізації інтелігента. Аналізується питання ціннісного впливу епохи на моральну позицію людини яка прагне професійної самореалізації, грамотно поєднуючи талант та здорову амбіційність. Наголошується, що важлива у життєвій позиції моральна гідність людини та пропонуються варіанти її прояву.

In the article "Vital position of modern inteligent in the axiology system of a society" the problem of correlation of morality, rationality and senses in vital self–realization of inteligent is examined. The question of the valued influence of epoch on moral position of a man which wants professional self–realization, correctly combining talent and healthy ambitiousness is analysed. It is marked that moral dignity of man is important in vital position. The different variants of its display are offered in this article.

Осмислюючи сучасний рівень взаємин науки, релігії, філософії, можна зазначити, що їх поліфонічний простір не позбавлений взаємопроникнення (звісно, у виправданих межах). У соціальній генезі людина завжди вела боротьбу за право на гідні умови життя, епохально змінювались лише її засоби та тактика. Фактом є й те, що феномен моралі всеодно супроводжував, а то й облагороджував процес еволюції суспільств. Актуальність заявленої проблеми дослідження очевидна сьогодні, оскільки людина у своїх вітальних мотиваціях вибору шукає не тільки гаранту успіху (завдяки успішній маніпуляції власними знаннями та довірою інших), але й бажає отримати та зберегти хорошу репутацію у соціальному середовищі, в якому й здійснюється саморозвиток індивіду.. Варто зазначити й те, що моральний самоаналіз ще не став масовим явищем (як і свідома релігійність), проте у кожному суспільстві є особистості, які спонукають інших (більшість) до переосмислення сучасних життєвих цінностей своєю моральнісною позицією, здатністю мати власну точку зору, вмінням відстоювати свої інтереси, мати конструктивні моральні принципи співзвучні історично сталим, універсальним позитивним принципам суспільної моралі. Завданням даного наукового пошуку є спроба визначення позитивних ціннісних орієнтирів для сучасної людини, яка здатна активно сприймати запити життя, відповідати на них з позиції як раціонального егоїзму, так і людяності. Вважаю, що сьогодні така інтеграція індивідних стимулів виправдана.

Науковий здобуток за подібною темою частково розкривається у працях як вітчизняних фахівців (Т.Аболіної, В.Малахова, А.Лоя, С.Хрипка) так і закордонних (М.Оссовської, О.Дробницького, А.Беленького, В.Лекторского, В.Келле, Г.Кісельова Ф.Лазарева, та інших) думки яких частково вплинули на формування наукової позиції автора. Вважаємо, що людина, якій притаманні моральні чесноти, особливо почуття власної гідності відрізняє щиру моральність від мистецтва витонченої маніпуляції почуттями іншої людини (спостерігається у діапазоні від професійної і до політичної та духовної сфер соціуму). Питання змістовності, глибокої якісної осмисленості життя є однією із дискусійних (і спекулятивних) тем для ряду гуманітарних наук. Концептуальність самої теми породжує різні погляди і суперечливі тлумачення і нищівну критику. Це природньо. Передбачається така ж доля і заявленої теми, тому, автор усвідомлює складність у розкритті подібних питань, які намагається прояснити сучасні проблеми з якими стикається моральна людина, якій не байдуже як жити і які спогади залишити по собі. Та й феномен моральності можна пояснити лише в екзистенційному його прояві. Моральна свідомість постає перед людиною обов'язковою умовою вибору та критерієм її успішності. Мораль існує не як автономна субстанція, а як особлива властивість світу, що перебуває у постійній взаємодії з іншими його проявами. Тому звернення людини до своєї сутності, самозаглиблення, спроба переосмислення системи загальновизнаних цінностей а заодно – свого власного світогляду, сенсу життя є типовим явищем у генезі етичної думки. Суб'єкт як атрибут моральності керується життєвими інтересами [1]. Мораль, як не парадоксально, не ліквідовує егоїстичних мотивів поведінки, вона лише упорядковує, чи обмежує їх, спрямовує у раціонально вирізьблену рамку: у вітальних проявах індивід відштовхується від принципу "ніхто собі не ворог". Однак, соціалізувавшись, заявлений принцип працює дещо деформовано, враховуючи той факт, що розум людини – той же інструмент, який у різних ситуаціях при збігові багатьох чинників, об'єкти-

© А.В. Клічук, 2009

вується по–різному. Переважно, "золоте правило моралі" існує теоретично, або як вияв милосердя у виняткових ситуативних моментах. Сучасний спосіб соціалізації людини, яка не байдужа до якості життя, і, як зазначалось, керується совістю, самоповагою, почуттям гідності не рідко стикається із неприхованим цинізмом, вульгарністю, аморальністю з боку тих осіб, яким "світ по кишені". Прикро, що вмістом кишені сьогодні стали освіта та медицина. Зупинимось на цьому докладніше.

Когнітивна здатність людини успішно конкретизується новими відкриттями у галузях прикладного напрямку наук. На цьому фоні переконливо успішно здійснюється релігійний контур самореалізації людини, де її віра позбавлена надмірної соціальної атрибутики, щира і глибока. В ній людина знаходить стержень духовної підтримки і наснаги для гармонійного соціального самопрояву. Мають вплив і релігійні установи, які завжди успішно "працювали" у ситуації нестабільності по–різному впливаючи на психологічну і політичну атмосферу суспільства. Обмежимось тим, що релігійність і сьогодні не стала масовим явищем, яке несе емоційний позитив. Мисляча людина шукає іншу точку опори, яка би задовольнила її інтелектуальні, емоційно–моральні та й природні матеріальні потреби. Чомусь активна діяльність релігійних громад та введення у вузах курсу релігієзнавства не внесли у наше суспільство толерантності, доброзичливості, справедливого розподілу благ, не говорячи вже про любов до ближнього. "Делікатно" нехтується питання совісті особливо у впливових суспільних діячів на різних рівнях (людина навчилась вигідно користуватись власною недосконалістю). Образно висловлюючись, "соціальна індульгенція" – це дієвий метод професійного росту. Така методика самореалізації діє переважно у провінційних містах, де попит перевищує пропозицію соціальної зайнятості. Важливий елемент у наступному: міжіндивідні комунікації свідчать про те, що більшість осіб критикують торгівлю робочими місцями, але ж іншого способу немає, то погоджуються на франклінівську формулу соціального успіху – вкласти менше, і отримати більше. І ще один важливий момент: "такий" шлях не фіксується документально, тому залишається на рівні між суб'єктивного договору і підлягає тут виключно етичному аналізу. Зазначимо, що спосіб добровільної подяки, (який був і буде позитивним моральним вчинком) тут не йдеться. Проблема саме у штучному створенні умов для примусової благочинності, або хабара. Таким чином, ми наблизились до розгляду проблеми відповідності моральних цінностей запитам епохи, де людина поспішає встигнути за короткий термін досягти максимально можливих матеріальних благ та як їх доповнення – гарної репутації, потребує глибокого аналізу, а іноді й переосмислення аксіологічного потенціалу моралі. Хоч у науковому дослідженні й присутня компонента авторського бачення, розуміння, тлумачення, все ж спроба обгрунтування істинності цінностей має грамотно поєднувати в собі як універсальні, так і персонально значущі імперативи. Саме моральні настанови є тим істинним регулятором, який апелюючи одночасно і до рівня інтелекту, і до культури особи формує персональні рамки свободи і спосіб її об'єктивації. Гідна людина думає як досягти бажаного, не порушуючи права і честі іншої, а людина із примітивними моральними якостями – бажання виправдає навіть ганебні засоби. Такими є сучасні цінності і анти–цінності, які й обумовлюють свободу самореалізації людини. Коли подібні теми обговорюються на рівні побутових, наче прогноз погоди, не зачіпаючи окремих осіб, то їх результат обмежується тим, що під час окреслення проблеми співбесідники отримують задоволення від озвученості болісної теми і почувають себе достойнішими інших, які мовчки покірно сприймають виклики часу і власної долі. Тобто, навіть емоційний протест, справедливе обурення свідчить про моральні переваги людини. На нашу думку, людина не повинна миритись із аморальністю у тих ситуаціях, в яких її слід піддавати критиці, корекції. Інтелігентність, це своєрідний соціальний статус і внутрішнє відчуття, так би мовити імператив, без права на лицемірство, підступність, некомпетентність. Це людина із почуттям власної гідності, яке не втрачається нею ні за яких обставин. Вона мужньо переживе матеріальну скруту, фізичні страждання, емоційний дискомфорт, але не буде покірно витримувати морального приниження. Їй властива мужність у визнанні власних недоліків і вміння їх виправляти. Вона не дозволить собі несправедливого, без–совісного вчинку по відношенню до іншого, якого б віку, статі і соціального стану він не був. Людяність екзистенційна особливість, а не словесна віртуозність – ось соціальна репутація інтелігента. Велика відрада в тому, що сьогодні така категорія людей є, не дивлячись на всі складнощі і умови виживання. Нечестолюбність. Так назвав одинадцяту чесноту Арістотель. Саме вона і є визначальною рисою таких особистостей у соціальній канві. Але їм адресоване благоговійне ставлення, вони користуються живою повагою сучасників (колег, учнів, студентів), є підтримкою позитивного морального балансу у своєму середовищі. Інший аспект питання конкретизується у аналізі анти–ціннісних установок, які говорять самі про себе, і про них говорять на різних рівнях. Якщо йдеться і про професійну компетентність і про моральні якості керівника, то ця людина не повинна лицемірити. Реалізуючи себе у навчальному процесі викладач вузу повинен слідувати і професійному моральному імперативу. Підлеглі швидко помічають і не скоро пробачають некомпетентність, а моральні вади пам'ятають все життя, складаючи громадську репутації особі. Тому, професійним обов'язком є позитивна моральна репутація. Інше питання (буде розглянуте окремо), як сприяє держава підтримці такої репутації. Тут обмежимось тим, що кожен, хто свідомо добровільно обирає професію викладача (вчителя, наставника) заздалегідь усвідомлює певну особисту жертовність. Тож варто виходити з цього морального усвідомлення у своїх професійних і приватних вчинках.

Етичний абсолютизм відкриває дорогу предметному різноманіттю світу, виходячи з посилки, що в природному немає нічого ганебного [2]. Це однак зовсім не означає, що матеріальні цілі, уся сукупність життєвих благ утворить деяку морально нейтральну область, в якій можна досягти свідомого виправдання винятку відступу від морального табу. Щоб людина дійшла до згоди із самою собою, досягла гармонії, їй необхідно знайти позитивний і конструктивний метод комунікації у соціальному середовищі, навіть якщо воно специфічне. Людина повинна правильно орієнтуватись у виборі між бажаним, належним та необхідним. Їй слід усвідомлювати свої прагнення в житті, зрозуміти що "добре" і що "погане". Це означає стати неупередженим арбітром відносно власної поведінки, відповідати на пропозиції життя через призму "Я – діючого" та "Я – оцінюючого", стати власним суддею "по той бік добра і зла". У такий спосіб людина облагороджую своє життя, послідовно і зрозуміло будує своє життя: жити сьогодні, оцінюючи життя з через спектр вічності. Саме так, мабуть, і повинно відбуватись у взаєминах людини та світу (матеріального і соціального). В дійсності, технічний прогрес значно полегшив вітальну (у тому числі егоїстично споживацьку) участь людини: знання стають умовою успіху у

здобутті матеріальних благ, які, у свою чергу спонукають людину до боротьби за владу (на різних рівнях) яка завжди була найбільшою спокусою та випробуванням гідності (власної та інших людей у процесі взаємин).

Отже, моральна претензія на владу стала двостороннім домаганням: а) зберегти матеріальні блага; б)створити умови їх примноження та контролю за ситуацією, якою бажано керувати. Ця ідея має для людини практичний зміст. Ситуація конфлікту моральних кодексів стимулює етичні міркування, спрямовані на переосмислення основ моральності й основних моральних принципів. При цьому можливі різні етичні стратегії: догматична, яка сприймає примітивно, обмежено вимоги життя, релятивістська, яка взагалі ставить під сумнів існування єдиної моралі. Однак можлива ще одна стратегія, що в історії європейської культури була домінуючою і яку можна назвати критичною. Її сутність у тому, що здійснюється критика моральної свідомості і виробляється нове розуміння моралі, по відношенню до якого конфліктуючі кодекси виявляються рівноправними. Таким чином, між собою зіштовхуються норми поведінки, що інтерпретуються як морально нейтральні. Доводиться, що зв'язок цих поведінкових стереотипів з мораллю є випадковим. Отже, виробляється більш широке розуміння моралі, що вже не пов'язує моральні чесноти з тим, чи підкоряється особа механічному дотриманю штучних імперативів соціальних норм поведінки, чи свідомо керується совістю, як втутрішнім суддею. Тут варто апелювати до ціннісних аспектів моралі за Арістотелем,(а згодом і Ф.Ніцше), конкретизованої філософами у двох типах особистості (аристократичного та плебейського, рабського), які з аналітичного міркування є ідеалізовано формальними, проте, не позбавленими і вітальної дійсності в історичному перерізі, так і сьогодні. Зосереджуючи увагу на етичній теорії (саме теорії) Ніцше, варто зазначити, що характеризується не стільки реальна особа, скільки філософ присвоює індивіду ті морально психологічні якості, які для Ніцше були віртуальним втіленням, креативною компенсацією його нереалізованих життєвих можливостей. Тому, даючи оцінку маральним теоріям Ніцше, варто брати до уваги і мотивацію його висновків. Зрозумілою і справедливою є критика філософом історичної генези морального образу християнина з точки зору об'єктивації цінностей, але це спонукає до категоричного нігілізму цінностей, або створення у відповідь нового стереотипу. Дійсно, Фрідріх Ніцше рабський тип моралі пов'язує з християнським ідеалом атрибутивно релігійної особи – переважно слабкої, лицемірної, егоїстичної у претензії на вічне життя [3]. Її моральними імпульсами керує страх, що конкретизується у боязні припуститись гріха, цим викликати гнів Божий, втратити шанс на спасіння, не попасти до раю. Але є ще каяття. Однак, саме воно – каяття, але не по формі, а по змісту стало фокусуючим моментом, так як каяття, переважно, не несе свідомого розкаяння у людини, яка усвідомила, що гріх – невід'ємний її атрибут, і це та тінь, яку особа постійно оновлює через свою недосконалість, слабкість... Для більшості воно (каяття) є циклічним атрибутом віруючого. Це негативна компонента образу віруючого. Позитивний момент вбачається у тому, що людина керується принципами християнської моралі, пам'ятаючи про можливість піднесеності, святості у своєму земному житті. Проте, формула християнської моралі також відчула на собі корисливий влив сьогодення, хоча він був завжди. але для сучасної людини сучасні обставини здаються унікальним стартовим моментом. Так, релігійність не наблизила істину, навіть навпаки дала шанс "тріумфу черні в моралі" [4].

У його вітальній адаптації спостерігається динаміка персональної верифікації моральних цінностей максимально наближених до позитиву, морального абсолюту. Фокусуючим елементом в оцінці постає ставлення до моральних цінностей самої людини, у її здатності розпоряджатись моральною свободою вибору та відповідальності. Дійсно, моральний вибір можливий лише за наявності свободи, широти знань і моральної грамотності людини. По суті ця, на перший погляд, банальна умова є принциповою у ціннісній орієнтації людини як аристократичного, так релігійного моральних типів.

Розв'язання загально філософської та етичної проблеми вибору пов'язане із з'ясуванням природи і сутності людини, її *свободи* – здатності людини діяти відповідно до своїх інтересів і цілей, враховуючи знання законів об'єктивної необхідності. Керуючись моральними мотивами, людина орієнтується на найвищі, безумовні вселюдські цінності, зважає на ймовірність морального осуду в разі недотримання моральних вимог. Оскільки моральний осуд не передбачає примусових, організаційних санкцій, то суб'єкт морального відношення може здійснювати цей вибір самостійно.

Найвищі, безумовні людські цінності фіксуються в категорії "добро", а все те, що йому суперечить, відображається в категорії "зло". Людина лише тоді здійснює справді моральний вибір, коли пропоновані людством уявлення про найвищі абсолютні вселюдські цінності визначаються не лише її мисленням, а й почуттями та волею. Характеризуючи наявність морального вибору, послуговуються категорією "*моральна свобода"*. Моральна свобода відрізняється від економічної, політичної, релігійної, а також від свободи загалом. Категорія "моральна свобода" окреслює проблему можливості і здатності людини бути самостійною, творчою особистістю і разом з тим виражати в моральній діяльності свою суспільну сутність. Об'єктивною передумовою моральної свободи особистості є переборення суперечності між нею і суспільством, внаслідок чого моральні вимоги перестають протистояти особистості як зовнішня, чужа сила, суперечить її потребам та інтересам. Будучи морально свободною, здійснюючи моральний вибір, людина реалізує себе як творча особистість. Тому вона змушена відповідати за свій вибір, свою поведінку. Оскільки вибір має моральний характер, то й відповідальність за нього є моральною відповідальністю.

Функції контролю і критичного осмислення моральних настанов людини реалізують передусім такі форми її самосвідомості, як совість і сором. При цьому центральну, основоположну роль у всій системі моральної самосвідомості відіграє совість, що її попередньо можна було б описати як внутрішнє духовне осмислення людиною цілісності своєї життєвої реалізації під кутом зору її принципової моральної оцінки.

Ніцше вважає, що аристократизм спочатку вважався цінністю, яка передавалася в спадщину. І якщо ти від народження належиш до стану, який вважається вищим за інші, то честь його не можна ганьбити. Знать може збіднiти, впасти в опалу, бути скинутою революцією, але почуття власної "моральної особливості", яке не залежить від мінливості земної долі, залишається. З останнім можна погодитись, якщо соціальну категорію знаті ототожнити з категорією інтелігенції за моральною характеристикою. Почуття власної гідності, яке не можна відібрати – ось визначальна риса морального аристократизму та інтелігентності. Такими "аристократами" можуть виявитись і люди артистичного світу. Належачи мистецтву, вони завжди відчувають себе піднесеними над простими смертними. Ними можуть бути науковці, філософи, навіть, як вважає Ніцше жебраки [5]. Для нашого часу і в

нашій державі цей діагноз підтвердився В цих колах кожен має бути особистістю, і достатньо яскравою. Така людина відповідає за свої вчинки не стільки перед громадською думкою, скільки перед самою собою.

Мораль особливих соціальних груп протистоїть буденним принципам своєї епохи. А моральна особистість аристократичного типу протистоїть будь–яким громадським умовностям і правилам, якщо вони не в згоді з її сумлінням. Такий індивід невідворотно асоціальний. Його мораль буде дивною, несхожою з буденною логікою суспільства, його мораллю. Природно, що в своїй основі така орієнтація індивідуалістична. З усіх специфічних рис моралі аристократичний тип втілює (і підкреслює) все те, що пов'язане з автономією моральної особистості, самозаконодавством волі, свободою вибору. Йому притаманне відчуття відірваності від натовпу з його лицемірною, зовнішньою добродійністю. Така особа гідно переносить фізичні страждання, але не стерпить не заслуженого морального приниження, вульгарного ставлення до себе [6].

Усвідомлюючи соціальний зріз моральних цінностей суспільства, свобода у відношенні до зовнішніх умов робить "аристократа" частково байдужим до принципів оточуючого середовища. Якщо соціальне середовище і здається цьому типу недостатньо принциповим, він не опускається до його морального рівня. У вчинках "моральний аристократ" підтримує свою гідність, намагаючись не втратити власний ідеал. В його мотивах представлені не правила середовища, а деяка "моральність взагалі", що стала моєю. Мотивом тут постає "внутрішній голос" не то Бога, не то генія, не то сакрального "я", якого потрібно слухатися, якщо не хочеш втратити самого себе. Отже, внутрішній голос сумління являється ндійним джерелом моральних правил [7]. Отже, основна моральна цінність аристократичного типу – це свобода бути самим собою, для цього він індивідуалістично зосереджений на внутрішньому світі, мотивах поведінки, чистоті ідеалів, слідує духовним традиціям.

Багатогранність людської присутності вжитті є також різновимірною при умові відповідності волі – (сили волі), раціональності, емоцій, переконань, принципів, цінностей та моралі як арбітра у цьому поєднанні людського "Я". Справедливість самооцінки, та й оцінювання загалом грунтується на шкалі визначених, сприйнятих і обов'язкових ціннісних канонів (законів) які втілені у фіксованих нормах – законах та наявних у людському іманентному світі в якості морального імперативу. Закон контролює поведінку індивіду із–зовні, апелюючи до її громадянського обов'язку, сумління (совість) притаманне людині виконує унікальну роль внутрішнього судді в її житті – гармонізує його не в абстрактних визначеннях, а виправдовує буття індивіду у його самості "дійсне" і "належне". Внутрішній діалог із сумлінням є тим постійним регулятором, який окреслює моральне обличчя людини в її життєвій позиції [8]. Звісно, активна життєва позиція постійно ставить людину перед вибором, у здійсненні якого вона сама виступає як свідомим ініціатором, так і арбітром. Проте, не кожна теоретично виправдана ініціатива є діяльнісною та сприйнятою реальними (іноді спонтанними) обставинами, в яких знаходиться індивід в момент прийняття рішення.

Таким чином, правомірно стверджувати, що цінність життя людини в її цілісності, у розумінні, самосприйнятті та здатності стати моральним і критерієм і порадником для себе. Орієнтуючись на моральні цінності, людина повинна пам'ятати, що її моральність у більшій мірі її життєва мудрість, яка допомагає знайти свою нішу у соціумі, а не спроба змінити світ за своєю вимогою, власним ціннісним виміром. Повинен бути компроміс, який на основі моральних цінностей гармонізує соціум. Таким компромісом, вважаю, має стати здатність людини бути помірною у власних претензіях, поблажливою, розуміючою у ставленні до інших. Також, ціннісна установка завжди має орієнтуватись на позитив, на досягнення блага для більшості. Однак, більшість має бути гідною моральних стимулів об'єктивно. Гідна людина завжди знаходить таку життєву основу, яка гармонізує її сприяє переживанню щастя – задоволення без каяття. Тому варто шукати його між двох полюсів людської природи –моральності та практичності (прагматичності, раціональності). Розумний компроміс між вічними та плинними цінностями полягає у здатності людини визначити для себе той спосіб поведінки, в якому поєднується претензія на досягнення досконалості, але й залишається право на вміння жити сьогоднішнім днем.

Підсумовуючи результати досліджуваної теми, варто зазначити, що вплив середовища все ж залишається найпотужнішим комплексом чинних елементів на світоглядну, соціальну позицію людини, проте реакція на оточення має бути відмінною у особи – інтелігента, якому притаманне вміння утримувати контроль над ситуацією і підтримка позитивної репутації, від пересічної людини, соціальну і моральну спрямованість формує штучно створений авторитет. Моральність (навіть на побутовому рівні) не повинна існувати пасивним спостерігачем деградування нації, тому що почуття власної гідності і вміння його поважати в інших завжди були висхідними етапами розвитку кожної нації, звертали на себе увагу, мали і відстоювали цивілізованим шляхом власну позицію. Готовність до самоосмислення та переосмислення теоретичних цінностей та ідеалів актуалізує сам процес життя індивіду. Людина поважає себе тоді, коли теоретично виправданий моральний конструктив саме з її ініціативи реалізується у практичній сфері, адже моральний позитив актуалізується в діалозі людини зі світом в його абсолютному вимірі через постійну конкретну суспільно конструктивну діяльність. Позитивні моральні цінності стають саме такими у темпоральному критерії та емпіричному досвіді.

1. *Аболина Т.Г.* Исторические судьбы нравственности. – К., 1992. – С.54. 2. *Лой А.М.* Моральність як чинник цивілізованості та культури // Філософська думка. – К., – 2004., №5. – С.81. 3. *Келле В.Ж.* Интеллектуальная и духовная составляющие культуры // Вопросы философии. – М., 2005, №10. – С.95. 4. Там само. – С.95. 5. *Клюзова М.Л.* Этика как апология жизни (от рационализма к экзистенциализму) // Вопросы философии. – М., 2005, №10. – С.112. 6. *Ницше Ф.* К генеалогии морали. Собр. соч. в 2–х т., Т.2. – С.223. 7. Там само. – С.382. 8. *Хрипко С.А.* Етика науки як прблема ціннісної свідомості і освітньоївідповідальності // Науковий часопис. НПУ ім. М.П.Драгоманова, Вип.№13(26), Серія7 – К., 2007. – С.235.

Надійшла до редколегії 19.02.2009

А.А. Кравчук, доц.

ПРО КРИТЕРІЇ РАЦІОНАЛЬНОСТІ У СУЧАСНОМУ ГЕОЛОГІЧНОМУ ЗНАННІ

У статті йдеться про необхідність методологічного забезпечення наукових досліджень у сучасній геології.

This article is about necessarity of methodological ground of scientific research in contemporary geology.

Методологія завжди відігравала важливу роль в розвитку науки. Необхідність у методологічному забезпеченні наукових досліджень виникає тоді, коли є проблема, але немає ясності в тому, як її вирішувати, тобто тоді, коли старі методи виявляються обмеженими.

© А.А. Кравчук, 2009

Вирішення цієї проблеми у цьому випадку вимагає знання широти зв'язків об'єкта тощо.

Зростання ролі методології в сучасних наукових дослідженнях набуло останнім часом такого широкого розмаху, що породило формулу "XX вік – вік методології науки". Відбувається процес бурхливого розвитку методологічних досліджень, методологічних розробок, методологічних пошуків. В цей процес втягуються нові й нові галузі науки.

Геологічна наука протягом усієї історії усього розвитку цілеспрямовано осягає надзвичайно складну природну систему планети, в межах якої існує саме людство. Геологічні знання розкривають сутність і механізми походження й розвитку Землі, її кори і біосфери, геологічну роль людського суспільства та багато інших "світових загадок" минулого, теперішнього і майбутнього. Тому в історії науки і філософії, культури загалом геологічним знанням завжди належав високий статус пріоритетного компонента створюваної наукової картини світу, дієвого регулятора і корелятивну процесу формування наукового світогляду. Особливого значення в сучасній геології набуває філософсько–методологічна проблематика, зокрема, питання гносеологічних особливостей геологічного знання, співвідносності результатів геологічного дослідження із загально–філософськими ідеями та концепціями. Реалізація цих завдань дозволить впровадити значною мірою в геологічну науку загально–методологічні принципи, критерії і нормативи, так як в галузі наук про Землю розробка методологічних, соціальних і філософських питань відбувається поки що в недостатньому обсязі. Такий стан наук про Землю можна пояснити тим, що на відміну від фізики і хімії науки про Землю і геологія, зокрема, містить більше описових та історичних, ніж логічних і математичних елементів.

Сьогодні геологія завершує грандіозний цикл свого історичного розвитку, висуваючи щонайвищі вимоги до теоретико–методологічного рівня досліджень і узагальнень, реалізації прогностичної функції геологічного знання на засадах формування якісно нових інтегративних характеристик. Відтак широко розгорнувся і все більш прискорюється, переходячи на інтенсивний шлях розвитку процес теоретизації геологічного знання, зокрема, створення загальної геологічної теорії.

Важливо наголосити, що методологія є своєрідним ядром теоретичної самосвідомості науки, предметно реалізуючи рефлективність наукового знання. Саме тут методологія зримо проявляє себе як радикальний спосіб і засіб усвідомлення структурної будови науки, її евристичного інструментарію, визначаючи в кінцевому підсумку можливості пошуку нових методів і принципів дослідження у "тупикових" ситуаціях, що часто–густо виникають.

Необхідно підкреслити, що неминущі філософські ідеї та ідеали, категорії та поняття, світоглядні настанови завжди виступають як регулятив розвитку природознавства. У цьому контексті слушно навести слова В.І. Вернадського: "ніколи не спостерігали ми дотопер в історії людства науки без філософії й, вивчаючи історію наукового мислення, ми бачимо, що філософські концепції та філософські ідеї входять як необхідний усепроникаючий у науку елемент за весь час її існування" [1].

В.В. Груза в своїй монографії "Методологічні проблеми геології" зазначає, що досить специфічним явищем в геології останнього десятиліття можна вважати широкий розмах методологічних досліджень. Він є не менш характерним, ніж прояв масового інтересу до математичних методів дослідження на початку шістдесятих років. Подібний інтерес до методологічної проблематики не випадковий. Він обумовлений різким ускладненням пізнавальної діяльності, залученням в геологію сучасних методів обробки даних, теоретичних засобів, що, в свою чергу, визначається постановкою задач прогнозування, які мають велике практичне значення. Для вирішення цих задач виявилося недостатньо засобів, які були наявні в геології до недавнього часу [2].

Методологія науки як цілісне вчення про методи пізнання і перетворення дійсності, характеризується трьома рівнями аналізу: філософська методологія – вищий рівень, загальнонаукові принципи, підходи і форми пізнання – другий рівень і третій (конкретно–науковий) є сукупністю методів, принципів досліджень і дослідницьких процедур будь–якої галузі науки. Кожний з трьох вищевказаних рівнів виконує тільки властиві йому функції в науковому пізнанні, але при цьому має місце їх єдність і взаємозв'язок. Інші дослідники обґрунтовують виділення п'яти рівнів методології науки, з яких перший і другий є філософськими, третій і четвертий – загальні для філософії і природознавства, а п'ятий носить конкретно–науковий характер.

Необхідно зауважити з цього приводу, що для виділення саме п'яти рівнів не завжди наводяться переконливі докази. Не скрізь чітко розмежовуються поняття "принцип" і "метод дослідження". Але проблема полягає ще і в тому, що неможна виділяти різких границь між рівнями. Дану схему рівнів можна розглядати як загальну ідею і уявити у вигляді філософських питань геології і спеціальної наукової методологічної проблематики.

Методологічна робота в сучасній геології відбувається, як правило, на двох рівнях: метанауковому, який є переважаючим і власне методологічному. Найбільш широко розвиненими є дослідження понятійного базису і термінологічних систем окремих розділів геології (літології, стратиграфії, тектоніки). В сучасній геології методологічні дослідження заключаються в основному у з'ясуванні ролі тих чи інших моделей, аналізі принципів пізнання в геології, виробленні нормативів дослідницької роботи.

Зростання числа методологічних проблем наук про Землю і зростання їх значення викликає необхідність приведення їх в певну систему. Основою для цього може бути критерій загальності проблеми і ступінь зв'язку з філософією. На підставі цього критерію, на нашу думку, можна виділити три рівні методологічних проблем в геології: філософський рівень, рівень проблем середньої загальності, конкретно–науковий рівень. Отже, до першого рівня можна віднести проблеми суб'єктно–об'єктних відношень в геологічному дослідженні (виділення об'єктів дослідження, основних методологічних принципів пізнання, співвідношення теорії і практики). До другого рівня – дослідження стосовно визначення предмету геології, специфіки наукового факту, співвідношення емпіричного та теоретичного, застосування і взаємодії загальнонаукових методів. Даний рівень методологічних проблем геологічної науки, так як і перший, є не тільки проміжним між філософією і конкретними науками, але певною мірою є загальним для обох рівнів. Методологічні проблеми другого рівня мають менший ступінь загальності, постановка їх обумовлена ускладненням практичних задач, а також – внутрішньою логікою цього процесу.

Найбільшої уваги зараз потребує конкретно–наукова проблематика (третій рівень). Саме тут має здійснюватися категоріальний аналіз, визначення можливостей удосконалення основних понять сучасної геології, специфічних засобів дослідження і пізнавальних процедур. Стосовно методології конкретної науки, то вона ґрунтовно вивчає і оцінює не тільки методи і прийому дослідження, а і систему доказів, зразків, за допомогою яких здійснюється пізнавальний процес.

Спробуємо сформулювати завдання методологічних досліджень в геології. Головними напрямами методологічних робіт в геології, на нашу думку, є наступні: філософські проблеми геології; питання організації геологічних досліджень і взаємозв'язку між теорією і практикою, наукове обґрунтування методів дослідження; проблема вдосконалення геологічної мови; структура і специфіка геологічної теорії, математизація і формалізація геологічного знання; аналіз специфіки геологічних моделей; питання методології геологічних класифікацій; історико–геологічна проблематика.

Двома основними завданнями філософського осмислення геологічного матеріалу є: 1) інтерпретація результатів геологічних досліджень, співвіднесення їх із загально–філософськими ідеями і концепціями з метою впровадження в конкретну галузь науки загальнометодологічних принципів і критеріїв; 2) розробка прикладних питань логіки наукового пізнання, стосовно до потреб геології.

Внесок геології в теоретичне природознавство у минулому столітті надто малий у порівнянні з внеском фізики або астрономії. Хоча обсяг геологічних досліджень весь час зростав, але вони вище емпіричного рівня не піднімалися. Не отримуючи належного теоретичного узагальнення, накопичуваного емпіричного матеріалу, геологія надто виросла у своєму об'ємі. З цього можна зробити висновок, що сучасній геології нагально потрібні теоретичні дослідження вирішення ряду логіко–методологічних і онтологічних проблем.

В останні десятиліття значно зросла роль теоретичного природознавства і, як результат, дещо пожвавилися дослідження методології конкретних наук і, зокрема, геології. Цей процес, на нашу думку, обумовлений прагненням геологів–теоретиків і практиків цієї науки створити нові теорії з більш розвинутим понятійним апаратом, намаганням вдосконалити категоріальний апарат геології, проаналізувати якість і специфіку самих засобів дослідження.

Необхідність поглиблення методологічного осмислення великого емпіричного матеріалу все більшою мірою усвідомлюються сучасною наукою. Перед геологічними науками стоїть завдання глибокого дослідження закономірностей і умов утворення корисних копалин, потужності родовищ, форм їх залягання, закономірностей територіального розподілу, подальшого розширення мінерально–сировинної бази, а також використання глибинних джерел енергії Землі. Вирішення цих задач вимагає поглиблення розробки геологічної теорії, розширення наших знань про земні надра, проблему походження і розвитку Землі. Всі ці питання, в свою чергу, вимагають розробки як загальнотеоретичної, так і конкретно–наукової методології. Підвищення інтересу до дослідження філософських питань геології пояснюється, по–перше, особливим положенням геології в системі наук про землю; по–друге, виконанням саме геологією важливих функцій логіко–теоретичного впорядкування всіх даних цих наук [3].

Останнім часом великого значення набула в геології гносеологічна проблематика, що пов'язана з геологією як наукою. Ситуація, яка склалася в сучасній геології, уявляється досить цікавою: ця наука вступила на шлях теоретизації пізніше за інші, відстає у цьому відношенні від географії приблизно на 20, а від біології – на 50 років. Таким чином, на наших очах відбувається перехід від емпіричного на теоретичний рівень. Здавалося, що увагу філософів мав би привернути гносеологічний аналіз положення, яке склалося. Але цього, на жаль, не відбулося. Навіть філософи з геологічною освітою, які працювали в геології професійно, надають перевагу онтологічній і методологічній проблематиці. Інколи оцінкою пізнавальної ситуації в сучасній геології займалися самі геологи. Тому неможна не погодитися з думкою В.І. Вернадського, що натуралісти дуже мало займаються логікою і методологією своїх наук, вважаючи багато речей само собою зрозумілими. Особливої уваги, на нашу думку, заслуговують дослідження методологічного плану, які покликані відповісти на запитання, як, яким шляхом можуть бути поліпшені існуючі теорії і побудовані нові, яким вимогам вони повинні задовольняти. Ці дослідження мають включати створення методологічних програм аналізу і побудови геологічних теорій, а також теоретичного апарату геологічних дисциплін вцілому.

Поки що немає єдиної стратегії і програми, які об'єднали б розрізненні зусилля науковців, тому результати досліджень не дозволяють говорити про відчутні зрушення в геологічній науці. Ще одна група методологічних причин незадовільного стану методологічних досліджень в геології полягає в тому, що при вирішенні власних геологічних задач значного поширення набуло застосування аналогії з галузі фізики, математики, хімії, біології, які за рівнем теоретизації стоять значно вище. А фізику і біологію багато дослідників взагалі відносять до числа лідерів. Варто відмітити, що в першій половині XX століття безперечним лідером була фізика. Завдяки її фундаментальному характерові друга половина віку проходила під знаком бурхливого розвитку біології.

Подальші успіхи в теоретичному розвиткові сучасної геології будуть визначатися не тільки дослідженнями конкретно–наукових проблем, але і виробленням такої методології, яка врахувала б досягнення інших природничих наук, узагальнені в рамках теорії пізнання, так і специфіку самої геологічної науки. Останнім часом починає усвідомлюватися необхідність кардинальної методологічної переорієнтації геології. В якості альтернативи існуючій методологічній концепції геологічного пізнання, яка базується на принципах індуктивізму і емпіризму і яка бере свій початок з наукових традицій класичної фізики, все більш настійно пробивається системно–тектологічна концепція, яка обіцяє геології нові пізнавальні можливості.

Сучасна геологія фактично перетворилася у комплекс наук про Землю, яка розглядає її як єдине ціле, стала тим ядром, навколо якого об'єднується загальне вчення про Землю являє собою сукупність декількох десятків наук, зв'язки між якими нерідко дуже слабкі.

В нинішніх умовах, коли спостерігається перехід до комплексного і глобального освоєння геологічної оболонки, вкрай необхідно стає всебічна чітка внутрішньо погоджена система знань про Землю. Без цього неможливо як вирішення гострих екологічних проблем, проблем раціонального використання природних ресурсів, так і розвиток та вдосконалення теоретичної геології. Тому процесам, які сприятимуть прогресу геології, стають об'єднання, інтеграція, систематизація всіх знань про її об'єкт, хоча диференціація геологічного знання продовжується і буде продовжуватися.

Аналізуючи основні принципи систематизації геологічного знання, можна зробити висновок, що на цьому шляху актуальною є проблема: яким чином можна систематизувати у певну єдність те різноманіття багато чисельних даних різних наук про об'єкт геології. У якості основи систематизації потрібно брати емпірично дану сукупність геологічного знання і за допомогою історичного і логічного аналізу ув'язати його в систему знання, обумовлену об'єктивною системністю об'єкта. Геологічне знання найбільш раціонально може досліджуватися в рамках метагеології – науки про методи і структуру геології. Метагеологія може вирішувати багато актуальних проблем, серед яких: 1) системність геологічного

знання; 2) теорія понять в геології; 3) теорія геологічних класифікацій.

Серед інших методологічних проблем метагеології можна назвати оцінку геологічних об'єктів, методи створення емпіричного і теоретичного знання в геології, методи перевірки геологічного знання тощо.

1. *Вернадский В.И.* Философские мысли натуралиста. – М., 1988. – 414 с. 2. *Груза В.В.* Методологические проблемы геологии. – Л., 1977. – 182 с. 3. *Мороз С.А., Оноприенко В.И.* Методология геологической науки. – К., 1983. – 199 с.

Надійшла до редколегії 28.01.2009

Н.І. Курпіль, асп.

СПЕЦИФІКА ФІЛОСОФСЬКОГО ЗНАННЯ В АКАДЕМІЧНІЙ ОСВІТІ ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XIX СТОЛІТТЯ

Ця стаття присвячена розгляду особливостей філософського знання в рамках розвитку академічної освіти першої половини XIX століття.

This article is dedicated to the consideration of the features of the philosophic knowledge in the scope of development academic education in the first half of the XIX century.

На першу половину XIX століття припадає важлива місія – встановлення ідеалу вітчизняної академічної філософії. В цей час переглядається ставлення до багатьох наукових дисциплін, зокрема, і до філософських. Реформи 1808 – 1814 років сприяли укріпленню позицій курсів, що у XVIII столітті займали слабке місце в навчальному процесі Київської академії. Крім виховання викладацьких кадрів для богословських закладів академія давала знання студентам, які згодом працювали в університеті.

Якщо говорити безпосередньо про академічну філософію, потрібно вказати на те, що вона має розглядатися у складі двох традицій: духовно–академічної та університетської. Духовно–академічна традиція ґрунтується на більш богословському спрямуванні навчального процесу та прирівнюванні філософських істин до віровчення. Конфесійний характер духовних академій, особливо до 1830 року, не сприяв вільному розвитку філософії, навпаки, сковування її теїстичними координатами призводило до специфічного забарвлення лекційних курсів і наукових розвідок. На нашу думку, саме така специфіка спричинила гальмування розвитку філософії і не сприяла прояву творчості у викладачів. "Незважаючи на те, що російське самодержавство, особливо у першій половині XIX століття, піклувалося і про зміст духовної освіти, і про її матеріальну базу, професори філософії піддавались суворій цензурі, яка виключала всі моменти вільнодумства, що виходили за окреслені духовним відомством межі" [1].

Оскільки у 1817 році Міністерство народної освіти було об'єднано з духовним відомством, історики схиляються до думки, що наукова свобода в духовних академіях була значно ширшою ніж в університетах, "...характер цих навчальних закладів спрямовував її викладання в бажаному для держави напрямі" [2]. В той час університети, як світські навчальні заклади, користувалися значно більшою науковою свободою. Їх статути не створювали тиску на викладання філософських дисциплін.

Таким чином, у сфері світської та духовної філософської освіти, на початку XIX століття, відбувалось балансування між вільним розвитком філософської творчості та підведенням її під суворі теологічні статути, між свободою філософського викладу та його ущільненням. На нашу думку, таке балансування підкріплювалось постійною зміною ректорів Київської академії, кожен з яких по своєму розумів значення філософських наук для студентів–богословів. Спрямованість наукової та навчальної роботи, а також просвітницька діяльність Академії значною мірою залежали від її керівника – ректора. За першим статутом духовних академій ректор призначався з архимандритів, ігуменів або протоієреїв першокласної церкви тієї єпархії, де знаходилась Академія, бажано – доктор богослов'я. Але останньої вимоги дотримувались далеко не завжди. З дванадцяти перших ректорів Київської духовної академії (загалом за 100 років існування Академію послідовно очолював двадцять один ректор) лише троє – о. Мойсей Богданов–Платонов (1819–1823), о. Інокентій Борисов (1830–1839) та о. Антоній Амфітеатров (1851–1858) на час свого обрання захистили докторську дисертацію, ще семеро були магістрами богослов'я Київської, Московської та Санкт–Петербурзької академій, а двоє не мали вченого ступеня. Щоправда, один з них, Єремія Соловйов (1839–1841), добровільно відмовився від звання доктора, на яке він мав право [3].

Про стан духовної та університетської освіти можна дізнатись із праць, які сьогодні уже стали класичними: Г. Флоровського "Шляхи російського богослов'я" [4], В. Зеньковського "Історія російської філософії" [5], Г. Шпета "Нарис розвитку російської філософії" [6], Хв. Тітова "Стара вища освіта в Київській Україні XVI–початку XIX ст." [7], П. Тихоміров "Философия в духовній семінарії" [8]. Особливо детальне дослідження традицій викладання та філософування двох складових академічної філософії – духовної та університетської здійснила сучасна дослідниця М. Ткачук [9]. Сьогодні перед нами стоїть завдання з'ясувати значення освітніх реформ першої половині XIX століття, їх вплив на формування філософського знання, читання курсів та освітній процес загалом. При цьому спираючись на вже існуючі монографічні дослідження філософів–викладачів Київської духовної академії.

Духовні академії, незважаючи на вище згадані недоліки, мали ряд конкретно–історичних переваг: більш тривалі традиції викладання, добре сформований кадровий корпус, відсутність десятилітньої заборони на викладання філософії, матеріальну стабільність. Також до переваг можна віднести те, що в духовних академіях дозволялось викладати досить обширний курс історії філософії, на відміну від університетів. Такі курси давали можливість на лекціях висвітлювати весь спектр тогочасних філософських проблем. Хоча викладання філософії в зазначений період здійснювалося переважно за підручниками вольфіанської школи – Х.Баумайстера, І.Вінклера, Ф.Карпе.

Одним із головних засобів для успішного виконання наукових та навчально–виховних завдань для духовних академій, на думку автора, можна вважати надання їм самоуправління та автономії, якими вони користувались у XIX столітті. Але Київська академія користувалася привілеями самоуправління уже в XVII і XVIII століттях. Наявність освітніх осередків та інтелектуальних шкіл, перших спроб серйозного та професійного залучення до філософії, припадає вже на XVI століття. Гос-

© Н.І. Курпіль, 2009

тра конфесійна та міжнаціональна боротьба, усвідомлення своєї ізольованості від європейського культурного поступу, відчуття ідейної недостатності східного християнства, необхідність оволодіти здобутками латинського Заходу – це і призводить до розвитку академічної філософії, що нерозривно пов'язано із традицією та надбаннями києво–руської доби. Більшість сучасних вітчизняних філософів стверджують, що пошуки нового світогляду відбувались на шляху оригінального синтезу надбань греко–слов'янського і латинського світу.

Виходячи із найбільш загального аналізу деяких уже досліджених курсів філософії Києво–Могилянської академії, можна говорити про те. що у XVII столітті більшість викладачів цього навчального закладу розробляли різні варіанти синтезу християнського неаплатонізму з аристотелізмом, а у XVIII столітті їх вченння збагачуються елементами ранього Просвітництва. Перша половина XIX століття характеризується активним ознайомленням з німецькою ідеалістичною філософією. Вона стала головною теоретичною передумовою діалектичного погляду на світ багатьох викладачів академії.

У своїй статті "Київська філософська школа у першій половині XIX століття." Д. Кирик підкреслює, що у процесі філософського пробудження XIX століття "німецька ідеалістична філософія – та прищепа, яка надовго визначила культурну творчість і стала філософським вихованням духу" [10]. Характерною особливістю філософської культури того періоду є підвищенний інтерес до західноєвропейських кантіанських та неокантіанських шкіл. Майже всі українські мислителі виразили своє позитивне чи негативне ставлення щодо критики чистого розуму Канта, значною мірою цьому сприяла активізація перекладів його робіт. На думку О. Абрамова: "На відміну від шеллінгіанства та гегелянства, захоплення якими в певні періоди доходило до моди, кантіанська філософія ніколи не сприймалась в Росії некритично, в якості деякої суми догм і не підлягаючій сумніву віри. Найбільш активні пропагандисти кантіанства в університетському середовищі водночас були і найбільш послідовними його критиками" [11].

Як відомо німецький напрямок філософування у Києво–Могилянській академії почав виникати ще на початку XVIII ст., коли схолатизований арістотелізм змінився картезіанством, а згодом вольфіанством. Проте на початку XIX століття у стінах КДА вже панував платонізм, який знаходив вияв у творчості І. Скворцова, лекціях Інокентія, працях В. Карпова над перекладом Платона. Згодом платонічна тенденція академічного філософування зазнає впливу нової для академії німецької філософської домінанти [див.: 12].

Якщо, до слова, згадати про поширювачів німецького ідеалізму серед студентів в Росії, то варто говорити про Фесслера. Саме через нього студенти більш детально познайомилися з новою термінологічною філософією І. Канта, їм стали краще зрозумілі і лекції Бутервека. Зі спогадів Філарета, ієромонах Л. Зарецький, читав свої лекції також по перекладу із Бутервека, але поняття, які там зустрічались із кантівської філософії для нього виявились неосяжними. Тому, студенти залишались незадоволені. Однак, після зустрічі з Гердером, Фесслер відходить від кантіанської філософії і приходить до неоплатонізму. До тих пір про філософію Платона і Плотіна в Росії мали невеликі знання. Тому, Фесслера можна назвати батьком–засновником християнського платонізма в Росії, ідейним пращуром В. Карпова, Ф. Голубинського, П. Юркевича, П. Флоренського, які згодом стверджували значущість раціонального знання [13].

Як відомо, до філософії, особливо кантівської, офіційна влада у зазначений період ставилась досить вороже, тому слід віддати належне тим викладачам духовних закладів, які усвідомлювали і відстоювали її значущість та необхідність у системі академічної освіти. Одним із перших викладачів духовної академії, хто здійснював перехід від вольфіанства до кантіанства був І. Скворцов (1795–1863). Його курс історії філософії супроводжувався детальним вивченням першоджерел Бекона, Декарта, Лейбніца, Шеллінга, Фіхте, Гегеля, та їх критичним аналізом. Завдання філософії, на його думку, полягає в тому, щоб розкрити істину, через аналіз розумової природи нашого духу і вкласти її в категорію понять.

Викладачі Київської академії, розвиваючи погляди німецьких філософів, вбачали в них можливість обгрунтування узгодженності розуму з вірою. Саме в цей період народжуються інтуїції щодо специфічно православного розуміння цієї проблеми як такої, що мала з'ясувати стосунки між філософією та релігією взагалі. Необхідність розв'язання питання про взаємини релігії та філософії окреслилась у процесі критики вчення І. Канта і його наступників, що сприяло, водночас, і засвоєнню позитивних здобутків філософії німецького ідеалізму.

Вивчення вітчизняними філософами раціоналізму Канта призводить до виникнення сумніву щодо наявних філософських істин. Істина розглядається як щось нестатичне та змінне. Об'єкт пізнання розуміється у всій його багатостатичності, якісній різноманітності, у взвємозв'язках і опосередкуваннях. За достовірне приймається лише те знання, що має достатнє теоретичне та емпіричне, логічне і практичне обгрунтування. З'являється усвідомлення того, що догматизм є неефективним і заважає вирішувати нагальні теоретичні та практичні проблеми. Першим хто впроваджував такий підхід у стінах академії, був її ректор Інокентій (І. Борисов 1800–1857). Як підкреслює дослідник Н. Мозгова: "Саме за ректорства Інокентія зароджується "історичний напрям" духовно–академічної традиції в Київській духовній академії, який вважається найсуттєвішою особливістю школи, і котрий докорінно відрізнявся від "догматичного напряму" Московської духовної академії, що був започаткований митрополитом Московським Філаретом..." [14]. Дискурсивний та динамічний характер розвитку філософії, першої половини XIX століття, змушує розглядати її явища як такі, що мають історію, змінюються і розвиваються, а їхній розвиток спричинюють конкретні історичні обставини. Це призводить до виникнення нового методу філософії – історизму. Заслуга його створення згодом припадає на першого професора в університеті св. Володимира Ор. Новицького (1827–1831), для якого головним в історичному процесі постає духовне начало, де історичний процес здійснюється як процес саморозвитку духу, закономірність якого не підлягає окремій особі.

На нашу думку, у першій половині XIX століття викладачі філософії Київської академії починають формувати нову систему філософських знань, які характеризуються перш за все усвідомленням розмежувань абсолютної та безвідносної істини.

Пошук філософських істин тепер здійснювався не лише із залученням релігії, а й психології, педагогіки, історії та інших наукових дисциплін. Наприклад професор Київської академії В. Карпов (1798–1867) робить значний крок у засвоєнні європейських методів викладання, обґрунтовує необхідність вивчення психології, без якої неможлива його філософська система. За початок філософії В. Карпов пропонує взяти свідомість, у якості психологічної сили. Предметом філософії має виступати

єдність суб'єктивного і об'єктивного. Тобто, єдність свідомості та мислимого, як усвідомленного. Вивчення психології для В. Карпова було надзвичайно важливим оскільки свідомість була початком буття і пізнання. Предметом психології має бути не діяльність людини загалом, ні його мислення частково, а саме буття людини, із якого витікають всі форми його діяльності. На думку професора вивчення психології необхідно, воно відкриває вищі стремління духу. В кінцевому результаті дослідження цих стремлінь приводить людину до Бога. Це свідчить про те, що сам зміст філософських систем, які будували вітчизняні філософи, все ж багато в чому відрізнявся від того, що давала західна традиція.

Ще одним професором, який надавав великого значення психології вважається П. Авсенєв (1829–1833). Серед його рукописів знаходимо значні за обсягом курси лекцій з психології. Під психологією він також розумів науку, предметом якої є пояснення будови і життя душі, щоб привести людину до істинного самопізнання. Основними методами психології вважав спостереження, умоглядність, одкровення. Саме умоглядну психологію П. Авсенєв пов'язує з філософією. На його думку, без психології філософські ідеї є мрійливими і безпідставними.

Залучення різних наук до обговорення проблем філософії, для побудови філософських систем; використання різних методів, для досягнення теоретичних результатів – давало змогу глибше зануритися в проблеми, виробити власний стиль мислення, прийти до всезагальних філософських знань. Головне на що варто звернути увагу – це здатність викладачів філософіх поставити осмислені та точні питання які виражали вітчизняну філософську проблематику.

За статутом 1804 – 1814 р. завданням духовних академій було готувати обдарованих людей до вищих посад, підвищувати освідченність духовенства, відповідно до чого академії давали не лише богословське знання, а й широку енциклопедичну гуманітарну освіту. На філософські дисципліни, наприклад в КДА, призначалось приблизно 10 годин щотижня. Їх перелік складався з: логіки, психології, метафізики, моральної філософії та історії філософії [15].

Але лише в межах конкретних програм теїстичної філософії професори могли читати власні "авторські" курси філософії, що звичайно вимагало знання філософії, нової філософської літератури та історико–філософських методів дослідженнь. Звичайно в Київській духовній академії були професори які по–при заборони та релігійну ортодоксію продовжували професійно працювати в галузі історії філософії, логіки, психологій, моральної філософії. У вивченні текстів авторитетних мислителів та у читанні лекцій напрацьовувалась мовна техніка розуміння себе та інших, навички тлумачення тексту, без яких не може бути професійного філософування.

Стосовно філософських орієнтацій, то тут дозволялося звертатися до всіх філософських систем, які боролись з матеріалізмом та скептицизмом, захищали інтереси духовної природи [16]. Однак, не зважаючи та такі жорсткі умови, життєві негаразди та попри нерозуміння, талановиті викладачі продовжували відстоювати самостійність філософії та необхідність філософського професіоналізму у боротьбі з філософським невіглаством.

Отже, як бачимо, основним центром формування філософських професійних кадрів в Києві, першої половини XIX століття, була Київська духовна академія. Причини цього різні: вимоги царського уряду надавати професорські вакансії переважно людям духовного звання, певна стабільність філософських курсів, усталені традиції духовно–етичної орієнтації. В той час як світські заклади не мають такої філософської культури, також з різних об'єктивних причин: нестабільний матеріальні можливості, позбавлення права викладання філософії та ін.

У 20–30 роках XIX століття професорами Київської академії була започаткована певна традиція філософування, яка насамперед виражалася своєрідним ставленням до вирішення проблем співвідношення віри та розуму як засобів пізнання. Переважно обґрунтовуючи рівноправне значення та гармонійне співвідношення віри та розуму як засобів пізнання світу, сприяючи формуванню суто православного бачення цієї проблеми.

Здобутки представників духовно–академічної традиції у першій половині XIX століття склали підґрунтядля подальших розмірковувань щодо проблеми віри та розуму у знанні. Вони окреслили напрямок та проблеми вітчизняної філософії; виробили власний стиль мислення, змістовне наповнення якого залежало від їх наступників і сучасників, тобто тих, хто зумів поглянути на проблему з суто філософської точки зору, а, отже, наддав їй гідного обґрунтування.

Напружена і плідна праця професорів Київської духовної академії та Київського університету у першій половині XIX століття створила підґрунтя для розвитку філософської думки в університетах, зокрема в університеті Св. Володимира. Темпи розвитку академічної філософії в зазначений період вражають з огляду на ті умови, в яких він відбувався. За таких умов зростання професійного філософування здійснюється зусиллями талановитих одинаків, котрі, попри всі життєві негаразди, попри нерозуміння, а інколи й цькування з боку сучасників, не зраджували обраному шляхові – служінню істині [17].

Незважаючи на те, що представники духовної освіти західноєвропейську філософію інтерпретували переважно в духовно–релігійному та морально–етичному плані, вони все таки обстоювали її самостійність, що можна побачити ознайомившись з курсами І. Скворцова, В. Карпова, Ор. Новицького, П. Авсенєва, С. Гогоцького. Курси одного із них, а саме В. Карпова, стануть проблематикою наших подальших досліджень.

1. *Огородник І.В., Огородник В.В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К., 1999. – С.314. 2. *Кирик Дмитро.* Київська духовна школа у перші половині XIX століття // Хроніка 2000. – 1997. – № 17–18. – С.127. 3. *Титов Хф.* Стара вища освіта в Київській Україні кінця XVI – початку XIX ст. – К., 1924. – С.380–400; 4. *Флоровский Георгій,* прот. Пути русского богословия. (http://www.vehi.net/florovsky/puti/index.html) – інтернет–бібліотека "Вехи". – С.373. 5. *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2–х томах. – Ростов–на–Дону, 1999. – Т.І. – С.542; Т.ІІ. – С.540. 6. *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии. – Свердловск; 1991. – С.217 – 578. 7. *Титов Хф.* Стара вища освіта в Київській Україні кінця XVI – початку XIX ст. – К., 1924. – С.432. 8. *Тихомиров П.* Философия в духовной семинарии // Духовная школа. Сборник. – М., 1906. – С.196–211. 9. Див.: Ткачук М.Л. Києво–Могилянська академія і становлення академічної філософії в Україні // Філософська думка – 2000 №4. – С.37–56. 10. *Кирик Д.* Київська духовна школа у перші половині XIX століття // Хроніка 2000. – 1997. – №17–18. – С.129. 11. *Абрамов А.И.* Кантианство в русской университетской философии // Вопросы философии – 1998. – №1. – С.59. 12. *Мозгова Н.Г.* Київська духовна академія, 1819–1920: Філос. спадок. – К., 2004. – С.320. 13. *Гаврюшин Н.К.* У истоков русской духовно–академической философии: святитель Филарет между Кантом и Фесслером // Вопросы философии. – 2003. – №2. – С.135. 14. *Мозгова Н.Г.* Київська духовна академія, 1819–1920: Філос. спадок. – К., 2004. – С.33. 15. *Там само.* – С.33. 16. Див.: *Огородник І.В., Огородник В.В.* Історія філософської думки в Україні. Курс лекцій: Навч. посіб. – К., 1999. – С.543. 17. Див.: Ткачук М.Л. Академічна філософія в Україні XIX – поч. XX ст.: актуальні проблеми дослідження // Наукові записки НаУКМА Т.8 Філософія і право. – К., 1999. – С.37–41.

Надійшла до редколегії 11.03.2009

В.В. Москалик, асп.

ЛІНГВІСТИЧНА ФІЛОСОФІЯ: ТРАНСФОРМАЦІЯ ПРЕДМЕТУ ДОСЛІДЖЕННЯ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті розглядається трансформація предмету аналітичної філософії. Аналізується вплив лінгвістичного повороту на становлення лінгвістичної філософії.

This article touches upon the transformation of the subject of the analytic philosophy. The author analysis the influence of the linguistic turn on the establishment of the linguistic philosophy.

Аналітична філософія є одним з найзначніших філософських напрямків сучасності. Сьогодні вона стала міжнародним феноменом і асоціюється не лише з англосаксонською традицією. Це спричинено багато в чому фундаментальним значенням філософії мови. Р.Рорті, аналізуючи стан філософії XX століття, вказує на так званий лінгвістичний поворот, порівнюючи його з іншими революціями у філософії. Саме на початку XX століття деякі філософи стали пропагувати погляд, що філософія загалом не що інше, як дослідження мови. Всі філософські проблеми, байдуже до якої царини вони належать, слід розробляти в аспекті мовних досліджень. Дослідник аналітичної філософії Петер Штемер зазначає, що цей погляд породжує широку філософську течію XX століття, яку називають "аналітичною філософією мови" (англійською переважно "linguistic philosophy") [1]. Мова йде про те, що філософські проблеми можуть бути вирішені (чи еліміновані) або шляхом реформування нинішньої мови (зокрема мови науки), або шляхом більш адекватного її розуміння, усунення плутанини. На цій підставі ряд дослідників робить висновок про те, що, на відміну від логічного аналізу мови, завдання філософа–аналітика з погляду лінгвістичної філософії (насамперед починаючи від пізнього Вітгенштайна) полягає не в тому, щоб реформувати мову відповідно до деякої логічної норми, а в детальному аналізі реального вживання природної розмовної мови для того, щоб усунути непорозуміння, що виникають внаслідок неправильного її вживання. Так, згідно з лінгвістичною філософією, такий аналіз приводить до виявлення причин постановки філософських проблем, що нібито виникають у результаті неправомірного розширення повсякденного слововживання. Заперечуючи проти будь–яких проявів техніцизму у філософії, пов'язаного з використанням спеціального понятійного апарата, і відстоюючи чистоту вживання природної мови, лінгвістична філософія протиставляє себе сцієнтизму у філософії – зокрема, сцієнтизму логічного позитивізму.

Характерна особливість філософії XX століття полягає в тому, що всі філософські дисципліни організуються на кшталт ієрархічної піраміди, основою якої виступає філософія мови. В силу цієї обставини дослідники відзначають як вагому рису саме аналітичної філософії лінгвістичний поворот, суть якого полягає в повороті філософії від наївно–реалістичних прагнень до розуміння світу в його сутнісних вимірах до дослідження того, як ми говоримо про світ в якості комунікативних істот. Пріоритет мови як об'єкта дослідження характеризує аналітичну філософію в цілому. Вимога адекватності до побудови відповідних теорій виражається в тому, що дослідження мови найчастіше здобувають автономний характер, і, на перший погляд, не мають явного зв'язку з філософськими проблемами, швидше асоціюються з лінгвістикою. Одна з характерних рис сучасної аналітичної філософії, дійсно, полягає в інтенсивному застосуванні розроблених у логіці засобів і методів аналізу мови. Разом з тим, акцентуючи увагу на логічних дослідженнях мови як важливому елементі лінгвістичної доктрини аналітичної філософії, не слід забувати про істотну світоглядну складову даної доктрини. Тому доцільно інтерпретувати лінгвістичну доктрину аналітичної філософії не як частину науки про мову, а як частину філософії.

Лінгвістичний поворот не просто виступає джерелом зміни предмету дослідження філософії, її функцій. В силу цієї тенденції, лінгвістичну філософію іноді трактують як частину філософії культури (зокрема, Золкін А.Л). Союз філософії мови і філософії культури зобов'язаний фундаментальній обставині: те, що насправді цікавить і ту й іншу називається змістом, що визначає ті критерії, на підставі яких ми виносимо вердикт свідомості. Говорити про зміст мовних виражень, значить говорити про той чи інший фрагмент, явище, події світу. Питання про зміст вживаних нами мовних виразів – це питання про наше життя у всім різноманітті його форм і ситуацій, у всій його повсякденності, тому що наша мовна діяльність невіддільна від нашої діяльності взагалі, від нашої присутності й участі у світі.

Лінгвістична філософія виникає в Англії в 1950–ті роки під впливом ідей "пізнього" Вітгенштайна, ідентифікується як трансформована форма аналітичної філософії. Лінгвістична філософія – оригінальний філософський напрям, оскільки головний об'єкт її аналізу не логічна мова, як у логічних аналітиків, а буденна мова і буденне слововживання. Якщо у логічних аналітиків головним предметом філософії виступає ідеальна мова логіки і проблематика природничих наук, то увага лінгвістичних філософів зосереджується на повсякденно вживаних формах мови. Обидва типи аналітичної філософії мають як спільний предмет у вигляді мови, так і спільні методи, характерні для аналітичної філософії в цілому. Проте, з розвитком лінгвістичної філософії мали місце суперечки щодо її належності до аналітичної філософії. Вони були викликані специфічністю об'єкта філософського дослідження, характерного лише для цієї філософської традиції.

Визнаючи лінгвістичну філософію відносно незалежним напрямом, що має свої дискурсивні межі і категоріальний апарат, є підстави погодитися з думкою істориків аналітичної філософії О.Ф.Грязнова і С.В.Ніконенка, як і багатьох інших, що лінгвістична філософія – це частина аналітичної філософії, а також певний період її розвитку. Зокрема, С.В.Ніконенко, досліджуючи онтологічні та гносеологічні підґрунтя аналітичної філософії, виділяє три парадигми в межах її розвитку. Перша парадигма – парадигма Реальності (охоплює період з 1903 по 1935 рр. і формується у боротьбі між абсолютним ідеалізмом і неореалізмом); в цей період епістемологія займає перші позиції і реалізм стає онтологічною основою аналітичної думки. Друга парадигма – парадигма Мови (охоплює період з 1935 по 19370 рр. і проходить в бурхливій полеміці прихильників "раселівського" і "вітгенштайнівського" підходів до мови, прихильників філософії логічного аналізу і лінгвістичної філософії); в цей період аналітики, на думку С.В.Ніконенка, поступово відходять від епістемологічного реалізму і переходять на позиції лінгвістичного ідеалізму. Третя парадигма – парадигма Плюралізму

© В.В. Москалик, 2009

(починається приблизно в 1970 р. після розпаду лінгвістичної філософії); з того часу, практично всі англійські філософи приходять до ідеї мирного співіснування філософських систем, в основі яких лежать різні мовні і логічні структури [2]. Таким чином, лінгвістична філософія – форма аналітичної філософії, що належить до парадигми Мови, поруч з теорією логічного аналізу, антиреалістичною і неопрагматистською теоріями. Також слід зазначити, що лінгвістична філософія панувала на арені аналітичної філософії в 1950–1970–ті роки, поширюючи досить оригінальні ідеї та підходи до вирішення традиційних і новітніх філософських проблем, рівноправно вступаючи в дискусії з іншими напрямами сучасної філософії, хоча так і не стала єдиним напрямом аналітичної філософії.

Деякі критики лінгвістичної філософії (Г.Бейкер, Р.Харре, М.С.Козлова, А.С.Богомолов) виділяють поняття "лінгвістичний аналіз" як тип аналізу, що був вироблений в лінгвістичній філософії і протиставлений "логічному аналізу". На думку С.В.Ніконенка, ця позиція має деякі складнощі для обґрунтування. Поняття "лінгвістичний аналіз" і "аналіз буденної мови" не тотожні, оскільки перше стосується всієї, а не лише буденної мови [3]. С.В.Ніконенко робить висновок, що лінгвістичного аналізу не існує; існує аналітичний метод, який застосовується до буденної мови і набуває характерних рис, які викликані специфічністю об'єкта дослідження. Оскільки є сенс погодитися, що оригінальність лінгвістичної філософії в предметі, а не в методі, то слід вживати терміни "буденна мова", "аналіз буденної мови" і "лінгвістична філософія".

В засновку лінгвістичної філософії лежить переконання, що аналітичні філософи, роблячи предметом філософії досвід, мислення і логічну мову, не побачили істинної основи всіх уявлень про людину, суспільство, світ і пізнання – буденної мови. Е.Геллнер вважає, що в основу ідей цього напрямку покладена претензія чи надія на те, що усвідомлення мови чи деяких її особливостей, які раніше ігнорувалися, цілковито змінять нашу точку зору [4]. І дійсно, лінгвістична філософія збагатила загальний зміст аналітичної філософії як новими проблемами, так і новими категоріями. І при цьому слід зазначити, що істинна слава лінгвістичної філософії полягає не в надуманому ореолі радикальної новизни і відмові від старого, а в новому і оригінальному підході до раніше поставлених проблем.

В лінгвістичній філософії, на відміну від інших течій аналітичної традиції, відсутня тісна ідейна єдність. Будучи однодумцями в найзагальніших питаннях, лінгвістичні філософи не мають ні оформлення у вигляді групи, ні категоріальної єдності в своїх концепціях. Слід відмітити, що така тенденція є характерною для виникнення постмодерну взагалі.

Як вже зазначалося, початок розвитку лінгвістичної філософії пов'язують з вченням "пізнього" Вітгенштайна, який розглядав мову як діяльність, що переплітається з іншими – нелінгвістичними – видами людської діяльності. Як зазначає О.Ф. Грязнов підхід до мови, розроблений в "Трактаті", поступово починає здаватися Вітгенштайну одностороннім і недостатнім. І якщо раніше він підкреслював, що природна мова приховує думки і свою структуру, та зараз він все більше переконувався в тому, що саме нестрогість і неоднозначність слів і висловлювань повсякденної мови і складають відмітну особливість мови в цілому [5]. Залишивши завдання виявлення апріорної структури мови та її логічної форми, спільної мові та світу, він звернувся до комунікативного аспекту мови. В цьому сенсі аналіз в пізніх текстах Вітгенштайна виступає як опис функціональної ролі слів та висловлювань, що надає їм значення. Він інакше, ніж Фреге і Рассел, бачив специфіки філософського та власне лінгвістичного підходу до мови. Вітгенштайн розрізняв "поверхневу" та "глибинну" граматику. В першому випадку мова йде про звичайний граматичний синтаксис, у другому – рівень так званих мовних ігор. Ці ігри постають як те розмаїття вживання мовних форм, що лежить на поверхні і що здатен описувати аналітик. Тому "глибинна" граматика у Вітгенштайна не позначає приховані внутрішні структури, що мають формально–логічну природу. Мовні ігри являють собою взаємопереплетення різних форм людської активності. Для людини вони постають як її форми життя, в які вона занурена і правил яких вона дотримується. Ключовим словом пізньовітгенштайнівського типу аналізу дослідники вважають слово "використання". Як відомо, філософи–аналітики прагнули позбавити філософські питання фактуального змісту і оголосити їх чисто мовними питаннями. В результаті цього, вони були вимушені розглядати деякі семантичні поняття, що потребують співставлення мови з дійсністю, не виходячи за сферу власне мовних досліджень, прагнучи не згадувати про співвідношення висловлювань з фактами. Дослідження подібного співвідношення вже носило б характер фактуального дослідження і нагадувало традиційні філософські роздуми. Однак мова співвідноситься не лише з дійсністю. Починаючи з "Філософських досліджень" Вітгенштайна, мова розглядається в її взаємодії з реакціями на мовні висловлювання, з поведінкою людей, що говорять [6]. В лінгвістичній філософії при розгляді взаємовідносин мови з поведінкою мовців спостерігається така ж тенденція що й при аналізі семантичних понять. Дослідники намагаються акцентувати ті моменти, коли мова перетинається з поведінкою людей, знову ж таки не виходячи за межі власне мовних досліджень. При розгляді семантичних понять стверджувалося, що співвідношення висловлювань встановлюється в процесі вживання мови. При дослідженні співвідношення мови і дії також стверджується, що самі висловлювання у низці випадків вживаються таким чином, що є діями і, відповідно, що вивчення вживання висловлювань є разом з тим і вивченням дій, що пов'язані з мовою. У "Філософських дослідженнях" Вітгенштайн висунув ідею про те, що існує багато видів використання мови, які незалежні і не зводяться один до одного, і що дескриптивне використання є одним з багатьох видів. Базуючись на розрізненні дескриптивного і недескриптивного вживання висловлювань, Дж.Остін сформулював своє вчення про "висловлювання–дії".

Метод аналітичного дослідження способів, за допомогою яких слова фактично використовуються у різних випадках і різних контекстах, запропонований Вітгенштайном, уникає всіх тих труднощів, які обтяжували практику логіко–аналітичного методу, починаючи від Мура і Рассела і закінчуючи ранньою філософією Вітгенштайна. Філософський аналіз спочатку був запропонований як засіб чіткого виявлення того, що ми насправді маємо на увазі, коли висловлюємо різні твердження, істинність яких є загальноприйнятою. Новий тип аналізу лінгвістичної філософії, на думку Моріса Корнфорта, уникає цих ускладнень, оскільки він і не намагається сказати нічого такого, чого б ми не знали. Він визнає, що звичайна мова є достатньо адекватним знаряддям людського спілкування, так що зазвичай ми добре знаємо, що ми маємо на увазі в наших висловлюваннях, без будь–якої допомоги з боку філософів. Навпаки, досліджуючи наявні способи вживання мови, цей аналіз прагне зняти ті, власне, філософські ускладнення, які виникають через хибне розуміння цих способів.

У зв'язку з цим лінгвістична філософія продовжує розробляти важливу ідею про мовні форми як потенційне джерело помилок. Речення, подібні за мовною формою, в різних контекстах використовуються для різних цілей спілкування. У філософів є можливість впасти в плутанину, якщо не зрозуміють, що подібність словесної форми здатна приховувати розрізнення значень. В пошуках виходу з цієї ситуації Л.Вітгенштайн вдався до радикальної критики всієї традиційної філософської концепції значення слів. Якщо філософія заперечує чи ігнорує очевидне, вона приходить до абсурду. Але якщо вона, встановивши очевидне, виводить з нього не зовсім очевидний наслідок, вона стає повчальною. Л.Вітгенштайн, безумовно, вивів ряд повчальних наслідків з тієї очевидної істини, що мова є засобом людського спілкування.

Традиційна точка зору, що прирівнює "означає" до "позначає" призводить до різних невизначеностей і до своєрідного метафізичного нагромадження позначуваних словами незалежних сутностей, природа і статус яких залишаються нечіткими. Всі ці ускладнення були характерними для аналітичної філософії. М. Корнфорт вважає заслугою Л.Вітгенштайна те, що він "розрубав цей древній клубок невизначеностей і спекуляцій за допомогою простої формули, яка прирівнює значення до використання" [7]. Ця критика традиційного розуміння значення була в основному спрямована проти тієї ідеї, що кожному висловлюванню відповідає дещо інше, певний нерозривно пов'язаний з ним двійник – його значення. Але знати значення висловлювання не значить відкрити дещо інше, що відповідає висловлюванню в його вживанні; це значить просто знати його вживання. Важливим наслідком ототожнення значення і вживання була демонстрація того факту, що висловлювання має значення лише в контексті свого вживання, так, що в різних контекстах одні й ті ж висловлювання можуть мати різні значення, тому що вони вживаються по–різному.

Відповідно, ототожнюючи значення з використанням (звідки випливає, що значення залежить від контексту), лінгвістичні філософи прийшли до висновку, що для більшості висловлювань роз'яснення їх значень полягає не у виявленні будь–якої однієї речі, яку вони позначають, а у виявленні сімейства значень. Все це дуже суттєво для практики логічного аналізу. Замість спроб виразити точне значення різних слів, фраз і речень, аналіз повинен, на думку лінгвістичних філософів, вирішувати завдання опису і розрізнення чисельних фактичних слововживань в різних контекстах.

Лінгвістична філософія виступає проти побудови загальної теорії того, до чого мають відноситися всі висловлювання, аби потім всі висловлювання тлумачити в світлі цієї теорії. Л.Вітгенштайн зазначає, що замість виявлення чогось спільного для всіх явищ, які ми називаємо мовою, слід зрозуміти, що ці явища не мають між собою нічого спільного. Ця заява має фундаментальне значення для лінгвістичної філософії.

Важливо зупинитися на питанні зв'язку аналітичної філософії (а особливо лінгвістичної філософії) з іншими напрямами, проаналізувати її місце в системі філософського знання XX ст. Зазначимо, що дослідники аналітичної філософії досить часто акцентують увагу на її взаємовідношенні з континентальною філософією. Так С.В.Ніконенко зазначає, що в континентальній Європі аналітична традиція була відхилена у зв'язку з тим, що вона не стала "трансцендентальним" напрямком, тобто не досліджувала умови можливості пізнання, сутність, буття і т.д. [8]. За Раселом, аналітики відмовляються вірити в існування деякого "вищого" способу пізнання, за допомогою якого ми можемо відкривати істини, приховані від науки і розуму. Через свої методологічні особливості аналітична філософія є практично закритою для більшості філософських ідей континентальної філософії. Однак проглядається спорідненість проблематики герменевтики та лінгвістичної філософії. Слід зазначити той інтерес до проблеми розуміння інших культур, який виникає в аналітичній філософії під впливом пізнього вчення Вітгенштайна. В межах континентальної філософії саме поняття розуміння визнається центральним об'єктом теоретичного дослідження філософської герменевтики. Розвиваючись практично в повній ізоляції від традиції англо–американської філософської думки, зазначає О.Ф.Грязнов, герменевтика тим не менш в останні роки виявила деякі ключові пункти, які лежать на очевидному для багатьох перетині двох традицій. І, на думку О.Ф.Грязнова, своєрідним посередником між ними була визнана філософія Л.Вітгенштайна. Цим питанням цікавився К.–О.Апель, який, досить ґрунтовно оволодівши герменевтичним і аналітичним підходами, став автором порівняльних досліджень. В своїх публікаціях він не лише фіксує спільні моменти двох традицій, але й доводить, що їх синтез призведе до прогресу філософського знання.

В пізньому вченні Вітгенштайна про лінгвістичне використання мова йде не просто про включеність слів в конкретну мовну гру, але й про психічні явища і різноманітні дії, які начебто перетинаються з власне лінгвістичними ходами. Таким чином, у цьому вченні йдеться практично про всі види людської поведінки, включаючи здатність розуміння значення. Дана позиція і створює основу для співставлення пізніх поглядів Л.Вітгенштайна з герменевтикою.

Є дослідники (наприклад, М.А.Кукарцева), які зазначають, що на відміну від герменевтики лінгвістична філософія орієнтована не лише на розуміння іншого "Я", а й на розуміння суспільної поведінки. Звідси і інтерес лінгвістичної філософії до теорії дії, що складає одну з її головних особливостей. Так центральним об'єктом дослідження гуманітарних дисциплін стає дія та її детермінанти. Припускається, що існує внутрішній зв'язок між описаними як пропозиції ментальними станами, які детермінують дії, і об'єктами, що ототожнюють з результатами інтенційної дії. Згідно з У.Дреєм, загальні закони, можливо, існують, але пояснюючи певне явище, дослідник має відмовитися від використання моделі пояснення через закон і перейти до моделі пояснення через дії людей. Суть даного підходу в тому, що пояснити деяку подію – означає показати, що вона була зумовлена деякою релевантною раціональною інтенцією. Дрей зробив акцент на раціональності дії, що, на думку М.А.Кукарцевої, призвело аналітичну філософію до дискусії про статус принципу раціональності в гуманітарному знанні [9]. Дрей і Врігт розробляли теорію дії як інтенційну теорію. Слід відзначити працю Е.Енскомб "Інтенції", де акцент в даній проблематиці був зроблений вже не на діях та їх раціональності, а на власне інтенційності людської дії. Варто згадати і Д.Девідсона, який, досліджуючи раціональність людської поведінки, запропонував "єдину теорію значення і дії", яку ще називають теорією раціонального діяча. Суть його позиції в цьому питанні така: раціонально пояснити дію, а на її основі – соціальні події, можна лише тоді, коли раціональність оголошується причиною цих дій. Пояснення можливе лише в тому випадку, якщо антиценденти описані у повній відповідності з мовою причинності події.

У 1958 році, практично одночасно з появою концепції Дрея, виходить книга П.Уінча "Ідея соціальної науки", яка продовжує рух до синтезу лінгвістичної філософії та герменевтики [10]. Позиція Уінча формувалася

під впливом інтерпретаційної парадигми та ідей пізнього Вітгенштайна, особливо поняття "дотримування правила" (рос. "следование правилу"). Для нього одне з найважливіших питань, що виникають при описі комунікативної діяльності – це питання про розуміння. Дія стає комунікативною, тому що вона стає зрозумілою іншому в процесі взаємодії. Зрозумілість ґрунтується на правилодоцільності. Саме керування правилом, згода в інтерпретації Уінча робить можливою комунікативну дію. Слід зазначити, що це поняття стає досить вагомим в категоріальному апараті лінгвістичної філософії. Так, після П.Уінча велику увагу дослідженню цього поняття приділяв С.Кріпке.

Лінгвістичний поворот став визначальним явищем XX століття, він надав нового подиху англосаксонській філософії. Як наслідок виникає лінгвістична філософія, з її новим удосконаленим баченням предмету та функцій філософії. Неабияку роль в становленні цього феномену відіграв Л.Вітгенштайн, який переосмисливши принципи свого раннього вчення у "Філософських дослідженнях", заклав фундамент не лише для нового напрямку аналітичної філософії, розкривши нові горизонти філософських пошуків, а й створив умови для діалогу з континентальною філософією.

1. *Петер Штекер.* Аналітична філософія мови // Класики філософії мови від Платона до Ноама Хомського. – К., 2008. – С.420. 2. *Никоненко С.В.* Аналитическая философия: основные концепции. – СПБ., 2007. – 546 с. 3. Там само. – С.181. 4. *Геллнер Э.* Слова и вещи. – М., 1962. – 344 с. 5. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. – М., 2006. – 375 с. 6. *Вітгенштайн Л.* Tractatus Logico–Philosophicus; Філософські дослідження. – К., 1995. – 311 с. 7. *Корнфорт М.* Марксизм и лингвистическая философия. – М., 1968. – С.181. 8. *Никоненко С.В.* Аналитическая философия: основные концепции. – СПБ.: Изд–во С.–Петерб. ун–та, 2007. – с. 10. 9. Кукарцева М.А. Современная философия истории США. – Иваново, 1998. – 215 с. 10. *Уинч П.* Идея социальной науки и ее отношение к философии / пер. с англ. М.Горбачева, Т.Дмитриева. – М., 1996. – XXI+107с.

Надійшла до редколегії 24.02.2009

С.П. Петрущенков, доц.

СТАНОВЛЕННЯ НАУКОВОЇ КУЛЬТУРИ: ДО ПИТАННЯ ПРО МЕТОДОЛОГІЮ ДОСЛІДЖЕННЯ

Стаття присвячена аналізу методологічних можливостей дослідження процесу формування наукової і методологічної культури в сучасних умовах.

The article reviews methodological approaches that can be deployed to research the development of contemporary academic and methodological culture.

Термін "наукова культура" частіше всього використовується в двох дисциплінарних контекстах: в культурологічному і в філософському. Частота слововживання і кількість значеннєвих відтінків у культурології (в широкому смислі слова) значно вищі, ніж у філософії. Різноманіття культурологічних значень можна звести до трех основних типів. Для зручності користування цією класифікацією можна їм дати умовні назви: історикофілософський, структурний і "альтернативний".

Перший тип значень терміна "наукова культура" пов'язаний з періодизацією історії культури. Наприклад, Д. Фейблман (Feibleman) у книзі "Теорія людської культури" (1946) створює концепцію ідеальних типів культури. На кожному новому етапі розвитку культури домінує новий тип, але можлива присутність і елементів попередніх типів. Усього виділяється сім типів: допервісна, первісна, військова, релігійна, цивілізована, наукова і постнаукова культури. Наукова – сучасна, постнаукова – майбутня. Вона заснована на принципі рівності: наука, філософія, релігія і мистецтво підпорядковані одній спільній меті – розвитку людини.

Можна навести й іншу історичну типологію культур: етнічна, національна, наукова й універсальна. Її можна зустріти як у науковій, так і в популярній, і езотеричній літературі. У цих підходах привертає до себе увагу кореляція "науковий – сучасний". Якщо наука структурує історію за допомогою концепту "цивілізація", то ми отримаємо близький за значенням термін "наукова цивілізація" або "техногенна цивілізація".

Структурний підхід характерний для загальної культурології. І в теоретичній, і в навчальній літературі наукова культура розглядається як елемент культури взагалі. Частіше всього в інтерпретації – внесок науки в розвиток культури.

Під "альтернативним" підходом до розуміння значення терміна "наукова культура" я мав на увазі ситуації супротилежності наукової культури інакшим видам культури. Наприклад, розгляд сучасності як бінарної культури: художньої і науково–технічної (Ч.Сноу).

При такому різноманітті слововживання в різноманітних концепціях у словниках і в енциклопедіях з культурології поняття "наукова культура", як самостійний термін, не визначається.

Філософія, насамперед філософія науки, надає поняттю "наукова культура" статус терміна значно пізніше, ніж культурологія. Позитивістська і марксистська версії філософії науки звертаються до проблем реконструкції розвитку наукового знання в контексті культури тільки в другій половині двадцятого століття. Словосполучення "наукова культура" поступово стає загальновживаним, але при цьому виникає цікава ситуація. У більшості випадків поняття вживається риторично: "підвищити наукову культуру", "забезпечити розвиток наукової культури" і т.ін. Протягом 60–80–х років ті феномени, котрі сьогодні прийнято відносити до наукової культури, ідентифікувалися інакшими термінами, наприклад, "норми й ідеали наукового пізнання". Зрозуміло, що в такому випадку наукова культура не досліджувалася як культура. Предметом дослідження виступали проекції наукової культури на процес пізнання, систему наукових знань і методологічне забезпечення науки.

Перехід поняття "наукова культура" із загальнонаукової мови в концептуальну в західній філософії науки відбувається наприкінці 80–х років. Важливу роль у цьому процесі зіграла соціологія науки, тому не дивно, що, наприклад, Г. Пінч розуміє під науковою культурою особливості життя наукового співтовариства. Паралельно вводиться близьке за змістом поняття "епістемологічна культура": "…поняття, яке описує зв'язок між суб'єктивними уявленнями про норми наукової діяльності і стандарти наукового дослідження, і, з одного боку, поведінкою дослідників, що можна об'єктивно спостерігати, а з іншого боку – змістом об'єктивованого наукового знання" [1].

У вітчизняній традиції концептуалізація поняття "наукова культура" відбувалася спочатку в предметній сфері наукознавства. З огляду на "непопулярність" поняття культура в діалектичному й історичному метеріалізмі, не дивно, що і на рівні наукознавства цей термін міг грати тільки підпорядковану роль. Я випадково натрапив на

© С.П. Петрущенков, 2009

депоновану в 1982 році монографію Д.В.Ніколаєнко "Введення в метатеорію метагеографії" (в електронному вигляді). Автор за аналогією з історичним матеріалізмом пропонує розглядати явище географії як науки в термінах "базис" і "надбудова": "В понятті науково–географічної надбудови синтезуються такі поняття, як наукова діяльність, наукова культура, наукова свідомість і деякі інші" [2]. На жаль, змістовно поняття "наукова культура", як компонент "надбудови", не розглянуто.

У 1980 році (російською мовою в 1982) побачила світ стаття М.К.Мамардашвілі "Наука і культура". При тому, що автор вирішував певне коло проблем, дана робота могла б стати концептуальною базою для розрізнення в структурі науки такого компонента як наукова культура і для розробки відповідної методології її дослідження. Проте цього не сталося. В "нормативних" текстах продовжувалося осмислення науки як форми суспільної свідомості. У 1986 році вийшла у світ книга "Суспільна свідомість і її форми" за редакцією В.І.Толстих. Викладач кафедри історичного матеріалізму дуже рекомендував придбати цю книгу, як, за його словами, еталон на найближчі двадцять років. Тираж у 50000 примірників і видавництво "Політіздат" – важливий показник значимості роботи в ті роки. Автор розділу "Наука" – Н.В.Мотрошилова – авторитетний фахівець з філософії науки. Різноманіття характеристик науки, як форми суспільної свідомості, вона об'єднує в чотири групи навколо наступних питань:

"1. В науці створюється особливий вид пізнання; вона є особливою формою людської свідомості. Звідси перше питання: у чому полягає особливість науки як *знання, пізнання, свідомості*?

2. …друге питання: у чому особливість науки як *історичного явища*?

3. …третє питання: у чому специфіка науки як виду *людської праці* і форми *духовного виробництва*?

4. …четверте питання: у чому виражається і чим забезпечується єдність *колективного й індивідуально–особистісного* начал у науці?" [3].

Як видно з цитати, немає такої характеристики як "наукова культура". Тому, коли в 80–х роках наука починає розглядатися в контексті культури, дослідники цілковито обходяться термінами філософії науки. Культура розглядається як умови, у яких розвивається наука. Тобто, логіка розвитку науки доповнюється дією культурних чинників. Історія науки розуміється як взаємодія традицій і новацій. Традиції відтворюються наукою як соціальним інститутом (шлях в соціологію науки), новації можуть бути пояснені як події творчого процесу (шлях в евристику і психологію). Тільки в 90–х роках ситуація починає змінюватися. З виходом роботи В.С.Біблера "Від науковчення – до логіки культури" можна говорити про включення науки в контекст культури. З'являються дослідження, в яких нормативні для попередньої традиції явища розглядаються в культурологічному і соціологічному аспектах.

Такий довгий термінологічний вступ знадобився для ілюстрації різноманіття способів розуміння наукової культури в умовах сучасності. Всі подані вище позиції продовжують своє існування, а от традиції дослідження культурності, як відносного самостійного явища всередині науки, так і не склалося. На рівні постановки проблем і формулювання задач за останні двадцять років наукова культура осмислювалася багаторазово. Діапазон підходів: від етичної складової культури вченого до гуманізації науки. Питання ставилися, але в філософії науки не розпочинали спроби формування нового міждисциплінарного підходу.

Ситуації в пострадянській і західній традиціях дещо відрізняються. У США ще в 60–х роках двадцятого століття сформувалися декілька сильних шкіл соціології науки. Тривалий час проводилися, і нині проводяться, великі емпіричні дослідження, у тому числі виконані в методології ситуативного аналізу (case–study). Так, і методологія, й отримані результати піддаються серйозній критиці як з боку філософів, так і з боку методологів. Наприклад, можна погодитися з жорсткою критикою соціології науки з боку П. Бурдьє [4]. Є сенс у ряді аргументів критики з боку філософії науки (інтерналізм). Можна додати, що навіть у змісті концепту "епістемологічна культура" домінує соціальність, а не культурність.

Але при всіх цих "але", тим, хто працює, насамперед в англомовній традиції, є що критикувати. Філософи науки на пострадянському просторі не мають такої можливості. Використовувати закордонний досвід неможливо, тому що при близькості змісту наукових дисциплін наукові культури не збігаються. А соціологічних досліджень вітчизняної науки просто немає. Причини прості, з одного боку, спадщина радянського періоду, у тому числі й відсутність традиції соціології науки, а з іншого боку, не сформувалися умови для становлення соціології науки як самостійної дисципліни в сьогоденні.

У радянський період гуманітарний дисциплінарний масив був істотно обмежений ідеологічними установками. Антропологія, культурологія і соціологія структурно складалися з двох блоків: на рівні загального – історичний матеріалізм як основа розуміння людини, суспільства і культури, на рівні окремого – вузька предметна спеціалізація. Історична антропологія, етнографія, методика соціологічних досліджень – під такими назвами і, відповідно, з використанням обмеженого набору методологій, проходила більша частина наукових досліджень. Та й філософія науки довгий час жила під псевдонімом "філософські проблеми природознавства". Розпад Радянського Союзу призвів до деідеологізації філософії і науки. Ця подія відкрила дорогу для можливості використання світового досвіду гуманітарних досліджень. Більш того, на пострадянському просторі виникла унікальна можливість для ефективного синтезу традицій і підходів, тому що старі ідеологічні обмеження вже не працювали, а нові (наукові традиції) ще не сформувалися.

Багатство можливостей не гарантує успіху. В залежності від безлічі умов і чинників різноманітні гуманітарні дисципліни пройшли свій шлях оновлення. Соціологія науки, як самостійна філософська дисципліна, не виникла. Не було відповідних умов: було потрібне формування певної дослідницької програми в рамках філософії науки, створення бази, лабораторій і солідне фінансування. Кількість професійних соціологів була невеличкою, а потреба в соціологічних дослідженнях багаторазово зросла, особливо у сфері політики й економіки. Тому соціологія швидко знайшла і зайняла свою ринкову нішу. Звичайно, соціологи іноді проводять дослідження науки як соціального інституту, вирішуючи при цьому власні задачі або виконуючи завдання замовника, наприклад, держави в особі профільного міністерства. Але кількість отриманих даних неспіввимірно мала в порівнянні з тими обсягами соціологічної інформації, яка потрібна для розв'язання цілого ряду проблем у рамках філософії науки.

Як виходять з цієї складної ситуації філософи? Є кілька шляхів. По–перше, простіше всього звернутися до історії науки і шляхом дослідження об'єктивованих форм (теорії, мова, історичні свідчення і т.ін.) реконструювати науку в соціокультурному контексті. Цей шлях найбільш поширений і дозволяє аналізувати історичні форми наукової культури як нормативної системи. Складніша ситуація з дослідженням динаміки змін наукової культури. І фактично неможливо працювати в ча-

совому діапазоні "сучасність". Становлення ще триває і процес об'єктивації незавершений. А швидкість змін і трансформація базових характеристик буття людини не дозволяє сподіватисяся на результативність методу екстраполяції минулого на майбутнє.

По–друге, можна нічого не робити і "переказувати" старі концепції в контексті злободенних проблем. Адже "в політиці й у футболі – всі фахівці". Схоже, що й у науці, якщо її розглядати в площині культури, цей принцип працює. Щоб писати про філософські проблеми фізики, варто знати і філософію, і фізичні теорії хоча б на концептуальному рівні. Складається враження, що для того, щоб писати, наприклад, про етику науки, достатньо володіти тільки термінологічним апаратом етики. В пошуках свіжих публікацій я натрапив на декілька десятків текстів (частіше матеріали конференцій, рідше статті, іноді підручники), читання яких викликало де жа вю радянських часів. Схоластична гра слів у дусі робіт з комуністичного виховання трудящих: "оновлення наукової культури повинно будуватися на принципах гуманізму і духовності". Коментарі не потребуваються.

По–третє, можна працювати на рівні узагальнення й осмислення емпіричного досвіду включеності дослідника в науковий процес. Більшість робіт з методики досліджень і з методики викладання наукових дисциплін містять у собі імплікацію культурних засад.

По–четверте, можна і потрібно шукати методологічні засоби дослідження наукової культури як явища, яке формується. І для цього філософи науки вимушені звертатися до досвіду соціології та культурології, переходити зі статусу філософа у статус вченого, самостійно проводити нехай локальні, але наукові за формою і методом дослідження. Іншим способом матеріалу для філософських узагальнень здобути, на жаль, не можна.

Такі основні характеристики проблемної ситуації з можливістю філософського дослідження наукової культури, що формується. Для повноти опису варто було б розглянути ситуацію в більш загальному аспекті, як проблему методології становлення. Але в цьому випадку логіка роботи повинна привести до синергетики як дослідницької програми. Наш шлях лежить у протилежному напрямку: до окремих проявів наукової культури. В рамках дослідницького проекту "Філософсько–методологічні засади кваліфікаційного наукового дослідження" я проводив експерименти по використанню методик різного рівня і різної дисциплінарної приналежності. Деякі з них показали свою ефективність і дали цікаві результати. В цій статті я хочу звернути увагу на осмислення, адаптацію і застосування "методології аналізу людських документів", котра була розроблена Н.Н.Козловою.

Протягом двох років, у 2001–2002–му і 2002–2003–му навчальних роках, я читав курс "Методологія наукового пізнання" для магістрів геологічного факультету Київського національного університету ім. Тараса Шевченка. Для цієї дисципліни семінарські заняття навчальним планом не передбачалися, а формою контролю за самостійною роботою був реферат. Теми для реферативних робіт були сформульовані мною так, щоб була можливість інтерпретувати теоретичні положення на практику дослідницької роботи. Захист рефератів виявив, що студенти принципово не готові до здійснення процедури методологічної рефлексії стосовно власної бакалаврської роботи.

Для розв'язання цієї проблеми у наступному навчальному році в завдання була впроваджена обов'язкова вимога до реферату: наявність окремого пункту плану, у якому студент повинний був дати аналіз методології своєї кваліфікаційної роботи. У 2003 році в навчальний план механіко–математичного факультету була впроваджена нова дисципліна: "Методологія наукової творчості" для магістрів 1–го курсу. Навчальний курс містить у собі 36 годин лекцій при відсутності семінарських занять. Використавши попередні напрацювання, я підготував низку письмових завдань для забезпечення самостійної роботи. Одне з них називалося "Методологія дослідження". Головна мета завдання – формування у студентів методологічної рефлексії стосовно своїх пізнавальних дій. І на геологічному, і на механіко–математичному факультеті до 40 відсотків студентів за власною ініціативою розширювали межі завдання. До роботи з формалізованою схемою (аналіз методології і методики кваліфікаційного дослідження по пунктах) вони добавляли міркування "з приводу роботи". Змістовно такі есе дуже різнилися за стилем, проблемами та обсягом. Спільним було те, що у студентів була потреба висловитися з цього приводу.

У 2005 році половина студентів отримала завдання, у якому від них вимагалося написання такого есе, а друга половина працювала за старою схемою. Результати здивували: "міркувати за замовленням" студенти не захотіли. Менше 10 відсотків виконали завдання "есе" результативно, а от у контрольній групі таких студентів виявилося біля 30 відсотків. Уважно прочитавши ще раз текстуальну фіксацію спонтанної творчої активності студентів, я підготував індивідуальні питання. Під час співбесіди (контроль виконання самостійної роботи) я був знову здивований. Цього разу – не прогнозованою реакцією на питання. Частина студентів демонструвала бажання продовжити бесіду, друга частина, навпаки, намагалася відсторонитися від власних письмових висловлювань.

Осмисливши ситуацію, я зрозумів, що зміст таких есе – гарний матеріал для дослідження процесу становлення наукової і методологічної культури у нового покоління вчених. Необхідно було розробити відповідну методику роботи з отриманими документами. Звичайно, можна було використати і соціологічні, і лінгвістичні, і герменевтичні дослідницькі процедури. Але потрібна була ідея, яка б об'єднувала можливе застосування даних методик. При написанні дисертації ("Повсякденність у контекстуальних реконструкціях науки") я використовував теоретичні розробки Н.Н. Козлової, котра однією з перших ще в радянські часи почала дослідження феномена повсякденності. І так сталося, що в 2004 році виходить у світ її стаття "Методологія аналізу людських документів", яка зіграла велику роль у формуванні моєї дослідницької позиції.

По–перше, відбулася внутрішня легалізація теми як науково–дослідницької, мій методичний інтерес прийняв епістемологічно значиму форму. "Звертання до індивідуальних "людських документів" не дозволяє прийняти норми як "природну даність" соціального світу. Доводиться порушувати питання про умови виникнення таких. Яким чином те, що нормою начебто не регулюється, потрапляє під нормативний контроль? Цей погляд припускає множинність соціальних ігор і множинність перспектив. Ідея ця органічна для даної позиції: можна за індивідуальним документом реконструювати картину світу того, ким він виконаний, а значить, говорити про суспільство в цілому" [5]. Останнє речення цитати можна використовувати і для ілюстрації наступного пункту.

По–друге, з'явилася можливість оцінки пізнавального потенціалу дослідження. "Говоріння, ведення щоденника, писання мемуарів та листів – засоби впорядкування світу і переклад дифузного, размитого, яке тривожить знання, в план мови, а значить, у план соціальних значень. Так випрацьовується згода зі світом, прийняття світу й одночасно його *відтворення* або *винахід"* [6]. І далі "Записки людей, чиє писання відрізня-

ється дискурсивністю, свідчать, що самоідентичність для них – *рефлексивно організоване зусилля.* Трансверсальність (надситуаційність) і рефлексивність один з одним співвідносяться" [7]. Більша частина есе характеризуються дискурсивністю, переведенням "тривожного знання в план мови" і тому здобуті дані можуть бути використані як матеріал для реконструкції процесу наукової соціалізації.

По–третє, визначилися базові засади для розробки методики одержання даних і їхнього опрацювання. "Важко зменшити роль кліше в конструюванні повсякденного світу. Коли слова перестають забезпечувати можливість розуміння світу, повсякденність лякає, тому що стає чужою. Втрачається онтологічна безпека. Людина чіпляється за стереотип поведінки, мовні кліше, щоб не опинитися в становищі соціального аутсайдера. Кліше звернені до співрозмовника, як протягнена рука соціальної близькості, вони відіграють свою роль у забезпеченні соціальної солідарності. В той же час вони – комунікативний засіб, який заповнює порожнечі, що може свідчити про відчуженість" [8].

Бакалаврська робота сьогодні – перший этап наукової соціалізації. При її виконанні студент частіше всього вперше зіштовхується з розбіжністю власних уявлень про наукову працю з її реальністю. Вперше дістає досвід комунікації з науковим керівником, у тому числі як досвід нерозуміння. Вперше від нього вимагають представлення результатів у метанауковій мові. Есе фіксує внутрішню напругу переживання й осмислення досвіду соціалізації, можна припустити, що значимого для студента досвіду, оскільки часова дистанція між захистом бакалаврської і написанням роботи з "Методології наукової творчості" складає мінімум п'ять місяців. За цей час ситуативні непорозуміння просто забуваються.

Детальний опис методики і змістовного представлення отриманих результатів не відповідає формату даної статті. Для прикладу можна назвати деякі практичні результати: зафіксована динаміка падіння рівня рефлексивності, виявлена методологічна і репрезентативна неефективність концепту "актуальність", осмислений вплив процесу формування єдиного інформаційного простору на наукову комунікацію. Загальні висновки стосовно головної проблеми роботи можна сформулювати в кількох коротких тезах.

Тема становлення наукової культури залишається однією з найбільш проблемних з погляду методологічного забезпечення. Філософія науки продовжує осмислювати науку в контексті культури, а при такому підході емпіричною базою повинні виступати результати дисциплінарних наукових досліджень: наукознавство, історія науки, соціологія науки, психологія науки, культурологія науки. У вітчизняній традиції активно розробляються питання наукознавства й історії науки, але вихід на рівень аналізу науки, що формується, тут і зараз вимагає реалізації соціологічних і культурологічних підходів. Таких досліджень вкрай мало.

Можливим виходом з ситуації є проведення локальних досліджень процесу наукової соціалізації нового покоління вчених. Звертання до аналізу структур повсякденності дає цікаві результати для первинної рефлексії над універсаліями наукової культури, котрі формуються. На рівні конкретного дослідження свою ефективність показала методика, в основі якої лежить концепція "методології аналізу людських документів" (автор Н.Н.Козлова).

1. *Шкурко Ю.С.* Понятие "эпистемологическая культура" как инструмент анализа форм познавательной деятельности в науке // Вестник Нижегородского университета им. Н.И.Лобачевского, серия "Социальные науки", – №1, – 2006, – С.435. 2. *Николаенко Д.В.* Введение в метатеорию метагеографии // Депонировано ВИНИТИ №5803 – 82, Симферополь, – 1982, – С.56. 3. Общественное сознание и его формы // Предисл. и общ. ред. В.И.Толстих. – М., – 1986. – 367 с., – С.282–283. 4. *Бурдье П.* Поле науки // Альманах Російсько–французького центру соціології і філософії Інституту соціології Російської Академії наук. – М.: Інститут експериментальної соціології, – СПб., – 2002. 5. *Козлова Н.Н.* Методология анализа человеческих документов // СОЦИС. – 2004, – №1, – С.14–26, – С.15. 6. Там само. – С.19. 7. Там само. – С.20. 8. Там само. – С.17.

Надійшла до редколегії 12.02.2009

О.В. Рубан, здобувач

ГЕНДЕРНА РІВНІСТЬ: РЕАЛІЇ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Стаття містить аналіз сучасної ситуації в гендерно-рольовій сфері в українському суспільстві. Показана роль освіти в процесі популяризації гендерно-паритетних відносин і перспективи реалізації ідей гендерної рівності в Україні.

The article contains the analysis of modern situation in the gender role sphere in Ukrainian society and prospects of realization of gender equality ideas in Ukraine.

Цивілізоване суспільство на сучасному етапі відчуває потребу в творчому навчанні, підвищенні культурного та наукового рівня життя. Наше повсякденне життя направляє нас до пізнання та навчання. Сучасна людина має більш широкі світоглядні перспективи, вона включена в більш широке коло спілкування, вона більш здатна розуміти "інші" цінності та має велику здатність до емпатії.

Емпатія – це здатність до співчуття у всьому емоційному спектрі, це здатність перебороти рамки своєї життєвої ситуації, а також перебороти ті рамки, що обмежують поведінку людини в традиційному суспільстві. Засоби масової інформації (включаючи фільми різних країн) роблять більш відкритими для нас інші культурні світи та формують у людини на сучасному етапі здатність до розуміння інших культур. Сучасним людям властива відкритість як передумова більшої здатності до емпатії. У замкнених співтовариствах традиційних культур існувала більш жорстка система регуляції поведінки людини (ритуал), місце індивіда в суспільстві, і все його поводження було чітко визначене його соціальним статусом. Наявність твердих ієрархічних рамок у середині культурного спілкування робило складною можливість міжкультурного спілкування як сфери, недоступної для традиційних способів регуляції.

Сучасна культура пропонує свої, більш універсальні способи регуляції усередині культурного спілкування (етикет), що досить успішно регулюють міжкультурне спілкування на всіх рівнях (дипломатичний етикет, повсякденний, святковий, діловий етикет, етика бізнесу, міжнародних контактів тощо.). Модернізація суспільства привела до трансформації характеру спілкування як усередині національної культури (між представниками різних соціальних шарів, різних субкультур, етносів, статей), так і між національними культурами.

Одне з найбільших досягнень сучасної цивілізації пов'язане з умінням знаходити контакти між представниками всіляких культурних світів – толерантність – це терпимість до іншого роду поглядів, вдач і звичок. Одна справа – мати уявлення про іншу культуру, інша справа – спробувати зрозуміти інший світ і визнати всі наслідки

© О.В. Рубан, 2009

усвідомлення факту універсальності людської природи, що виявляється в створенні різних унікальних культур із власним поглядом на світ, з особливими традиціями та ритуалами, зі своїми цінностями. У цьому розумінні українські люди як представники багатонаціональної культури, з тисячолітнім досвідом спілкування з різними типами культур як Сходу, так і Заходу, мають найбільш високий рівень толерантності.

Людина на сучасному етапі характеризується здатністю до змін. Сучасний тип особистості виник не в результаті планування, але в контексті соціальних умов, що змінюються, і культурних контактів, що розширюються. Цей тип створюється не штучними засобами, але є результатом змін у системі освіти, а також результатом широких соціальних процесів, що включають великі взаємодії та контакти у світовому масштабі. Істотну роль у цьому процесі відіграє глобалізація педагогічного менеджменту та новації у філософії освіти.

З філософсько–освітньої точки зору, менеджмент – це система планування, організації, мотивації й контролю, необхідна для досягнення цілей наукової спільноти, організації чи об'єднання людей. Як наука, менеджмент направляє свою увагу на виявлення умов, при яких загальна робота людей стає ефективнішою та кориснішою. Особливим складовим елементом менеджменту є педагогічний менеджмент. За визначенням В.В.Крижка та Е.М.Павлютенкова, педагогічний менеджмент – це комплекс принципів, методів, організаційних форм і технологічних прийомів керування процесом освіти, спрямований на підвищення його ефективності [1]. Педагогічний менеджмент формується на дослідницькій базі багатьох наук, але з урахуванням особливості діяльності закладів освіти. Головними у педагогічному менеджменті є економічні та адміністративні методи, а також методи психолого – педагогічного та суспільного впливу. Дослідження з гендерної тематики, а саме формування гендерно – свідомої особистості, яка надає пріоритет паритетним ідеям при прояві різних форм активності, сприятиме позитивним змінам педагогічного менеджменту, що в свою чергу передбачає реконструкцію сталих світоглядних стереотипів, формуванню особистості демократичного громадянського суспільства.

Актуалізація гендерних досліджень в Україні обумовлена змінами останніх десятиріч у всіх сферах буття людини. Українське суспільство знаходиться в перехідному періоді, що передбачає можливість змін наших культурно обумовлених обмежень у рольовій поведінці таким чином, щоб хлопчики та дівчатка, чоловіки та жінки були вільними у можливості вираження того спектру індивідуальних особливостей, які мають від природи [2]. Провідним фактором у цій сфері є зміна світоглядних аспектів у напрямку паритетності, а важливу роль у цьому процесі повинні відіграти заклади освіти, особливо вища школа. Неврахування в повній мірі питань гендерної проблематики у вищих навчальних закладах заважає сучасній молоді реалізації потенційних можливостей статево рольової поведінки. У той же час вища освіта могла та повинна стати своєрідним центром розвитку гендерно – свідомої особистості.

Трансформація системи вищої освіти в Україні в останні роки в напрямку інтеграції європейських принципів вузівської освіти активізує проблему гендерної толерантності. Але відповідальність за вдосконалення системи освіти повинні усвідомити всі громадяни країни, незалежно від статусу та належності до владних установ – це стосується нашого майбутнього, майбутнього нашої країни. В першу чергу вихователь, вчитель, викладач, психолог, соціальний робітник повинні володіти гендерними знаннями, бути гендерно-толерантними. Це можливо шляхом викладання гендерних курсів у вищих навчальних закладах; включення гендерних питань при викладанні курсів із філософії, психології, культурології, соціології, економічних та правових дисциплін; організації просвітницької роботи; проведення виховних заходів; активне залучення студентів у дослідницько-пошукову діяльність тощо.

Українське суспільство має певну гендерну систему, елементами якої є множинні гендерні рольові прояви, ідеї, неформальні та формальні правила і норми, визначені відповідно до місця, цілей та співвідношень статей у ньому. Гендерна система передбачає гендерний вимір публічної та приватної сфер. Загалом вона є відносно стабільною, проте певні зміни мають місце, особливо останні десятиріччя. З часом класичні гендерні рольові прояви витісняються, на зміну приходять "нові ролі". Останнім часом актуальними є ролі "рівного статусу", які передбачають паритетні відносини між чоловіком і жінкою як у публічній сфері (політика, освіта, професії тощо), так і в приватній (домашнє господарство, виховання дітей тощо) [2],[3]. Гендерна роль – зразки поведінки жінок і чоловіків, які ґрунтуються на традиційних очікуваннях, пов'язаних із їх статтю; гендерні ролі відрізняються в суспільствах із різною культурою та домінуючою релігією і змінюються з часом; зовнішнє вираження та демонстрація гендерної ідентичності за допомогою поведінки, одягу тощо, а також культурно обумовлені характеристики чоловічих та жіночих рис. У даному контексті гендерна ідентичність розуміється як приватне сприйняття людиною своєї статі [4].

Паритетним рольовим проявам заважають гендерно-рольові стереотипи, які досить популярні в українському суспільстві, які формувалися під впливом патріархальних ідей та використовуються свідомо як маніпулятори в разі потреби. Гендерні стереотипи – набір загальноприйнятих у суспільстві норм і суджень стосовно поведінки, мотивів і потреб жінок і чоловіків, що базуються на уявленнях про чоловіче (маскулінне) і жіноче (фемінне), як узагальнені уявлення про чоловіків і жінок, виявляються як гендерно – рольові стереотипи, що стосуються прийнятності різноманітності ролей і видів діяльності для чоловіків та жінок, а також як стереотипи гендерних рис, тобто психологічних та поведінкових характеристик, притаманних чоловікам і жінкам. Ці два компоненти гендерних стереотипів тісно пов'язані між собою [5].

Означимо ситуації, коли є більш коректним використання терміна "гендерна роль":

- ✓ при визначені соціальних функцій, окремих видів діяльності, які закріплені в конкретному суспільстві за представниками тієї чи іншої статі;
- ✓ при констатації норм поведінки, правил гарного тону, етикету, що передбачає певні моделі поведінки чоловіків і жінок в рамках однієї соціальної групи (класу, соловія, касти);
- ✓ для означення гендерно – обумовлених моделей поведінки людини в різних соціальних ролях: мати, донька, батько, брат, товариш, господарка та вікових категоріях: дівчинка, дівчина, жінка, бабуся.

Термін "гендерний стереотип" краще використовувати в наступних ситуаціях:

- ✓ фіксація негативної підтриманої суспільством думки, яка підтримує уявлення або відношення відносно певної статі;
- ✓ нейтральні, емоційно не окрашені стійкі уявлення про риси, які належать представникам тієї чи іншої статі;
- ✓ при визначенні бінарних опозицій, які характеризують чоловічу та жіночу природу, тобто якості, які характеризують чоловіче та жіноче начало.

Потрібно пам'ятати, що для кожної культурно–історичної спільноти потрібен окремий аналіз гендерних стереотипів, в тому числі і бінарних опозицій "чоловічого та жіночого начала", бо не можливо транслювати бінарні опозиції, що існують в одній культурно–історичній ситуації на свідомість людини, яка належить до іншої історичної епохи, етносу, релігійної спільноти.

Патріархальна система на сучасному етапі має негативний вплив на особистісний розвиток як чоловіка, так і жінки, наприклад, на індивідуальному рівні виконання стереотипної гендерної ролі, яка суперечить індивідуальним особливостям особистості, відбивається на психічному і фізичному здоров'ї, на загальній задоволеності життям, родиною, роботою. На рівні міжособистісних відносин роль, що пропонується чоловікові – сильного, стриманого у своїх емоціях, переможця у всьому, як правило, небезпечно для здоров'я, про це свідчить статистика тривалості життя та кількості серцево–судинних захворювань чоловіків, призводить до частого непорозуміння з оточуючими, чоловік виглядає черствою людиною, а іноді, таким і стає. Патріархальні відносини в родині, при невідповідності гендерної ролі з індивідуальними особливостями жінки, 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. Кількість самогубств вище серед заміжніх жінок і самотніх чоловіків, ніж серед самотніх жінок і одружених чоловіків [6].

Сучасний український філософ та письменник, доктор філософських наук, провідний науковий співробітник Інституту філософії НАН України Н.Хамітов, аналізуючи ситуацію в українській родині, спираючись на метаантропологію та андрогін–аналіз, говорить про існування трьох типів сімей: авторитарна (домінантна, патріархальна), відчужена (гермафродітна), партнерська (андрогінна).

В авторитарній сім'ї відбувається пригнічення особистісного начала членів сім'ї тим, хто домінує фізично, психологічно або фінансово; на цій основі відбувається становлення авторитарних відносин, які несвідомо переносяться на більш широкий соціальний контекст.

Відчужена сім'я передбачає автономізацію, віддаленість членів сім'ї, що приводить до формування атмосфери байдужості. Саме в такій родині яскраво проявляється феномен "самотності удвох". Людина, вихована в такій сім'ї, часто вже в дитинстві переживає ідею абсурдності власного існування, а потім в якості компенсації прагне ввійти до складу соціальних груп та об'єднань, активність яких є девіантної.

У партнерській сім'ї атмосфера турботи, душевності та любові не протидіють свободі; це сприяє становленню партнерських відносин, сприяє розвитку особистісного начала, що актуалізує членів такої сім'ї на отримання єдності свободи та любові [7].

Згідно з гендерними стереотипами патріархального суспільства, які значною мірою визначають особливості поведінки людини, для чоловіків нормативною і бажаною вважається виражена маскулінність, а для жінок – фемінність.

Маскулінність не обов'язково притаманна чоловікам так само, як фемінність – не є виключно жіночою характеристикою. Такі фемінні властивості, як щиросердність, емоційність, інтуїтивність у значній мірі властиві і чоловікам, набуваючи виразності у міру наближення до особистісної зрілості. З іншого боку, особливо в останні десятиріччя, серед жінок нерідко зустрічаються такі маскулінні якості, як безкомпромісність, наполегливість, розвинута мотивація досягнення, ініціативність, високий інтелект і свобода від стереотипів. У сучасному українському суспільстві зустрічається чимало фемінних чоловіків і маскулінних жінок.

Нормативні канони маскулінності та фемінності, орієнтована на них поведінка, варіюються особливо останнім часом у залежності від соціального положення та освіти особистості. Наприклад, більш освічені чоловіки соромляться примітивної грубої маскулінності, їх ціннісні орієнтації та стиль життя є більш цивілізовано–прогресивний, вони в більшій мірі, хоч і не у всьому, сприймають ідею гендерної рівності. Цьому сприяє той факт, що жінки цього кола більш емансиповані та самостійні, груба сила їх відштовхує.

Можемо зробити висновок про необхідність, викликану часом, в популярізації гендерно – паритетних відносин в родині, в навчальних закладах, врахування індивідуальних особливостей у процесі соціалізації.

Соціалізація – процес інтеграції людини в суспільство, отримання певного соціального досвіду (у вигляді знань, цінностей, правил поведінки, настанов). Соціалізація людини процес тривалий і складний. По суті суспільство являє собою різноманіття взаємозалежних і взаємодіючих соціальних інститутів – історично сформованих форм організації і регулювання громадського життя людей. Саме через них відбувається засвоєння людиною суспільних норм і правил поведінки, існуючих гендерних ролей і гендерних стереотипів. Але роль різних соціальних інститутів у процесі соціалізації людини неоднакова.

До основних соціальних інститутів соціалізації відносяться сім'я, освіта, культура, релігія.

✓ Сім'я є головним інститутом соціалізації, через який людина засвоює основні соціальні знання, набуває моральних умінь та навичок, сприймає цінності та ідеали, необхідні їй для життя в суспільстві.

✓ Освіта – через освіту людина також засвоює цінності, що переважають у конкретному суспільстві. Отримуючи в процесі освіти знання, вона не тільки розвивається, але й адаптується до життя в суспільстві.

✓ Культура – це соціальний інститут, який вбирає всі створенні людством матеріальні та духовні цінності. Говорячи про роль культури в соціалізації, можна навести слова видатного вченого, представника релігійної філософії П.А. Флоренського, який стверджував, що "культура – це середовище, що ростить і живить особистість" [8]. Важко переоцінити вплив, що має на людину в процесі її особистісного становлення література, музика, живопис, засоби масової інформації тощо.

✓ Релігія як соціальний інститут являє собою складне суспільне явище, цілісну систему особливих уявлень, почуттів, культових дій, настанов і різних об'єднань віруючих, що може мати суттєвий вплив на формування особистості, впливати на особистісні якості, змінювати їх протягом життя. Вічні моральні цінності, що проповідує церква (любов і турбота про ближнього, чесність, терпіння тощо), релігійні свята та традиції, релігійна музика можуть мати суттєвий вплив на засвоєння людиною моральних норм суспільства, правил поведінки в ньому. Тому для людини релігія може відігравати важливу роль у процесі її соціалізації.

Історичне значення різних соціальних інститутів у соціалізації людини змінюється. На різних етапах розвитку суспільства ті чи інші інститути мають побільше, то менше значення. Це можемо проілюструвати на прикладі розвитку нашої країни протягом ХХ століття, що умовно розділяється на три етапи: дорадянський, радянський, пострадянський.

У дорадянський період особливий вплив на формування людини, її інтеграцію в суспільство мали сім'я та релігія.

На другому етапі (радянський період) зростає роль освіти та культури. Проголошення пріоритетів суспільного виховання перед сімейним перемістив центр ваги виховання з родини на школу. Література, кіно, живопис, музика цілеспрямовано виконували соціально значущі завдання пропаганди та формування у людей комуністи-

чних ідеалів, а такий важливий інститут соціалізації, як релігія, внаслідок переслідування церкви фактично перестав відігравати в житті суспільства суттєву роль.

У пострадянський період зберігається важлива роль освіти в соціалізації людини. Поряд з цим починає зростати значення сім'ї та релігії. Зате суттєво змінюється роль культури, деідеологізація якої привела до того, що її влив на особистість людини стало набувати стихійного характеру.

Якщо соціальні інститути успішно справляються зі своїм завданням, то процес соціалізації людини відбувається "природнім шляхом". Однак у цьому процесі можуть відбуватися збої, причина яких можлива в самій людині, чи в соціальному інституті, що не виконує завдання цілеспрямованого впливу на формування особистості.

Робота з гендерними стереотипами, і за допомогою соціальних інститутів, сприятиме розвитку особистості більш пристосованої до життя. Н.Хамітов та С.Крилова, вивчаючи гендерно–рольову проблематику, пропонують категорію андрогінізма в значенні відображення глибинної екзистенційної гармонії чоловічого та жіночого начал [9]. Особистість андрогінного типу є найбільш пристосованою до життя, ця ідея знаходить підтвердження в ряді наукових досліджень. Так Сандра Бем була одним із перших вчених, що розробила опитувальник, який дозволяє виміряти ступінь андрогінності особистості. Вона розглядала людей, які набирали високі показники як фемінності, так і маскулінності, як андрогінних. Її дослідження та дослідження її послідовників показали, що саме таке визначення є характеристикою майже третини підлітків та студентів. Дослідження передбачали, що люди з андрогінною особистісною характеристикою є більш гнучкими та легше адаптуються, а також мають більш високий рівень его, ніж ті, чиї показники особистісних характеристик були зміщені в бік маскулінності та фемінності. Андрогінний тип особистостей у більшій мірі можуть бути то незалежними та сильними, то м'якими, турботливими та добрими, в залежності від ситуації [10].

На сьогодні в українському суспільстві відбуваються процеси, що сприяють створенню рівних можливостей для реалізації особистості, незалежно від соціального положення, національності, віку, статі. Поряд з необхідністю законодавчого забезпечення рівних прав жінок і чоловіків, не менш важливим є усвідомлення цієї проблеми якнайширшими колами населення. Громадська думка та стереотипи пересічних громадян щодо гендерних ролей певною мірою відбивають зміни в поглядах, зумовлені новими соціальними реаліями, нестабільністю соціальних інституцій, появою нових соціальних структур. В українському суспільстві спостерігається повільна зміна гендерних стереотипів. Проте цей процес неоднозначний. Усі ініціативи, спрямовані на утвердження гендерної рівності та рівноправності, наштовхуються на успадковані від минулого перешкоди. Зокрема старі традиції, що пропагують через старі гасла, скептичне ставлення до гендерної рівності, виділення пріоритетів для окремих груп населення, викривлена інформація про становище жінки і чоловіка в українському суспільстві. Можемо стверджувати, що ідея нерівності жінок і чоловіків насамперед закладена та існує на рівні буденної свідомості, під впливом патріархального процесу соціалізації.

На соціальному рівні гендерні стереотипи, що зберігаються та відповідають минулим умовам життя, заважають ефективному включенню, наприклад жінок у сферу виробництва, науку, економічне та політичне управління суспільством [11]. Якщо вдається подолати гендерні стереотипи, жінка має можливість реалізувати свої мрії про професійний розвиток, реалізовуватись як особистість, а не як представник певної статі. Але цей позитивний процес має негативну сторону – маскулінізація жінок. Результатом занадто активної боротьби з гендерними стереотипами стає – самотність [12]. Гендерні стереотипи є бар'єром розвитку особистості і чоловіка – виконуючи нехарактерні для природи своєї особистості ролі має місце руйнація відносин із близькими людьми та деформація власної особистості. В умовах патріархального суспільства від гендерних стереотипів все ж таки більше страждають жінки. Важливо розуміти, де межа стереотипів і архетипів чоловічого та жіночого, які покладені в основу буття людини, зміни яких руйнують природу людини…

Вищий сенс гендерної рівності полягає в тому, що кожна особистість повинна стати цілісною, гармонічно поєднувати духовність і душевність. Саме таку особистість можемо назвати андрогінною. Андрогінна особистість прагне рівності чоловіка та жінки не задля самої рівності, а задля рівності свободи та любові. Рівність не мета, а засіб [13]. Сучасна андрогінна особистість не заперечує власну біологічну стать, напроти, посилює її продуктивні можливості. Для реалізації паритетних відносин на сучасному етапі в українському суспільстві пріоритетним повинно стати прагнення жінок рухатись від жіночності – душевності, до мужності як духовності, а для чоловіків – від духовності до душевності.

Щоб не сплачувати за успіх у професійній сфері самотністю, чоловіку та жінці потрібно рухатись від гендерної рівності до гендерного партнерства, яке повинне стати стратегією життя, коли відносини з протилежною статтю будуються на розумінні та толерантності.

У просторі гендерного партнерства чоловік і жінка не займаються "перетягуванням канату", не доводять "свою правоту", вони здатні слухати та чути, бачити в іншому особистість, готові до співпраці та отриманні позитивних результатів. Гендерне партнерство звільняє особистість від боротьби за владу, реваншизма, помсти по відношенню до протилежної статі, відкриваючи можливості для продуктивної співпраці та співіснування. Саме гендерне партнерство повинне стати моральним імперативом нашого часу. Стратегія життя чоловіка і жінки, коли у відношеннях з протилежною статтю покладені – розуміння, толерантність, співпраця, конструктивна взаємодія з особистістю протилежної статі.

1. *Чорна Л.* Філософія освіти України XXI ст. і проблеми глобалізації / Л.Чорна // Сіверянський літопис. – 2009. – №1. – С.128–131. 2. *Рубан О.В.* Рольова ситуація в сучасному українському суспільстві // Політологічні, соціологічні та психологічні виміри перехідного суспільства: як зробити реформи успішними. Збірник матеріалів Третьої Міжнародної наукової конференції. Том 2. – Суми, 2006. – С.81–82. 3. *Рубан О.* Гендерний аспект проблеми зайнятості жінок з вищою освітою // Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє. Матеріали Третьої Міжнародної науково–практичної конференції "Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє" та Другої Міжнародної науково–практичної конференції "Гендерний компонент у структурі вищої технічної освіти і природничих наук", Україна, Київ, 3–5 листопада 2005 р. – С.91–94. 4. *Келли Г.* Основы современной сексологии / Келли Г. – СПб., 2000. – С.165. 5. Основи теорії гендеру: Навчальний посібник. – К., 2004. – С.167. 6. *Бега М.І.* Вплив гендерних стереотипів на чоловічі та жіночі ролі в сучасній сім'ї / М.І.Бега // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченко. Філософія, Політологія. – 2008. — №89–90. – С.6–9. 7. *Хамитов Н., Крылова С.* Етика. Путь к красоте отношений. Курс лекций / Н.Хамитов, С.Крылова. – К., 2007. – С.242. 8. *О.М.Бандурка, В.О.Тюріна, О.І.Федоренко.* Основи психології та педагогіки: Підручник. – Харків, 2003. – С.203. 9. *Хамитов Н., Крилова С.* Андрогинизм // Хамитов Н., Крилова С. Философский словарь: человек и мир. – К., 2006. – С.12. 10. *Келли Г.* Основы современной сексологии / Келли Г. – СПб., 2000. – С.187. 11. *Рубан О.* Гендерний аспект проблеми зайнятості жінок з вищою освітою // Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє. Матеріали Третьої Міжнародної науково–практичної конференції "Жінка в науці та освіті: минуле, сучасність, майбутнє" та Другої Міжнародної науково–практичної конференції "Гендерний компонент у структурі вищої технічної освіти і природничих наук", Україна, Київ, 3–5 листопада 2005 р. – С.91–94. 12. *Хамитов Н., Крылова С.* Етика. Путь к красоте отношений. Курс лекций / Н.Хамитов, С.Крылова. – К., 2007. – С.216–217. 13. Там же. – С.218.

Надійшла до редколегії 07.04.2009

С.В. Руденко, канд. філос. наук

МЕТОД БІОГРАФІЧНОГО АНАЛІЗУ В СТРУКТУРІ ТЕОРІЇ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ПРОЦЕСУ

У статті розкривається зміст методу біографічного аналізу та його функції в процесі історико-філософського пізнання.

This article evolves the contents of the method of biographic analysis and its functions in process of historic-philosophical cognition.

Біографічний аналіз є інваріантним для історико-філософських досліджень. І функціональна навантаженість біографічного методу не обмежується визначенням й описом зовнішніх умов життя і творчості того чи іншого філософа. Біографічний аналіз постає ключем до розуміння не тільки зовнішніх умов, що мали вплив на творчість філософа, але й до виявлення генезису внутрішньологічних системних зв'язків філософського вчення в цілому, його світоглядних засад.

Біографічне дослідження може бути здійснене у різних формах. Доволі часто можна зустріти в літературі біографічні розвідки, які описують зовнішні умови життя якоїсь видатної особистості. Зустрічаються й такі дослідження, в яких дослідження біографії переростає в дослідження культурно-історичного та соціального контексту. На наш погляд, така ситуація, будучи допустимою поза межами філософської літератури, постає методологічно некоректною, а іноді й шкідливою в системі історико-філософських досліджень, створюючи значну методологічну плутанину. Аби уникнути її, необхідно змістовно розрізнити метод соціокультурного підходу та метод біографічного аналізу в історико-філософському дослідженні.

Метод соціокультурного аналізу має своєю метою дослідження зовнішніх культурно-історичних та соціально-політичних умов, що визначають розвиток історико-філософського процесу. Застосування методу соціокультурного підходу в історії філософії пов'язується мислителем з діалектикою логіко-гносеологічного та соціологічного аналізу, яка ґрунтується на принципі єдності логічного та історичного в історії філософії. Застосування методу соціокультурного підходу поряд з методом логіко-гносеологічного аналізу історико-філософського процесу вимагає дотримання правил власного застосування. Такими правилами є уникання абсолютизації будь-якого з цих методів, що призводить до одностороннього розуміння історії філософії і визначення змісту внутрішньологічних детермінант розвитку історико-філософського процесу та зовнішніх соціальних та культурно-історичних. Необхідно також зазначити, що об'єктами цих методів є універсальні всезагальні детермінанти історико-філософського процесу. Отже, метод соціокультурного підходу своїм змістом має розрізнення логічного та історичного в історії філософії.

Метод біографічного аналізу не можна розуміти як складову частину, етап застосування методу соціокультурного підходу. Безперечно, життя філософа не вичерпується розвитком його філософських ідей. Він також завжди постає громадянином певної держави, сучасником певної культури, іноді, навіть, однією з перших політичних осіб своєї держави. І, звичайно, ці елементи мають фіксуватися в біографічному дослідженні. Проте, визначення цих елементів не є найголовнішим в історико-філософському дослідженні біографії.

Предметом біографічного аналізу є особистість і в історико-філософській роботі дослідження особистості має першочергове генетичне й змістовне значення.

Хоча, необхідно також зазначити, що дослідження особистості не може розумітися як самоціль історико-філософського пізнання. Якщо метод соціокультурного підходу у своїй єдності з логіко-дискурсивним змістовно виражає й тематизує границю як розрізненість логічного та культурно-історичного в історії філософії на рівні всезагальних понять та категорій, то метод біографічного аналізу в історико-філософському дослідженні має своєю метою визначити границю як єдність індивідуального й всезагального, особистості і системи, необхідного й випадково в історико-філософському процесі. І якщо формою існування негативної границі є історичність як така, то формою існування границі як єдності постає філософська особистість.

Спробуємо реконструювати зміст методу біографічного аналізу в історико-філософському дослідженні на основі аналізу філософського вчення Г.С.Сковороди.

Філософська особистість Сковороди, на наш погляд, залишається одним з найскладніших предметів дослідження в межах історії філософії України. Така ситуація обумовлюється декількома обставинами. По-перше, життя й творчість Сковороди стали вже і на той час предметом чисельних досліджень. Як вдало зазначає сучасний дослідник методу біографічного аналіз в історії філософії Е.Ю.Соловйов, "сучасна біографія видатного мислителя – це, як правило, не перша розповідь про нього. Біографу доводиться мати справу з особистістю, життя і діяльність якої раніше вже неодноразово описувались, трактувалися й оцінювалися" [1]. По-друге, створення філософської біографії Сковороди ускладнюється наявністю багатьох легенд про його життя. І тому перед біографом-дослідником постає завдання критики останніх [2]. По-третє, написання філософської біографії Сковороди має відповідати принциповому положенню самого філософа про єдність його філософії та життя. На наш погляд, вдало цей методологічний аспект підкреслив Е.Соловйов. "Нелегко написати *філософську* біографію, – зазначає дослідник, – якщо життя мислителя було яскравим і привабливим: зовнішня канва подій, які так й просяться на папір, відволікає автора від підспудної драми мислення. Але ще складніше створити філософську *біографію*, коли мова йде про мислителя скромної й непримітної долі, який повністю присвятив себе своєму вченню" [3]. На наш погляд, у ситуації зі Сковородою мають місце обидва ці аспекти одночасно. З одного боку – мандрівне життя Сковороди, його просвітительська діяльність спокушають на великий за обсягом опис, а з іншого – позицію самого видатного філософа про єдність філософії і життя не можна сприймати буквально, підміняючи теоретичними положеннями й логікою розвитку його системи логіку й розвиток його життя. І в цьому плані біографічний аналіз має стати критичним застереженням, а, іноді, й критикою, передчасних схематизацій життя й творчості філософа, редукції їх до якогось принципу чи поняття. В історико-філософській літературі про Сковороду на сьогоднішній день існує певна кількість таких схематизацій та зведень. Достатньо хоча б згадати характеристику особи Сковороди як національно-демократичного мислителя (в радянській історії філософії), чи засновника "філософії серця" і т.і.

© С.В. Руденко, 2009

Можна стверджувати, що деякі досліднгики філософської біографії Г.Сковороди намагаються уникнути подібних ілюзій. Наприклад, видатний вітчизняний історик філософії В.П.Петров, в особистості Сковороди намагається віднайти, перш за все, *єдність* його життя і філософських пошуків. І в цьому йому допомагає сам Сковорода, для якого не було принципового розрізнення між думкою і буттям, життям й філософською творчістю. Як підкреслює Віктор Петров, особистість Сковороди, його вчинки, факти біографії неможливо зрозуміти без знання його філософії. Однак має місце і зворотній зв'язок: самобутність і глибина філософії Сковороди розкривається лише за умови знання про життя і вчинки філософа, які, зазвичай, підкріпляли його філософію: "Життя Сковороди було його філософією, а філософія – його життям. Між ідеологією і його біографією не було розриву. Ідеї його метафізики знаходили своє здійснення в біографічних фактах" [4]. Проте, як вже зазначалося, цю позицію Сковороди не можна сприймати й розуміти буквально. При використанні поняття єдності мова йде не про логічну тотожність, яка залишається однією з форм єдності, а про більш складний зв'язок філософії й біографії Сковороди. І, безперечно, інтерпретація життя Сковороди, що відображає логіку розвитку його філософських поглядів буде виглядати методологічно некоректною типологізацією, схематизацією та редукцією його ідей до логічного строю філософських категорій.

Поняття "життя" Сковорода вживає, принаймні у двох значеннях. Перше значення пов'язується з повсякденним життям, а друге – з умоглядним життям. "Інтелектуалізм відділяє людину від повсякденного життя. – зазначає В.Петров, реконструюючи зміст цих значень у філософії Сковороди, – Вище благо – споглядання вічного світу, а, оскільки цьому заважає тіло, то звільнення від тіла стає умовою наближення до такого споглядання. Істинний філософ – той, хто, відмовившись від служби, не бажаючи проміняти світло свого життя на темноту практичної діяльності, живе *істинним життям* (курсив мій – *С.Р.*) – втечею з тлінного світу, тобто відмовою від насущного, від сім'ї, від речей, від місця. Філософствувати – означає бігти з цього земного світу, звільнятися від тіла.... потрібно жити умоспогляданням, розумовим споглядальним життям" [5]. Отже питання про єдність філософії і життя пов'язується Сковородою з досягненням такого рівня умоспоглядання, який дозволив би наблизитися до Бога. Втім, Сковорода зазначає і те, що ключ до такого споглядання знаходиться все ж таки у відмові від земного практичного життя. Адже людина, залишається матеріальною біологічною істотою, має якось відноситись до тваринного світу. І таким відношенням, за Сковородою, є відмова від будь-якої діяльності (непродукційність і неробота) і будь-яких благ.

Можна зробити висновок, що об'єднує біографію Сковороди та його філософію певна *проблема*, яка поєднує теоретичну творчість і вчинки тому, що не може бути вирішена лише умоглядним, або лише практичним шляхом. Такою проблемою для Сковороди як містика є проблема досягнення людиною божественного ідеалу щастя й просвітлення, якого можна досягти лише шляхом самопізнання і, водночас, відмовою від земних благ й від практичної діяльності. Таким чином можна побачити, що застосовуючи метод біографічного аналізу можна визначити проблемну єдність філософії і життя Сковороди, так би мовити, "метапроблему" яка за своїм змістом виявляє умови можливості єдності життя й творчості Сковороди. Особистість в історико-філософському процесі можна розуміти як синтезуючу границю філософії і життя, системи й індивідуальних неповторних якостей мислителя. І єдиним адекватним методом історико-філософського дослідження цієї границі є біографічний аналіз. Біографічний аналіз дозволяє історику філософії дослідити не стільки самі філософські ідеї того чи іншого мислителя і не тільки описати зовнішні факти його життя. Метод біографічного аналізу досліджує їх *відношення*, тобто те чого за своїм змістом не можуть забезпечити методи проблемно-категоріального та соціокультурного підходів, за допомогою яких досліджуються або внутрішньо логічні детермінанти, або зовнішні умови розвитку якогось вчення в історії філософії.

Говорячи мовою сучасних досліджень методологічних проблем історико-філософського пізнання, можна сказати, що метод біографічного аналізу дозволяє розкрити проблемну єдність творчості, що приховується за тематичним багатоманіттям і не зводиться до системи [6]. "Проблема, – говорить сучасний дослідник методу біографічного аналізу Е.Ю.Соловйов, – ось та реальна опосередковуюча ланка, що поєднує життя і мислення, особистість і систему" [7].

Проте, на нашу думку, дану тезу можна розвинути. Проблему можна розуміти не лише як форму єдності суб'єктивного і об'єктивного, індивідуального й всезагального в історії філософії. Це важливий етап при філософському дослідженні біографії, який має стати умовою можливості розкриття основних фундаментальних ідей і настанов, які постають смислоутворюючою основою життя і творчості філософа. Вершиною біографічного аналізу в історико-філософському дослідженні, на нашу думку, є реконструкція світогляду філософа.

Ми вважаємо, що поняття світогляду більш повно відображає зміст і завдання методу біографічного аналізу. Адже саме світогляд має таку структуру, яка з одного боку не може бути редукована до якоїсь системи. Більш того, лише проникнувши у світогляд досліджуваної особистості можна виявити концептуальні засади її життя і творчості. А тому виведення історико-філософського дослідження на рівень світоглядних засад має стати результатом застосування методу біографічного аналізу.

У конкретних дослідженнях можна переконатися, що на рівні світогляду формуються основоположні засади, які реалізуються як у формі філософської системи так й у характері життя філософа. А тому дослідження світогляду мислителя є умовою можливості й систематичного дослідження його творчості на теоретичному рівні.

Якщо спробувати підсумувати методологічну роль біографічного а налізу в системі методологічних засад історико-філософського пізнання В.Петрова, то можна сказати, що на рівні генези вона визначає особливості застосування інших методів. Говорячи словами Е.Соловйова, "біографія стає розгорнутим проблемним запитом до систематичного історико-філософського дослідження" [8].

Не тільки сам історико-філософський процес, а і його адекватне пізнання неможливі без особистостей. Нівелюючи особистість, ми обмежуємо себе у знання про суб'єктивну сторону історії філософії, тобто отримуємо "половинчате" знання. Тому функціональна навантаженість біографічного аспекту в історико-філософському дослідженні полягає у висвітленні тих сторін філософського вчення, системи, розуміння яких вимагає знання про особистість філософа: "Біографічний елемент представляє як в рамках історії філософії в цілому, так і в її частинах ті сторони розвитку філософії, які пов'язані із суб'єктом філософської творчості – з особистостями філософів, з їх життям, діяльністю, індивідуальними долями... В цьому сенсі біографічний елемент можна вважати інваріантним утворенням в структурі історико-філософського процесу" [9].

Евристичність цього підходу виявляється очевидною і в межах даного дослідження.

В якості висновку можна зазначити, що основним завданням методу біографічного аналізу є віднайдення єдності між особистістю мислителя і його філософською системою, між філософією і життям в цілому. Формою, що поєднує життя і творчість є проблема як форма пізнання. Тому застосування методу біографічного аналізу в історико-філософському дослідженні спрямоване на виявлення й дослідження такої проблемної єдності, яка розкриває динаміку співвідношення еволюції особистості того чи іншого філософа й розвитку його філософської системи.

Метод біографічного аналізу є ключем до дослідження світоглядного змісту філософського вчення. Світогляд, будучи інваріантною структурою історико-філософського процесу, містить своєю основою фундаментальні смислові орієнтири особистості, на рівні яких не може бути розрізнення між зовнішнім й внутрішнім, теоретичним і прикладним і т. д.

Таким чином можна зробити висновок, що біографічний аналіз є одним з необхідних методів будь-якого історико-філософського дослідження. І евристичний потенціал цього методу полягає не стільки у аналізі зовнішньої сторони життя мислителя, скільки у можливості проникнення до світоглядних засад, що відтворюють смислову й проблемну єдність життя й процесу філософського пізнання.

1. *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: (Очерки по истрии философии и культуры). – М., 1991. – С.26. 2. Там само – С.27. 3. Там само – С.21. 4. *Петров В.П.* Особа Сковороди // Філософська і соціологічна думка. – 1995. – №1-2. – С.191. 5. Там само – С.193-194. 6. *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас: (Очерки по истрии философии и культуры). – М., 1991. – С.45. 7. Там само. – С.22. 8. Там само. – С.27. 9. *Шахматов Б.М.* К вопросу о биографическом аспекте в историко-философских исследованиях // История философии и марксизм. – М., 1979. – С.168.

Надійшла до редколегії 14.04.2009

І.Г. Сидоренко, канд. філос. наук

МІФОТВОРЧІСТЬ ЯК ПОЛЯРИЗОВАНЕ ЯВИЩЕ. МОРАЛЬНО–ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ

У статті розглянуто міфотворчість через її моральний зріз.

This article is about the creation of myths, which is considered through its moral cut.

При аналізі суб'єкт–об'єктної та суб'єкт–суб'єктної суспільної взаємодії значної ваги набуває питання про роль раціонального та ірраціонального. Як зазначають українські науковці А.Х Нікіфорова та Г.Ф. Постригань, 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 [1].

Звертаючись до практики застосування раціонального та ірраціонального, стикаємося з нівелюванням протиставлення їх характеристик. Так, М. Вебер зазначає, що, здавалося б, цілераціонально обумовлені явища в дійсності виникають завдяки абсолютно ірраціональним мотивам [2].

Масові явища наприкінці XIX – на початку XX століття викликали зацікавленість до феномену колективного позасвідомого. У європейській культурі на початку спостерігається процес "реміфологізації" – міф розглядається не лише як важлива складова культури, мистецтва, але й як визначальний чинник ідеології.

З часом міфічне світосприйняття не лише не втратило свого значення, але й посилило його, ставши механізмом здійснення влади. Міфологізована свідомість активно вбирає в себе різноманітні маніпуляційні технології. Сьогодні особливе місце серед інструментарію впливу на масову поведінку займають міфи та маніпулювання свідомістю.

О. Лосєв не вважав міф ані ідеальним поняттям, ані різновидом поетичної творчості, ані фікцією або грою уяви. Міф, згідно О. Лосєву, – це саме життя, оформлена у слова історія. Міф "не вигадка, проте найбільш яскрава й найбільш справжня дійсність. … містить у собі строгу та визначену структуру і є логічно, тобто передусім діалектично, необхідна категорія свідомості та буття взагалі" [3].

Філософ відзначав, що "під тими філософськими конструкціями, які в новій філософії покликані були усвідомити науковий досвід, криється цілком певна міфологія" [4].

Теоретики масового суспільства вважали, що причини зростання масової активності слід шукати у феномені впливу, який здійснювався через засоби масової інформації: "…керуючи думками та знеособлюючи їх, ці засоби перетворюють людські інтелекти у масовий розум. Завдячуючи свого роду соціальній телепатії у багатьох людей викликаються одні й ті самі образи, які…розповсюджуються всюди" [5]. Отож, індивід у масі перебуває у ситуації налаштованості.

Натовп сприймає лише ті ідеї, які є очікуваними, тобто він вже націлений на певне сприйняття. Спільнота нечасто керується здоровим глуздом, логічними доводами, правда її не цікавить. "Натовп ніколи не прагнув до правди; він відвертається від очевидності, яка йому не подобається, проте віддає перевагу омані, якщо тільки омана ця привертає його. Хто вміло вводить натовп в оману, той легко стає його повелителем; той же, хто прагне вгамувати його, завжди буває жертвою" [6].

Отож, істинність або хибність міфу втрачає смисл, оскільки механізм виникнення міфу не настільки важливий, як механізм його впливу на поведінку мас. Таким чином, релігійні, філософські, соціальні тощо ілюзії виявляються важливим фактором розвитку цивілізації. Вірування наділяють маси спільними відчуттями, завдають їм однакові моделі мислення та уявлення.

Х. Арендт мистецтво тоталітарних вождів вбачає у їх здатності конструювати вигаданий світ, який здатен конкурувати з реальним. Дослідниця вважає, що коли народи віддаляються від реального світу (ми вважаємо – втрачають здатність самоусвідомлення, самоствердження, охоплені відчуттям страху перед відповідальністю), вони схильні до очікування месії та до запропонованої ним нової моделі світу.

З точки зору Х. Арендт, основою діяльності тоталітарних вождів є пропаганда. Одначе, успіх залежить не від мистецтва застосування пропаганди, а від стану мас, які готові прийняти та повірити в запропоновані теорії та ідеї. Дослідниця зазначає, що маси "охоплює бажання втекти від реальності, тому що через свою, по суті, безпритульність вони більше не в змозі терпіти її випадкові, незрозумілі прояви… У їхній ситуації духовної та соціальної безпритульності розважливе міркування про взаємозалежність довільного й планового, випадкового й необхідного перестала діяти" [7]. Тоталітарна пропаганда тоді бере верх над здоровим глуз-

© І.Г. Сидоренко, 2009

дом, коли він вже втратив свою чинність. Справа не у розумності чи нерозумності мас, а у тому, що у ситуації загального занепаду тверда, фанатична віра у вигаданий, несуперечливий світ, навіть ціною жертовності, дозволяє масам зберегти "мінімум самоповаги".

Такої ж думки дотримується й Б. Рассел. Ірраціональні моменти нацистської ідеології, на його думку, існують з огляду на необхідність підтримки з боку мас, охоплених відчуттям безвиході. Рассел вважає, що фантастичні вірування – це єдиний спосіб сховатися від безвиході.

У Х. Арендт також знаходимо, що переконання неможливе без апеляції до відчуттів чи бажань, тобто до нагальних потреб часу [8]. За таких умов переконливість випливає не з наукових фактів та не з історичних законів, а з очікувань та потреб спільноти.

Вождь через міфотворчість відводить маси від дійсності, аби надати їм дійсність кращу, красивішу, яка б відповідала їх надіям. Талант вождя полягає у перетворенні колективних цілей на уявлення, які приголомшують та збуджують.

Маса є не просто скупчення людей, а спільність, в основі якої лежить психічна єдність. У своїх діях маси керуються настановами вождя. Авторитет вождя спирається на міфічний образ. Масами рухає пропагандистське гіпнотичне навіювання. Закономірності управління масами вимагають висунення вищої ідеї і впровадження її в свідомість людей. В результаті навіювання ідеї, вона перетворюється на колективні образи (глибше – у міф) і колективні дії.

Ми вважаємо важливим зазначити такі механізми та засоби, які дозволяють ідеї оформитися та розширитися до меж ідеологічного соціального руху, а саме: пропоганда та агітація, ритуалізм, розвиток моралі, формування міфічного світогляду [9]. Пропаганда розуміється як спровокована та скерована кампанія, яка має за мету вимусити людей прийняти певну точку зору, ціннісні настанови, ідеологію тощо. Слід зазначити, що, застосовуючи пропагандистські методи впливу, зазвичай не задаються питаннями щодо їх відповідності етичним нормам загальноприйнятої моралі. Прагнучи досягти певної мети, пропаганда не припускає обговорення протилежних точок зору. Одним із засобів пропаганди є маніпуляція, викривлення фактів. Другим – використання установок, спрямованих на розвиток відчуття протидії, ворожості між групами людей.

Так, Х. Арендт стосовно расистських почуттів німецького народу та більшовистської класової боротьби зазначає, що обидві ці ідеології стверджували, що їхні народи оточені "ворожим світом". Використовуючи існуючі емоційні настрої та прагнення німецького народу до відродження почуття національної гідності, пропагандистський апарат на цій основі збудував расистську теорію. Націонал–соціалісти пропагували ідею "чистоти, обраності раси". Більшовики, розпалюючи класову ненависть, проголошували, що неповторний, єдиний радянський народ "один проти всіх" вимушених відстоювати свої класові здобутки [10]. У такому разі відбувається вивільнення сильних ірраціональних емоцій. Отже, функціонування пропаганди, передусім, виявляється у маніпулюванні емоціями та забобонами, вкоріненими у масовій свідомості та відповідає очікуванням мас.

Поряд з пропагандою застосовується агітація, яка найбільшого значення набуває на початкових стадіях ідеологічного руху. Цей механізм впливу повинен сприяти формуванню у людей відчуття занепокоєння та невдоволення. Агітація спрямована на послаблення існуючих зв'язків та на пробудження нових прагнень. Можемо припустити, що загалом агітація спрямована на трансформацію уявлень людей про самих себе, про свої права та обов'язки.

Важливим дієвим механізмом впливу на масову свідомість є ритуалізм. Цінність масових мітингів, парадів, зборів полягає у формуванні відчуття співпричетності кожного члена маси до перебігу подій. В окремих індивідів підвищується самооцінка, в результаті чого кожен відчуває свою важливість та значимість для спільного руху. Усвідомлення особистої значимості дозволяє окремому індивіду ототожнити себе із рухом взагалі та сприяє формуванню духу єдності. Завдяки церемоніалам, загальним масовим зборам люди позбуваються відчуття буденності життя та об'єднуються спільними надіями. Масові збори на обмежених площинах (в театрах, на стадіонах, площах) створюють психічний стан причетності до спільної справи та тимчасовості, другорядності буття окремого індивіда. Формуванню духу єдності сприяє також атрибутика. Атрибутика набуває емоційного значення завдяки постійному підсиленню відчуття симпатії та тотожності між членами руху. Кожний із символів (знамена, пісні, зображення, портрети, лозунги та інше) покликаний викликати емоції та увести маси у гіпнотичний стан. Витоки такого впливу символів на масову свідомість ми вбачаємо у прадавніх віруваннях – фетишизмі, магії. Символи та атрибути спрямовують колективний рух до злиття у вищий точці емоційного напруження. Завдяки ритуалам психічний стан людей змінюється: самосвідомість та критичність послаблюється, поступається місцем автоматизму дій та позасвідомим чинникам – розрізнені індивіди об'єднуються у масу. Суспільство поза масою для людини вже не існує, попередні зв'язки розірвано – люди відкриті новій ідентичності.

Слід зазначити, що відчуття єдності членів руху, основою якого є ентузіазм та енергійність, втрачається по мірі зниження такого ентузіазму. Досягнення стабільності руху забезпечується завдяки розвитку моралі. Мораль в даному випадку розуміється як стійка колективна мета або колективна воля. Формування моралі потребує певних переконань. По–перше, члени руху повинні бути переконані в істинності та праведності певної мети. По–друге, переконані у досягненні мети руху. Оскільки сам рух сприймається як необхідний для спасіння світу, відродження нації, держави тощо, він наділяється вищими моральними цінностями, і, як наслідок, – перебуває під захистом божественних сил. По–третє, мораль руху ґрунтується на переконанні у священній місії, у покликанні. Мета руху сприймається в якості вищого ідеалу.

Беззаперечно важливою у процесі формування моралі соціальних рухів є роль міфів: щодо месіанського покликання нації, щодо обраності народу, щодо ворожості зовнішнього по відношенню до руху світу, щодо настання Царства Божого на Землі та інші. Характерно, що передумовою виникнення міфів є очікування та прагнення мас. Міф, як один із чинників ідеології, поруч із віруваннями, покликаний відповідати стражданням та сподіванням людей, тільки за таких умов він буде мати цінність для певного руху. Міфи та вірування носять популярний характер та є тими складовими ідеології, які покликані привернути до себе широкі неосвічені маси. За допомогою міфів ідеологія набуває догматичного характеру та формує у членів руху переконання у непогрішності своїх дій.

Методи укорінення моралі як колективної мети у межах руху викликають у нас асоціації із сектантськими настановами. Виходячи з вищезазначеного, можемо припустити, що розвиток моралі в межах будь–якого руху набуває форм релігійної віри. Так, у стійких соціальних рухах зазвичай виникає певний культ. Уособленням ідеології руху виступає головний святий – вождь та ряд менш важливих святих і героїв – когорта послідов-

ників та прихильників вождя. Такі особи, як Ленін, Гітлер, Сталін та інші наділялися винятковими якостями та викликали у людей відчуття священного благоговіння. Їх зображення були подібні до релігійних ідолів; ідеологічна література набувала значення священних релігійних текстів. Так само, як релігійна віра спрямована на моральне переродження людства, світські рухи спрямовані на докорінну зміну життєвої філософії.

Стосовно інформаційного суспільства слід зазначити, що роль масифікатора сьогодні виконують засоби масової інформації. С. Московічі зазначає, що найбільш суттєві зміни, до яких призвела діяльність засобів комунікації, полягають у створенні публік, які сьогодні займають місце натовпів. Якщо натовп являє собою нетривале, спонтанне утворення, в якому окремі індивіди зливаються у єдиний розум та відчуття, всі знаходяться у безпосередній близькості один до одного та діють під впливом збуджуючого чинника, то публіку характеризує стан зібраності, зосередженості. Хоча учасників публіки віддаляє значна відстань, проте завдяки засобам масової інформації вони сконцентровані на одних й тих самих питаннях. Вплив засобів масової інформації розширив публіки до неймовірних розмірів. С. Московічі каже: "… кожен з нас включений до складу більш чи менш помітної, проте усюдисущої маси. У кінцевому рахунку людина – це залишок. …вона виходить із публіки, аби увійти в іншу" [11].

Питання доступу до засобів масової інформації є достатньо дилемним. Прихильники масових комунікацій обстоюють думку про те, що доступ до інформації, поданої через пресу, телебачення, радіо, Інтернет дозволяє людям протистояти маніпуляціям. Здавалося б, людина, доступ до достатньо різнобічних інформаційних джерел якої обмежений, не має уявлення про існування альтернативи, її життєвий світ обмежується, звужується, здатність критичного мислення та кругозір пригнічується. Як наслідок, людина стає споживачем життя, а не його творцем та перетворюється на об'єкт маніпулювання у будь–якій сфері життя.

Таким чином, позитивне значення засобів масової комунікації, зокрема феномену преси, полягає у формуванні суспільно–просвітницької думки, тобто думки, яка активно впливає на соціальне життя.

Проте, Г. Тард [12] зазначає, що широкий доступ до інформації є ще більш загрозливим, ніж її обмеження. Він вказує на те, що засоби масової інформації зосереджені в руках невеличкої групи можновладців. Так, спостерігається тенденція до зменшення числа тих, хто контролює засоби масової комунікації, та дедалі прогресуюче збільшення індивідів, на яких може застосовуватись вплив. Московічі з цього приводу зазначає, що вождь з телеекрану, зі шпальт газет гіпнотизує людей в тисячі раз більше, ніж вожді доінформаційних епох.

Ж. Бодрийяр [13] вважає, що інформація, яка вийшла сьогодні на перший план, не ставить за мету передачу смислу, підтримання комунікаційних зв'язків. Її мета – посилення контролю над масами та подальше виробництво мас. Сучасна фаза розвитку культури засобів масової інформації характеризується, за виразом Ж. Бодрийяра, "фазою замороження сенсу". Якщо критична думка оцінює, встановлює відмінності, вибирає, то маси чинять інакше. Вони не здатні до критичного осмислення, вони радше оберуть заглиблення у гіпнотичний стан. Гіпноз діє там, де наявне ідолопоклоніння, безперервний текстовий потік, а не повідомлення, смисл чи істина. Проте, засоби масової інформації діють саме на цьому рівні. Принцип їх дії саме й полягає у використанні масового гіпнозу.

Слід зауважити, що у зрізі даної проблематики масовий гіпноз або масова сугестія розглядається нами під знаком "мінус". Сьогодні через засоби масової інформації сугестія здійснює специфічне масове насилля – насилля, яке за мету ставить нейтралізацію сенсу; спрямоване супроти комунікаційних відносин, на противагу цьому формується споживацький формат відносин "ЗМІ – маса".

Методи виливу з часом змінюються та ускладнюються, проте незмінними залишаються цілі – укорінити у масовій свідомості певну ідеологію, штучно викликати бажання до перетворень та дій. Численні спостереження, фіксовані у всі історичні часи, вказують на те, що благодатним ґрунтом для можливості маніпулювання свідомістю є такі особисті характеристики індивідів, як низький рівень духовної культури та неосвіченість, байдужість та безвольність, а також загальносуспільні чинники: соціальні потрясіння та трансформації. Це знаходить своє відображення: (а) у сфері релігійних відчуттів – сліпе підкорення релігійним догматам; нетерпимість (залежно від історичної епохи) чи то інших вірувань, чи то інших релігійних канонів, чи то наукової думки та ін.; сектантство; релігійний фанатизм, – коли людьми керує надзвичайно перебільшена релігійність, можна очікувати відчутних історичних змін: військових походів під релігійними знаменами, погромів, розбрату тощо; (б) надзвичайно широке розповсюдження та утвердження масової культури над елітарною та формування нового типу людини ("людини–маси") стало передумовою значних соціально–політичних перетворень: виникнення нових доктрин (фашизм, радянський тоталітаризм); утвердження тоталітарних та авторитарних систем (пригнічення індивідуальності на користь масовості, обмежений доступ до об'єктивної інформації та яскрава пропаганда однієї домінуючої ідеології були підґрунтям існування як сталінізму, так і інших диктатур).

Сучасні медіа, будучи речниками певних інтересів, активно продукують лідерів, певні стереотипи, шаблонні мовні форми тощо, а маси, у свою чергу, вимушені споживати нав'язувані авторитети. Як відмічає С. Московічі, "людину минулого опікав та охороняв звичай. Сучасна людина вільна, а отже, вразлива перед обличчям мінливої моди" [14]. Свобода, отримана внаслідок зречення від традиційних ціннісних настанов, здається нам досить сумнівною. Цінності, які впродовж тривалого часу усвідомлювалися як доцільні, безсумнівні з моральної точки зору, передавалися як надбання народу, нації із покоління в покоління. Маючи за основу стійкі духовні переконання, людина постає як індивід. У даній роботі вже зазначалися передумови формування "людини–маси". Важливим чинником тут виступила саме декультивація – розрив зв'язків з традиційними цінностями та відсутність рівнозначної з моральної точки зору альтернативи.

Ми вважаємо, що відповідальність за такі явища, як міфотворчість, маніпулювання масовою свідомістю повинна бути покладена як на вождів мас, так і на самі маси. Адже ті, хто скеровує пропагандистські кампанії, добре обізнані у психології мас. Вони знають, що вона любить і до чого прагне. Людина у масі керується уявою, емоціями, не має уявлення про конкретну, чітко визначену мету. У своїх ілюзорних уявленнях маси живляться енергією, яку лідери використовують задля досягнення мети. С. Московічі зазначає, що коли ілюзії втрачаються, людські спільноти разом із своїми віруванням приходять до занепаду. Люди більше не знають, за ким слідувати, кому підкорятися, їх ентузіазм вгасає. Говорячи мовою психології, вони втрачають ідентифікаційні зв'язки. Г. Лебон вважає, що самі по собі маси є руйнівною силою, і лише вождь здатен перетворити їх у творчу силу для нового суспільного устрою. Слушним є зауваженням С. Московічі "індивіда переконують, масі навіюють".

З огляду на вищесказане, зазначимо, що оскільки міфи зростають на основі масових очікувань, міфотворчість є єдино можливим засобом керування масами, який дозволяє стримувати їх енергію у певних рамках. З морально–етичної точки зору міфотворчість є полярізованим явищем. З одного боку, вона виступає як морально виправдана міфотворчість. (1) Позитивний морально–етичний аспект міфотворчості полягає у тому, що завдяки міфам у масі формуються духовно–ціннісні уявлення, основою яких є віра та любов до когось чи до чогось. Якщо розглядати психологію мас у зрізі таких складових, як несприйнятливість до досвіду та розуму, схильність до вірувань та імпульсивність, то доцільно буде звернутися до вчення А. Бергсона щодо "закритої моралі" та "статичних релігій". У цьому аспекті "статичні релігії" – магія, міфотворчість – постають як засіб подолання невизначеності, непередбачуваності, як захист проти соціальної дезінтеграції тощо; завдяки магії (церемоніалам, ритуалам, символіці, атрибутиці) в масах формується уявне відчуття впливу на навколишній світ. (2) Міфотворчість застосовується як механізм стримування потенційної агресії мас, які не мають віри; як метод мобілізації людей, підсилення дисципліни. Якщо воля та сила авторитетної особистості реалізується у кризові періоди, це відповідає самому характеру кризової ситуації. Так, генерал Шарль де Голль у часи небезпеки, проголошуючи величні ідеї, відродив міф про Францію та зміг розвинути у французів патріотичні почуття. Проте, з другого боку, якщо міфотворчість не зникає після виходу із кризи, це призводить суспільство до загрози розмиття цінностей та утвердження диктатури. Коли на зміну піднесеному міфу приходить низький, виникає загроза: цивілізація йде вперед, але культура розпадається – таким чином міфотворчість постає у своїй негативній формі.

Слід зазначити, що переважання ірраціональних, позасвідомих чинників не вказує ні на руйнівний, ані на творчий характер мас. Руйнівний або творчий характер масових дій зумовлений їх підкоренням авторитету однієї особистості. Отож, вождь, використовуючи ірраціональні та позасвідомі чинники їх психології, свідомо скеровуючи маси, будучи виразником їх очікувань, тим самим повинен нести відповідальність за характер їх дій.

На противагу тим дослідникам психології мас, які "відкритість" мас міфам вбачають лише у переважанні ірраціонального, позасвідомого, у зниженні інтелектуального рівня, у відчуттях розпачу, відчаю тощо, ми хочемо навести слова О. Лосєва про те, що міф завжди надзвичайно практичний, надзвичайно емоційний, афективний, життєвий: "міф насичений емоціями та реальними життєвими переживаннями" [89; 28]. Лосєв зазначає, що міфічна свідомість загальнодоступна, зрозуміла, безпосередня. Міф "інтимно відчутний", тобто укорінений на особистісному рівні, вміщує у собі реальні життєві відчуття.

Головне ж те, що реакція на міф є наочним свідченням внутрішнього стану людини, дозволяє виявити міру моральності та духовних цінностей, – того що характеризує людину як особистість. Згідно О. Лосєву, "міф є слово про особистість..., спеціально для неї, невід'ємне від неї. Воно є ІМ'Я" [15]. ІМ'Я людини є тим, що міститься в людині, що вона може виявити та сказати про себе. Тобто, у міфі виявляється внутрішня структура людини, її самість.

Виходячи з вищезазначеного, можемо розглядати міф як глибоко вкоріненні культурні уявлення та принципи, які складають в певному суспільстві загальноприйняті базові моделі світосприйняття. Вважаємо доречним провести паралель з тим, що Даніел Голдхаген [16] називає культурними аксіомами. Дослідник говорить, що культурне та політичне життя будь–якого суспільства можна уявити у вигляді "розмови". Всі знання людини про світ формуються у певному культурному контексті, з якого складається дійсність. За винятком певних непересічних особистостей, кожний індивідуум сприймає світ таким чином, який відповідає "розмові" (поняттям, традиціям, цінностям) даного суспільства. Якщо міф є ІМ'Я, то занурившись у міф, викликаний з глибин світорозуміння націонал–соціалістичною пропагандою, цілком зрозумілим стає те, що німецькі маси стали на рівень з ідеологами фашистського руху та стали ідентичні їм у прагненні до панування та зверхності над іншими народами, у сприйнятті ідеології расизму.

1. *Нікіфорова А.Х., Постригань Г.Ф.* Політика як єдність раціонального та ірраціонального // Наукове видання: Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – К., 2008. – Вип.89–90. – С.122. 2. *Вебер М.* Про деякі категорії розуміючої соціології // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., 1998. – С.104–156. 3. *Лосев А.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С.24–25. 4. Там само. – С.31. 5. *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М., 1998. – С.411. 6. *Лебон Г.* Психология масс // Психология масс. Хрестоматия / [за ред. Райгородского Д.Я.]. – Самара, 1998. – С.66–68. 7. *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму. – К., 2005. – С.401–402. 8. Там само. – С.204. 9. *Блумер Г.* Коллективное поведение // Психология масс. Хрестоматия / [за ред. Райгородского Д.Я.]. – Самара, 1998. – С.535–588 с. 10. *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму. – К., 2005. – С.401–402. 8. Там само. – С.275. 11. *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М., 1998. – С.246. 12. *Тард Г.* Мнение и толпа // Психология толп. – М., 1999. –С.257–408. 13. *Бодрийар Ж.* В тени молчаливого большинства [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://lib.ru/FILOSOF/BODRIJAR/silent.txt. 14. *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М., 1998. – С.251. 15. *Лосев А.* Диалектика мифа // Философия. Мифология. Культура. – М., 1991. – С.171. 16. *Голдхаген Д.* Ревностные подручные Гитлера / Перевод на русский И.Островского [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.jewniverse.ru/biher/Ostrowski_Goldhagen/ index.htm.

Надійшла до редколегії 18.05.2009

А.М. Тормахова, здобувач

ПРОБЛЕМИ ФІЛОСОФІЇ МУЗИКИ В ТЕОРЕТИЧНІЙ СПАДЩИНІ А. ОНЕГГЕРА

У статті представлено деякі аспекти розвитку ідей філософії музики XX ст., який здійснюється крізь призму естетичних поглядів французького композитора А. Онеггера.

Some aspects of development ideas philosophy of music of the XX century are presented in the article, which is carried out through the prism of aesthetically looks of the French composer A. Onegger.

В XX ст. відбувається бурхливий розвиток теоретичного музикознавства, яке здебільшого перебирає на себе функції мислення про музику. Ця тенденція знайшла свій прояв у появі великої кількості філософсько–теоретичних роздумів багатьох представників художньої культури, які в листах, інтерв'ю, літературно–критичних творах здійснюють аналіз сучасної культури.

Актуальні проблеми музичної культури середини XX століття представлені французьким композитором Артюром Онеггером в працях "Заклинання окам'янілостей", "Я–композитор" та статтях. Вибір цієї персоналії не є випадковим. В композиторській творчості А.Онеггера присутні всі жанри традиційної класичної музики: кантати, ораторії, опери, оперети, балети, симфонії, сонати,

© А.М. Тормахова, 2009

сюїти, концерти, камерно-інструментальні твори, камерно-вокальні і т.п. Крім цього композитору належить велика кількість нових жанрів, аналогів яким в історії композиторської практики не було. Це симфонічний рух, монопартіта, драматичний псалом і т.п. Онеггер був автором, що не замикався на суто академічній музиці і йому належить значна кількість музики до спектаклів та кінофільмів. Він поєднав у собі риси старого "класичного" мистецтва, що вплинуло на форму його творів та нового змісту та засобів виразності, які були викликані ситуацією часу.

Розпочинав свою музичну кар'єру в межах об'єднання, що отримало назву "Французька шістка", до якої крім А.Онеггера входили Л.Дюрей, Д.Мійо, Ж.Орік, Ф.Пуленк та Ж.Тайфер. Головними ідеями членів "шістки" було прагнення до "нової простоти", конструктивної ясності музичної мови та відмова від естетики експресіонізму. Після 20–х років ХХ ст. об'єднання припинило своє існування і розпочався самостійний розвиток творчості Онеггера. На формування його композиторського стилю також справили великий вплив творчість І.Стравінського, Ж.Кокто, Е.Саті, що критикували не тільки експресіонізм, а й імпресіонізм.

Окрім активної композиторської діяльності, А.Онеггер багато уваги приділяв аналізу творчості композиторів–класиків, а саме: Ф.Шопена, Л.Бетховена, В.А.Моцарта, Г.Берліоза, сучасників А.Онеггера та композиторів більш пізнього періоду – Х.Пфіцнера, Г.Форе, М.Равеля, К.Дебюссі, О.Мессіана, Марселя Деланнуа, Ф.Пуленка.

Одним з головних предметів теоретичної зацікавленості А.Онеггера постала традиційна для філософії проблема визначення сутності музики як виду мистецтва. Його ідея взаємозв'язку музику з геометрією відносить нас до теорії математизації музики античності та середньовіччя. На думку А.Онеггера, музика містить певну частину магічного і недосяжного. Її не можна порівняти ні з яким іншим різновидом мистецтва. Попередники, на думку автора, проявили себе справжніми мудрецями не включивши її в перелік "витончених мистецтв", на одному полюсі знаходиться вона, а на іншому – скульптура, живопис, архітектура, графіка. Незважаючи на всі правила, що зумовлені традицією, музика включає в себе деякий елемент чарів. Багато авторів проводили паралелі між архітектурою та музикою, називаючи архітектуру "застиглою музикою", але Онеггер дотримується думки, що музика – це геометрія, що рухається у часі. Це ствердження автор пояснює тим, що без певної геометричності неможливо досягнути повної домірності пропорцій в музичній композиції.

Специфіку музичного мистецтва та особливості сприйняття музики порівняно з іншими видами мистецтва Артюр Онеггер аналізує в праці "Я–композитор". Саме музичне мистецтво, на думку автора, потребує найбільших зусиль, як з боку творця, так і слухача. До моменту виконання музичний твір існує тільки для композитора, а оцінка публікою можлива після прослуховування. Сприйняття інших мистецтв є більш безпосереднім і простим. "Ви справедливо вказуєте, що з сотні партитур дев'яносто дев'ять шкодять успіхам сучасної музики. Але публіка, яка здатна оцінити книгу, картину, скульптуру, стосовно музичного твору може зробити це тільки після його прослуховування. До моменту виконання найвизначніший шедевр – лише паперовий зошит, що вкритий позначками, що недосяжні для більшості аматорів. Це прокляття, що тяжіє над нашим мистецтвом. Якщо книга розкуповується легко, картину чи статую можна спостерігати за помірну плату, тоді як виконання партитури потребує суттєвих витрат" [1].

Проблему специфічності творчого процесу в мистецтві, що оперує звуками, характерної для всіх представників філософії музики XIX ст. А.Онеггер розглядає, порівнюючи з творчістю в інших мистецтвах. Він зазначає, що створення музики є більш таємничім, ніж створення картини, книги чи скульптури. Спостерігаючи за живописцем чи скульптором, що працює, можна чомусь навчитися. Багато письменників диктують свої книги і таким чином працюють при свідках. Але в той момент, коли композитору приходить задум симфонії, він знаходиться наодинці з собою і, до того ж, багато він і сам не розуміє. Йому треба повністю завершити партитуру до того як він зможе її почути. У скульптора чи художника є можливість співставити свою модель з тим, що вони отримують згідно їх трактовці. Музиканти позбавлені можливості вивірити що–небудь до того, як твір буде завершений, а коли виникає потреба внести в нього правки, то виявляється, що робити це вже занадто пізно. "В музичному мистецтві і процес створення, і творення задуму твору – справа, схована від всіх, таємнича, яку не можливо передати словами. Навіть при найбільшій довірі до людей, хіба можна пояснити їм сутність творчого процесу?" [2].

Спираючись на власний досвід, Онеггер зазначає, що в його творчій діяльності зустрічається багато такого, що здійснюється ніби само по собі. В межах творчого процесу дія відбувається начебто позасвідомо. Ніколи не знаєш, до чого призведе шлях творення. Рівновага в творі встановлюється завдяки якомусь диву, яке впорядковується згідно потреби внутрішньої логіки і вродженого відчуття пропорції. Композитор є водночас і творцем, і стороннім спостерігачем того, як відбувається робота, внаслідок чого свідомість автора завжди є подвійною. Однак, Онеггер вважає, що творчий процес у кожного здійснюється по–різному і осягнути, як саме творення відбувалось у інших композиторів, навіть у його найближчих знайомих таких, як Жак Ібер чи Даріус Мійо, він не може. А.Онеггер піднімає також проблему, що при детальному аналізі творів композиторів–попередників, наприклад Вагнера, виникає таке саме питання про техніку композиції. Нажаль, навіть дослідження значного літературного спадку творця "Персня Нібелунга" не дає справжньої відповіді на це питання. Вагнер розповідає про працю над поетичними текстами, але його сумніви, радощі, композиційні прийоми – залишаються невідомими для нащадків.

А.Онеггер аналізує основні етапи творчого процесу, хоча й зауважує, що таємниці творчості залишаються незбагненними. Він зазначає, що ідея твору та основні контури музичної композиції спочатку складається в розумі, а потім вже підлягає запису. Цікавими є факти з творчих процесів різних композиторів, які наводяться автором для демонстрації того, яким чином формувався закінчений музичний твір. Наприклад, Р.Шуман засуджував імпровізацію на фортепіано, хоча цю практику широко застосовували Ф.Шопен та Ф.Лист. Іноді імпровізування може призвести до відмінних результатів, коли випадковість збагачується натхненням і перший злет підхоплюється, перероблюється, покращується, уточнюється завдяки музично–теоретичним знанням автора. Г.Берліоз, наприклад, спочатку записував лише мелодичну лінію, а гармонізацію відшукував, граючи її на гітарі. Цим пояснюється його тяжіння до гомофонії. І.Стравінський завжди відчував гостру потребу в безперервному контакті з музикою, що реально звучить, ось чому він незмінно творив за роялем. Й.С.Бах та інші поліфоністи рідко користувалися таким методом.

Підсумком роздумів щодо сутності процесу композиторської творчості А.Онеггера є твердження про важливу роль не тільки здібностей і натхнення, а й дотримання правил нотного запису, що якнайповніше проявляється у

створенні партитури. Ця процедура потребує тривалої і виснажливої праці, часу і ретельності, і навичок та знань, які досягаються лише в результаті тривалих вправ.

Проблему специфіки результатів творчого процесу композиторів минулого Онеггер пов'язує зі суспільними вимогами. Раніше композитор поєднував у собі постать і творця, і виконавця. Для виконання в церквах чи при дворі були потрібні нові твори і композитори писали задля поповнення власного репертуару. Так було з Й.Гайдном, Г.Генделем, які творили за встановленими канонами і були, на думку А.Онеггера, скоріше ремісниками. Їх творчий спадок дуже великий, "проте багато з їх партитур настільки схожі одна на іншу, що їх важко розрізнити. Одна соната або симфонія слугувала моделлю для іншої" [3]. А.Онеггер натомість вказує на ускладнення творення для сучасного автора. Від композитора вимагають принципово нових ідей, суто індивідуального внеску, тому наслідувати в якійсь одній сонаті іншу безперспективно. Отже, безпосередньому творчому процесові композитора–сучасника повинен передувати процес мисленого створення і конструювання власної моделі. Але через те, що до моменту її створення форма твору є ще невизначеною, то модель буде змінювати свій образ у залежності від якості матеріалу.

Аналізуючи проблему творчої праці, А.Онеггер вказує на своєрідність композиторства, воно не повинно бути для людини тією професією, якою вона заробляє на життя. Якщо людина має певну немузичну професію, але покликання до музики у неї в крові, то вона знайде змогу творити. Доречи, варто згадати творчість М.Римського–Корсакова, П.Бородіна, П.Чайковського, які мали професію військового, лікаря та юриста відповідно і при цьому вдало займались композицією. Отже, Онеггер зазначає, що прагнення до творчості є глибоко вкоріненою необхідністю, яка не передбачає досягнення якихось успіхів чи визнання: "Праця композитора – не ремесло і не кар'єра. Прагнення писати музику – це інтелектуальний вивих, рід своєрідної мономанії, з якою ви повинні так керуватись, щоб вам її прощали. Головна умова досягнення до вас поблажливого ставлення – не домагатися виконання ваших творів і говорити про них якнайменше" [4]. Автор вважає, що тільки після того, як людина напише близько двадцяти творів, вона зможе сподіватись, що буде виконаний хоча б один. І навіть факт виконання творів не є запорукою того, що ви стали відомим і не дає підстави вважати себе справжнім композитором. Часом музиканти помирають не дочекавшись визнання. Онеггер наводить як приклад постать Франца Шуберта, якого під час життя ніхто не називав "великим композитором".

А.Онеггер створює власну класифікацію типів сучасних композиторів залежно від їх ставлення до змісту та особливостей їх творчих завдань. Композитори першого типу прагнуть створити якусь нову технологію і головною метою для себе вони вважають винайдення нових засобів виразності – наприклад, застосування деяких звукових інтервалів власного винайдення – чверть, треті тонів і десяткові долі. Тобто ідеєю є технологія. Композитори другого типу винаходять насамперед ідею твору і обирають для її втілення засоби з вже існуючих засобів виразності.

Проблема аналізу засобів музичної виразності постає у французького композитора через їх потенцію до можливих інновацій. Дійсно, автор зазначає, що важко винайти щось нове, але винаходження технологій не є підставою для творчості: "У наші часи навряд можна зустріти гармонічні комплекси і мелодичні малюнки, які не були б у використанні раніше. Але навіть тепер, хоча як і завжди їх можна застосувати по–новому – чи то гармонії достатньо старі або порівняно нещодавнього походження" [5]. Принципово нових засобів виразності немає, але вільною залишається свобода їх застосування. При цьому варто розуміти, що при наявності дванадцяти півтонів є певна кількість варіантів розвитку мелодичного матеріалу і створення мелодії, яка б не нагадувала що–небудь інше є неможливим. Основним засобом виразності А.Онеггер проголошує мелодію, однак зазначає, що композитори–сучасники здебільшого позбавлені мелодичного обдарування. Це дає підставу критикам твердити що в музиці відсутнє щось нове. Бо саме в мелодії є найбільш помітна відсутність творчої уяви, винахідливості і як наслідок може бути почуте застосування банальних формул і загальних зворотів.

Взаємозв'язок вербального тексту та музики композитор, в творчому доробку якого є чимала кількість як великих вокально–інструментальних творів, типу кантати чи ораторії, так і вокальних мініатюр, на кшталт романсів та пісень, аналізує та надає настанови щодо проблеми їх поєднання. Він прагне заохотити не тільки демонструвати музичний бік, але й віддавати шану літературному змісту. "Музикант, що пише музику на вірш, повинен врахувати елементарне: зробити так, щоб вірш можна було б почути. Уявляючи, що можна слова трактувати лише як трамплін для музичного витвору, композитор демонструє недопустиму самозакоханість" [6].

Створення музики зображального типу, яка пишеться до кінострічок, Онеггер роз'яснює через власну практику. Як вже зазначалось, А.Онеггеру є автором великої кількості музики до кінофільмів (близько 40), причому в одному з них (кінострічка "Привід", 1946) він виступив у якості актора, зігравши роль композитора. Стикнувшись зі світом кінематографістів Онеггер розвінчує образи музикантів–композиторів, які створені в кінострічках. Процес творчості там демонструється як винятково миттєвий, без показу того часу і дійсної праці, яка існує в процесі створення. Крім цього автор аналізує використання музики в творах кінематографістів. Музика тут має підлеглий характер, бо її розвиток керується ззовні відеорядом, однак її відсутність відчутна і без її застосування неможливе повноцінне охоплення дією: "Давно відомим є те, що кінематограф ніхто не відвідує заради музики і що її там хочуть почути, але не слухають. Таким чином, писати партитури для фільмів – обов'язок невдячний. Але він є єдиним, що приносить композиторам таку матеріальну нагороду, якої вистачає щоб прогодуватись і в інший час створювати симфонії, якщо вони бажають забезпечити собі славу нащадків" [7].

Проблему недостатньої вихованості як публіки, так і виконавців А.Онеггер подає через аналіз сучасної французької культури. Інтерпретація творів композиторів–класиків часом перетворюється на руйнацію музичної ідеї та авторського задуму задля розпалення слухацького інтересу. Таке ставлення до шедеврів є неприпустимим. "Я глибоко збентежений тим, коли бачу як твори. "що ніким не охороняються" (це саме ті слова), стають здобиччю паразитів від музики, які користуються перетворенням творів великого майстра в "суспільне надбання", щоб здобути засоби для існування. Вони змінюють його найжалюгіднішим чином, принижуючи думку автора, підставляючи на їх місце власні непристойні "перекладення"" [8]. Онеггер розглядає питання "обмеженості" широкого загалу публіки, яка вимагає виконання одних й тих самих творів композиторів–класиків, що вже давно посіли місце "шлягерів". Це викликане тим, що певна частина публіки немає достатньої освіченості щоб самостійно оцінити професіоналізм молодого виконавця, коли той виконує щось їй невідоме і тому вимагає виконання вже відомих творів.

Артюр Онеггер захоплено ставиться до творів композиторів–класиків, проте вважає згубним щоденне звучання на концертах і радіо їх творів. Буденне ставлення до шедеврів позбавляє людину усвідомлення краси цих творів, закриваючи шлях до різноманіття в житті, яке на думку композитора і є найпрекраснішим.

Подальша доля музичного мистецтва є питанням актуальним для А.Онеггера. В розділі "Лист Бернару Гаваті: песимізм без парадоксів" книги "Я–композитор" він переконує, що через деякий час музичне мистецтво в тому вигляді, яким воно є в його добу, повністю перестане існувати. Воно зникне, подібно до інших мистецтв минулого, але ще швидше. Він вважає, що коли витончені мистецтва, наприклад живопис, прагнуть звернути до себе увагу, то змінюється сама сутність творів. Композитор відмічає, що музику як таку вже не слухають, а приходять на виступи знаменитих диригентів або відомих піаністів. Автор відзначає, що цей процес пов'язаний з загальнополітичним станом розвитку людства, яке стрімко нищить власну цивілізацію та занурюється у війни. В цих умовах будь–яка людина концентрується на виживанні, а не на творчому процесі. "Світ…працює на знищення цивілізації. Що ж залишається на долю мистецтв і музики? …Чи можна вірити, що творець, мислитель, який являє собою тип індивідуаліста, надовго збереже в таких умовах життєву силу і здатність віддаватися своєму мистецтву, щоб писати музику? Бо більш важливим буде не загинути від голоду та холоду. Ось майбутнє, яким я його собі уявляю і воно близько" [9].

Картина руйнації мистецтва майбутнього у Онеггера пов'язується із знищенням для сприйняття засобів музичної виразності, а саме мелодії, гармонії, поліфонії. Спочатку для сприйняття зникнуть інтервали, а надалі головну роль будуть відігравати лише різкі синкопи, а не чуттєва принада мелодики. Автор згадує захоплення критиків музикою Еріка Саті в якій талановитість оцінювалась за рахунок відмови від багатства гармонії і поліфонії, на користь збіднення засобів музичної виразності. Артюр Онеггер пророкує, що при зростанні цих тенденцій ще задовго до кінця XX століття буде існувати знеособлене музичне мистецтво, з примітивною мелодикою та акцентованими ритмами: "Подібне мистецтво виявиться найкращим для атрофованого слуху меломанів двохтисячного року". Треба відзначити, що прогнози А.Онеггера виправдались і популярна сучасна музика повністю відповідає тій картині музичної культури, яку він окреслив в середині XX ст.

Традиційна для філософії музики проблема визначення сутності музики як виду мистецтва представлена у А.Онеггера. Проте, музику він пов'язує з геометрією, що відносить нас до теорії математизації музики доби античності та середньовіччя. Характерними для його філософії є проблеми специфіки музичного мистецтва, особливостей творчого процесу та сприйняття музики порівняно з іншими видами мистецтва. Особливу увагу Онеггер приділяє аналізу основних етапів творчого процесу, які представлені ідеєю музичного твору та її втіленням, що може відбуватись як шляхом імпровізації, так і через працю розуму.

Класифікацію типів сучасних композиторів здійснює за принципом їх відношення до змісту та особливостей авторських творчих завдань, які можуть полягати у винайденні певної технології або у пошуку ідеї. Основним засобом виразності А.Онеггер проголошує мелодію, в створенні якої найбільше виявляється композиторська обдарованість. Взаємозв'язок вербального тексту та музики Онеггер аналізує наголошуючи на основній вимозі при їх поєднанні, а саме – чутності слів.

Проблему необхідності виховання, як публіки, так і виконавців А.Онеггер подає через аналіз сучасної французької культури. Інтерпретація творів композиторів–класиків часом перетворюється на руйнацію музичної ідеї та авторського задуму задля розпалення слухацького інтересу.

1. *Онеггер А.* О музыкальном искусстве: Пер. с фр. / Коммент. В.Н.Александровой, В.И. Быкова. – Л., 1979. – С.95. 2. Там само. – С.133. 3. Там само. – С.90. 4. Там само. – С.80. 5. Там само. – С.174. 6. Там само. – С.65. 7. Там само. – С.59. 8. Там само. – С.66. 9. Там само. – С.87.

Надійшла до редколегії 09.09.2009

В.В. Цимбалій, асп.

СТАНОВЛЕННЯ ТЕРИТОРІАЛЬНИХ ІНСТИТУЦІЙ РИМО–КАТОЛИЦЬКОЇ ЦЕРКВИ В НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ

В статті розкриваються основні етапи і тенденції розвитку інституцій Римо–Католицької Церкви в незалежній Україні.

In the article the main stages and tendencies of the development of the Roman–Catholic Church institutions in the independent Ukraine have been revealed.

За останні вісімнадцять років релігійна карта України значно змінилася в напрямку демократизації державно–церковних відносин. Чільне місце у конфесійному полі України займає Римо–Католицька Церква. Діяльність її інституцій характеризується швидкими темпами розвитку до 1996 року, проте в подальшому динаміка значно знижується. Тому ми повинні простежити і виявити причини нерівномірності процесу розвитку РКЦ в Україні.

Серед вітчизняних дослідників процесу відродження та функціонування Римо–Католицької Церкви в незалежній Україні необхідно відзначити О.Браславця, М.Бучека, О.Доброєра, В.Єленського, О.Недавню, В.Осадчого, І.Седельника, Л.Филипович, П.Яроцького та ін. Незважаючи на значні зрушення в напрямку дослідження діяльності даної релігійної конфесії, все ж багато аспектів, що стосуються діяльності інституцій РКЦ і надалі залишаються мало розробленими.

Тому, метою цієї роботи є спроба дослідити процес становлення і розвитку територіально–організаційних інституцій РКЦ в Україні.

З часу офіційного відновлення своєї діяльності на Україні (16 січня 1991 року Папа Римський Іван Павло II відродив діяльність римо–католицьких дієцезій) церква розпочала активний процес відновлення своїх інституцій. Водночас поставала необхідність якнайшвидшої їх адаптації до нових умов суспільно–політичних та міжконфесійних реалій. Першими були відновлені Львівська архідієцезія та Кам'янецька і Житомирська дієцезії. Львівським митрополитом став архієпископ Мар'ян Яворський, а його єпископами–помічниками о.Маркіян Трофим'як та ченець–францисканець о.Рафаїл Керницький. Владиками для Житомирської дієцезії призначено о.Яна Пурвінського, а для Кам'янецької о.Яна Ольшанського. 2 березня 1991 року у львівському латинському кафедральному соборі відбулися свячення цих номінатів.

© В.В. Цимбалій, 2009

Після відновлення РКЦ юрисдикція Львівської Архідієцезії охопила церковні структури Волинської, Івано–Франківської, Львівської, Рівненської, Тернопільської та Чернівецької областей, які історично відповідають довоєнним дієцезіям – Львівській (за винятком її Любачівської території, яка залишилась у Польщі), Луцькій та частково Перемишльській (Польща) і Ясській (Румунія) [1] "Втративши колишню Любачівсько–Белзьку частину, Архідієцезія охопила ті землі, які до ІІ св. війни належали деканатам Добромиль, Дрогобич, Мостиська, Рудки, Самбір і Яворів Перемишльської дієцезії та буковинські терени Ясської дієцезії. Архієпископ Мар'ян Яворський у 1992 році поділив Архідієцезію на деканати Волинський, Івано–Франківський, Львівський, Мостиський, Тернопільський, Стрийський і Чернівецький. 14.10.1993р. Волиньський деканат розділили на Луцьк і Рівне, а 1994 року були утворені Самбір і Чортків... у 1998 році виникли деканати Жовква та Золочів, а 2000 року – Галич" [2].

Також на території архідієцезії була утворена Конференція єпископів латинського обряду на чолі з Львівським митрополитом Мар'яном Яворським та його заступником єпископом М. Трофим'яком, секретарем організації було призначено єпископа М. Бучека. 28 лютого 1992 року відбулося перше засідання Конференції (надалі вони проходили двічі на рік). Основними напрямками діяльності Конференції були питання виконання душпастирських завдань намічених Апостольською столицею, а також аналізу й оцінки стану розвитку помісної церкви. На кінець 2006 року до складу Конференції входило 12 єпископів Римо–Католицької Церкви в Україні. Вибори голови, віце–голови, секретаря та голів окремих комісій відбуваються через кожні п'ять років відповідно до статуту даної церковної організації. На 32 Конференції Єпископів Римсько–Католицької Церкви в Україні, що відбулася 6 листопада 2008 року було обрано відповідальних за Комісії РКЦ. В Україні нараховується 15 комісій, до складу яких входять священики, ченці і черниці а також миряни. Кожну з комісій очолює єпископ а саме: Навчання Віри – архієпископ Мечислав Мокшицький, Катехитична – Єпископ Леон Дубравський, Літургіки і сакрального мистецтва а також взаємовідносин Церква–Держава – єпископ Маркіян Трофим'як, Комісії у справах мирян – єпископ Броніслав Бернацький, Карітас–Спес – єпископ Станіслав Широкорадюк, Чернечих чоловічих Орденів і Згромаджень і загального душпастирства – єпископ Станіслав Падевський, Кліру і священицьких покликань – єпископ Ян Пурвінський та єпископ Леон Малий, Комісії у справах родин – єпископ Ян Нємец, Жіночих Орденів та Згромаджень і Комісії "Справедливість та мир" – єпископ Петро Мальчук, Туризму, емігрантів та екології – єпископ Антал Майнек, Комісії до справ екуменізму – єпископ Маріян Бучек. Пресс–секретарем Конференції Єпископів України і Головою Комісії у Справах Засобів Масової Інформації обрано єпископа Віталія Скомаровського [3].

Згідно із статистичними дослідженнями О.Доброєра, на 1 січня 1996 року в архідієцезії було зареєстровано 234 громади, у розпорядженні яких було 211 церков і каплиць. Обслуговували ці громади 100 священиків (65 дієцезіальних і 35 ченців) та 71 черниця.

Вже на 1 січня 2001 року на території Львівської архідієцезії діяло 239 парафій (148 дієцезіальних і 91 чернецька). Всі ці парафіяльні громади мали свої церкви або каплиці (з яких 213 було повернено в церковне користування, а 15 збудовано). На початок 2001 року в архідієцезії працювали 83 дієцезіальних священики і 43 священики–ченці (з яких 121 були зайняті парафіяльною роботою як настоятелі чи вікарії).

Окрім того, на території архідієцезії перебували 4 брати, несвященики. Всі ченці проживали в 17 чоловічих монастирях. 90 черниць (28 з яких належить трьом громадам, що діяли на підставі дієцезіального права) проживали в 35 жіночих чернечих домах [4].

До кінця 2003 року кількість священиків збільшилася до 170, з них: 6 – єпископів, 76 – власні священики, 83 – закордонні та 11 священиків, які працювали за кордоном. Також до 272 збільшилася кількість костелів та каплиць, функціонувало 14 чоловічих та 22 жіночих чернечих чинів та згромаджень [5].

21 жовтня 2008 року у зв'язку з відставкою (через пенсійний вік) попереднього митрополита Мар'яна Яворського на чолі Львівської архідієцезії став архієпископ–митрополит Мечислав Мокшицький. 22 листопада 2008 року у римо–католицькому кафедральному соборі Успіння Пресвятої Богородиці у Львові відбувся урочистий інгрес нового митрополита [6].

18 травня 1996 року Папа Іван Павло ІІ відновив Луцьку дієцезію, апостольським адміністратором якої було призначено архієпископа Мар'яна Яворського, а 28 березня 1998 року єпископом–ординарієм дієцезії папа призначив владику Маркіяна Трофим'яка.

Територіальні межі Луцької дієцезії на початку відновлення її діяльності майже не піддавалися змінам, за винятком невеликої території на півночі, що раніше належала території Пінської дієцезії. Так, на початок 2001 року до складу Луцької дієцезії входило 7 деканатів, де нараховувалось 30 000 римо–католиків, 38 зареєстрованих громад, що були організовані у 36 парафіях, 31 парафіяльна церква і каплиця. У парафіях працювали 14 дієцезіальних священиків, 7 священиків–ченців та 20 ченців і черниць.З огляду на дані зі статистичного дослідження О.Доброєра стає очевидним збільшення кількості громад, священослужителів, церков і каплиць протягом 1995–2000 років на території Луцької дієцезії. Однак, порівнюючи з показниками за 1939 рік очевидним також є те, що відновлення стану дієцезії довоєнного часу ще не досягнуто [7].

Католицькі спільноти на Закарпатті відповідно до рішення Апостольського Престолу від 14 серпня 1993 року, були об'єднані в апостольську адміністрацію Закарпаття, яку очолив папський нунцій у Києві монсеньйор Антоніо Франко. 7 жовтня 1997 року папа призначив ординарієм апостольської адміністрації Закарпаття єпископа Антала Майнека.

Станом на 2001 рік апостольська адміністрація нараховувала 70 000 римо–католиків, 7 деканатів та 10 монастирів. На її території працювало 28 священиків: 10 дієцезіальних та 18 ієромонахів, які обслуговували 48 парафій.

27 березня 2002 року, за рішенням Папи Івана Павла ІІ, на території апостольської адміністрації Закарпаття постала нова Мукачівська дієцезія. Її юрисдикція поширювалася на структури РКЦ у Закарпатській області. Підставою для утворення дієцезії послужив активний розвиток мережі римо–католицьких церковних структур (за рік збільшилася кількість парафій (50) та філій (40), активно діяли благодійні організації та видавались релігійні часописи) [8]. Мукачівським єпископом–ординарієм залишався Антал Майнек.

На початку свого відновлення юрисдикція Житомирської дієцезії охоплювала 8 областей України (Житомирську, Київську, Луганську, Полтавську, Сумську, Харківську, Черкаську, Чернігівську). Резиденція правлячого єпископа Яна Пурвінського знаходилась у Житомирі. На всі вищенаведені області діяло лише 13 парафій, які обслуговували 5 священиків. Вже у 1995 році було зареєстровано 108 громад та 77 костелів і каплиць

у яких працювало 17 дієцезіальних священиків, 47 священиків–ченців і 2 єпископи. На 2001 рік Києво–Житомирська дієцезія налічувала вже 148 парафій, 105 священиків, 24 жіночі чернечі згромадження та близько 300 000 тисяч римо–католиків [9]. Після поділу 2002 року юрисдикція Києво–житомирської дієцезії поширюється на структури Римо–Католицької Церкви у Житомирській, Київській, Черкаській і Чернігівській областях. Очолює дієцезію єпископ–ординарій Ян Пурвінський із двома єпископами–помічниками Станіславом Широкорадюком та Віталієм Скомаровським.

16 січня 1991 року єпископом Кам'янець–Подільської дієцезії був призначений Ян Ольшанський. У 1995 році призначено єпископа–помічника Станіслава Падевського, наступним єпископом–помічником 7 квітня 1998 року призначено Леона Дубравського. За даними, які подаються О.Доброєром, у січні 1996 року на території дієцезії існувало вже 246 зареєстрованих громад, що об'єднували 297 500 віруючих, кількість діючих церков і каплиць – 140, в яких служило 44 священики. У 2001 році в дієцезії зареєстровано 300 громад, 155 з яких обслуговують дієцезіальні священики і 145 священики–ченці. На території дієцезії діє 147 парафіяльних церков і 99 каплиць [10]. З 4 травня 2002 року Кам'янець–Подільську дієцезію очолює єпископ–ординарій Леон Дубравський. Юрисдикція дієцезії поширюється на структури РКЦ у Вінницькій та Хмельницькій областях. 21 жовтня 2006 року Папа Бенедикт XVI призначив у дієцезію єпископа–помічника Яна Нємца.

4 травня 2002 року за рішенням Івана Павла II в результаті поділу Києво–Житомирської і Кам'янець–Подільської дієцезій, утворилася Харківсько–Запорізька дієцезія з центром у Харкові. Ординарієм дієцезії було призначено єпископа Станіслава Падевського. Дієцезія охоплює територію Дніпропетровської, Донецької, Запорізької, Луганської, Полтавської, Сумської та Харківської областей.

Одночасно із Харківсько–Запорізькою папа утворив Одесько–Симферопольську дієцезію, вона постала на землях, що раніше належали до Кам'янець–Подільської дієцезії. Ординарієм новоствореної дієцезії було призначено генерального вікарія Кам'янець–Подільської єпархії о.Броніслава Бернадського. Територія Одесько–Симферопольської дієцезії є однією з найбільших у Європі. На території України її юрисдикція поширюється на структури РКЦ в Криму (Сімферополь), Кіровоградській, Миколаївській, Одеській, Херсонській областях.

Ще однією і не менш важливою подією для становлення Римо–Католицької Церкви в Україні було встановлення дипломатичних відносин між Святим Престолом і Україною 8 лютого 1992 року. "Святійший Отець Іван Павло II обрав першим Нунцієм в Україні Його Преосвященство Монсеньйора Антоніо Франко, титулярного Архієпископа Гальського. Він був призначений 28 березня 1992 року. Вручив вірчі грамоти 19 серпня 1992 року й виконував свою місію до травня 1999 року" [11]. 30 травня 1999 року наступником монсеньйора Антоніо Франко був призначений Титулярний Архієпископ Сисакський Його Преосвященство Микола Етерович, вірчі грамоти вручив 31 серпня 1999 року. З 22 квітня 2004 року апостольським нунцієм в Україні призначений Іван Юркович, вірчі грамоти Президентові України вручив 16 червня 2004 року. Україна також має своє представництво при Апостольському Престолі, і першим послом України у Ватикані була Ніна Ковальчук, Вірчі Грамоти Папі Івану Павлу II вручила 20 травня 1999 року.

Звичайно ж важливу роль у відновленні та становленні Римо–Католицької Церкви в Україні відіграють чернечі ордени. Римо–Католицька Церква в Україні має такі структурні органи, як Конференцію вищих настоятелів чоловічих інститутів богопосвяченого життя і товариств апостольського життя латинського обряду та Конференцію старших настоятельниць жіночих чернечих інституцій РКЦ.

Головою Конференції вищих настоятелів чоловічих інститутів богопосвяченого життя і товариств апостольського життя латинського обряду є Петро Коморнічак, віце–головою – Геркулян Мальчук, секретарем – Славомир Плоньський. До складу Конференції входить три консультанти (Павло Островський, Яцек Пиль, Бенедикт Крок) [12]. Згідно з інформацією, поданою у "Схематизмі Львівської архідієцезії", Конференції підпорядковується 6 чинів, 3 товариства та 5 загромаджень. Серед них: Чин братів менших францисканців (бернардини), Чин шпитальний св. Яна Божого (боніфратри), Чин братів проповідників – OP (домініканці), Чин братів менших, Провінція Успіння Пресвятої Діви Марії (францисканці), Чин братів менших конвентуальних – OFM Conv (францисканці), Чин братів менших, Провінція Ангельської Божої Матері – OFM (реформати), Товариство Ісуса – TJ (єзуїти), Товариство католицького апостольства (отці паллотини), Товариство св. Франциска Салезького – SDB (салезіани), Згромадження св. Архангела Михаїла – CSMA (михайлити), Згромадження отців місіонерів св. Вікентія де Поля – CM (місіонери), Згромадження Пресвятого Відкупителя – CSSR (редемптористи), Згромадження отців місіонерів Божої Матері з La Salette – MS (салетини), Згромадження Воскресіння Господа Нашого Ісуса Хреста (воскресенці).

Щодо схематизму Конференції старших настоятельниць жіночих чернечих інституцій РКЦ, то він складається з голови Конференції (Антонетта Соліло, сестра св. Йосипа), віце–голови (Фаустина Радзік, сестра–служебниця св. Духа) та трьох радниць (Анунціята Бача, сестра урсулянка Римської Унії, Марія Пастернак, сестра–слугиня Ісуса, Юлія Ясинецька, сестри Непорочного Серця Марії) [13]. Конференції підпорядковуються чини (1) і згромадження (21). До них належать: Згромадження сестер св. Домініка в Польщі – OP (домініканки), Згромадження сестер–Учительок св. Дороти (дочки Пресвятих Сердець), Згромадження сестер св. Фелікса з Kantalicjo третього чину св. Франциска з Асизу – CSSF (феліціанки), Згромадження сестер францішканок Родини Марії – RM (францішканки Родини Марії), Згромадження сестер–францішканок Марії Невтомної Допомоги (францішканки Марії), Згромадження сестер францішканок Слугинь Хреста (францішканки Слугині Хреста), Згромадження малих сестер Непорочного Серця Марії (гоноратки), Згромадження сестер св. Йосипа – CSSJ (йосифітки), Згромадження сестер кармелітанок Дитятка Ісуса (кармелітанки), Згромадження сестер Марії Непорочної (Марії Непорочної), Згромадження сестер св. Архангела Михаїла (михалітки), Згромадження сестер Непорочного Зачаття Пресвятої Діви Марії – SIC (непорочниці), Згромадження сестер офірування Пресвятої Діви Марії (презентки), Згромадження сестер Божественного Спасителя (сальваторіанки), Згромадження сестер Страждаючої Божої Матері – CMBB (серафітки), Згромадження сестер Слугинь Пресвятого Серця Ісуса (серцянки), Згромадження сестер Дочок Пресвятого Серця Пресвятої Діви Марії (серцянки безгабітовані), Згромадження сестер Слугинь Непорочно Зачатої Пресвятої Діви Марії, Згромадження сестер Слугинь Непорочно Зачатої Пресвятої Діви Марії (слугині сілезькі), Згромадження сестер Милосердя св. Вікентія де Поля (шаритки), Згромадження сестер урсулінок Пресвятого Серця Конаючого Ісуса (урсулінки сірі) та Чин св. Урсули Римської Унії – OSU (урсулінки).

На 2003 рік в Україні, згідно з даними офіційного Інтернет–сайту Римо–Католицької церкви, налічувалось 17 чоловічих і 22 жіночі чернечі інституції РКЦ [14]. Всі вони мають свої особливості покликань, а відтак – складу, організації, функціонування, напрямків діяльності. Їхня праця охоплює різноманітні сфери, вони катехізують, здійснюють просвітницьку та благодійну діяльність, організовують паломництва, опікуються різними рухами та об'єднаннями для тих чи інших категорій віруючих – професійних чи вікових. Окрім того, практично всі чернечі ордени залучені до роботи в благодійних організаціях Римо–Католицької церкви. У всеукраїнському масштабі чоловічі чини та згромадження очолював Харківсько–Запорізький єпископ–ординарій Станіслав Падевський (Комісія чоловічих чинів та згромаджень), а жіночі – єпископ–помічник Львівської архідієцезії Леон Малий (Комісія жіночих чинів та згромаджень). За даними католицького медіа центру 19 січня 2009 року було обрано уряд Конференції Вищих Настоятелів чоловічих Орденів і згромаджень. Головою Конференції став о. Доброслав Копестеринський OFM, заступником обрано Брата Блажея Суску OFM Cap, а секретарем – о.Віталія Кривицького SDB. Уряд Конференції Вищих Настоятелів чоловічих Орденів і Згромаджень обрано на три роки [15].

З наведених статистичних даних ми можемо прослідкувати дві основні тенденції в становленні територіально–організаційних інституцій РКЦ в незалежній Україні: 1) динамічне відновлення історичних дієцезій, які за перші п'ять років (1991–1996) легального функціонування практично досягли показників дорадянського періоду, та утворення двох нових дієцезій (2002 рік), територія однієї з яких належить до числа найбільших в Європі; 2) створення потужної церковної інфраструктури, що складається з десятків інституцій.

1. *Бучек М., Седельник І.* Львівська архідієцезія латинського обряду. Ілюстрована розповідь: В 5 т. / Курія Львівської архідієцезії латинського обряду (Кольорове небо). – Л., 2004. – Т.1. – Ч.1.: Парафії, костели та каплиці. – С.14. 2. Там само – С.30. 3. Єпископи Відповідальні за Комісії Римсько–Католицької Церкви в Україні http//www.catholicmedia.org/ua/index.php?option=com_content&task=view&id=402&Itemid=168 4. *Доброєр О.* Католицька церква в Україні: 2001–й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001. – С.133. 5. Схематизм Львівської архідієцезії 2003 року. – Л., 2003. – С.340. 6. Голова Конференції єпископів РКЦ в Україні офіційно розпочав своє служіння http://www.risu.org.ua/ukr/news/article;26056/ 7. *Доброєр О.* Католицька церква в Україні: 2001–й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001. – С.142. 8. *Чавага К.* Нова дієцезія в Закарпатті // Парафіяльна газета. – 2002. – № 36. – С.3. 9. *Доброєр О.* Католицька церква в Україні: 2001–й рік. Статистика, аналізи, коментарі. – К., 2001. – С.140. 10. Там само – С.137. 11. *Етеровіч М.* Святий Престол і Україна. – Київ, 2004. – С.93. 12. Схематизм Львівської архідієцезії 2003 року. – Л., 2003. – С.325. 13.Там само. – С.341.14. *Недавня О.* Римо–католицькі чернечі ордени у сучасній Україні // Людина і світ. – 2003. – № 6. – С.49. 15. Обрано уряд Конференції Вищих Настоятелів чоловічих Орденів і Згромаджень http//www.catholicmedia.org/ua/index.php?option=com;content&task=view&id=594&Itemid=55.

Надійшла до редколегії 06.04.2009

А.О. Казанцев, асп.

РОЛЬ ЦЕРКВИ У ВИРІШЕННІ СОЦІАЛЬНОГО ПИТАННЯ

У сучасному світі питання вирішення соціальних проблем стоїть дуже гостро. Політики і вчені не припиняють пошуки відповідей на ці запитання. У цій статті викладено позицію церкви щодо цього питання.

In the modern world question of solving of social problems stands very sharply. Politicians and scientists do not halt the searches of answers for these questions. In this article position of church is expounded in relation to this question.

Суспільна проблематика пронизує всю сукупність християнського вчення й невід'ємна від нього. Невід'ємна з двох причин: не лише тому, що прагнення обійти її або обмежити призвело б до збіднення і навіть фальсифікації християнства, але і тому, що всяка спроба вилучити соціальні аспекти з християнського учення і збудувати його як відособлену систему була б небезпечною, а для християнського вчення – чреватою перетворенням його на пародію на саму себе. Соціальне вчення – не якась універсальна доктрина і не конкретна соціально-політична або економічна програма, хоча подібні програми, і загальні, і приватні, створювалися не раз.

Однак, з іншого боку, яке місце у вирішенні суспільних проблем має посідати сама церква? Які методи використовувати? Іншими словами, що має робити церква для вирішення соціального питання. Тому що, справді, якщо є ще яке-небудь питання, яке по-справжньому хвилює сучасну людину, то це соціальне питання. Не те щоб решта питань – релігійні, моральні, наукові – не цікавили його, але вони проходять мимо нього, вони не зачіпають його їства, будучи як би свого роду спортом або гігієною розумового життя. Водночас соціальне питання – це питання всього життя, усього існування сучасної людини. Неначе від його рішення залежить не тільки доля сучасної людини, але й доля цілого ряду попередніх поколінь, доля всієї сучасної культури.

З епохи гуманізму в людині прокидається пристрасне бажання здійснення створеного ідеалу суспільного життя. Це релігійне жадання нової релігії людства – гуманізму. Зі зростанням значення особи, з посиленням віри людини в саму себе, з розвитком техніки і збільшенням влади людини над природою ця спрага тільки посилюється.

Чи може християнство залишатися байдужим до соціального питання? А якщо не може, то яким має бути його ставлення не тільки до соціального питання, але й до всього того, що відбувається зараз у світі, до всіх цих спроб і шукань сучасного людства здійснити свій ідеал соціальної справедливості? Здається, що стосовно першого питання в наш час немає ніяких сумнівів. У грізну годину людської історії церква покликана сказати своє слово. Але яке це слово?

Є одне дуже поширене, як нам здається, історичне непорозуміння. Історичну церкву звинувачували в тому, що вона ігнорувала соціальні питання, дуже мало опікувалася земними справами, а в монашеско-аскетичному своєму напрямі просто заперечувала все земне людське життя. Вона неначе говорила: "що гірше, то краще для порятунку людської душі". Найбільше, що робила церква, – це те, що вона займалася доброчинністю. Церква не вважала за потрібне або не знаходила в собі сміливості подати свій голос проти соціального зла й соціальної несправедливості. Із цим звинуваченням пов'язане інше, глибше, більш основне твердження, що християнство не розвинуло вчення про суспільство. Одкровенню про Бога і про людину не відповідало вчення про суспільство.

Водночас якщо можливо взагалі говорити про помилки історичної церкви, то одна з головних її помилок саме в тому й полягала, що вона дуже себе пов'язувала з існуючими формами соціального життя. Церква не тільки не залишалася до цих форм байдужою, але вона освячувала їх, точніше, одну з них, і навіть іноді майже догматизувала. Усяка політична форма пов'язана з певним соціальним ученням. Коли в церкві виробилося вчення

© А.О. Казанцев, 2009

про священну владу, то таким чином було прийнято якщо не єдину форму соціального життя, то в усякому разі таку, яка виходила із цієї влади й яку вона – влада – установлювала. Церква, звичайно, не могла не бачити недоліків і неправди, але вона приписувала їх не самій формі, а помилкам людей, які її здійснювали.

Припинення союзу церкви з державою мало б стати її відривом від певної соціальної форми. Чи означає це, що церква повинна знов вступити в новий союз з новою владою, прийняти і освятити нову форму соціального життя або, залишаючись без союзу зі старою, якій фактично і не існує більше, продовжувати затверджувати старий соціальний порядок, що склався при цій владі? Це питання можна поставити в ще більш загальній формі: чи може взагалі церква пов'язувати себе з якою б то не було соціальною формою й соціальним ученням? Нам здається, що це одна зі спокус сучасної християнської думки, виражена в дещо іншій формі: церква повинна виробити свій соціальний ідеал і своє соціальне вчення, яке вона повинна здійснювати.

Соціальне вчення, яким чином воно не було б здійснене, не можна звести в релігійну істину: не можна тимчасове, земне, недосконале робити абсолютним, вічним і здійсненим. Тому ні про який християнський соціалізм або комунізмі, або буржуазно-капіталістичний лад не може бути і мови, так само як і про який-небудь інший лад, що ще не існує. Усяка подібна побудова нам здається спробою зробити з християнського учення якісь ліки, допоміжний засіб, який може приправити християнством нехристиянські учення. Увесь час хочуть християнством щось виправити у світі, а не підкорити церкві світ, виступаючи в ролі якихось "сторожів", яких ніхто не зве і ніхто не просить.

Створення християнами свого суспільного середовища згідно зі своїм ідеалом, тобто церковного суспільства, не вимагає від них відмови від участі в тому житті, яке відбувається поза Церквою. Згідно зі словом апостола Павла, в іншому разі їм довелося б вийти зі світу цього (1 Кори 5: 10). Якщо Бог так полюбив світ, що і Сина Свого Єдинородного віддав за світ, то як людина може зненавидіти цей світ? Християнин не тільки може, але й повинен брати участь у загальному житті, але він повинен брати участь у ньому як християнин. Це дуже стара істина, але, на жаль, її доводиться часто знов згадувати.

Таким чином, участь церкви в сучасному житті має виразитися у вигляді участі її дітей. Ми не вважаємо за можливе зараз з'ясовувати, яких форм може набрати ця участь. Чи буде це створення певних партій на зразок католицьких або це відбуватиметься в інших якихнебудь формах, – усе це залежатиме від місця, часу, особистого розуміння кожного. У всякому разі, ця участь нам мислиться дуже широкою..

Що менше християнство змішує себе зі світом, що ясніше воно себе від нього відмежовує, то сильніше воно в ньому виявляється як одна з основних сил, що діють і що творять. Християнство ніколи не влаштовувало ніяких революцій, але найбільші соціальні революції зробили християни. Сама поява християнства була найбільшим соціальним переворотом, але не для всього світу, а тільки всередині твореного християнського суспільства. Те, що через 18 століть написала французька революція на всіх будівлях – свобода, рівність, братерство, – фактично здійснила християнська община перших трьох століть. Творячи нові форми соціального життя, християнство перемагало старе життя. Відокремлюючи себе від світу, церква перетворювала світ.

1. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. – М., 2000. 2. *Овсиенко Ф.Г.* Особенности формирования социальных доктрин православия и католицизма. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2001 – № 2. 3. Александр Мень. Социальная позиция христианина // НГ-Религии. – 2000.

Надійшла до редколегії 22.08.2008

І.М. Луканець, здобувач

ІНФОРМАЦІЙНО–КОГНІТИВНА КОНЦЕПЦІЯ ЗНАННЯ

У статті досліджується можливість принципово нового методологічного підходу до проблеми феномену знання.
The article deals with the possibility of principally new methodological approach to the problem of knowledge phenomenon.

Традиційні варіанти трактування знання, які жорстко пов'язуються із свідомістю людини, і не виходять за межі антропологічного розуміння знання, рано чи пізно стануть на заваді ефективного аналізу структури знання. Розширення розуміння знання, як такого, яке притаманне не тільки людині, а взагалі всім живим істотам, здатним протистояти зовнішньому середовищу, може стати методологічним проривом у дослідженні універсальних механізмів знання. Пропонується розширити розуміння системи знань і трактувати знання в рамках більш широкого методологічного підходу, включивши до вивчення функціонування знання всіх живих істот, які мають нервову систему. Припускається, що носієм знання є будь–яка істота, яка має нервову систему, основною структурною одиницею якої є нейрон.

Важливо зазначити, що знання притаманно тільки тим істотам, які здатні протистояти зовнішньому середовищу у процесі виживання. Здатність до виживання і є визначальним критерієм присутності знання у діях істоти. Інакше кажучи, на заміну визначення знання в його традиційному значенні як "відображення об'єктивних характеристик дійсності у свідомості людини" [1], пропонується підхід до знання, як до здатності діяти так, щоб забезпечити найкращі умови існування. Тобто, фундаментальною характеристикою знання є стан самоорганізуючої системи, націленої на вирішення завдань, пов'язаних із виживанням у відповідному середовищі. Весь еволюційний процес зводиться саме до формування цього стану організму, яке в свою чергу спочатку фіксується на генетичному рівні і організовує відповідним чином нервову систему істоти.

Знання виступає універсальним чинником ефективної взаємодії живого організму з оточуючим його світом, ключовим пунктом якого є запрограмованість на продовження життєвого циклу. Еволюція, в якій закладена сама процедура селекції, завдяки поступальності, необоротності створює оптимальне і єдине правильне. Тому і знання ми визначаємо, як результат еволюційних процесів, яке в першу чергу "записане" у фізико–хімічних станах нервових тканин і є ключовим атрибутом життєдіяльності, в якому задіяні всі ресурси організму: гени, інстинкти, рефлекси, і зрозуміло, коли мова йде про людину, свідомість у всіх її аспектах (підсвідоме, несвідоме, воля, тощо).

Пошук нових методологічних засад у вивченні системи знань вимагає розширити і разом з тим конкретизувати поле аналізу феномена знання. Безперечно, така структурованість знання до певної міри є умовною, але вона надає смислової цілісності цьому поняттю.

© І.М. Луканець, 2009

На наш погляд, можна виділити два рівня і чотири типи знань.

Перший рівень – рівень долюдського знання, тобто знання, яке має місце у світі тварин. Цей рівень поділяється на два типи:

- ✓ генетичний тип знання;
- ✓ адаптаційний тип знання;

Другий рівень – рівень людського знання, знання, яке існує в загальноприйнятому розумінні. Воно також поділяється на два типи:

- ✓ утилітарний тип знання;
- ✓ аксіологічнй тип знання.

Таким чином, перший рівень знання охоплює всі види тварин, які мають нервову систему. Класифікувати тварин відповідно до цих двох типів знань справа окремого дослідження і спеціальних наук. Достатньо зазначити, що тварини, які можуть виконувати елементарні інтелектуальні завдання, навчаються, орієнтуються в ситуаціях, здатні пристосовуватися до обставин, володіють адаптаційним знанням. Собак, шимпанзе, дельфінів, касаток, ворон, сорок можна сміло віднести до цих тварин. Але провести лінію і визначити де закінчується генетичне знання і починається адаптаційне, і навпаки, не уявляється можливим. Література із зоопсихології рясніє прикладами розумових здібностей самих різноманітних видів тварин, і такі факти уже нікого не дивують. Але важливе інше. Від чого залежать здібності тварин? Сьогодні більшість дослідників схиляються до того, що рівень розвитку нервової системи виду є першопричиною відповідної поведінки тварини. Більше того, не тільки розвиток в філогенезі, але і в онтогенезі впливає на поведінку тварин.

Суттєвим є те, що зміни на нейроанатомічному рівні доступні для досліджень. Не тільки мозок впливає на поведінку, але й поведінка відображується на будові мозку. Нейроанатом В. Гринау в Іллонойському університеті виявив, що після того, як протягом декількох тижнів пацюків навчали виконувати нові задачі в лабораторних умовах, в корі їх великих півкуль виникали нові відгалудження нейронів, які утворювали синапси. У інших пацюків, які утримувались в аналогічних умовах, але не навчались, подібної нейроанатомічної новизни не спостерігалось [2]. Це свідчить про те, що зв'язок і взаємозалежність поведінки тварини з її нейрофізіологічною системою у сучасній науці не викликає особливих заперечень. Поведінкову модель тварини багато в чому можна пояснити, вивчаючи її нейроанатомічний стан, а це означає, що відкриваються широкі перспективи у вивченні поведінки тварин і їх нейронних систем з точки зору інформаційних процесів.

Що стосується людського рівня знань, то тут ми маємо справу з принципово іншою за складністю проблемою. Психофізична проблема, тобто питання про зв'язок ментального з фізичним, духовного з матеріальним, незважаючи на бурхливий розвиток філософії в цьому напрямку, ще далека до повного її вирішення. Єдине, що можна з впевненістю константувати, що за останні декілька десятиліть проблема "свідомість – мозок" активно розроблялась в рамках як мінімум чотирьох концептуальних підходів: фізикалізму, менталізму, біхевіоризма та функціоналізму.

В основі фізикалізму лежить переконання в тому, що весь світ уявляє собою сукупність фізичних процесів, і все, включаючи ментальність достатньо описати у фізико – хімічних термінах. Пропонуються найрізноманітніші варіанти вирішення проблеми духовного і фізичного: елімінативний матеріалізм, теоретичниий, матеріалізм, атрибутивний матеріалізм, емерджентний матеріалізм тощо. На цих концептуальних засадах працюють П. Фейерабент, Р. Рорті, Дж. Федор, Дж. Смарт, Д. Армстронг, У. Полтен та інші.

Прямою протилежністю фізикалізма є менталізм. Менталісти вважають, що свідомість є нефізичною імматеріальною структурою, і явища свідомості можливо описати лише засобами природної мови, або з допомогою філософських і психологічних термінів, які виражають поняття цінності, інтенціональності, смисла. А поняття природознавства, які відображають матеріальні процеси (в тому числі і ті, які протікають в головному мозку) не придатні до адекватного опису феномена свідомості. Тобто, під свідомістю розуміється певний ідеальний об'єкт, незалежний від будь–яких фізичних станів, і який неможливо редукувати до матеріальних характеристик.

Біхевіоризм взагалі відмовляє ідеальному в онтологічному статусі. Всякий вислів про ідеальне, згідно біхевіоризму, можливо перенести без втрати змісту на термінологію опису поведіки. Свідомість зводиться до поведінкових актів. Бажання, наміри, віра і т. п. означають не реальні психічні події, які розгортаються в голові, а лише диспозиційні властивості поведінки. Для прихильників біхевіоризма людський організм це "чорний ящик", який через органи чуттів отримує "вхідні дані" і виробляє "вихідні дані" у вигляді мовної поведінки та різноманітних дій.

Якщо біхевіоризм елімінує свідомість як філософську категорію, то функціоналізм уникає прямих онтологічних питань стосовно сутності свідомості. Свідомість виступає сукупністю функціональних відносин. "Базовий принцип функціоналізму заключається в тому, що все, що складає ментальну подію, "пережите", певний тип стану, наприклад, голод, страждання, або віра в те, що піде дощ, – це не конкретний репрезентативний зміст (яке по визначенню доступне тільки самому суб'єкту), але і каузальна роль, яку вона грає. Іншими словами, важлива природа самої ролі, а не природа того, хто її "грає" [3]. Для функціоналізму немає ніякого значення матеріальний носій, головне, щоб виконувалися функціональні ролі.

Не ставлячи за мету ретельний аналіз вказаних напрямів у вивченні психофізичної проблеми, на наш погляд, найбільш вдалим і прийнятним для дослідження феномену знання є концепція інформаційного підходу у вирішення співвідношення "свідомість–мозок" російського філософа Д.І. Дубровського. Свої ідеї вчений розкриває в багаточисельних публікаціях, у відкритих відповідях Т. Нагелю, Д. Чалмерсу, в критиці книги Дж. Серля "Відкриваючи свідомість заново".

Суть інформаційної концепції полягає в наступному. Психічні явища трактуються як інформаційні процеси, які здійснюються головним мозком. Інформацію Дубровський пояснює таким чином.

1. Інформація з необхідністю втілена у своєму фізичному носію, тобто інформація не може існувати поза межами фізичного об'єкту або процесу.

2. Одна й та ж сама інформація (для даного типу самоорганізуючих систем) може бути втілена і передаватися різними за своїми властивостями носіями. Мова йде про принцип інваріантності інформації до фізичних властивостей її носія.

3. Інформація може слугувати фактором управління. Тобто причиною певних змін у самоорганізуючій системі. У цій концепції до самоорганізуючих систем відносять біологічні, біосоціальні, технічні і суспільні системи.

Поняття інформації Дубровський вибрав тому, що вона має " …двомірність, так як фіксує семантичний (а також прагматичний) аспект інформації, і її кодову форму, тобто дозволяє відобразити в єдиному концептуальному плані і властивості "змісту" інформації, і властивості її матеріального носія, а також властивості її кодової інформації (просторові, енергетичні й інші фізичні характеристики)" [4]. В цьому розумінні інформація інтегрує фізичне і ментальне. "Оскільки феномен свідомості вимагає "змістового" опису (в контексті понять цінності, смислу, інтенціональності), а мозгові процеси передбачають її опис в природно–наукових термінах (в контексті понять просторових і фізичних властивостей), поняття інформації дозволяє достатньо коректно охопити і поєднати в єдиному теоретичному плані ці два різних типи опису, і тим самим послужить основою для концептуального пояснення зв'язку явищ свідомості з мозковими процесами" [5].

Для двох систем понять – фізікалістському природознавству і гуманітарному знанню, між якими нема прямих логічних зв'язків, поняття інформації стає об'єднуючою категоріальною ланкою, яка, на думку Дубровського, допоможе вирішити проблему співвідношення духа і тіла.

Завдяки введенню поняття інформації пояснюється явище "суб'єктивного досвіду", "ментального", "кваліа", або "суб'єктивної реальності". Вчений стверджує, що суб'єктивна реальність є тією ж інформацією, так як вона інтенціональна, має певний зміст і значення, і здатна служити для пених цілей. Явище суб'єктивної реальності, як і всяка інформація, знаходиться у своєму коді, який уявляє собою нейродинамічну систему. Спрощено інформаційна система виглядає так. Якщо позначити явище суб'єктивної реальності через А, а мозговий нейродинамічний носій такого роду через Х, то в такому випадку зв'язок між А і Х є не причинним, а функціональним і цей зв'язок є утвореною кодовою залежністю, яка є наслідком особливового типу причинності – інформаційної причинності. Кодова залежність є тією конкретною інформацією, яка втілена в конкретному носії цієї інформації. Х є специфічним кодом А, поза яким А не існує. А і Х є одночасними явищами, що свідчить про їх функціональний, а не причинний характер необхідного зв'язку між ними. (Детальніше інформаційна концепція описана в працях Д. І.Дубровського [6], [7].

Вказана схема цілком прийнятна в якості одного з варіантів можливого пояснення зв'язку ментального з фізичним, але вона потребує доповнення при її використанні для пояснення знання. Знання ми визначаємо як актуалізовану певною когнітивною структурою інформацію. Для того, щоб інформація стала знанням, вона повинна бути затребуваною. Яка б інформація не оточувала суб'єкта, скільки б її не зберігалося в пам'яті, ця інформація так і залишиться "мертвим грузом", якщо в ній не буде потреби. Використання суб'єктом інформації перетворює останню на знання.

На перший погляд здається, що саме потреби створюють умови актуалізації інформації. Для першого рівня знань це цілком прийнятно. На рівні людського знання все набагато складніше. Якщо, наприклад, Джон хоче пити, то ця потреба вгамувати спрагу формує мотив знайти воду і випити її. Але стан потреби організму не є визначальним. Джон міг дати собі слово не пити деякий час, або йому запропонувала воду людина, від якої по якимось причинам Джон воду не хоче взяти, або знайдена вода на думку Джона не зовсім придатна для пиття. Дії Джона у перерахованих ситуаціях залежать від мотиваційної структури: можливо спрага сильніша за обіцянку, або за неприязнь до людини, чи за санітарні міркування. Між мотиваційною структурою і поступаючою інформацією спрацьовує механізм утворення знання, яка організовує поведінку суб'єкта. Це цілком суб'єктивне знання, орієнтоване на власне розуміння ситуації. Як би поступив Джон, якби йому наполегливо пропонувала вгамувати спрагу дівчина, в яку він до безтями закоханий? Не виключено, що він би випив навіть брудну воду.

Ми припускаємо, що в основі когнітивних систем людини лежить когнітивна мотиваційно–актуалізуюча структура, і всім сучасним уявленням про когнітивні процеси передує саме вона. В епістемології, де сьогодні популярною є модель метазнання, на наш погляд бракує саме мотиваційно–актуалізуючої структури. "Модель метазнання виходить з того, що всі когнітивні процеси є результатом виконання нервовою системою певних програм, а людський досвід уявляє собою комбінацію або синтез інформації яку суб'єкт дістає і обробляє нервовою системою" [8]. Але що слугує поштовхом і що "заводить" нервову систему для виконання вказаних програм? І чому різними суб'єктами використовуються різні стратегічні когнітивні програми? Скоріше всього тому, що індивіди народжуються з генетично обумовленими мотиваційно–актуалізуючими структурами. В процесі онтогенеза і соціалізаціі вони можуть розвиватися або втрачати своє значення для індивіда, але головне їх призначення в актуалізації тих участків головного мозгу, які відповідальні за обробку інформації.

Враховуючи, що "…центральною проблематикою метазнання є питання привласнення, перетворення, представлення, зберігання, і відтворення різного роду інформації" [9], надзвичайно важливим виглядає питання про те, що все–таки є першопричиною такої інтенсивної роботи всього комплексу пізнавальних здібностей людини безпосередньо з інформацією. Якщо відповідь буде – потреби, то ми неминуче скотимося на біхевіористичні позиції, які не відповідають нашій теорії. Ми вважаємо, що в центральній нервовій системі є структура, яка стимулює і коригує динаміку когнітивних процесів суб'єкта, а саме привласнення, перетворення, представлення, зберігання і відтворення інформації.

В когнітивній концепції О.Е. Баксанського і Е.Н. Кучера в якості центрального береться поняття репрезентування реальності. "Суб'єкт пізнає оточуючий його світ шляхом репрезентування – побудови моделей реальності, в яких фіксуються найбільш її важливі характеристики" [10]. Головна вимога до такої моделі реальності є її адекватність, тобто організм як мінімум має виживати у відповідній екологічній ніші. "Адекватна модель реальності дозволяє суб'єкту повноцінно адаптуватися до світу (як фізичному, так і соціальному), тобто сприймати дійсно значимі його стимули і реагувати на них як мінімум не в шкоду власному виживанню" [11]. Інакше кажучи, суб'єкт повинен мати такі знання про світ, які дають йому змогу існувати у даному середовищі. Це знання було названо персональними репрезентаціями суб'єкта. "…під системою персональних репрезентацій суб'єктами ми розуміємо властиву даному конкретному індивіду сукупність уявлень про реальність, (фізичну, соціальну та внутрішнього середовища організму), яка існує у формі персонального знання індивіда" [12].

Персональні репрезентації "вмонтовані" у світогляд індивіда, вони є невід'ємною частиною психічної діяльності, і інтегровані в картину світу конкретного суб'єкта. Власне, категорії "картини світу" у когнітивній науці відводиться особливе значення, так як в ній акумульовані

основні положення сучасного когнітивного підходу, які виражені в наступних пунктах.

1. Суб'єкт пізнає реальність в процесі її репрезентування або побудови моделей, але ні в якому разі не в відображенні дійсності.

2. Під час пізнання реальності у суб'єкта формується картина світу, яка стає тією структурою, в якій закріплюються всі його когнітивні надбання.

3. Картина світу, яка склалася, повністю опосередковує подальшу взаємодію суб'єкта із світом, і визначає типові форми інтерпритації подій і поведінки.

4. Картина світу формується суб'єктом на базі онтогенетично апріорних форм пізнання, які вироблялись в ході еволюційного розвитку людини, як біологічного виду.

5. Картина світу є ієрархічною системою когнітивних репрезентацій, які уявляють собою гіпотези, завдяки яким суб'єктом інтерпритується реальність.

6. Когнитивна репрезентація уявляє собою ієрархічну систему персональних конструктів, побудованих за принципом аналізу подібності і відмінності подій. (Поняття персональних конструктів запозичена авторами від американського психолога Дж. А Келлі).

7. Світу, як такого, для суб'єкта не існує. При взаємодії суб'єкта із світом з допомогою даних органів відчуттів та інших когнитивних механізмів отримується тільки суб'єктивна інформація про реальність. Ця інформація принципово неповна і наповнена суб'єктивними значеннями, і таким чином значення з самого початку входять в картину світу, а не вносяться суб'єктом в ході аналізу перцептивної інформації [13].

Із перерахованого найбільший інтерес викликає четвертий пункт, тому що він є дуже важливим для нашої концепції знання. Не до кінця зрозуміло, що саме малося конкретно на увазі, коли мова йшла про "онтогенетично апріорні форми пізнання", але ми вважаємо, що картина світу і безпосередньо знання формуються завдяки онтогенетичної мотиваційно – актуалізуючої структури нейронної системи організму, "яка вироблялась в ході еволюційного розвитку людини, як біологічного виду". Тобто, людська мотиваційно – актуалізуюча структура стимулює ті когнитивні процеси, які повинні знаходити і переробляти інформацію для того, щоб отримати знання найбільш значимі у відповідній ситуації.

Основою когнітивної діяльності є мотиваційно – актуалізуюча структура, яка актуалізує необхідні когнітивні процеси в залежності від мотиву і складності проблемної ситуації. Когнітивний мотив є похідним від основного мотиву. Чим безпроблемніше задовільняється потреба, яку спонукав основний мотив, тим слабший когнітивний мотив. Це дає змогу в цілому когнітивній системі не тільки оптимально користуватися власними можливостями, переключаючи когнітивні структури з виконання однієї задачі на іншу, але й використовувати звільнені ресурси для саморозвитку. "Для виконання цієї надзвичайно важливої для виживання функції, – функції інформаційного контролю, – організми протягом мільйонів років повільно еволюціонували в напрямку формування складних когнітивних систем, які забезпечували появу і розвиток вищих когнітивних здібностей, формування високорозвинутого інтелекта, здатного продукувати ефективні мислительні стратегії та адаптивно цінних способів опрацювання і зберігання когнітивної інформації" [14]. Ми цілком розділяємо думку Меркулова І.П. про еволюцію когнітивних структур в напрямку ускладнення і вдосконалення когнітивних систем, які в кінцевому результаті забезпечують формування високорозвинутого інтелекта.

Інформацій контроль оточуючого середовища, на якому наголошує Меркулов І.П., власне, і є знанням. Поняття контролю передбачає володіння і використання інформації організмом. Чим розвинутіша когнітивна мотиваційно – актуалізуюча структура, тим краще вона продукує знання, яке не тільки забезпечує можливості задовільняти первинні потреби, але і інформаційно закріпивши контрольовані ніші існування, створює базу для якісно нового знання.

Людину на літній поляні можуть зацікавити їстивні ягоди або гарні квіти, і сумнівно, що вона зверне увагу на соковитість і смакові якості трави. У корови, наприклад, як біологічного виду актуалізуються ті когнітивні процеси, які заставлять звернути увагу цієї тварини на траву.

Мотивації прийнято розділяти на так звані нижчі, (первинні, біологічні) і вищі (вторинні, соціальні). До нижчих соціальних мотивацій відносять ті, які направлені на підтримку гомеостаза (голод, спрага), на самозбереження (страх), збереження виду (статевий інстинкт). Такого роду мотивації обумовлені інстинктами і закріплені генетично. Вищі мотивації вважаються не детермінованими генетично, вони формуються під впливом соціуму і залежать від життєвого досвіду. Зробити кар'єру, досягти фінансового успіху, добитися справедливості і т. д. змушують людей діяти згідно зі своїми суб'єктивними уявленнями, розумінням обставин і свого місця в них.

Об'єднуючою ознакою біологічних і соціальних мотивів є те, що для забезпечення успішних дій по реалізації мотивів потрібна інформація. Коригуванням мотивації та інформації займається мотиваційно – актуалізуюча структура. Як діяти, коли там, де можна задовільнити голод, чатує небезпека? Що робити, коли для досягнення мети треба зрадити друга? Скільки буде 2х2? Встигну перебігти дорогу перед машиною, чи ні? В залежності від задачі, яку треба вирішити, у суб'єкта актуалізується набір потрібних когнітивних елементів: увага, пам'ять, реакція, інстинкти, рефлекси, інтелектуальні здібності і т. д.

Індивідуальні особливості суб'єкта мають вирішальне значення у переробці інформації і продукуванні знання. Слабка пам'ять навіть при потужній мотивації може не дати змогу відповісти на елементарні запитання (скільки буде 2х2?); або заторможена реакція не буде давати змоги реально оцінювати рівень небезпеки на дорозі. В таких випадках мотиваційно–актиалізуюча структура переключає (активізує) когнітивні процеси іншого порядку, – якщо суб'єкт не пам'ятає табличку множення, то відповідь неважко знайти емпіричним шляхом. Якщо є проблеми з реакцією, то посилюється увага, активізуються інтелектуальні акти (прораховується ситуація на дорозі). І навпаки: замість складування "яблука до яблука" простіше згадати табличку множення; або, – навіщо постійно тримати нервову систему в напрузі, концентруючи увагу, якщо достатньо своєчасно відреагувати.

Принцип функціонування мотиваційно–актуалізуючої структури віддалено нагадує роботу "детектора брехні": як тільки з'являється потреба у відповідній інформації, у суб'єкта актуалізуються ті психофізичні реакції, які відповідають за засвоєння даної інформації, і ці процеси в сучасній нейрофізіології частково можливо простежувати експериментальним шляхом.

Так як мотиваційно–актуалізуюча структура має інформаційно–кодову природу, то любий елемент М цієї структури, активізуючий когнітивну нейродинамічну структуру Р, є таким самим нейродинамічим кодом, як і код Р. Різниця в тому, що у кода М спонукальна інформація, а у кода Р пізнавальна. Нейродинамічний код М є матеріальним носієм психічного явища М1. Зв'язок між М і М1 носить функціональний характер – ці явища одночасні, однопричинні і мають між собою кодову залежність. Нейродинамічний код Р є матеріальним носієм психічного явища Р1. Зв'язок між Р і Р1 ідентичний зв'язку М і М1.

Тобто, знання є актуалізована мотиваційно–актуалізуючою структурою інформація, яка реалізується у діях суб'єкта. Реалізація знання у діях є основною відмінністю системи знань від системи персональних репрезентацій як "сукупності уявлень про реальність (фізичної, соціальної, і внутрішнього середовища організма)" і яка "існує у формі персонального знання індивіда", (про що мова йшла вище). На наш погляд потрібно відрізняти поняття інформації, персональних репрезентацій (уявлень та образів суб'єктивної рельності) і безпосередньо знання. Знання це те, що має матеріальне вираження, як кінцевий результат. Скільки б індивід не опрацював інформації, як би не уявляв її практичного втілення, але якщо не виконуються практичні дії і не відбувається вирішення протиріччя між суб'єктом і зовнішнім середовищем – немає ніяких підстав говорити про володіння цим суб'єктом знанням.

Важливо враховувати, що успішність визначає в кінцевому результаті сам індивід. Саме тому доцільно класифікувати знання на утилітарний і аксіологічний типи знань. Аналіз цих типів знань, їх взаємообумовленість, не входить в цілі нашого дослідження, але саме такий поділ другого рівня, (людського) знання, видається найбільш перспективним, тому що саме таке розуміння знання дає змогу охопити все різноманіття людської діяльності.

Запропонована інформаційно–когнітивна концепція знання дозволяє зробити наступні висновки.

Знання має інформаційну природу. Трансформація інформації у знання відбувається завдяки когнітивній мотиваційно–актуалізуючій структурі. Мотиваційно–актуалізуюча структура є результатом еволюції когнітивної системи певного біологічного виду. Знання, яке продукує конкретна істота, є наслідком розвитку когнітивної системи в філоонтогенезі.

Таким чином, інформаційно–когнітивна концепція знання визначає знання, як еволюційно сформовану здатність протистояти зовнішньому середовищу в процесі виживання у формі адекватної поведінки на основі оптимального інформаційного контролю оточуючого світу.

1. Философский энциклопедический словарь., М. – С.199. 2. *Саган К.* Драконы Эдема. Рассуждения об эволюции человеческого разума. – СПб.,1986. – С.24. 3. *Юлен М.* Чувственные качества – вызов материалистическим теориям сознания.// Вопросы философии. – 2005. – №3. – С.83. 4. *Дубровский Д.И.* Психика и мозг: результаты и перспективы исследований.// Мозг и сознание/ Отв. Ред. Дубровский Д.И. – М., 1990. – С19. 5. Там само. – С.19. 6. *Дубровский Д.И.* Проблема духа и тела: возможности решения (в связи со статьей Т.Нагеля "мыслимость невозможного и проблема духа и тела") // Вопросы философии. – 2002, №10. 7. *Дубровский Д.И.* Сознание, мозг, искусственный интеллект // Искусственный интеллект: междисциплинарный подход. – М.: "ИИнтелл", 2006. 8. *Аронов Р.А., Баксанский О.Е.* Новое в эпистемологии и хорошо забытое старое // Вопросы философии. – 2004, №5. – С.100. 9. Там само. – С.105. 10. *Баксанский О.Е., Кучер Е.Н.* Методология науки: когнитивный анализ. – М., Альтекс, 2001 – С.127. 11. Там само. – С.67. 12. Там само. – С.66. 13. *Баксанский О.Е., Кучер Е.Н.* Современный когнитивный подход к категории "образ мира" // Вопросы философии. – 2002, №8. – С.69. 14. *Меркулов И.П.* Эволюционируют ли наши когнитивные способности? // Вопросы философии. – 2005, №3. – С.94.

Надійшла до редколегії 22.08.2009

ПОЛІТОЛОГІЯ

О.В. Батрименко, канд. політ. наук

ТЕНДЕНЦІЇ РОЗВИТКУ БЮРОКРАТІЇ В УМОВАХ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬНО–ПОЛІТИЧНОГО ЖИТТЯ

В статті розглянуто процес розвитку бюрократії в сучасному суспільстві. Вокремлено основні як позитивні так і негативні тенденції бюрократизації сучасного суспільно–політичного життя.

The article touches upon the process of development of bureaucracy in contemporary society. Main positive and negative tendencies of bureaucratization of modern social and political life are distinguished.

Незважаючи на свою актуальність у сучасних наукових дослідженнях проблема бюрократизації висвітлюється рідко, і найчастіше побічно, під егідою проблем корупції, раціональності або ірраціональності управління, монополізації, політичної активності мегамашини. "Бюрократія" як самостійний термін рідко використовується у політологічних роботах, його заміняють такі еквіваленти як адміністративний ресурс, раціональне управління, ієрархія, владні структури тощо.

Бюрократизація є процесом розвитку бюрократії. Бюрократія є фактом нашого життя. Вона необхідна як раціональна система управління, що при розширенні за оптимальні рамки породжує процес бюрократизації. Перший аспект бюрократизації суспільного життя полягає у впливі на людину, яка включена або, що включається в систему бюрократії, що може бути оцінена як явище необхідне й позитивне. Його зміст полягає в тому, що для свого функціонування бюрократія залучає людей певного типу й певного соціального прошарку, специфічного для конкретного суспільства, але завдяки загальним закономірностям бюрократизації відбувається зняття станових розходжень. Другий аспект бюрократизації полягає в тому, що вона являє собою експансію адміністративних форм управління на всі сфери життєдіяльності суспільства й людини. Виділення двох вищезгаданих аспектів дозволяє визначити завдання дослідження бюрократизації в її впливі на суспільство й людину. У даній статті буде розглядатися два аспекти бюрократизації, а також їхній синтез в сучасному розвитку суспільства, що може бути представлений як третій аспект бюрократизації.

У цілому розвиток уявлень про бюрократію відбувається в напрямку посилення її критики. Спочатку переважає позитивна оцінка (насамперед у М. Вебера), заснована на необхідності управління взагалі й бюрократії зокрема, потім – негативна, заснована на неминучості дисфункцій бюрократії. Підкреслення негативної сторони бюрократії згодом гранично підсилюється в

© О.В. Батрименко, 2009

роботах філософів – постмодерністів, де бюрократія розглядається як зло, що відображає деякі глибинні процеси розвитку суспільства взагалі.

Бюрократія – це раціональна система управління, автономна як від держави, так і від влади. Через це вона має власні тенденції розвитку крім того, що є засобом оптимізації й реалізації влади. Дані тенденції доцільно розбити на два аспекти: усередині бюрократії (мається на увазі вплив на людину, що працює в бюрократичній структурі), і поза бюрократією (вплив бюрократії на широкі верстви населення, і, насамперед, використання населення як людський ресурс, для досягнення власних цілей влади й самої бюрократії). Другий аспект бюрократизації породжує протиріччя між населенням, і його цілями, з одного боку, і бюрократією й владою – з іншої. Надалі населення країни, якщо воно розглядається як робоча сила, в даній статті будемо називати антропним ресурсом, який бюрократія витрачає для своїх потреб, якщо ж населення виступає як основна частина цілей бюрократії, то будемо називати його антропним потенціалом (фактором). У першому випадку ресурс – це поняття, яке підкреслює підпорядкованість і використання, у другому, – фактор означає орієнтацію на традиції й інтереси населення суспільства. Бюрократія прагне до охоплення всіх сфер життя суспільства, що є негативним проявом феномену бюрократії й надалі в статті називатиметься процесом бюрократизації, або просто бюрократизацією.

Після М. Вебера аналіз бюрократії стає більш реалістичним, і здобуває усе більш ірраціональний вигляд. Так, Т. Парсонс, Р. Мертон застосовують до аналізу бюрократії поняття дисфункції. Типовою дисфункцією бюрократії є перенесення чиновниками акценту з цілей організації на її засоби, у результаті чого засоби управління – ієрархія, дисципліна, інструкції та ін. – перетворюються в самоціль" [1].

Інше лихо бюрократії, яке проявилося найбільше яскраво вже після Другої світової війни – політизація бюрократії. Сучасна бюрократія, на відміну від класичної орієнтується на політичні угрупування. Вона змушена бути динамічною в умовах наростаючого потоку інновацій. "Сучасна бюрократія прагне розширити сферу контролю й підкорити собі нову сферу управління – інформаційну, чим і пояснюється її всезростаючий вплив на розвиток сучасного суспільства" [2].

Для докапіталістичних суспільств бюрократія виступає як безкласова структура і як фактор супутній деспотичним формам правління. Особливо це характерно для східних суспільств [3].

У цьому випадку бюрократія стає синонімом авторитету й терору проти мас. Сюди можна віднести аналіз бюрократії як мегамашини в концепції Л. Мемфорда, відповідно до якої людина в древніх деспотіях стає часткою соціального механізму [4].

З бюрократизацією асоціюється поширення в Новий час абсолютизму, як форми правління, що з'єднує монархію й велику націю [5]. Аналіз бюрократизації в контексті феномену мегамашини розкриває загальні закономірності процесу бюрократизації, особливо в його другому аспекті, а саме у факті незворотнього використання людського ресурсу країни, у якій виникає й розвивається мегамашина.

Іншу спрямованість мають дослідження бюрократії при соціалізмі. Бюрократія в СРСР складається в 1930–і роки. У цілому вона визнається пороком капіталістичного суспільства, а при соціалізмі – вважається анахронізмом, що може бути вилікуваний шляхом залучення до управління широких народних мас [6].

Однак у реальному соціалістичному суспільстві виникає своєрідний тип бюрократії. У статті "Машина й машинність" Д.М. Федяєв поширює принцип машинності у радянський час за рамки технічної сфери на управління, яке стає джерелом бюрократизації: "Одна з підстав формування бюрократичної суспільної системи" [7]. Взагалі ж бюрократія періоду соціалізму називається номенклатурою: "номенклатура – панівний клас соціалістичного суспільства" [8]. Істотна її відмінність – можливість розпоряджатися суспільною власністю, і відсутність альтернативи бюрократії владних сил. Однопартійність також приводить до монолітності влади й бюрократії, а в підсумку до тоталітарного режиму [9]. Такого роду бюрократія залучає у свої ряди людей, що прагнуть до влади, і до привілеїв. Однак привілеї чиновника є вторинними [10], і залежать від його кар'єри. У цьому контексті боротьба проти бюрократизації припускає боротьбу проти привілеїв. Таким чином, влада в такому суспільстві є відчуженою від самого суспільства й нестійкою у порівнянні з суспільствами з усталеною класовою структурою [11].

Приклад абсолютно негативного ставлення до бюрократії у Ф. Кафки розглядає В. Бен'ямін, котрий, ґрунтуючись на цьому матеріалі, намагається філософськи осмислити бюрократизацію як знищення людяності. "Розмови про бюрократію і її всесилля маскують тему відстороненості й громадянської смерті" [12]. Представники бюрократії нічим не відрізняються від злочинців, хіба що приналежністю до сфери законів. Хабарництво – найменше з лих бюрократії, що дає хоч якусь надію [13].

"Кафка ще раз підтверджує свою концепцію бюрократії, яка за необхідності підписує те, чим їй довірено "усього лише" управляти" [14].

Мислитель–постмодерніст М. Фуко пов'язує сутність бюрократії в сучасному суспільстві з кодом і кодифікацією. Державна бюрократія може й повинна кодифікувати соціальність. "Кодифікувати – це значить одночасно надавати форму й дотримуватися формальностей.... Кодифікація – це операція впорядкування або підтримки символічного порядку, що часто покладається на державну бюрократію" [15]. У нових умовах комунікативної революції, на думку ідеологів постіндустріального суспільства, виникають нові класи, зокрема на місце колишніх бюрократів приходять інтелектуали [16]. Бюрократія впливає на комунікацію: "Імперативи підсистем, які стали самостійними, проникають у життєвий світ на шлях моніторизації й бюрократизації, примушують комунікативну дію пристосовуватися до формально–організованих сфер дії, навіть тоді, коли функціонально необхідний механізм координації дії через взаєморозуміння" [17]. Комунікація пристосовується до організовано–формальних зв'язків. Все це приведе до уніфікації й перекручування структур комунікації. Бюрократія передбачає домінування впливу, що знеособлює [18].

У постмодерністській концепції бюрократія – відбиття розвитку системи ієрархічного суспільства. Змінюється сама соціальна машина: "місце територіальної машини зайняла мегамашина держави, функціональна піраміда з деспотом, нерухливим двигуном, на вершині; бюрократичним апаратом" [19].

До явищ сучасного суспільства відноситься також бюрократизація науки. Бюрократія в науці виступає гальмуючим фактором: "Апарат управління наукою зростається з державним апаратом і бюрократизується. Від науки усе більше вимагають не стільки "істинність", скільки практичну ефективність, заради якої субсидіюються фундаментальні дослідження. У першу чергу в цих дослідженнях зацікавлений військово–промисловий комплекс" [20].

Очевидно потужна зміна структури суспільства й типу особистості в рамках бюрократизації самого суспільства, причому це стосується всіх його сфер, яких торкається бюрократизація, а також будь–яких форм правління, у яких бюрократизація процвітає. З одного боку, бюрократія формує в суспільстві прошарок населення, що відрізняється від народу й станів, – це загальне правило бюрократизації. З іншого боку, тип особистості, який складається в бюрократії, залежить не від неї, а від культури країни, у якій вона розвивається. Бюрократія, вмонтовуючись у суспільство, розширює роль і владу одних типів особистості за рахунок інших.

Бюрократія в особі чиновника, як певного типу людини, досить незалежна від типу особистості, яка в неї проникає, а також типу особистості й стану, який нею управляє. Існують загальні закономірності її розвитку, які накладають відбиток на особистість, яка включена в бюрократію. "Тим часом "чиновники" відносно легко пристосовуються до особистості вождя, опиняються під сильним впливом його демагогічних якостей: матеріальні й ідеальні інтереси чиновників перебувають у тісному зв'язку з очікуваним одержанням при його посередництві партійної влади, а праця заради вождя сама по собі приносить величезне внутрішнє задоволення" [21]. Проте бюрократія залишається автономним феноменом. Ніщо не може змінити загальні закони бюрократизації, ні джерело формування бюрократії – релігія або юриспруденція, ні тип особистості, що залучається в її ряди, ні тип управління, ні суспільний лад. Все вищезгадане може тільки до деякої міри підсилити або послабити деякі сторони бюрократизації.

Аналіз внутрішньої динаміки бюрократії дозволяє узагальнити першу закономірність бюрократизації, як процес зміни певної суспільної верстви людей, що становлять бюрократію. Цей прошарокок кадрового потенціалу бюрократії повинен відтворюватися, а його аналіз припускає виявлення його специфіки (культурної, етнічної). Перша закономірність бюрократизації пов'язана з типом особистості усередині бюрократії, з особистістю чиновника. Не кожний прошарок суспільства може скласти опору бюрократії, у той же час люди цього стану повинні мати здатність змінюватися в напрямку, який задається бюрократією. Найважливіша якість людини, що втягується в сферу бюрократії, – готовність ставитися до країни, народу й конкретної людині функціонально, ігноруючи станові й особистісні відносини.

Бюрократія впливає на все суспільство, і масштаб цього впливу залежить від його культури. Якби бюрократія зберігала оптимальні рамки свого впливу, то вона повинна була б обмежуватися тільки адміністративною й правовою сферами діяльності. Навіть в оптимальному варіанті вплив бюрократії на населення країни мало б важливий антропологічний аспект, тому що, контролюючи ключові сфери життєдіяльності, бюрократія породжує функціоналізм у спілкуванні людей. Тим часом, бюрократія прагне розширити сферу свого впливу й охоплює політику, культуру, утворення й демографічні механізми суспільства. Так вона, з одного боку, гарантує собі стабільність відтворення, з іншого, – чинить більш глибокий вплив на іншу частину суспільство.

Формування другої закономірності бюрократизації пов'язано з прагненням бюрократії до експансії в усі сфери життєдіяльності людини. Тут процес бюрократизації носить негативний характер, а сам термін "бюрократизація" здобуває яскраво виражене метафоричне й негативне значення.

Експансія бюрократії в усі сфери життя людини ускладнює бюрократизацію й підсилює її негативну оцінку.

Бюрократія досліджується в соціології, де розглядається як формування індустріального суспільства, як забезпечення компетентності фахівців. Все це стосується першого аспекту бюрократизації, і розкриває механізм формування людини–чиновника. Другий аспект, що стосуються перетворення людини, що не входить у бюрократію, у її антропний ресурс, або в антропний фактор, не аналізується. Тим часом, саме цей аспект дає підставу для об'єктивної оцінки ефективності бюрократії й процесу бюрократизації.

Розглянемо другий аспект бюрократизації, пов'язаний з її впливом на суспільство. Процес бюрократизації істотно змінює структуру управління, змінюючи при цьому людину і його спосіб життя. Саме цей аспект проблеми бюрократії у філософії (політології) досліджений недостатньо. Він пов'язаний з етнічними й культурними особливостями її структури. У цьому випадку мається на увазі право, яке опосередковує взаємодію бюрократії й людини, хоча при розширенні впливу бюрократії на всі сторони життя суспільства, крім права виникають і інші механізми.

Аналіз адміністративного й правового контексту терміну "бюрократія" дозволяє говорити про дві сторони розуміння даного поняття.

З одного боку, зрозуміти специфіку функціонування бюрократії можна через розгляд того суспільного прошарку, у якому вона "набирає" кадри. Факт входження вихідців даного прошарку в бюрократію змінює становище цього прошарку, особливо, якщо цей процес усвідомлюється бюрократією. Разом з тим бюрократія, і державний чиновник, як представник бюрократії, здобувають риси, властиві людині даного прошарку. Ситуація змінюється, коли бюрократія починає розширюватися й охоплювати всі сторони суспільного існування.

У контексті першого аспекту бюрократизації розвиток особистості чиновника усе більш автономний від самого прошарку й усе більш типовий у своїй функціональності. Виходить, чим більше просунувся процес бюрократизації, тим більш схожі один на одного чиновники.

З іншого боку, бюрократизація як феномен саморозвитку адміністративної структури (бюрократії) має власні закономірності, які відносно не залежні від специфіки кадрового прошарку бюрократії. Одна з них очевидна – прагнення бюрократії до посилення й розширення контролю над суспільством. Ця тенденція породжує другий аспект бюрократизації.

Процес реалізації існування бюрократії, частіше виступаючий як процес її експансії, становить суть бюрократизації, що також має два моменти: істотні закономірності бюрократизації взагалі і її специфічні особливості в даній державі. Обидва моменти відносяться до першого аспекту бюрократизації, причому, на початку становлення бюрократії більшу роль відіграють специфічні риси самого прошарку й повільна його зміна під впливом бюрократизації, а в період розквіту бюрократії, загальні закономірності нівелюють специфіку, і більш подібні в різних бюрократичних систем.

Антропологічний аспект у цьому значенні процесу бюрократизації показує, що людський фактор відіграє істотну роль в обох моментах. У специфічному плані бюрократизації його роль очевидна, тому що специфіка прошарку, з якого виходить чиновник, позначається на специфіці людського матеріалу й самої бюрократії. Складніше визначити антропологічний аспект бюрократизації в її загальних закономірностях, але очевидно, що, вихідна верства населення обмежує ріст бюрократії, і остання уживає заходів для його розширення. У бюрократії, незалежно від її специфіки, факт використання певного типу людей має як негативні, так і позитивні моменти антропологічного аспекту її функціонування.

Таким чином, виникає необхідність дослідження двох моментів бюрократизації як двох моментів першого антропологічного аспекту бюрократизації. У цілому перший антропологічний аспект можна назвати внутрішнім, його перший момент – загальним, а другий – специфічним. Перший момент показує, що до управління залучається середня верства населення, яка має максимальну динамічність, і цим передбачає тенденції своєї динаміки в якості перспективи для всього суспільства. Другий момент полягає в тому, що в міру усвідомлення напрямку руху бюрократія перетворює окремого чиновника в живу машину, яка підтримує свою приватну функцію в системі загального руху.

Другий аспект бюрократизації пов'язаний з іншим розумінням терміну бюрократія, і іншими процесами бюрократизації, які неминуче з'являються як дисфункціональні. Мова йде про бюрократизацію, і її вплив на зовнішні до неї сили, зокрема на антропний фактор, або ті ресурси населення, що бюрократія використовує в якості мегамашини, не включаючи у свій склад.

Бюрократія не може охоплювати все суспільство вцілому, частина населення, а при оптимальному функціонуванні бюрократії – більша частина, не входить у прошарки, з яких "виходить" чиновник. У цих прошарках пріоритетними є інші життєві орієнтири, ніж кар'єра в адміністративній системі. Бюрократія відноситься до цих прошароків як до зовнішніх стосовно неї сил, які потребують контролю й управління. Ефективне використання населення бюрократією, особливо в період Нового часу, припускає перетворення її в індустріальну мегамашину, що ставить завдання надшвидкої індустріалізації країни, для досягнення якихось політичних орієнтирів. Зовнішні сили бюрократія використовує як засіб для досягнення власних цілей. У цьому контексті її ефективність визначається, з боку самої бюрократії, ефективністю досягнення поставленої мети, з боку населення, відповідністю цієї мети тому, про що мріє, і чого хоче людина, яка не входить у систему бюрократії. Рахуючись з її думкою, бюрократія повинна представляти свої цілі в привабливих для населення формах, наприклад, як досягнення достатку й загального добробуту в результаті розвитку промисловості. Цей приклад тим більш актуальний, що він і тепер часто звучить, але історія багаторазово "показала", що індустріалізація скоріше робить маси жебраками, ніж процвітаючими.

Відношення бюрократії з зовнішніми силами при оптимальному й раціональному її функціонуванні стосується тільки адміністративного, правового й політичного простору суспільства. Причому, політична сфера охоплюється бюрократією починаючи з кінця XIX століття, а особливо сильно – після Першої світової війни, тоді як до цього бюрократія зберігала на думку М. Вебера до політики нейтралітет [22].

У цей час, у більшості країн бюрократія охоплює більше сфер громадського життя, чим у її оптимальному, або класичному стані, що характерно й для українського суспільства. Це можна розглядати як експансію бюрократії на суспільство, як бюрократизацію тих сфер життєдіяльності, які існували й могли б і далі існувати без неї. Тому сприйняття бюрократизації в другому значенні більш негативно, тому що бюрократія впливає на ту сферу, в яку вона втручається. Це вторгнення в переважній більшості випадків виявляється руйнівним. Виникає відчуття, що бюрократія не може себе зупинити, і не розуміє задушливого ефекту свого впливу, наприклад, на культуру, освіту й інші сфери життєдіяльності. Вплив бюрократії на зовнішні стосовно її споконвічного визначення сфери має здебільшого руйнівний характер, насамперед, тому, що функціоналізм не властивий споконвічно цим сферам. Постає питання: "Коли й чому так відбувається, що бюрократія стає руйнівним фактором?".

У другому значенні бюрократизація означає надмірне розширення сфери дії бюрократії. Тут нас повинне цікавити не тільки вплив бюрократизації на сферу, що вона охоплює, або її механізми, які вона цій сфері пропонує, але й механізми захисту й опору бюрократизації, і шанси протистояти цьому процесу.

Отже, два аспекти бюрократизації полягають в різному впливі на людину усередині бюрократії, і поза бюрократією. Якщо в першому аспекті бюрократія в цілому виступає як позитивне й обмежене за впливом управління розвитком суспільства, то в другому аспекті вона стає негативним і руйнівним фактором. Причому ця зміна відбувається паралельно розвитку бюрократії, і її розширення на суспільство за оптимальні розміри, тобто за рамки адміністративної й правової системи суспільства. Розвиток бюрократії за свої розумні межі перетворює бюрократизацію з позитивного фактора розвитку суспільства в негативний. Відповідно змінюється вплив бюрократизації на громадян.

По–перше, цей вплив полягає в тім, що створює бюрократію певний тип (або типи) людей, від чого виникає локальна специфіка бюрократії. М. Вебер їй надавав культурне й етнічне значення, а Е. Тоффлер – організаційне й динамічне. Цей аспект пов'язаний з динамікою власного розвитку певного типу бюрократії. Якщо певний тип бюрократії, що утворився в даній культурі або етносі, розглядається з погляду його специфіки, то необхідно аналізувати історію його формування з погляду складу самої бюрократії, а також ідеології й психології тих верств населення, які її становлять, якщо ця ідеологія й психологія змінюється після захоплення влади цим прошарком.

По–друге, бюрократія пов'язана з її впливом на культуру й людину цієї культури. Людина культури й людина бюрократії не збігаються одна з одною, хоча й живуть в одній країні. Це розходження вибудовується в суспільстві в правовому просторі, у протестній формі, якщо бюрократія охоплює цей простір (правовий, економічний й політичний). В Україні вона охоплює набагато більше, прагнучи проникнути в усі сфери суспільства. Тоді й взаємодія бюрократії й людини, а також вплив бюрократії на людину й культуру, з одного боку, охоплює всі сфери життєдіяльності, а, з іншого, – виробляє особливі механізми реакції (відповіді) культури й людини даного суспільства на цей вплив, що може стати предметом наших подальших наукових досліджень.

1. Новая философская энциклопедия. – М., 2000. – Т.1. – С.352. 2. Новая философская энциклопедия. – М., 2000. – Т.1. – С.353. 3. Новая философская энциклопедия. – М., 2000. – Т.1. – С.630; Новая философская энциклопедия. – М., 2000. – Т.4. – С.81. 4. Новая философская энциклопедия.– М., 2000. – Т.2. – С.633. 5. Новая философская энциклопедия.– М., 2000. – Т.3. – С.432. 6. *Худокормов А.Г.* Экономические корни бюрократии. – М., 1988. – С.34. 7. Современный философский словарь. – Лондон, 1998. – С.475. 8. Новая философская энциклопедия.– М., 2000. – Т.3. – С.104. 9. Там само. – С.206. 10. Там само. С.344. 11. Там само. – С.346. 12. *Рыклин М.* Книга до книги // в кн Беньямин В Франц Кафка. – М., 2000. – С.24. 13. Там само. – С.24. 14. Там само. – С.25. 15. Современный философский словарь. – Лондон, 1998. – С.409. 16. Новая философская энциклопедия.– М., 2000. – Т.3. – С.100. 17. Современный философский словарь. – Лондон, 1998. – С.417. 18. Новая философская энциклопедия. – М., 2000. – Т.4. – С.145. 19. Современный философский словарь. – Лондон, 1998. – С.126. 20. Там само. – С.898. 21. *Вебер М.* Избранные произведения: Пер. с нем. / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н.Давыдова; Предисл П.П.Гайденко. – М., 1990. – С.676. 22. Там само. – С.356; 535.

Надійшла до редколегії 20.04.2009

Л.Л. Бунецький, доц.

КРИЗА ТА ПОЛІТИЧНИЙ ТРАНЗИТ УКРАЇНИ: ІНСТИТУЦІЙНИЙ АСПЕКТ

У статті досліджуються деякі проблеми трансформації політичних інститутів держав транзитивного типу, характер та резерви їх подальшого розвитку. Здійснюється аналіз особливостей реформаційних процесів інституційної системи політичних відносин та влади в Україні з позицій сучасного досвіду.

This article researches some problems of the political institutes in the states of the transitive type, character and reserves of its further development. The article analyses the particularities of the reformation processes of the institutional structure of the political relations in Ukraine from the position of up–to–date experienc.

Україна переживає сьогодні епоху глобальних та стрімких змін, перетворюючих основи суспільного життя й звичні парадигми теоретичного мислення. Зазначимо, що мова йде не просто про деякі зміни, а саме, про такі трансформаційні процеси, що стосуються саме рівня сутнісних характеристик суспільства, яке проходить етап політичного транзиту. В цей бурний потік змін, звісно, йде тяжкий пошук нових форм політичного правління, розподілу влади, легітимних правових взаємовідносин. В Україні цей пошук відрізняється особливо високою напругою пристрастей та надзвичайним драматизмом, що вводить її в стан динамічного хаосу. Ці суперечливі тенденції тільки свідчать про те, що українське суспільство змінюється, формується у новому якісному рівні, тобто, "народжується" інша соціальна сутність, усвідомлення й аналіз якої дозволить просунутися в розумінні ключових процесів і побачити якісно необхідне нове, що виникає в ході цих перетворень. Складається переконання, що справжній масштаб таких змін, що сьогодні відбуваються в Україні можна оцінити як початок нової епохи відродження – епохи політичної трансформації, у результаті якої деякі, навіть численні сутнісні елементи соціоетального універсума, його інституційні системи зазнаватимуть значну якісно нову зміну. **У цьому і складається сутність політичного транзиту.** Ця обставина обумовлює необхідність наукового вивчення сутності та особливостей українського суспільства в усій її своєрідності, з урахуванням історично сформованих традицій, політичної культури, суспільного менталітету. Тільки таким чином можливо знайти власні й ефективні форми та методи політичного самовизначення і розвитку.

Ключовою проблемою трансформації політичної інституціональної системи – є не стільки можливість, скільки здатність та уміння її складових атрибутивних структур – політичних інститутів до самоорганізаційних (синергетичних) процесів. Саме перенос дослідницького акценту в площину самоорганізації інституціонального процесу припускає інваріантість, тобто – різнонаправленість векторів організаційних і самоорганізаційних інституціональних змін, дослідження яких можливо тільки за допомогою методології системного аналізу і моделювання. Таким чином, інституціональна динаміка трансформацій таких інститутів зв'язана із самоорганізаційною складовою і має в більшому ступені неформальний, близький до особливостей і традицій суспільств такого характеру. У цьому динамічному процесі можна відзначити, відповідно, два механізми трансформацій. **Перший,** полягає в самоорганізації неформальних інституціональних процесів, їхній правовій підтримці через реформи законодавчої системи. **Другий,** у біфуркаційної, тобто радикальної, конструктивно спрямованої трансформації самоорганізаційної сторони формальних інституціональних утворень і відносин. Це означає перспективу появи нової спільної упорядкованості та нових комунікаційних зв'язків, коли елементи інституціональних систем почали "чути" і "розуміти" один одного в необхідності спільних трансформаційних дій для функціонального порядку (упорядкованості) у всій соціоетальній системі. Тому задача трансформації інституціональної системи складається, насамперед, у якісній реструктуралізації внутрішнього мотиваційного середовища інститутів, їхньої переорієнтації (або створенні) не "зверху", з вершин державних інтересів, політичної влади, а саме "знизу", у результаті самоорганізуючих внутрішньо–мотиваційних процесів і механізмів. Іншими словами, необхідно трансформувати політичні інститути, їх внутрішньо властиві структурні елементи і механізми функціонування, потрібно багато чого змінювати з метою й орієнтирами. У процесі цього, багато з інститутів повинно або пережити необхідні структурні трансформаційні перетворення, санацію, або "піти в історію", тобто вона потребує корінної перебудови всієї інституціональної системи. Це означає, що політичні інститути – суб'єкти, що самоорганізуються. Отже, їхню трансформацію потрібно трактувати й описувати не як реорганізацію або реконструкцію їхніми реформаторами "зверху", а саме як самоорганізацію. Інакше кажучи, у транзитивних суспільствах (у т.ч. й в Україні) спостерігається ситуація тривалої хиткої рівноваги, так називаного "біфуркаційного застою", який характеризує такий стан суспільства, що наблизився до крапки вибору одного з двох напрямків (векторів) розвитку.

У сучасному суспільстві, особливо транзитивного типу, основним політичним інститутом є держава як особлива форма політичного союзу, особлива форма інституалізації політичного співтовариства. Якщо бути точнішими – держава являє собою не стільки інститут, скільки інституціональний комплекс, у якому можна відзначити три основних взаємозалежних компоненти, що являють собою єдину інституціональну систему державної влади. Мова йде про законодавчу (представницьку), виконавчу і судову влади. Слід відразу зазначити, що формальний конституційний принцип поділу влади в транзитивних суспільствах, в Україні зокрема, фактично ще не освоєний і не реалізований.

Однією з актуальних методологічних та практичних проблем, яка має бути вирішеною політологічною та іншими науками і тим самим сприяти глибшому дослідженню сучасних процесів у державах транзитивного типу, Україні зокрема, є проблема трансформації **інституту державної влади.** Слід зазначити, що в сучасному кризовому стані даний інститут є неефективним, потребує певних суттєвих змін, орієнтованих передусім не на вирішення інтересів громадян як системоутворюючого чинника суспільства, а саме на інтереси окремих політичних сил, урядової еліти, контреліти, олігархії. Цей факт досить повно був відображений у зверненні Президента України В.А.Ющенка, який відмітив, що "... ми маємо конфлікт між старими методами авторитарного керівництва й новими умовами життя в незалежній країні. Наша система влади не вміє рухатися за інтересами громадян. Влада продовжує вважати собіе єдиним джерелом вироблення рішень" [1]. Дійсно, будь–які дії щодо трансформації інституту політичної влади, їх перспектива, втрачають будь–який сенс, якщо вони спрямовані лише на зміну самої влади без єдності та взаємодії із суспільством, визнання та узгодження

© Л.Л. Бунецький, 2009

інтересів громадян. Тобо, коли інститут державної влади буде ґрунтуватися на реальних соціальних потребах і інтересах, коли його дії мають відповідати можливостям громадянського суспільства щодо їх реалізації. Свого часу М.Вебер висловив слушну думку: "...або маси громадян будуть позбавлені свободи та прав у бюрократичній "авторитарній державі", яка лише схожа на парламентське правління й у якій громадянами "керуватимуть" як отарою худоби, або громадяни інкорпоруються до держави та стануть учасниками процесу правління" [2]. З цього приводу у транзитивних державах ще бракує продуманих, системних рішень та дій щодо трансформації формування цілей державної політики, правової бази, системи та форм управління інституту державної влади, також відсутні прямі та зворотні зв'язки з інститутами громадянського суспільства. Серйозною спробою ввести у "системні" межі відносини основних інститутів влади було б створення моделі соціального партнерства, що одержала назву "трипартистської", апробованої на практиці багатьма закордонними країнами (Швеція, Австрія та ін.). Саме тому трансформаційні процеси інституту державної влади мають аналізуватися та впроваджуватися з позиції забезпечення принципу системності розвитку суспільства, динамічного та ефективного здійснення демократичних реформ. Влада (інститути політичної влади) структурує соціальні відносини, роблячи їх цілеспрямованішими та підпорядкованішими, значно знижуючи частку невизначеності в поведінці (політичної діяльності) людей. Східної точки зору дотримується французький політолог Ф.Бенетон. "Політична влада не є "соціальною підсистемою", схожої на інші, – підкреслює він, – вона має особливий характер, оскільки керує "системою" у цілому. Політика за самою своєю природою носить з'єднуючий характер, але не тому, що покликана усе поглинути, а у тому розумінні, що вона стосується політичного співтовариства в цілому, визначає спосіб життя спільно, закладає підстави загального життя, обумовлює все інше" [3].

Одним з невід'ємних атрибутів системи державної влади є **інститут президентської влади** (інститут президенства), хоча офіційно він винесений за межі класичного поділу влади. Головними причинами політичного характеру актуалізації даного інституту влади є властиві суспільствам транзитивного типу: недосконаліть системи влади (інституціональна неповноцінність, тобто її слабкість, незацікавленість, непрофесіоналізм, боротьба за владу без урахування потреб суспільства), недосконаліть партій (слабкість, неспроможність до конкуренції, залежність від влади, відсутність сильної опозиції владі), законодавство (недостатня розвиненість законодавчої бази, відсутність контролю за виконанням законів), перепони, що пов'язані із самими людьми (їх політична неосвіченість, незахищеність перед неправовими діями), існування корупції в суспільстві, мафіозних утворень. Відповідно до Конституції України, інститут президентства не відноситься до жодної з галузей державної влади, однак ми спостерігаємо, як він "тісно взаємодіє" з ними, забезпечуючи адміністративний контроль (деколи жорсткий), погоджене функціонування і взаємодію всієї інституціональної системи влади держави. Тобто Президент має свою частку повноважень у всіх трьох гілках влади, відносини з якими будуються з використанням конкретних прав і обов'язків, визначених у положеннях Конституції України. Конституційне положення (ст.102) визначає основні функції Президента України, серед яких функції гаранта дотримання Конституції відводиться особливе місце, оскільки вона виявляється в колі обов'язків Президента і є запорукою фундаментальних конституційних принципів: утвердження і забезпечення прав і свобод людини (ст. 3), поділу влади (ст.6), верховенства права (ст.8) тощо. Відповідно до цих принципів Президент і здійснює свою владу, забезпечуючи тим самим дієвість Конституції України, інституційної системи влади. Таким чином, у контексті окреслення правового статусу гаранта дотримання конституції. Конституція України відводить Президенту як главі держави особливе місце в системі органів державної влади при тому, що він не належить до жодної з них. Підсумовуючи сказане, зазначимо, що правовий статус Президента (зокрема України) знаходиться в постійній, останім часом конфліктній динаміці та розвитку. Як вже зазначалося, це результат відсутності у державах достатнього досвіду становлення та функціюнування інституту президенства, а також спроб побудувати свою модель республіканського правління. У структурі Адміністрації Президента України функціонують Національні, міжвідомчі, консультативні та інші ради. Особливо тут слід зазначити існування передбаченого конституцією такого спеціального **політичного інституту,** як Рада національної безпеки та оборони України, яку очолює президент України. Головна функція РНБОУ – реалізація політики в сфері національної безпеки й оборони, координація та контроль діяльності органів виконавчої влади в цій сфері. Поряд з підконтрольними і підпорядкованими Президентові Міністерствами закордонних справ та оборони, Службою Безпеки України РНБОУ є також зміцненням позиції та статусу Президента як зовнішньополітичного лідера держави. Таким чином, статус президента, інституційної системи президентської влади займає особливе – інтегруюче місце і значення в системі поділу влади держав транзитивного типу. До речі, у багатьох державах існують різні модифікації поділу влади. Так, наприклад, у країнах Латинської Америки функціонує чотири влади, додатковою є виборча влада. Іноді фігурує і більша кількість інститутів влади, де додатково включені: контрольна, установча та ін. Названі обставини особливо важливі для країн транзитивного типу, у яких система державної влади ще не достатньо або взагалі не збалансована, що і веде до постійних противоріч у взаєминах владного трикутника "президент – уряд – Верховна Рада". Одним з важливих факторів виходу з цієї ситуації, з огляду на суперечливий, часом антагоністичний характер державної влади, політичного розвитку країн транзитивного типу, бачиться у введенні (правового конституційного статусу) **інституту президентської влади,** що може виступати як інтеграційний правовий інститут, мета якого полягає не тільки у ґаранті конституційних основ і державного устрою, але й в узгодженому взаємозв'язку і єдності всієї системи державної влади як єдиного політичного інституту.

Разом з тим, особлива, визначальна роль для країн транзитивного типу, спрямованих на демократичні принципи і перетворення, відведена владі законодавчої і органу, покликаному її здійснювати – парламенту як **"представницькому інституту".** Ст.75 Конституції України засвідчує: "Єдиним органом законодавчої влади в Україні є парламент – Верховна Рада України" [4]. Саме парламент – це той політичний інститут, який покликаний виражати волю головного суверена – народу. Саме інститут парламентаризму об'єднує проблематику правового статусу, функцій, компетенції, структури, порядку формування, внутрішньої організації парламенту, статусу депутата. Тобто саме інститут парламентаризму є одним з головних важелів формування та розвитку в суспільстві демократичного вектору розвитку, становлення громадянського суспільства. Однак,

слід зазначити, демократи, формуються вкрай протирічно, складно й не однозначно.

У свою чергу виконавча влада являє собою найбільш діючий, домінантний інститут політичної системи, особливо у суспільствах транзитивного типу, що безпосередньо ініціює, організовує, затверджує й здійснює політичні рішення, політику держави у життя. Тому з **інституціональної точки зору виконавча влада** – це цілісна система державних органів, що мають визначену компетенцію і повноваження, що здійснюють владно–управлінські функції як на центральному (уряд), так і місцевому (або регіональному) рівні. Однак, сьогодні інститут виконавчої влади покладені на нього функції належним чином не виконує. Слід зазначити той факт, що з зростанням ролі виконавчої влади в державах транзитивного типу зростає значення "позапарламентської політики", що є прямим порушенням демократичних принципів, політичних прав та свобод громадян. На цьому грунті виникають гострі конфлікти між інститутами державної влади, зростає невдоволення громадян діяльністю політичних інститутів, недовіра політикам. В такому разі зовсім по іншому встає проблема демократії, реалізації демократичних прав і свобод громадян.

Побудова системи ефективних політико–владних інститутів держав транзитивного типу має безумовно супроводжуватися **інституалізацією громадсько–політичної опозиції,** організацією і структуралізацією системи противаг владній еліті на всіх рівнях соціальної піраміди від місцевих, регіональних груп впливу до центру. Тому опозиція повина існувати в інституціональній формі, тобто як інститут зі своїм визначеним у законодавчому порядку статусом та набором обов'язків та прав. Це стосується насамперед демократичних транзитивних політичних систем, де актуальним є питання гострої необхідності законодавчого закріплення політико–правового статусу опозиції як політичного інституту. Вищою формою протистояння та змагання влади та опозиції є вибори влади. У цьому випадку **інститут виборів (виборчої системи),** який є невід'ємним атрибутом демократичного суспільства, так як саме шляхом виборів у ньому відбувається відтворення та легітимізація владних інститутів. Однак, такий інструмент демократії, як вибори, в державах транзитивного типу, зокрема в Україні ще не став діючим засобом створення системи демократично діючої влади.

Важливим чинником є такий політичний інститут – як **інститут права** (політико–правові норми, закони, акти тощо, їх сприйняття – правосвідомість, та відповідного втілення в життя – правореалізація, правовідносини), який повинен стати опорною точкою, інструментарієм процесу політичної трансформації транзитивних держав, підвищення рівня оптимізації та ефективності фукціонування соціально–політичної системи. Трансформація такого інституту насамперед полягає в сприянні гармонізації, врівноваженню суспільних, особливо політико–владних інтересів та їх узгодженню, з одного боку, з загальнолюдськими вимірами демократії (справедливості), а, з іншого – з конкретними особливими можливостями її реалізації в умовах транзитивної реальності. Тобто, інститут права виступає як інструмент трансформаційних змін й одночасно як спосіб управління такими процесами.

У зв'язку з цим особливої актуальності набуває питання трансформації, тобто посилення якості, ефективноті такого політичного інституту як – **інститут політичних партій та партійних систем.** Сьогодні саме партії формують уряд, несуть політичну відповідальність за результати його діяльності перед виборцями, відіграють ключову роль у визначенні альтернативних програм суспільного розвитку та приорітетів регіональної та місцевої політики. У зв'язку з цим особливої актуальності набуває посилення якості, ефективності діяльності політичних партій. У свою чергу, забезпечення якості вимагає більш чіткої структуралізації самої партійної системи, підвищення ролі партій на регіональному та місцевому рівні, розвитку внутрипартійної демократії, підвищення компетентності кадрового потенціалу, більш чіткого позиціонування у своїй діяльності, тобто, трансформаційних змін внутрішнього самовдосконалення.

Держави транзитивного типу (особливо – демократичного вектору розвитку) мають потребу в становленні громодянського суспільства. Становлення інститутів громодянського суспільства процес складний і суперечливий. Один із основних інститутів громадянського суспільства це – **інститут самоврядування,** який є одним з базових основ демократичного режиму і наділення його реальною владою забезпечує ефективне і водночас наближене до інтересів людини становлення громадянського суспільства. Питання трансформування інституту самоврядування передбачає, серед іншого, надання місцевим та обласним радам дійсного права створювати власні виконавчі органи, ліквідацію районних державних адміністрацій, звуження сфери компетенції адміністративного державного управління. Насправді, інститути громодянського суспільства взагалі, як і місцевого самоврядування, зокрема, ще досить віддалені від повноцінного виконання своїх функцій (особливо у країнах пострадякського простору). Взагалі, оптимальне співвідношення між інститутами державної адміністрації і місцевого самоврядування у таких державах виявляється по різному, виходячи з національних, соціо–культурних та інших особливостей. Однак, як правило, їх стосунки знаходяться у стані конфлікту та непорузумінь і як відповідна реакція – розчарування та недовіра громадян до таких інститутів політичної влади.

Звичайно, реальні процеси, що відбуваються сьогодні в Україні безумовно хвилюють громадян, однак вони, як і значні "демократичні" цінності не пов'язуються з їх настроями, бажаннями, тобто "провисають" у політико–правовому просторі. Зокрема, емпіричні дослідження проведені у листопаді–грудні 2008 році *[Соціологічне дослідження було проведено Центром соціологічних досліджень м.Севастополя спільно з аналітичним центром редакції газети "Терра Чудесная. Севастополь". В дослідженні, було опитано (вибіркова сукупність) –2500 респондентів (громодян Севастопольскього регіону) у віці від 18 до ЗО років –612 чоловік /24,44%/, від 31 до 45 – 583 /23,17%/, від 46 до 60 – 692 /27,91%/ ще 24,48% – це 613 респондентів у віці більше 61 року. Переважна більшість* /56,03%/ із *них мають середню освіту, 35,67% – вищу освіту, тільки лише початкову – 1,79%. Погрішність складає 2,08%]* показують, що "демократичні" реформи, цінності, визнані приорітетними владою, а також механізми їх впровадження майже не сприймаються масовою свідомістю в якості реального інструмента вирішення вартих перед суспільством проблем. А – 96% /!/ респондентів (див. табл. №1) вважають, що саме корупція погрожує майбутньому нашої даржави. На затвердження – корупціонери – це, зокрема, місцева влада відповіли 748 чоловік /30%/, а – 895 чоловік /36%/, що в цьому повинна держава з її несправедливими законами та порядками.

Таблиця 1. **"Яке з слідуючих тверджень Ви вважаєте найбільш вірним?"**

1. Корупціонери – це, перш за все, місцева влада.	748	30%
2. Ми самі – громадяни – породжуємо корупцію. Мовчазно приймаючи несправедливість відносно себе і своїх близьких. Погоджуючись на побори, даючи взятки…	853	34%
3. У всьому повинна держава з її несправедливими законами і порядками.	895	36%

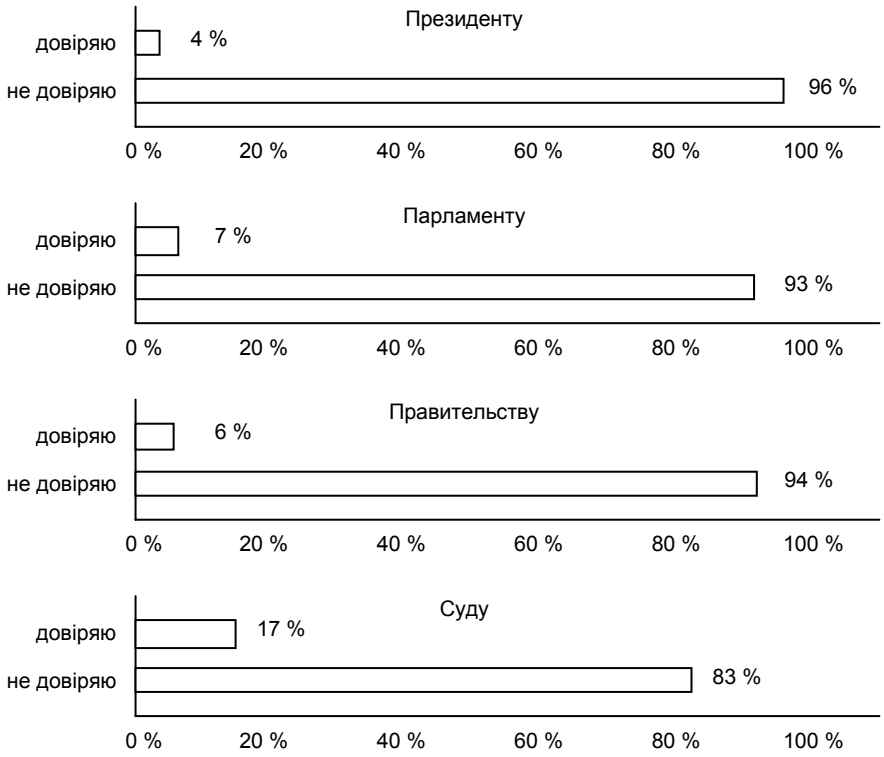
На питання де, по – вашому, в Україні, у нас в регіоні, найбільш процвітає корупція? – відповідь була отримана, зазвичай, знакова – скрізь /69%/. І це, очевидно, потребує не тільки серьозного роздуму влади й населення, але й відповідних дій. Що стосується кредиту довіри до основних інститутів державної влади, то значна більшість від 75% до 96% саме мають недовіру.

Див. таблиці № 2–17.

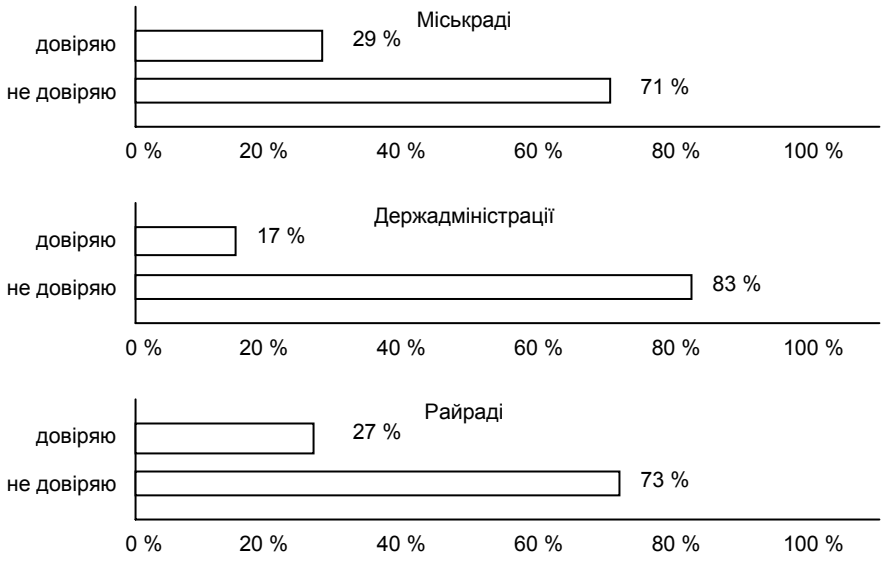
"А зараз у цілому– Ваша довіра до теперішньої влади"

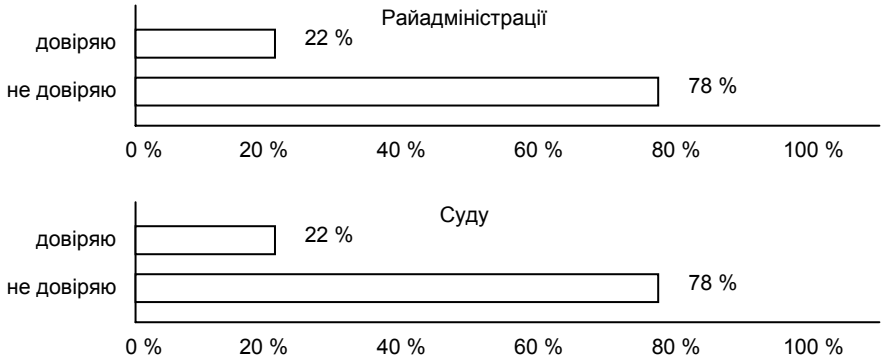
Таблиці 2–10

На рівні держави



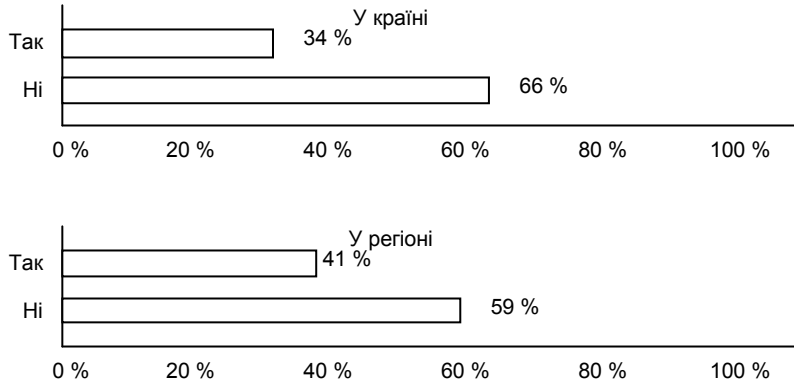
На рівні регіону





Довіра громадян до політичних інститутів є достатньо рідким виключенням. За останній час, початок 2009 року довіра громадян до деяких інститутів у суспільстві, її реформаційних змін явно не збільшилась, а по ряду позицій тим паче є деякий регрес. Найвищий ступінь довіри виявився щодо церкви та релігійних громад (60%). Як бачимо переважна більшість громадян (особливо старшого віку) розчарована та має значну недовіру і до демократичних інститутів (влади, суду, громадських організацій, ЗМІ та ін.), не оптимістично дивляться на розвиток демократичних змін в Україні. Так, зокрема, (21%) – респондентів кажуть, що громадянське суспільство в Україні повинно функціонувати як рівноправна сторона разом із державою, тобто наголошують на потребі паралельного розвитку громадянського суспільства та будуванні сильної держави. На питання: **"Чи бачите Ви ростки формування громодянського суспільства в Україні?"** Більшість громадян (див. табл. № 22–23) вважають, що в державі, як і в регіоні ще занадто рано говорити про розвиток громодянського суспільства в Україні.

Таблиці 22, 23



Таким чином, як на думку громадян, так і експертів, ступінь розвитку громадянського суспільства в Україні є доволі невисоким і за нашою шкалою перебуває у зародковому стані. А це підтверджує той факт, що громадянське суспільство, демократичні правові відносини в Україні, як і у інших держав транзитивного типу ще мають попереду довгий шлях свого формування.

Основними перспективними тенденціями зміни сучасної інституційної системи України, на думку автора, є:

✓ збільшення публічності й відкритості політики, діяльності політичних інститутів, виконання їхніх функцій та задач;

✓ часткове зменшення традиційних політичних ієрархій та поширення мережної архітектури політичних інститутів;

✓ розвиток "корпоративної стратегії", як усередині інституційних утворень, так і на міжінституційному рівні;

✓ модернізація базових політичних інститутів та віртуалізація політичних процесів;

✓ зростання впливу соціокультурних та інших факторів на структуру й функціонування інститутів, політичної системи в цілому.

При цьому інституційна система політики як передумова антикризової стабільності України повинна відповідати ряду вимог:

✓ по–перше, політична інституційна система повинна бути побудована на основі критерію структурно–функціональної універсалізації політичних інститутів;

✓ по–друге, інтеграція інститутів у рамках політичної системи, об'єднання їхнього функціонального потенціалу, направлену на антикризову стабільність суспільства як соціоєтальної системи;

✓ по–третє, формування політичної інституційної системи повинне носити конкурентний, конструктивно–спрямований характер.

✓ по–четверте, самостійність (автономність) політичних інститутів та їхня функціональна диференціація, яка збільшує адаптаційні можливості політичної системи й породжує суверенітет політичних інститутів, що у свою чергу, посилює їхні інтерактивні взаємозв'язки. Чим значніше диференціюється діяльність політичних інститутів, чим більше спеціалізовану соціальну потребу вони відображають та реалізують, звісно, тим збільшується їхній соцільний зв'язок, взаємозалежність та зростає системність всієї політичної інституційної системи.

Нарешті, треба сказати і про те, що трансформація політико–правових інститутів є системним процесом. **Системний аналіз** таких інститутів спонукає по–новому глянути на перспективи кожного інституту окремо і на інституційну систему в цілому. Рольове призначення даних інститутів обумовлене тим, що саме вони формують нормативно–правові основи консолідуючої взаємодії всіх акторов як політико–правового співтовариства, об'єднання ("ком'юніті"), що функціонує в рамках єдиного соціально–політичного простору. Перенос дослідницького акценту в площину самоорганізації таких інститутів припускає інваріантість, тобто різнонаправленість векторів організаційних і самоорганізаційних інституціональних змін, дослідження яких можливо тільки за допомогою методології системного аналізу і моделювання. Такий підхід є важливим кроком вперед у порівнянні з уявленнями, якими оперували радянські суспільні науки.

1. Звернення Президента України до Верховної Ради України у зв'язку з Посланням Президента України до Верховної Ради України "Про внутрішнє і зовнішнє становище України // Урядовий кур'єр. – 2006. – 10 лютого. 2. *Вебер М.* Избранные произведения. – М., 1990. – С.646. 3. *Бенетон Ф.* Введение в политическую науку. – М., 2002. – С.144. 4. Конституція України. Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 року. – Київ, 1996. – С.16;4–5;20.

Надійшла до редколегії 20.04.2009

В.Ю. Вілков, канд. філос. наук

ПРИПИСИ "МОДЕРНІСТСЬКОЇ" ТЕОРЕТИЧНОЇ МОДЕЛІ НАЦІОНАЛЬНО–ДЕРЖАВНОГО РОЗВИТКУ ТА НАЦІЄТВОРЕННЯ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА

У статі запропоновано аналіз системи ідейно–теоретичних та методологічних приписів концептуалізації процесів націєтворення та національно–державного будівництва Ю.Габермаса.

The article presents analysis of J.Habermas's system of ideological, theoretical and methodological commitments of conceptualization of nation and national stat building processes.

Німецький філософ Ю.Габермас належить до тих сучасних дослідників політики та історії, які сутність процесів виникнення феноменів національної спільноти і національної держави прагнуть розкрити з теоретико–методологічних позицій "модернізму". Але при цьому німецький політичний філософ, на відміну від інших прибічників даної парадигми націогенезу (наприклад, його співвітчизника, представника новітньої наукової дисципліни – "історична політологія" О.Данна), орієнтується на таке розуміння природи і власне проявів процесів модернізації, які аж ніяк не вичерпуються комплексом ліберально–демократичних інституційних перетворень духовного і політичного буття Європи і світу. Власне ж його погляд на процеси розвитку західноєвропейського суспільства, які відбувалися впродовж кількох останніх століть і призвели до утворення базових сучасних форм і принципів його організації, виходить за межі того досить вузького аналітичного поля, що його окреслюють нормативні приписи теоретичної моделі "політичного модернізму".

На нашу думку габермасівська модерністська теоретична модель утворення національних держав та націй, з точки зору її теоретико–методологічних приписів, може бути зарахована до "інвенціоналістських" та "конструктивістських". Досить доказовим аргументом тому слугує, перш за все, те, що феномен нації інтерпретується політичним філософом як умовна етнокультурна цілісність та етнополітично штучний феномен, в цілому – артефакт, який створюється в процесі цілеспрямованої об'єктивації ідеї національної спільноти або, за термінологією самого філософа, внаслідок внесення "до мас уявного проекту нації" [1]. Більш того, характерною рисою дослідницького підходу Ю.Габермаса є те, що, розкриваючи сутність та логіку націєтворення, він прямує від історії концепту "нація" до його втілення в реальність, а в Габермасовій моделі націогенезу ідейна складова соціально–політичних процесів виявляється однією з головних детермінант, що визначають складну історичну діалектику культурної та політичної консолідації людей в таку спільноту, яка отримала назву "нація".

В той же час, незважаючи на "конструктивістській" характер теоретико–методологічних приписів і орієнтирів політико–філософського аналізу процесів націєтворення, модерністська модель політичної історії та націогенезу Ю.Габермаса своїми дослідницькими можливостями перевершує пізнавальні і пояснювальні можливості новітніх, але суто одновимірних концепцій "політичної модернізації", запропонованих, наприклад, вищезгаданим О.Данном. Останній, зазначимо, обмежився теоретичною конструкцією з кількох постулатів. Перший – "передумовою утворення національної держави в Європі завжди було існування нації". Другий – нації, "в політичному значенні цього слова" – це "та частина суспільства, яка була носієм державності і державного суверенітету". І третій – "сучасне національне держава – це держава, в якій суверенітет належить нації, тобто всій сукупності його громадян, нація встановлює і контролює політичну владу" [2]. Таким чином, в Данновій інтерпретації становлення сучасних національних держав постає як процес поступового заповнення національною спільнотою інституційного каркаса державної влади. Він, на думку німецького історика політики, обумовлений розвитком націй як політичних ("державних") співтовариств і залежить від політичної логіки їх трансформації від "станових" націй до "громадянських" і завершується встановленням монополії на суверенну державну владу всім населенням країни як сукупності громадян республіки.

Ю.Габермас, як і О.Данн, теж розцінює феномени нації і національної держави як об'єктивацію "проектів нації", конкретні втілення концептів та ідеологем "національно–державної єдності", що формували смислову і цільову основу і спрямованість національної самосвідомості. Проте якщо О.Данн, визнаючи за історичну реальність реалізацію виключно проектів "політичній нації" і "національної держави", бере до уваги лише роль ідеології патріотизму та еволюцію моделі представницького правління (формального конституційного "республіканізму"), що були, на його думку, ідейним стрижнем національної самосвідомості і формою інституціалізації "громадянської нації" як політичної спільності або "державного співтовариства", то Ю.Габермас діалектично поєднує взаємовплив культурологічного і політичного проектів нації, а також підкреслює роль культурної і політичної ідентичності її представників як націєутворюючих чинників. Вони, за його оцінками, й конкурували між собою і інтегрувалися в національній самосвідомості, вони не лише породжували різні тенденції в політичній історії Європи і світу, але й відчутно впливали на формування соціальних основ і соціально–психологічних чинників національно–державного будів-

© В.Ю. Вілков, 2009

ництва. В даному випадку, на відміну від інтерпретації націогенезу німецьким істориком політики, трактування німецького політичного філософа орієнтоване на визнання значимої ролі спільності культури нації (особливо духовної) в забезпеченні процесів створення "сучасної" і "національної" держави. "Демократичне самовизначення, – стверджує Ю.Габермас, – може мати місце лише в тому випадку, якщо народ держави перетвориться на націю громадян, які власноруч порядкують своїми долями. Між тим політична мобілізація "піддaних" вимагає також *культурної інтеграції* населення, що спочатку зібралося нашвидкуруч. Саме це й покликана виконати ідея *нації*, за допомогою якої піддані держави – виходячи за межі спадкової лояльності по відношенню до села і сім'ї, до місцевості і династії – утворюють нову форму колективної ідентичності. Культурні символи "народу", який здогадно має загальне походження, мову і історію свого унікального характеру (що й зветься "народний дух"), в будь–якому разі породжують певну уявну єдність і завдяки цьому сприяють усвідомленню мешканцями однієї і тієї ж державної території їх взаємоналежності, що досі була абстрактною й опосередкованою лише юридично. Тільки символічна побудова "народу" перетворює ту або іншу сучасну державу на *державу національну*.

Національна свідомість наділяє конституйовану у формах сучасного права територіальну державу культурним субстратом задля *громадянської солідарності*" [3].

В цілому у контексті означеного слід підкреслити, що масштабний і багатоаспектний концептуальний підхід Ю.Габермаса щодо інтерпретації сутності та чинників модернізації виходить за вузькі аналітичні межи теоретико–методологічних приписів та настанов суто "політичного модернізму" і дає можливість розкрити їх як фундаментальний і взаємопов'язаний процес трансформації соціально–економічних, духовно–культурних і політичних першооснов і детермінант розвитку західного суспільства. Він дозволяє дати їм відображення в діалектиці, утворюваній життєдіяльністю безлічі суб'єктів та їхньою політичною боротьбою за реалізацію відповідних "проектів" облаштування соціально–політичної системи, спроби реалізації яких породжують якісно нові суспільні утворення і тенденції. До їх загалу німецьким філософом політики віднесено "націоналізм" і "республіканізм", "нації" і "національні держави", які, з одного боку, є реальностями, що створені процесами капіталістичної модернізації феодального суспільства, з іншого боку – у формі концептів, ідеологем та практик слугують каталізаторами і засобами власне модернізації.

Таким чином узагальнено оцінюючи теоретико–методологічні орієнтири концепції Ю.Габермаса, ще раз підкреслимо, що в ній, на відміну від даннівської моделі історії Заходу (та аналогічних до неї суто "політичних"версій модернізації), появу національної ("сучасної") держави безпосередньо співвіднесено не з одновимірною логікою політичного розвитку, а з усім комплексом взаємопов'язаних процесів соціальної модернізації. При цьому дослідник наполягає на тому, що сучасний тип організації політичної влади є водночас і її наслідком, і одним з її інструментів, тобто ефективним засобом цілеспрямованого політичного впливу на розвиток соціально–економічної системи в цілому. Згідно версії німецького філософа, що враховує й веберовські ідеї, адміністративний апарат і буржуазія створювали національну державу з метою використання його можливостей, насамперед у прискореному розвитку капіталізму, тобто в економічній моделі ринку територіально відокремленого, але економічно ліберального та патронованого державою. "...Величезний історичний успіх національної держави, – підкреслює німецький філософ, – можна частково пояснити тією обставиною, що сучасна держава, або ж тандем бюрократії і капіталізму, виявилася найбільш ефективним засобом прискорення соціальної модернізації" [4].

До того ж, за оцінками Ю.Габермаса, національну державу теоретично безперспективно розглядати як безпосередній наслідок політичної модернізації системи інститутів державної влади. Адже вона не є просто якимось новим, сучасним типом державних утворень, що виник внаслідок еволюції попередніх державно–політичних утворень ("колишніх політичних формацій") та має перевагу проти "міст–держав" (а також їх "федерації") або проти "старих імперій". У розумінні німецького філософа національна держава – складний "плід" історичного розвитку, який був народжений "лише після революцій кінця XVIII століття" зі "сплаву двох елементів": "сучасної держави і сучасної нації" [5]. Як зазначає німецький вчений, до цього рубіжного етапу, що ознаменував собою початок сучасної доби й появу у житті нових "політичних форм", створення націй і еволюція держави, особливо їхнє ідейне забезпечення, йшли власними шляхами, що "зближуються", але "споконвіку були історично різними й аж ніяк не паралельними". Самостійно відбувався процес "утворення сучасних держав"; так само окремо – процес "будівництва сучасних націй" [6]. При цьому у своїй інтерпретації національної держави як соціально–політичного новоутворення німецький філософ особливо підкреслює не його етнонаціональну особливість, а загальнодемократичну владну природу. "Безумовно, саме національна держава, – стверджує він, – створила ту структуру, в рамках якої республіканська ідея співтовариства, яке свідомо порядкує власним життям, могла бути артикульована і інституціалізована", а "найголовніше досягнення національної держави – соціальна інтеграція на основі політичної участі громадян" [7].

Що стосується всесвітньо–історичного аспекту реконструкції націо– та державотворення, то в даному випадку слід зазначити, що Ю.Габермас окреслює кілька поколінь національних держав. З них перші, констатує він, з'явилися під час "Французької й Американської революцій". Це, на думку німецького філософа, "класичні національні держави", які "сформувалися на півночі і заході Європи" "в рамках існуючих територіальних держав". Другою хвилею були "пізні нації" (або "ті, що запізнилися") – як, наприклад, "Італія і Німеччина". Вони обрали курс, "який згодом став типовим для Центральної і Східної Європи: тут утворення держави просто вторувало національній свідомості, що складалася, у свою чергу, довкола спільної мови, загальної історії і культури". "Третє, зовсім інше покоління національних держав, – вказує Ю.Габермас, – виникло під час деколонізації, насамперед в Африці і Азії". Такі держави, вважає філософ, відрізняє те, що вони були створені у кордонах колишніх колоніальних володінь й отримували суверенітет раніше, ніж імпортовані форми державної організації могли вкорінитися в тому власне субстраті нації, який перевищує племінні кордони. У цих випадках такі штучні держави ще тільки наближалися до "заповнення" націями, які зливалися воєдино хіба що насамкінець". І, нарешті, четвертий всесвітньо–історичний етап представлено "тенденцією до формування незалежних національних держав" "в Східній і Південно–східній Європі" "після розпаду Радянського Союзу за допомогою більш–менш примусового відокремлення". Специфіку вказаної тенденції, за оцінками Ю.Габермаса, склало те, що "за умов скрутного економічного і соціального становища в цих країнах досить виявилося реанімувати

старі етнонаціональні заклики, аби мобілізувати стурбоване населення на досягнення незалежності" [8]. В цілому ж, за всієї різноманітності й історичної неповторності, процес створення національної держави має, на думку німецького філософа, одну загальну закономірність: вона знаходить прояв у тому, що "глобальний успіх національний держави, перш за все, пов'язаний із перевагами сучасної держави" [9].

У своїй концепції Ю.Габермас, в традиціях, започаткованих ще відомим німецьким істориком та філософом історії Ф.Майнеке, визначає дві універсальні історичні лінії утворення національних держав. У загальному вигляді різновекторність націогенезу формулюється ним таким чином: "відмінність" "двох шляхів (від держави до нації або від нації до держави) унаочнює родовід тих дійових осіб, які у відповідний момент очолювали авангард формування держави або нації" [10]. Більше того, Ю.Габермас не лише розмежовує процес "будівництва націй" і процес "утворення сучасних держав", але й вказує причини панування в історії різних країн і регіонів тієї чи іншої тенденції. Такою першопричиною, що визначає напрям розвитку в дихотомії "нація – сучасна держава", філософ вважає соціальну природу суб'єкта (тип еліти – політична або культурна), який став творцем проекту і рушієм соціальної модернізації суспільства.

Так, першу суспільно–історичну тенденцію Нового часу описано Ю.Габермасом за формулою "від держави до нації". Цей процес відзначається тим, що спочатку утворюються "територіальні держави". З одного боку, вони стають "елементами європейської державної системи, яка набула завершеного вигляду ще при укладенні Вестфальського миру в 1648 р.". З іншого боку, в межах політичної системи кожного з них виникали нові суб'єкти державної влади – "нації знаті" До того ж активно формувався інституційний механізм "ефективної бюрократії", влада вдавалася до широкомасштабних заходів щодо мовної уніфікації населення, створювалася система діловодства і судочинства, освіти і книгодрукування мовою "народу", а в деяких країнах мовою етнічної більшості перекладалася церковна література й започатковувалося офіційне відправлення релігійного культу тощо [11].

Як вказує німецький філософ, провідниками тієї політики "державного будівництва", яка в межах окресленої тенденції соціально–історичного розвитку визначала процес "будівництва нації", ставали такі соціальні групи як юристи, дипломати і військові, ті, що були наближеними до короля і створювали "раціональні державні інститути". Причому відмінною рисою для історичної лінії трансформації "територіальних держав" феодалізму в національні держави капіталізму було те, що поява національної ідентичності населення ставала продуктом діяльності держави і правлячої еліти, тобто в даному історичному випадку "національні суспільства" "зобов'язані своєю ідентичністю саме організаційній єдності такої держави" [12].

Другу лінію процесів модернізації Нового часу, що властива більшою мірою Східній Європі, прокреслено у світовій історії рухом "від нації до держави". "Тут, – наголошує Ю.Габермас, – формування національної держави відбувалося слідом за пропагандистським поширенням національної самосвідомості, яке йому передувало" [13]. Тобто "національне будівництво" передувало "будівництву національної держави", а (за логікою історичного розвитку в межах даної тенденції) проголошення мети створення незалежної держави для нації було визначальним способом соціальної мобілізації етнічно близького населення в політичну спільноту. При цьому першочерговим етапом націєтворення стало духовне конституювання нації, для чого здійснювалися багаточисельні "акції" з формування образу "культурної нації", які поширювали ідею про національну (перш за все мовну і ментальну) спорідненість людей, що виявилися з багатьох причин розмежованими на кілька територіально–політичних утворень. Домінантною суспільно–політичною силою тут став інспірований "інтелектуалами" рух зі створення єдиної культурної "самоідентифікації" і солідарності. Цей "рух" забезпечувався "письменниками, істориками і журналістами", які "розчищали поле для дипломатичних і військових зусиль державних осіб (наприклад, Кавура і Бісмарка), несучи в маси спочатку уявний проект нації, об'єднаної на культурній основі" [14]. Зрештою підсумковим духовно–психологічним і політичним результатом вказаних процесів ставало те, що "національна свідомість народу конденсувалася в "уявні спільноти"" [15]. Таким чином, феномен нації, – спільноти, що для сучасності є класичною, – Ю.Габермас вважає досить штучним духовним утворенням, покликаним до буття появою в європейській історії нового типу колективної ідентичності – "національної", яка відтворює в своїх базових компонентах детермінанти двох способів здійснення "демократичного процесу", що для найбільш поширених інституціолізованих проявів знайшов форму національної держави ("держави–нації").

Слід підкреслити, що фактично (відповідно до численних оцінок німецького політичного філософа) в його бінарній моделі історичного процесу "нація" – "національна держава" "пріоритет" належіть "державі", бо вона, доводить Ю.Габермас, передує виникненню націй, а "сучасні держави існували задовго до виникнення "націй" в сучасному значенні цього слова". Їх "інституційну серцевину", пише філософ, "утворили юридично оформлений і високо диференційований адміністративний апарат, який мав монополію на легітимні засоби насильства" і підкорявся "розподілу праці з ринковим суспільством, вільним для виконання економічних функцій" [16]. При цьому, інтерпретуючи природу сучасної держави в традиціях німецької філософської класики, зокрема гегелівського розуміння природи "громадянського суспільства" і, відповідно, марксівського трактування функціонального призначення буржуазної держави (безвідносно до його національної специфіки як форми), Ю.Габермас констатує: "Ще більш важливим для процесу модернізації є відокремлення держави від "громадянського суспільства", тобто функціональне відмежування державного апарату. В той же час сучасна держава є адміністративною й податковою. Це означає, що вона головним чином обмежується управлінськими завданнями. Виробничі завдання, які досі сприймалися в рамках політичного панування, вона передає відокремленому від нього ринковому господарству. За переваги такої функціональної спеціалізації адміністративна система платить власною залежністю від продуктивного рівня ринково керованої економіки" [17].

У ширшому соціально–історичному форматі "сучасний" тип держави, зокрема його інституційну природу, цивілізаційну форму і спрямованість постнаціональної трансформації, Ю.Габермас радить розглядати у такий спосіб. "Вочевидь, національна держава, – пише він, – відповідає важливим передумовам щодо успіху демократичного самоврядування суспільства, яке формується в його кордонах. Національно–державну специфіку демократичного процесу можна схематично проаналізувати з чотирьох точок зору. А саме: сучасна держава виникла (a) як держава управління і збору податків і (b) як наділена суверенітетом на певній території держава, яка (c) може розвиватися в межах національної держави у напрямку (d) до демократичної правової і соціальної держави" [18].

У смисловому контексті цитованого аналітичного припису німецький філософ робить додаткові й досить принципові концептуальні уточнення. З одного боку, він, всупереч ідеям адептів ліберально–демократичного тлумачення "політичної модернізації" світу всіх націй (на кшталт О.Данна), підкреслює, що зв'язок між "демократичним самоврядуванням" ("республіканською автономією") і сучасною державою як національним утворенням не є загальним та безумовним. І хоча той "тип національних держав", який "виник внаслідок Французької і Американської революцій", "поширився усім світом", проте, підкреслює Ю.Габермас "не всі національні держави були або є демократичними, тобто не всі вони мають конституцію, засновану на принципах асоціації вільних і рівних громадян, що здійснюють самоврядування. Але всюди, де виникли демократії західного зразка, вони набули форми національної держави". З іншого боку, німецький політичний філософ звертає увагу на ту обставину, що в умовах глобалізації "рамці національних держав" перестають бути єдиними і "відповідними формами" для "демократичного процесу". "Як би там не було, – відзначає він у шпенглерівському дусі, – масова демократія, що властива державі "загального добробуту" західного типу, знаходиться на завершальної фазі свого розвитку, який почався двісті років тому разом з породженою революцією національною державою", тоді, коли "територіальна держава, нація і народне господарство, що склалося в національних кордонах, утворили... історичне поєднання, за якого демократичний процес зміг набути досить переконливої інституційної форми". Проте нині, формулює своє бачення історичної перспективи Ю.Габермас, "завдяки процесу, який отримав назву" "глобалізації", "необхідність згаданого поєднання поставлено під сумнів" [19].

За оцінками німецького політичного філософа, в епоху глобалізації головними атрибутами західного суспільства стають мультикультуралізм і поліетнічність, а його розвиток, разом з радикальною десуверенізацією переважної більшості національно–політичних утворень, відзначено процесами послаблення національно–культурної цілісності і самодостатності всіх співтовариств, які раніше були націями–державотворцями. За таких умов, переконаний Ю.Габермас, спроби збереження етнокультурної однорідності можуть означати лише одне – антидемократичну і дискримінаційну політику. "За фасадом культурної однорідності, – заявляє він, – в кращому разі може ховатися лише підтримка культури пануючої більшості, що пригнічує інші культури". Але оскільки, розмірковує філософ далі, "зростає різноманіття культурних форм життя, етнічних груп, конфесій і картин світу", а "альтернативи цьому немає, хіба що ціною неприпустимих з нормативної точки зору етнічних чисток", то "республіканізм повинен навчитися стояти на власних ногах" [20].

У своїх дослідженнях німецький політичний філософ розкриває природу головної суперечності, що визначає життєдіяльність і тенденції розвитку сучасних націй і національних держав. Згідно його інтерпретації, вона полягає в тому, що з певних "історичних причин" "в багатьох країнах" "культуру більшості плутають з тією загальною політичною культурою, яка претендує на визнання з боку *всіх* громадян держави, незалежно від їх культурного походження. Цієї плутанини треба позбавитись, якщо ми хочемо, аби різні культурні, етнічні і релігійні форми життя могли існувати поруч і обіруч в рамцях одного і того ж суспільного цілого" [21].

Висунувши такий узагальнювальний постулат, Ю.Габермас обстоює точку зору, згідно якої магістральний шлях модернізації, що здатен забезпечити демократичну природу і стабільність в рамках сучасної національної держави, за неминучого посилення тенденції етнокультурного плюралізму вимагає відмови від державної політики національної уніфікації, яка веде до культурної асиміляції етнокультурних меншин. А як програмний ним пропонується варіант переходу до цілеспрямованого формування загальної політичної культури громадянської згоди і толерантності, здатної об'єднати представників всіх етнокультурно диференційованих груп населення національних держав. Причому культурний компроміс задля досягнення загальногромадянської згоди ("запровадження мультикультурного громадянства") має будуватися, на думку Ю.Габермаса, на розмежуванні політичної і етнічної культур, а також на впровадженні системи, що гарантує правову рівність суб'єктів мультикультурного суспільства. "Якщо, проте, різним культурним спільнотам і різнім етнічним і релігійним субкультурам доводиться уживатися разом і на рівних взаємодіяти в рамках єдиного політичного співтовариства, – стверджує німецький філософ, – то культура більшості буде вимушена пожертвувати своєю історичною прерогативою, аби визначити офіційні стосунки в межах тієї генералізованної політичної культури, яку мають поділяти всі громадяни, незалежно від їх походження і способу життя. Культура більшості має бути чітко відокремлена від політичної культури, яку, слід чекати, приймуть всі. Рівень політичної культури, що поділяється всіма, необхідно жорстко відмежовувати від рівня субкультури і до–політичних ідентичностей (включаючи субкультуру та ідентичність більшості), які заслуговують на рівний захист лише в тому випадку, якщо самі обстоюють конституційні принципи (згідно трактуванню останніх в межах даної конкретної політичної культури)" [22].

1. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.367. 2. *Данн О.* Нации и национализм в Германии 1770–1990. – СПб., 2003. – С.376;33;13–14. 3. *Хабермас Ю.* Постнациональная констелляция и будущее демократии // Политические работы. – М., 2005. – С.277. 4. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.365. 5. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С.203. 6. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.366–367; Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С.201. 7. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.377;379; 8. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С.198. 9. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.364. 10. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С.197–198. 11. Див.: Там само. – С.197;202. 12. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.365. 13. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С.197. 14. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.367; Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. 15. Там само. – С.205. 16. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.365;364. 17. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С.202. 18. *Хабермас Ю.* Постнациональная констелляция и будущее демократии // Политические работы. – М., 2005. – С.275. 19. Там само. – С.274–275;273; 272. 20. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.374; Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб., 2001. – С.214–215. 21. Там само. – С.215. 22. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // Нации и национализм. – М., 2002. – С.374.

Надійшла до редколегії 11.05.2009

М.С. Жеребкін, асп.

ПОСТМАРКСИСТСЬКА ТЕОРІЯ ДИСКУРСУ ЕРНЕСТО ЛАКЛАУ І ШАНТАЛЬ МУФ: НОВИЙ ПОГЛЯД НА ПОЛІТИЧНІ ПРОЦЕСИ У КРАЇНАХ КОЛИШНЬОГО СРСР?

У статті розглядаються ключові поняття постмарксистської теорії дискурсу Е.Лаклау и Ш.Муф та намічаються підходи до застосування постмарксистської методології до аналізу пострадянських політик, зокрема фенмену політичної мобілізації мас підчас "кольорових революцій" у країнах колишнього СРСР. Показано, що політичний аналіз постмарксистської теорії дискурсу дозволяє ставити акцент, у першу чергу, на поясненні процесів формування колективних ідентичностей як політичних акторів періоду змін. Робиться висновок, що саме розуміння "політичного" в постмарксизмі, в основі якого лежать поняття "невичерпності соціального" та "структурної невирішеності" і "радикальної випадковості" політичного є релевантним для опису пострадянської – нестабільної, мінливої, радикально політично та економічно непрогнозованої політичної реальності.

The article represents a review of the key concepts of post–Marxist discourse theory (Ernesto Laclau and Chantal Mouffe) and an outline of the ways to application of post–Marxist methodology to the analysis of Postcommunist politics, the phenomenon of the political mobilization of masses during the 'Colour revolutions' in particular. It is shown that a political analysis of post–Marxist discourse theory helps to accentuate, first of all, the processes of formation of collective identities as political actors during the period of changes. The conclusion is made that it is the understanding of the 'political' in post–Marxism, based upon the concepts of the 'infinitude of the social', 'structural undesidability' and 'radical contingency' of the political is relevant for the description of the Postcommunist political reality – unstable, precarious, radically politically and economically unpredictable.

Проблемою статті является питання про можливість використання методології постмарксистської теорії дискурсу Е.Лаклау и Ш.Муфф щодо аналізу посткомуністичних політик. Можливо, саме розуміння "політичного" в постмарксизмі, в основі якого лежать поняття "невичерпність соціального" та "структурної невирішеності" і "радикальної випадковості" політичного більш за все підходить для опису пострадянської – нестабільної, мінливої, радикально політично та економічно не прогнозованої – політичної реальності, заручниками котрої і є всі ми: мешканці цього нестабільного регіону? *Аналіз останніх досліджень і публікацій, в яких започатковано вирішення даної проблеми*: Оскільки питання про застосування пост марксистської теорії дискурсу до сього часу не розглядувалося ні у вітчизняній, ні у західній науковій літературі, у своєму досліджені я здійсняю спробу виділити у працях засновників постмарксистської теорії дискурсу Е.Лаклау і Ш.Муф, а також у працях провідних представників есекської школи постмарксизму (А.Норвал и Д.Хоуард) тих методологічних понять, які, на мій погляд, є найбільш релевантними стосовно пострадянського політичного контексту. *Цілі статті* – аналіз ключових понять постмарксистської теорії дискурсу Э.Лаклау и Ш.Муфф ("невичерпність соціального", "гегемонія", "структурна невирішеність політичного", "суб'єкт–позиція" і "політична суб'єктивність" та інші) і перспективи їх застосування до аналізу посткомуністичних політик на прикладі "кольорових революцій" у країнах колишнього СРСР.

Постмарксистська теорія дискурсу: значення процесів транзиції у країнах колишнього СРСР для політичного аналізу

Теорія дискурсу Ернесто Лаклау, заснована на 1) деконструкції класичної марксистської думки та 2) постструктуралістського переосмислення поняття "гегемонії" Антоніо Грамши, пропонує альтернативне розуміння традиційної політологічної дихотомії структура/суб'єктивність, яке виключає привілеювання одного чи іншого елементу цієї дихотомії. Лаклау відкидає, по–перше, ідею класичного марксизму та неомарксизму про необхідність класової приналежності політичної суб'єктивності, по–друге, класичну марксистську детермінацію ідеологічної надбудови в останній інстанції економічною базою. В протилежність другій марксистській і неомарксистській тезі, Лаклау, навпаки, підкреслює "випадковий" та "незакінчений" характер ідеології відносно економічного базису [1]. Пориваючи з позитивною логікою необхідності та причинно–наслідковості структуралістських підходів до конструювання соціального та політичного формування політичних ідентичностей, Лаклау акцентує неміцні та мультипричинні відношення між елементами, які лежать в основі розподілу всіх соціальних та політичних значень. Кожен політичний об'єкт формується, на думку Лаклау, як об'єкт *дискурсу*, тобто історично специфічної системи правил, які не підлягають остаточній фіксації. Необхідно відмітити, що категорія "дискурсу" у Лаклау не обмежена мовою, тому що Лаклау у своїй політичній теорії слідом за Мішелем Фуко відкидає різницю між "лінгвістичним" та "позалінгвістичним" у структурі реального, – так само як і різницю між "ідеологією" та "матеріальними умовами виробництва" [2]. Елементи, котрі традиційно характеризують як "політичний", "економічний" та "ідеологічний", на думку Лаклау, "перебувають у нестабільних відносинах зчленування без формування у якості окремих об'єктів" [3].

Критикуючи як 1) есенціалістську картезіанську традиційну теорію політичного суб'єкту як "первинної та субстанції", так і 2) детерміністське класичне марксистське розуміння політичної суб'єктивності, яке засноване на "об'єктивних класових інтересах" і закриває простір для автономної дії політичних акторів, Лаклау у нової теорії "політичної суб'єктивності" у рамках парадигми постмарксизму постулює як 1) "невичерпність соціального", так і 2) радикальну неможливість будь–якої позитивної політичної ідентичності та повноти.

Спеціально введене їм у постмарксистську теорію поняття "*антагонізму*" є індикатором цієї неможливості позитивної політичної ідентичності. На відмінну від класичного марксизму, антагонічні відносини у теорії постмарксизму Лаклау вже не розуміються як відносини об'єктивної суперечності між соціальними силами. Навпаки, антагонізм – це втілення так званої "чистої негативності", це "досвід поразки", тобто соціальні та політичні "відносини, що показують ліміти кожної об'єктивності" [4]. У цьому сенсі, "антагонізми" у теорії постмарксизму "показують ліміти суспільства, його неможливість повністю самоорганізуватися" [5]. Таким чином, суспільство і суб'єкт у постмарксизмі марковані постійною нестачею, яка поповнюється тільки шляхом сигніфікації через вимір негативності. Саме у цій основоположній для постмарксистської політичної теорії тезі і складається друге значення поняття "антагонізму", котре ніби готує ґрунт для ідентифікації, нетривкої фіксації політичних суб'єкт–позицій, які є основою для встановлення певного соціального і політичного порядку. Крім того, однією з провідних тез політичної теорії постмарксизму є теза про те, що функція антагонізму складається також і в проектуванні неможливих відношень до "повно-

© М.С. Жеребкін, 2009

ти існування", позитивно блокованої політичною антагоністичною фігурою "ворога" [6]. Як відмічає послідовник Лаклау, відомий східноєвропейський політичний теоретик Славой Жижек, описуючи діалектику неможливості ідентичності як умови ідеологічного сценарію "заповнення пробілів у структурі" політичного суб'єкту [7], кожен політичний порядок "зшивається" за допомогою позитивації нестачі через "фігуру ворога" [8].

Отже, ідеологія у постмарксистській політичній теорії, на відміну від поняття "ідеології" у класичному марксизмі, розуміється не як "хибна свідомість", яка приховує "об'єктивні" відносини на рівні виробництва, але як невизнання "випадкового" та нестабільного характеру соціальної та політичної реальності, бажання натуралізувати і подати як самі собою зрозумілі певні політичні формації та типи політичної суб'єктивності. Для уточнення нового поняття "ідеології" в політичній теорії постмарксизму Ернесто Лаклау розвиває та доповнює відоме поняття "гегемонії" Антоніо Грамши. У результаті, для Лаклау *гегемонія* – це ідеологічна операція "переходу через негативне" в політиці, коли "певний символ чи актор, не припиняючи бути приватністю, приймає на себе функцію репрезентації непомірної зі своєю роллю універсальності суспільства" [9]. Седиментовані політичні форми, утворені у результаті гегемонного "забування" радикальної "випадковості" та репресії рівно доступних альтернатив, залишаються, у результаті, постійно нетривкими, позбавленими стабільної основи та уразливими для різноманітних політичних "зміщень" та "розривів", які, власне, і продемонстрував не тільки логічно непередбачуваний ані західними "совєтологами", ані провідними радянськими політичними акторами, ані навіть радянськими дисидентами крах Радянського Союзу, але і цілковито політично непрогнозовані ані західними політологами, ані місцевими національними елітами факти так званих "кольорових революцій" в Грузії, Україні та Киргизії.

Базуючись на понятті "невирішеності", введеному в дискурс постструктуралізму Жаком Дерріда, Лаклау описує онтологічні умови, що є результатом деконструкції об'єктивізму і позитивізму структурного марксизму як "структурну невирішеність". Одним із наслідків цієї політичної тези у сучасній політичній теорії стає 1) факт визнання постійної загрози політичного зміщення кожному елементу соціальної реальності, а також 2) неможливість стабільної політичної ідентичності вписана в структуру. З іншого боку, умови політичної "невирішеності" функціонують як можливість для ідентифікації актів. Таким чином, у політичній теорії постмарксизму Е. Лаклау і Ш. Муф "екзистенціальним" виміром соціального і політичного життя стає безкінечна "гра" стабілізацій і дестабілізацій, яка стає можливою завдяки відсутності структури зі стабільним центром. Подібна гра відбувається між областями "соціального" і "політичного" [10]. "Соціальне" – сфера седиментованих практик, тобто практик, "що приховують первинні акти їхньої "випадкової" політичної конституції та репрезентують себе самодостатніми" [11]. Як протилежність "соціальному", "політичне" в політичній теорії постмарксизму являє собою політичну область, яка характеризується "прозорістю актів соціальної конструкції", "визнанням відсутності кінцевої обґрунтованості, тобто наявності елементу радикальної невирішеності в кожному соціальному порядку" [12].

Однак, можливо, саме таке розуміння "політичного" в постмарксизмі більше за все підходить для опису пострадянської – нестабільної, мінливої, радикально політично та економічно не прогнозованої – політичної реальності, заручниками котрої і є всі ми: мешканці цього нестабільного регіону?

"Суб'єкт–позиції" і "політична суб'єктивність" у політичній теорії постмарксизму: акцент на колективних ідентичностях як нових політичних а́кторах періоду змін

Важливим наслідком нової політичної онтології "порушеної об'єктивності", котру представлено в політичній теорії постмарксизму Лаклау, для пояснення сучасних політичних процесів, які відбуваються зокрема і в країнах колишнього СРСР, є реінтерпретація ролі політичної суб'єктивності, що більше не обмежена 1) ні класичним марксистським класовим редукціонізмом, ні 2) деконстекстуалізованим волюнтаризмом ліберальної політичної традиції. Рішення цієї дихотомії для теорії дискурсу лежить у відмінності між двома провідними поняттями – поняттям *"суб'єкт–позиції"* і поняттям *"політичної суб'єктивності".* Поняття "суб'єкт–позицій" включає в себе визнання дискурсивного і децентрованого характеру суб'єктивності та її формування як *ідеології,* на противагу концепції "первинного" цілісного суб'єкту або раціонального максимізатора інтересів [13]. За словами учня Лаклау, директора програми по Ідеології та аналізу дискурсу Ессекського університету (Англія), Девіда Хауарта, "на відміну від гомогенного суб'єкту з певними інтересами, будь–який "окремий індивід" може мати ряд *різноманітних* суб'єкт–позицій. Емпіричний актор у будь–який час може ідентифікувати себе або бути позиціонованим як "чорний", "представник робочого класу", "християнин" або "жінка" [14]. Інакше кажучи, категорія "суб'єкт–позицій" акцентує політичний аналіз на тому політичному факті, що суб'єкт формується ідеологією та в будь–який момент часу може займати певну, більше того – завжди різну соціальну та політичну позицію, залежно від ідеологічного впливу, результатом чого стає седиментація існуючих соціальних і політичних формацій. Іншими словами, політична суб'єкт–позиція – це "режим того, як ми визнаємо нашу позицію в якості (зацікавленого) актора соціальних процесів, того як и відчуваємо наш обов'язок перед певною ідеологією" [15]. Суттєвим політичним акцентом у цьому формулюванні є акцент на різноманітті та гетерогенності суб'єкт–позицій в *одному* емпіричному політичному акторі – як, наприклад, на київському Майдані часів "Помаранчевої революції" олігархи чи навіть представники вищої номенклатури змогли відчути себе "братами" і "сестрами" з "бідними" (і з відомою бабою Параскою, і з безробітними галичанами, і з київськими бомжами або неформалами і маргиналами будь–яких типів переважно молодого віку)! От де дійсно водному емпіричному суб'єкті в процесі революційного "карнавалу ідентифікацій" співіснували безліч осіб, класів і навіть вікових категорій!

Тоді як поняття "суб'єкт–позицій" акцентує формування суб'єктів у рамках дискурсивних структур, концепт "політичної суб'єктивності" безпосередньо пов'язаний із визнанням радикальної "невирішеності" соціальних і політичних структур і привілеюванням моменту політичного *зміщення*, коли ця політична невирішеність проявляється. Для теорії постмарксизму Лаклау, політичні зміщення, що руйнують політичні структури та ідентичності, стають "основою, на якій формуються нові ідентичності" [16]. Типовими прикладами екстремальних зміщень соціальних порядків можна назвати 1) падіння монархії у Франції під час Французької революції, 2) крах царизму в Росії, 3) Велику депресію світового масштабу і 4) вже згадуваний розпад Радянського Союзу. Сильні політичні суб'єктивності (Якобінська диктатура, більшовизм, фашизм, пострадянські націоналістичні рухи) виникли, на думку Лаклау, на руїнах зміщених політичних структур. І тут він формує принципово важливий для нашого подальшого конкретного політичного

дослідження "кольорових революцій" тезу: "У випадках зміщених соціальних структур суб'єкти буквально змушені ставати *колективними* політичними акторами для відновлення соціального порядку, за допомогою якого ідентичності можуть бути стабілізованими [17]. Отже, саме тут теорія постмарксизму звертає увагу на нових політичних акторів у нових політичних умовах – *колективні* ідентичності як гаранти політичних змін. Грубо кажучи, маси, а не еліти названо новими суб'єктами змін! У результаті, Лаклау називає політичне зміщення "самою формою свободи", де свобода не повинна розумітися як "свобода суб'єкту з позитивною ідентичністю", але як свобода від структурної детермінації, котра є результатом неможливості структури повністю конституціонувати себе.

Як наслідок нездатності структури встановити "режим замкненості", котра стає особливо помітною в ситуаціях кризи і розпаду, а також у такій актуальній для пострадянського регіону ситуації транзиції, колективні політичні ідентичності, що виникають, знаходяться в амбівалентних відносинах зі зміщеною політичною структурою. З одного боку, політичні "рішення", що приймаються цими колективними акторами, повністю самодостатні: вони являють собою створення нового соціального порядку шляхом ідентифікаційних актів – владних актів, спрямованих на репресію можливих альтернатив (у випадку "Помаранчевої революції" – вибір Ющенка замість Януковича). Як відмічає англійський політичний теоретик Алетта Норваль, "ніщо в зміщеній структурі не визначає наперед рішення" [18]. Лаклау, висловлюючи цю ж тезу, посилається на метафору К'єркегора про те, що "момент прийняття рішення – це момент божевілля" (метафорично маючи на увазі момент політичної непередбачуваності "вибору" і "рішення" колективних ідентичностей. І дійсно, жоден політтехнолог в Україні й уявити не міг, що народ самостійно і стихійно вийде на "Майдан"!) [19].

З іншого боку, політичним парадоксом, зафіксованим Лаклау, є те, що "всі рішення приймаються в певному структурному контексті" [20], адже структура не може бути повністю зміщена. Замість цілковитої "невирішеності" перед колективними політичними акторами знаходиться широке коло доступних виборів, із яких у процесі "прийняття рішень" вони вибирають одні політичні альтернативи замість інших. Іншими словами, в формулюванні Лаклау "божевілля вибору є … як і всі божевілля, регульованим" [21].

Який же теоретичний висновок робить Ернесто Лаклау з зафіксованої ним суперечливої політичної дії колективних політичних акторів, що були основними політичними акторами "кольорових революцій" як нового політичного феномену в країнах колишнього СРСР? Його висновок приводить нас до конкретно–політичних аналізів – аналізу приватних історичних контекстів, у яких колективна дія має місце, що, власне, вимагає уваги до причин і умов того, чому окремі політико–ідеологічні форми переважають над іншими, і чому в окремих країнах вони мають місце біти, а в інших – ні.

Висновки з даного дослідження і перспективи подальших розвідок у даному напрямку: Таким чином, для уникнення типових для транзитології "пасток" дихотомії суб'єкту або структури, а також моделювання перехідного періоду в контексті "стратегічних ігор" між представниками еліт, політичний аналіз методологічної опозиції постмарксистської теорії дискурсу дозволяє ставити акцент, у першу чергу, на поясненні процесів формування *колективних ідентичностей* як політичних акторів періоду змін. Тема пострадянського націоналізму і популізму, його ролі в сучасних політичних процесах залишається нині малодослідженою і, безперечно, вимагає уваги: адже саме колективні актори виступають рушійними силами у подібні перехідні періоди. Тому, на мою думку, аналіз контексту "зміщення" існуючої політичної структури (наприклад, "номенклатурного націоналізму") і його подолання за допомогою політичної мобілізації мас і здійснення колективних "рішень" мас як нового політичного актора є актуальним для розуміння сучасних соціальних змін (зокрема, тих, що відбулися завдяки "кольоровим революціям") на території колишнього СРСР.

1. *Laclau E.* New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. – С.18–16. 2. *Howarth D.* Hegemony, Political Subjectivity, and Radical Democracy // Laclau: A Critical Reader, ed. S. Critchley and O. Marchart. – New York: Routledge, 2004. – С.265. 3. *Laclau E.* New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. – С.24. 4. *Laclau E.* and Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. – London: Verso, 2001. – С.122–127. 5. Там само. С.125. 6. *Laclau E.* New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. – С.21. 7. *Zizek S.* Beyond Discourse–Analysis // The New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. – С.254. 8. *Laclau E.* and Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. – London: Verso, 2001. – С.137. 9. *Laclau E.* The Future of Radical Democracy // Radical Democracy: Politics between Abundance and Lack. – Manchester: Manchester University Press, 2005. – С.258. 10. *Laclau E.* New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. – С.35. 11. *Mouffe C.* On the Political. – New York: Routledge, 2005. – С.17. 12. Там само. – С.17. 13. *Laclau E.* and Mouffe C. Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics. – London: Verso, 2001. – С.115. 14. *Howarth D.* Discourse Theory and Political Analysis // Research Strategies in The Social Sciences: A Guide to New Approaches. – Oxford: Oxford University Press, 1998. – С.278. 15. *Zizek S.* Beyond Discourse–Analysis // The New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. – С.251. 16. *Laclau E.* New Reflections on The Revolution of Our Time. – London: Verso, 1990. – С.39. 17. *Howarth D.* Paradigms Gained? A Critique of Theories and Explanations of Democratic Transition in South Africa // South Africa in Transition: New Theoretical Perspectives. – London: Macmillan Press Ltd, 1998. – С.201. 18. *Norval A.* Hegemony after Deconstruction: The Consequences of Undecidability // Journal of Political Ideologies. – 2004. – № 9(2). – С.144. 19. *Laclau E.* Deconstruction, Pragmatism, Hegemony // Deconstruction and Pragmatism, ed. C. Mouffe. – London: Verso, 1996. – С.53. 20. *Laclau E.* Glimpsing The Future // Laclau: A Critical Reader, ed. S. Critchley and O. Marchart. – New York: Routledge, 2004. – С.322. 21. *Laclau E.* Deconstruction, Pragmatism, Hegemony // Deconstruction and Pragmatism, ed. C. Mouffe. – London: Verso, 1996. – С.57.

Надійшла до редколегії 21.04.2009

О.А. Зубчик, канд. філос. наук

ДЖ. КЕЙНС ПРО ПІЗНАННЯ ЕКОНОМІЧНИХ ПРОЦЕСІВ ТА ЕКОНОМІЧНУ ПОЛІТИКУ ДЕРЖАВИ

У статті йдеться про теорію пізнання Кейнса стосовно економічних явищ та економічну політику держави у цьому зв'язку.

The article deals with the scientism of J. Keynes and disadvantages in the economic policy of the state.

Мета дослідження – виявити зв'язок пізнання економічних відносин та явищ з економічною політикою держави та з використанням цього знання учасниками ринку. У дослідженні ставиться завдання розкрити особливості пізнання в економічній сфері життя суспільства згідно з поглядами Кейнса.

У вітчизняній та зарубіжній філософській літературі розроблено деякі аспекти досліджуваної теми та пов'язаних з нею проблем (Л. Губерський, В. Куценко, М. Ми-

© О.А. Зубчик, 2009

хальченко, Б. Новіков, П. Ситник, Т. Ящук). Проте, кожен з дослідницьких напрямів виокремлює й висвітлює лише якийсь один аспект проблеми. Що ж стосується співвідношення пізнавальної системи Кейнса та економічної політики держави в умовах демократичних трансформацій – то вони, на нашу думку, досліджені недостатньо.

Питання про роль державного регулювання торгівлі з метою підвищення конкурентоспроможності національних виробників на внутрішньому ринку та зовнішніх ринках є одним з найскладніших як в теоретичному так і в практичному плані. Й досі залишається дискусійним питання – чи повинна держава підтримувати конкурентоспроможність стратегічно важливих галузей виробництва за допомогою важелів торгової політики або ці проблеми краще вирішувати на основі ринкової самоорганізації [1]?

Економічна стратегія держави визначає трансформацію пріоритетів та інструментів державного втручання в економіку для реалізації її політичної стратегії. Вона характеризує спрямованість дій держави та принципи їх реалізації в самому загальному вигляді для довгострокового періоду. Економічна політика конкретизує принципи державного втручання в економіку для реалізації її стратегічних завдань в поточному періоді в розрізі наступних періодів взаємопов'язаних напрямків діяльності держави [2].

Дослідженню цих питань присвятив своє життя Дж. Кейнс, який окрім інших праць у 1936 р. опублікував "Загальну теорію зайнятості, процента і грошей" [3]. Ця наукова праця є дослідженням логіки економічної поведінки в умовах невизначеності. Автором запропоновано короткострокову модель сукупного доходу в яких основним інструментом пристосування системи до шоків та криз була зміна кількості, об'ємів виробництва інвестицій, заощаджень, зайнятості, а не цін – товарів та робочої сили [4].

Як функціонує економіка, яке знання про неї ми можемо отримувати, та що це знання нам дає? Отже, Кейнс досліджував функціонування економічної системи та як ми можемо застосовувати знання про неї. Нарешті він дійшов висновку, що саморегулювання ринкової економіки є неефективним способом упорядкування суспільного життя. Учений вважав, що не існує ніякого механізму, здатного забезпечувати таке саморегулювання і стабільний розвиток економіки. Учений зосередив свої зусилля на розробці нової теорії зайнятості, висновки якої погоджувалися б з дійсністю, а саме – з наявністю при капіталізмі періодичних спадів виробництва і спричиненого ними безробіття [5].

Таким чином, "Загальну теорію зайнятості, процента і грошей" визнано поворотним пунктом в економічній науці XX століття. В окремих аспектах вона не втратила актуальності, наприклад, про те що суспільне благо не є сумою благ індивідуальних та не зростає пропорційно.

Кейнс відкрив, що система ринкових економічних відносин не є досконалою та такою, що саморегулюється. Максимально можливу зайнятість й економічне зростання може забезпечити лише активне вивчення вказаних процесів та втручання держави в економіку. Отже, втручання держави в економіку є виправданим тим, що держава володіє більшим об'ємом інформації ніж громадянин та інші учасники ринку.

Кейнс застосував макроекономічний аналіз, що зробило автора засновником макроекономіки як окремого розділу економічної теорії, й обґрунтував концепцію ефективного попиту. Крім того, науковець, на відміну від своїх попередників і всупереч пануючим економічним поглядам, стверджував недопущення з боку держави зниження заробітної плати як основної умови ліквідації безробіття, а також те, що споживання, внаслідок психологічно зумовленої схильності людини до заощадження, зростає набагато повільніше доходів. У цьому сутність психологічної закономірності, яку автор пояснив так: у міру зростання доходів окремого індивіда в їхній сукупності зростає загальна маса заощаджень. Це твердження Кейнс обґрунтував аргументами "здорового глузду". За умови зменшення доходів, навпаки, в прагненні зберегти попередній рівень життя людина скорочує власні заощадження в структурі доходів. Враховуючи те, що держава володіє більшою кількістю інформації ніж окремо взята людина, Кейнс стверджував, що важливим є втручання держави в економічні процеси з метою досягнення поступального розвитку.

У праці "Загальна теорія зайнятості, процента і грошей" Дж. Кейнс зосередив увагу на недостатній ефективності споживчого попиту. Саме попит, на його думку, відіграє вирішальну роль у стимулюванні і розвитку виробництва. Проте, попит сам по собі не зросте – слід здійснити певні дії. Але, які? Що необхідно зробити для підвищення ефективності попиту? Слід віднайти важіль розвитку всього суспільного (сукупного) попиту – попиту на споживчі товари і попиту на інвестиційні товари, оскільки сукупний попит – це сума споживчих витрат й інвестицій. Якщо сукупний попит більший від пропозиції, тоді "працюють" стимули росту виробництва. У цьому випадку сукупний попит дійсно ефективний, сприяє забезпеченню високої зайнятості, більш повному використанню виробничих потужностей. Основні компоненти сукупного попиту – це споживання, інвестиції та державні витрати. Основні фактори, які впливають на сукупний попит – це схильність до споживання, очікувана прибутковість капіталовкладень, перевага ліквідності.

У теорії Кейнса національний дохід і рівень зайнятості – це залежні змінні. Розмір національного доходу зумовлений рівнем зайнятості. Сам національний дохід, з одного боку, виступає як фактор, що впливає на ріст споживчого попиту, з іншого боку, ріст національного доходу залежить від інвестицій. Очевидно, що зміни розмірів виробництва та рівня зайнятості повинні спричинити зміни величини доходу, який вимірюється в одиницях заробітної плати, а зміна одиниці заробітної плати спричинить не тільки перерозподіл доходу, але й зміни загальної суми доходу [6].

Теорію Кейнса називають теорією ефективного попиту, виділяючи тим самим найголовнішу його ідею. А вона полягає в тому, щоб через активізацію і стимулювання сукупного попиту (загальної купівельної здатності) впливати на виробництво і пропозицію товарів і послуг, підвищити рівень зайнятості. Згідно з висновками, до яких дійшов Кейнс, економічна рівновага визначається в остаточному підсумку рівністю між заощадженням і нагромадженням. А головною проблемою є недостатність сукупного попиту, якому перешкоджає, як уже відмічалось, скорочення граничної схильності до споживання, зниження прибутковості капіталу, розміри котрого зростають, надзвичайна перевага ліквідності (готівки).

Учений показав, що у сучасних умовах немає вільного руху цін у бік зниження. Неможливо без кінця знижувати процентну ставку. На якомусь етапі може виникнути така ситуація, коли власники грошей почнуть виявляти обережність і припинять давати їх як позику, будуть тримати гроші в запасі на випадок якихось непередбачених обставин.

Таким чином, сукупний попит не рівнозначний сукупному доходу. Доходи в найбільш загальному вигляді розпадаються на споживання і заощадження, а заощадження не обов'язково дорівнюють інвестиціям, вони через різні причини "відстають" і не перетворюються в інвестиції. Згідно з думкою Кейнса, при аналізі ситуації, коли виникає нерівність на макрорівні, слід іти не від виробництва, а від попиту. Розміри попиту відіграють більш

важливу роль при забезпеченні зайнятості і завантаження виробничих потужностей, ніж рух і "гнучкість" цін. Функціональні зв'язки між найважливішими категоріями слід розглядати на макрорівні, що дозволить виявити фактори, які впливають на економічне зростання і рівновагу.

У своїй економічній програмі Кейнс дотримувався положення, що "держава має здійснювати свій скеровуючий вплив на схильність до споживання частково через систему податків, частково – шляхом фіксування норми процента та іншими методами" [7].

Підсумком свого дослідження Кейнс вважав створення теорії, яка вказує на життєву необхідність концепції централізованого контролю з питань, які тепер, в основному, належать приватній ініціативі, тому що саме у визначенні обсягів зайнятості, а не в розподілі праці тих, хто вже працює, існуюча система виявилась непридатною. Тому, відповідно до тверджень Кейнса, запровадження централізованого контролю, необхідного для забезпечення повної зайнятості, потребує значного розширення традиційних функцій уряду. Але при цьому залишаються широкі можливості для виявлення приватної ініціативи і відповідальності.

Двома основними ресурсами глобалізації є інформація та фінанси. Для кожної держави важливо наскільки розвинені сфери де використовуються ці ресурси [8]. Але Дж. Кейнс пропонував регулювати не тільки інвестиції, але й національний дохід. Засобом для цього він вважав податки, вимагаючи їх підвищення з метою вилучення заощаджень для збільшення державних інвестицій. Далі він дійшов висновку про те, що "принцип мультиплікатора" дозволяє дати загальну відповідь на питання, яким чином коливання інвестицій, що становлять відносно невелику частку національного доходу, характеризуються значно більшою амплітудою. Але, за його твердженням, навіть якщо в нерозвиненому суспільстві розміри інвестицій великі, вплив коливань у розмірах інвестицій на зайнятість буде набагато сильнішим у розвиненому суспільстві, оскільки можна припустити, що саме в останньому поточні інвестиції становлять значно більшу частку поточної продукції. Ефективність регулювання державою економічних процесів, на думку Кейнса, залежить від вишукування засобів для державних інвестицій, досягнення повної зайнятості населення, зниження і фіксування норми процента. Він писав: "Рікардо і його послідовники прогледіли той факт, що навіть протягом тривалого часу зайнятість не обов'язково веде до повної зайнятості, що рівень зайнятості може змінюватися і що політиці кожного окремого банку відповідає відмінний від інших рівень зайнятості. Таким чином, існує багато умов довгострокової рівноваги, які відповідають різним варіантам процентної політики органу, який регулює грошову систему" [9]. Отже, суть ефекту мультиплікатора така. У результаті державного регулювання (прямого – через інвестиції або непрямого – через фіскальну політику) збільшується споживчий попит, який мультиплікує, збільшує (примножує) попит на товари і послуги, що зрештою призводить до зростання національного доходу. У свою чергу, приріст національного доходу спричиняє зростання інвестицій, що пожвавлює підприємницьку діяльність і сприяє прискореному розвитку виробництва.

Після кризи 1929–1933 років економісти, щоб вивести економіку із стану застою, зосередили свою увагу на проблемі ефекту від державного попиту. У зв'язку з цим, й виникла модель мультиплікатора, який відіграв важливу роль щодо стимулювання інвестицій. Було зроблено висновок, що споживання слід стимулювати, хоча б за рахунок кредитних виплат та компенсацій розстрочки, адже це необхідно для мобілізації національної економіки. Уникнути кризи можна лише шляхом нарощування інвестицій та стимулювання споживання. Якщо немає споживання – необхідне втручання держави. А підтримку об'єму інвестицій, на думку Кейнса, не можна залишати в руках приватних.

Підсумком свого дослідження Кейнс вважав створення теорії, яка вказує на життєву необхідність концепції централізованого контролю з питань, які тепер, в основному, належать приватній ініціативі, тому що саме у визначенні обсягів зайнятості, а не в розподілі праці тих, хто вже працює, існуюча система виявилась непридатною. Тому, за твердженням Дж. М. Кейнса, запровадження централізованого контролю, необхідного для забезпечення повної зайнятості, потребує значного розширення традиційних функцій уряду. Але при цьому залишаються широкі можливості для виявлення приватної ініціативи і відповідальності

Таким чином, ринок не може виступати як саморегулятор економіки і не спроможний забезпечити повну зайнятість, стабільність виробництва і цін, кейнсіанці вважають, що держава має відігравати активну роль у здійсненні цих завдань. Втручання держави у регулювання економіки має полягати у проведенні такої фіскальної і грошово–кредитної політики, яка б пом'якшила спади і різкі підйоми виробництва, що періодично виникають, і які отримали в літературі назву економічних циклів.

На противагу принципам кейнсіанської економічної теорії виступили представники неоліберальної концепції, які базуються на засадах саморегулювання ринкової економіки та звільненні від зайвої регламентації державою економічних відносин у суспільстві (Л. Ерхард, М. Фрідман, Ф. Хаєк). Представники економічного лібералізму вважають, що ринок не має потреби в державному регулюванні. Деякі з них готові допустити урядовий нагляд над монополіями й картелями, інші стверджують, що монополізація ринку виникає тільки як наслідок дій держави. Отже, економічний лібералізм стверджує, що вартість товарів і послуг повинні визначатися вільним вибором споживачів, тобто, чисто ринковими чинниками. Основними критиками кейнсіанської економічної теорії є представники неоліберального напрямку економіки. Неоліберальна економічна концепція почала формуватися у тридцяті роки минулого століття одночасно з кейнсіанством. У межах неоліберального економічного напрямку існувало кілька центрів, а саме – у Німеччині, США та Англії: Фрейбурська школа, яскравим представником якої є Л. Ерхард, Чиказька школа (або монетарна школа) – її представником вважається М. Фрідман, Лондонська школа – її представив Ф. Хаєк, який чи не найбільше аналізував та критикував економічні погляди Кейнса. Опозиція ліберальної концепції Ф. Хаєка виражена трьом найбільш впливовим антиліберальним економічно–політичним проектам XX ст. – соціалізму, кейнсіанству і доктрині "держави всезагального добробуту".

Отже, підсумуємо.

По–перше, Кейнсом висунуто принцип незведення суспільного блага до суми благ індивідів цього суспільства. Отже дії спрямовані на збільшення індивідуальних благ не завжди призведуть до бажаних результатів та сукупного росту суспільного блага.

По–друге, Кейнс аргументував думку про те, що пізнати економічні процеси ринкового господарства можливо. Досліджувати й пізнавати їх слід тому, що з боку держави існує більше можливостей здійснювати керівництво економічними процесами, ніж з боку фірми – учасника ринку. Втручання в економіку з боку держави, таким чином, є цілком виправданим, не лише бажаним, а й необхідним. Держава має не просто втручатися в ринкове господарство, вона має брати на себе повністю функції його регулювання шляхом перерозподілу та стимулювання.

По–третє, існує єдина уніфікована система знань. Економічні знання мають об'єктивну основу. Вивчення та пізнання економічних процесів на макрорівні дозво-

лить використати отримані знання та вирішити багато існуючих проблем. Використання цих знань буде необхідним при державному втручанні в регулювання процесів економічної системи за допомогою тих механізмів, які має у своєму розпорядженні держава (монополія на гроші, система податків та інше).

1. *Шнипко О.С.* Національна конкурентоспроможність: сутність, проблеми, механізми реалізації. – К., 2003. – С.103. 2. *Ведута Е. Н.* Стратегия и экономическая политика государства. – М., 2004. – С.9–10. 3. *Кейнс Дж. М.* Общая теория занятости, процента и денег. – М., 1999. – 352 с. 4. История экономических учений. – М., 2007. – С.488. 5. *Кейнс Дж.М.* Общая теория занятости, процента и денег. – М., 1999. – С.52. 6. Там само – С.83. 7. Там само – М., 1999. – С.112–130. 8. *Александрова О., Зубчик О.* Конкуренція: благо чи зло. Специфіка та тенденції розвитку. – К., 2006. – С.31. 9. *Кейнс Дж.М.* Общая теория занятости, процента и денег. – М., 1999. – С.180.

Надійшла до редколегії 20.05.2009

І.С. Монолатій, канд. іст. наук

"ЧУЖІ" ЯК ОБ'ЄКТ ВОЛІ "СВОЇХ". ДИЛЕМА СПІВВІДНОШЕННЯ ЕТНОНАЦІОНАЛІЗМІВ НА ЗАХІДНОУКРАЇНСЬКИХ ЗЕМЛЯХ У ТРАНЗИТИВНИЙ ПЕРІОД

На прикладі західноукраїнської етнополітичної сфери та особливостей міжетнічної взаємодії у статті проаналізовано компоненти соціологічних (Л. Віртс, К. Симонс–Симоналевич), політологічних і психологічних (М. Гайдман, Г. Айгайзер) типологій націоналізму. Обґрунтовано тезу, що трансформація модерної доби у новітній час характеризувалася розвитком націоналістичних ідей, що й стало передумовою загострення міжетнічних суперечностей у краю.

On the example of west–ukrainian ethnic and political sphere and features of interethnic co–operation there it is analysed components of sociological (L. Virts, K. Simons–Simonalevich), political science and psychological (M. Gaydman, G. Aygayzer) typologies of nationalism in the article. Grounded thesis, that transformation of modern days in the newest time was characterized development of nationalistic ideas, that and became pre–condition of sharpening of interethnic contradictions in an edge.

Націоналізм – надто рухливе, багатоаспектне явище, а тому прагнення зафіксувати його формальні й суттєві ознаки завжди провокуватиме певні заперечення, засновані на емпіричному матеріалі та позиціях національних історіографій.

Важливою складовою сучасного дослідження сутності націоналізму/–ів є виокремлення реґіональної етнонаціональної й етноконфесійної ситуації у транзитивний перід – за так званої імперської доби. Йдеться про західноукраїнські землі – Галичину і Буковину, які неодноразово в минулому змінювали свою національно–державну належність, а тому пройшли значну національну і соціальну еволюцію як своєрідні культурно–історичні реґіони Серединної Європи.

Різновекторність дослідження націоналізму в окресленому реґіоні, зосібна його етнічної складової, характерна й для сучасних українських вчених–етнополітологів. Її уособлює масштабне дослідження особливостей міжетнічної взаємодії в контексті політичних процесів на західноукраїнських землях у міжвоєнний період, здійснене М. Гоном. Визначаючи критерії компромісів рівностатусних етнонаціональних спільнот, вчений виокремлює з–поміж інших ступінь і характер етнополітичної мобілізації в двох вимірах: відсутності етнічних рухів і/або етнонаціоналізмів та їхніх цілей [1]. Спільність чи бодай близькість елементів етнонаціоналізмів, які зародилися й розвивалися на західноукраїнських землях, хоча й демонструють їх певну спорідненість, проте не означають тотожності. Дослідження М. Гона унаочнює тезу, що постулати *етнополітичного ренесансу* та *іредентизму* стали головними компонентами етнонаціоналізмів найактивніших учасників політичних процесів досліджуваної території – українців, поляків, євреїв [2]. Зокрема вченим стверджується, що український і польський етнонаціоналізми, згідно класифікації Е.Д. Сміта, є територіальними і обстоювали *сепаратистські* завдання, а єврейський етнонаціоналізм є діаспорним [3].

Враховуючи слушність вищеокресленого підходу М. Гона до розуміння етнонаціоналізмів на західноукраїнських землях кінця XIX – початку XX ст., зауважимо, що їхні компоненти можливо дещо розширити за допомогою соціологічних (Л. Віртс, К. Симонс–Симоналевич), політологічних і психологічних (М. Гайдман, Г. Айгайзер) типологій націоналізму.

Упродовж другої половини XIX – початку XX ст. у політичних настроях етнічних меншин, що проживали у австрійських Галичині й на Буковині, означилася знакова еволюція. Два полюси в домінантах їх групової свідомості – своєрідне споріднення з імперіями, лояльність щодо них, з одного боку, та виникнення рухів упосліджених етнонаціональних спільнот з метою створення власних держав, з другого. Це, фактично, було свідченням того, що Е.Д. Сміт називає посиленою увагою до "автентичної" народної культури та історії. Адже у Східній Європі така "увага" призводила до того, що народи, які давно жили поряд, маючи стабільні, навіть іноді й напружені відносини, стали боротися, а то й воювати між собою. На етнічно мішаних територіях, зауважує вчений, етнічний сепаратизм щодо давніх імперій сприяв виникненню ворожості або посиленню вже наявного суперництва [4].

У типології суспільних ситуацій, які або породжують націоналізм, або перешкоджають його розвиткові, Е. Ґелнер виокремлює так званий *націоналізм "габсбурзького типу"*. Згідно його теорії, такий тип націоналізму виникає за умов співвиснування на одній території двох різних культур, а культурні групи мають доступ до сучасної освіти. Однак доступу до влади такі групи не мають [5]. Націоналізм "габсбурзького типу" може поширюватися і на Схід, і на Південь. В ситуації, коли дві різні культури не мають доступу до сучасної освіти, може виникати *діаспорний націоналізм*.

Пропонуємо власні міркування стосовно компонентів цього явища в Галичині й на Буковині. Це завдання можна вирішити на підставі розгляду процесу політизації етнонаціональних спільнот цих реґіонів – *неукраїнців* – євреїв, поляків і німців, які, якщо не враховувати румунів на Буковині, складали три основні етнічні групи в кожній з досліджуваних територій. Кожна з цих спільнот, в різний спосіб, домагалася усталення етнополітичної свідомості, усвідомлення етнофорами їх групових інтересів. В досліджуваний період суб'єкти етнополітичної сфери Галичини і Буковини поступово змінювали суспільні наголоси від домагань культурницького штибу до політичних, озвучували твердження про етнічну самобутність, намагалися подолати імперську політико–державну ідентичність. Це призвело до перших ознак іредентизму, закликів до захисту етногрупових прав тощо.

Спроби Відня і зокрема Габсбургів розв'язати національне і реґіональне питання в досліджуваний період певною мірою спиралися на вирішення проблеми *етнічної* чи *культурної* окремішності. До того ж етнонаціональні спільноти Австро–Угорщини, які характеризува-

© І.С. Монолатій, 2009

лися певною специфічною культурою і мали почуття дискримінованості з боку центральних чи місцевих влад, вживали заходи підвищення цінності власної культури і захисту власної ідентичності перед загрозою уніфікації та асиміляції з боку панівної більшості чи/меншості. Ця проблема мала, на нашу думку, подвійну динаміку, яка з одного боку вела від автономіських до федералістських тенденцій, а з іншого – від націоналізму до реґіонального сепаратизму [6].

Етнонаціоналізм, згідно Р.К. Мекрайдіса, виникає тоді, коли якась важлива ознака національної приналежності відрізняє певну групу людей всередині країни від решти населення. Таким елементом національної приналежності може бути відмінна релігія чи мова, спільне минуле, расові та культурні характеристики. До того ж вплив етнонаціоналізму та сепаратистські настрої може посилювати серед населення окремих реґіонів спільне почуття експлуатації. За Р.К. Мекрайдісом, етнонаціоналізм – пошук і вираз всередині нації–держави окремих етнічних, культурних, релігійних чи мовних автономістських чи сепаратистських рухів [7].

Конструюючи тимчасову типологію націоналізмів відповідно до різниці між етнічним і територіальним націоналізмами, Е.Д. Сміт увиразнює етнічні націоналізми як *рухи перед здобуттям незалежності* і рухи *після здобуття незалежності*. В першому випадку, який є визначальним для теми і хронотопу цієї розвідки, етнічний націоналізм – концепція нації "в якій здебільшого етнічно–генеалогічна, намагається відколотись від більшої політичної одиниці (або відколотись і зібратись у визначену етнічну батьківщину) і заснувати на її місці нову політичну "етнічну націю"; це *сепаратистські* і *діаспорні* націоналізми" [8].

З'ясувати так звані діаспорні націоналізми дозволяє ситуація з активізацією пробудження самості членів *єврейської спільноти*. Етнонаціоналізм цієї спільноти в західноукраїнському реґіоні, а отже галицьких і буковинських євреїв, вже хрестоматійно визначають як діаспорний. Е.Д. Сміт зауважував, що етнічно–генеалогічні моделі нації створюють сепаратистські та діаспорні рухи перед власною незалежністю [9].

Початок етнічного відродження євреїв Галичини і Буковини приблизно синхронно виявився у відмові від очікування Месії, поступовому формуванні палестинського (згодом – власне сіоністського) руху. Поширення знань про єврейську літературу й етнічну історію, пропаганда івриту як необхідного елементу державотворення в Палестині тощо були тими необхідними для цього компонентами фази етнічного пробудження групи. Вони склали платформу, на якій відбувалася політична соціалізація євреїв [10].

Таблиця 1. **Типологія етнонаціоналізмів Галичини і Буковини імперської доби**

Типи націоналізму	Галичина / Буковина		
	Євреї	**Німці**	**Поляки**
Гегемоністський *(Л. Вірт)*	**– / –**	**+/+**	**+/+**
Партикуляристський *(Л. Вірт)*	**– / –**	**– / –**	**+/ –**
Маргінальний *(Л. Вірт)*	**+/ –**	**+/ –**	**– / –**
Меншин *(Л. Вірт)*	**– / –**	**– / –**	**+/ –**
Більшостей *(К.Симонс–Симоналевич)*	**– / –**	**– /–**	**+ / –**
Меншостей *(К.Симонс–Симоналевич)*	**– / –**	**– / –**	**+/ –**
Пригноблених народів *(М.Гайдман)*	**+/+**	**– / –**	**+/+**
Іредентистський *(М.Гайдман)*	**– / –**	**– / –**	**– / –**
Запобіжний *(М.Гайдман)*	**– / –**	**– / –**	**– / –**
Свідомий *(Г.Айгайзер)*	**+/+**	**+/+**	**+/+**
Підсвідомий *(Г.Айгайзер)*	**– / –**	**– / –**	**– / –**
Престижницький *(М.Гайдман)*	**– / –**	**+/ –**	**+/ –**
"Габсбурзького типу" *(Е. Ґелнер)*	**+/+**	**+/+**	**+/+**
Діаспорний *(Е.Ґелнер)*	**– / –**	**– / –**	**– / –**
Територіальний *(Е.Д. Сміт)*	**– / –**	**– / –**	**+/+**
Діаспорний *(Е.Д. Сміт)*	**+/+**	**– / –**	**– / –**
Сепаратистський *(Е.Д. Сміт)*	**– / –**	**– / –**	**+/ –**
Народний *(Б.Андерсон)*	+/+	+/+	+/+
Офіційний, імперський *(Б.Андерсон)*	**– / –**	**+/+**	**+/–**
Поневолених націй *(Я.Дашкевич)*	**+/+**	**–/–**	**+/+**
Панівних націй *(Я.Дашкевич)*	**– / –**	**+/+**	**+ / –**

Етнополітична поведінка єврейства західноукраїнських земель, в результаті популяризації ідей сіонізму, означена поступовою інтеграцією багатьох євреїв до етнічного руху за відродження держави в Палестині, а сам факт перебування в галуті (країнах розпорошення) став імперативом для пошуку ними порозуміння з центральною владою й титульним етносом. Формування сіоністської ідеї стало віддзеркаленням поступового визначення євреями етнополітичних цілей, їх превалювання в груповій свідомості.

Дещо осібно знаходиться етнонаціоналізм *німців* Галичини і Буковини, щодо якого немає чіткого розмежування. Існування дискурсу німецької ідентичності було пов'язане з комплексом політичних, соціально–економічних, культурно–освітніх та релігійних проблем існування в австрійський час тут чисельної німецької етноспільноти. В Галичині приблизно до останньої третини XIX ст., а відтак в 1869 р. (коли офіційною мовою краю стала польська) формально зникла її *асиміляційна* функція. До середини XIX ст. політичні та економічні заходи Габсбурґів у проектуванні німецько(*мовно*)ї асиміляційної ідентичності загалом збігалися із загальними інтересами східноєвропейської стабільності та політики Відня в національному питанні. Впродовж XIX ст. – 1914 рр. німці Галичини поступово перетворилися на самосвідому національну спільноту, метою якої було самостійне національне життя в рамках існуючої монархії, забезпечення мирного співіснування з іншими народами реґіону [11].

Однак німецька діаспора і зокрема її інституції виявилися наймарґінальнішими суб'єктами етнополітичних процесів у західноукраїнському реґіоні. А що її політична ініціатива була запізнілою й обмеженою лише економічними прагненнями, то вона визначалася стійкою політичною аморфністю, адже німці намагалися зберегти власну етнічну самобутність. Хоча слід зауважити, що німці, як суб'єкти західноукраїнської етнополітичної сфери, були одностайні з іншими (передусім євреями і поляками) у прагненні активізувати пробудження самості членів своєї групи [12].

Досліджуваний період був часом активного творення *польського етнонаціоналізму* і польської національної ідентичності, оскільки галицькі поляки дивилися на Галичину як на свій "національний П'ємонт" – територію, звідки колись почнеться об'єднання всіх етнічних земель в єдину національну державу, а буковинські – як на край етнічного взаємовигідного симбіозу.

Політизація галицьких і буковинських поляків вела до етнічної самоідентифікації, яка ґрунтувалася не лише на спільності проживання в конкретному населеному пункті чи повіті, а й на спільності мови, релігії, культури, звичаїв, традицій та спільного історичного минулого. Такі ідеї виступали на перших ролях у польськомовних газетах досліджуваних реґіонів, творах польських письменників та поетів, скульпторів і художників. Звеличення славного минулого Польщі проходило паралельно з лояльним ставленням поляків до Австро–Угорщини, як до тимчасового явища, котре слід використати для закладення основ своєї майбутньої державності. Водночас інші національні спільноти розглядалися крізь призму польських політичних, економічних, релігійних та культурних інтересів як можливі конкуренти чи навіть опоненти [13].

Після 1867 р. і включно до 1918 р., за умов фактичного домінування в Галичині, польські чиновники відновили своє монопольне становище в органах крайової влади і місцевого самоврядування. Переважання представників однієї етнічної групи у владних структурах незворотно призводило до зростання відчуженості між "високостатусними" і "низькостатусними" групами.

Дослідження етнонаціоналізмів етнічних спільнот Галичини і Буковини показує, що національна політика Австро–Угорщини була амбівалентною і внутрішньо суперечливою, а тому приреченою на невдачу. З одного боку, існувала офіційна доктрина Відня в національному питанні, що певною мірою сприяла мирному співіснуванню народів монархії протягом кількох десятиліть другої половини XIX і першого десятиліття XX століть. З іншого боку, серед неісторичних народів дуалістичної імперії руками центральної і місцевої влад вирощувався етнічний націоналізм. Як відомо, штучне конструювання в Австро–Угорщині етнічної федерації призвело до того, що в його основу було покладено не історично–територіальний, а етнічний принцип в його етнонаціоналістичному трактуванні. В умовах етнічної строкатості це виявилося міною уповільненої дії. Крім того, етнічне обґрунтування проведених усередині Австро–Угорщини кордонів *між* і *всередині* провінцій (як–от Галичина) було проблематичним. Наприклад, за часів автономізму такі межі конструювалися одночасно для двох або більше народів: Моравія, Галичина, Буковина та ін.

Показовим тут можна вважати *Галичину*, стосовно якої такі межі проводилися волюнтаристськи, виходячи з великоімперських бажань Відня і особистих прагнень панівних реґіональних еліт, передусім польських. Саме тому в Галичині на початок і впродовж цілого міжвоєння склався етнічний польсько–український конфлікт, підґрунтя якого слід шукати ще у відповідній етнополітиці Відня і позиціях польського і українського політикуму цього коронного краю. Адже ще на етапі політизації етнічної спадщини саме історична спадщина етнічних груп і Галичини, і Буковини стала значним політичним ресурсом. Те, що раніше було для цих спільнот традицією, стало зброєю в культурній та політичній боротьбі за відтворення національної державності. Це прикметно, передусім, для польських спільнот досліджуваних реґіонів.

Виходячи з розуміння сутностей платформ взаємодії етнонаціональних спільнот Галичини і Буковини можна стверджувати, що вони вказували на певну співучасть у розбудові дуалістичної монархії на реґіональному рівні. Звісно, ступінь і характер етнополітичної мобілізації свідчив про відмінні цілі етнонаціоналізмів, однак не про відсутність етнічних рухів досліджуваних суб'єктів етнополітичної сфери. Фактично, у випадку *Буковини* ступінь і характер етнополітичної мобілізації етнонаціональних спільнот показує як відсутність етнічних рухів та етнонаціоналізмів, так і факт тривалої присутності етнічної і політичної толерантності.

Використавши типологію націоналізмів, запропонованої Г. Касьяновим [14] і певний історичний матеріал, пропонуємо деякі висновки щодо сутності етнонаціоналізмів у Галичини і на Буковині.

Поза сумнівом, запропоновані нами висновки є умовними, а тому відкриті для наукової дискусії.

1. До ***гегемоністського*** націоналізму можна віднести прагнення об'єднати роз'єднані етнонаціональні спільноти в одне ціле. До цієї категорії вже історично відносять німецький націоналізм з його ідеєю створення єдиного Німецького Райху, а тому, враховуючи специфіку політичного і суспільного становища німецьких і польських спільнот Галичини і Буковини, сюди можна віднести їхні етнонаціоналізми.

2. До ***партикуляристського*** націоналізму, який передбачає вимоги національної автономії і сепаратизму, слід віднести лише поляків Галичини, які суттєво увиразнювали власний національно–визвольний рух в Австро–Угорщині.

3. ***Маргінальний*** націоналізм, який звичайно виникає у прикордонних регіонах сусідніх держав, серед народів, яким є притаманний змішаний тип культури і які схиляються до культури "батьківщини", характерний лише певною мірою для євреїв і німців Галичини.

4. Націоналізм ***меншин*** спрямований на захист і визнання самого факту існування цих меншин та їхньої культурної самобутності, коли ці меншини існують усередині іншої, більшої нації. До такого типу можна лише почасти віднести польський націоналістичний рух у Галичині, який був, по–суті, націоналізмом панівних більшостей.

5. Націоналізм ***більшостей***, який фактично представлений державою і політичними партіями на місцях, присутній в діяльності польської спільноти Галичини. Однак, як нам здається, ця гіпотеза вимагає чіткішого обґрунтування.

6. Право на культурне і політичне визволення – націоналізм ***меншостей*** – чітко присутній лише у етнополітичній поведінці поляків Галичини, які фактично були панівною більшістю.

7. До націоналізму ***пригноблених народів*** слід віднести націоналістичні прагнення євреїв і поляків Галичини і Буковини. Такими не були німці обох реґіонів, які вважали себе частиною державної нації.

8. ***Іредентистський*** націоналізм народів, які прагнуть відокремлення або з–під влади імперій, або іноземних завойовників, не властивий жодній із етнічних спільнот досліджуваних реґіонів.

9. Породження конкуренції між модерними національними державами забезпечує ***запобіжний*** націоналізм, який часто зібгається з імперіалізмом. Для характеристики етнонаціоналізмів виокремлених спільнот він є непридатним.

10. В основі системи цінностей ***престижницького націоналізму*** є культ славетного минулого, на основі якого наголошується і культивується винятковість певної нації в порівнянні з іншими. Таким можна вважати етнонаціоналізм німців і поляків Галичини, а при подальшому аналізі і етнонаціоналізм румунської спільноти на Буковині.

11. ***Свідомий*** націоналізм, коли члени об'єктивно існуючої спільноти оцінюють її саме як "національну спільноту", змагаються за її престиж, культивують ті її риси (реальні чи ідеальні), що відрізняють її від інших національних спільнот, мають єврейські, німецькі та польські спільноти Галичини і Буковини.

12. Для досліджуваних спільнот не характерний ***підсвідомий*** націоналізм, оскільки вони вже пройшли шлях політичної мобілізації.

13. Націоналізм ***"Габсбурзького типу"*** характерний для євреїв, німців і поляків досліджуваних реґіонів, оскільки право на здобуття сучасної освіти вказаним спільнотам було, прийнамні, формально закріплене конституційними актами. Однак, коли врахувати, що доступ до влади такі групи більшою мірою мали, то така теорія окремо для Галичини і Буковини, щонайменше, є дискусійною.

14. ***Діаспорний*** націоналізм (Е.Ґелнера) не властивий жодній із спільнот Галичини і Буковини, оскільки доступ до сучасної освіти єврейська, німецька і польська етнічні групи мали. Можна стверджувати, що існуюча типологія не розрізняє початкової, середньої і вищої освіти, доступ до яких вказані спільноти, справді, мали різний.

15. ***Територіальний*** націоналізм характерний лише для обох польських спільнот Галичини і Буковини.

16. ***Діаспорний*** націоналізм (Е.Д. Сміта) присутній у етнонаціоналізмі єврейства двох досліджуваних територій.

17. ***Сепаратистський*** націоналізм чітко присутній у поляків Галичини, оскільки на стадії боротьби за незалежність вони прагнули відокремитися від більшої, панівної і державної нації і створити нову політичну "етнонацію".

18. У випадку ***народного*** націоналізму маємо абсолютний збіг в Галичині і на Буковині, оскільки кожна із досліджуваних спільнот мала прагнення політизації етнічної спадщини і апелювання до свого минулого.

19. ***Офіційний*** або імперський націоналізм характерний передусім для німців Галичини і Буковини як представників державної нації, а також почасти для поляків Галичини.

20. Націоналізм ***поневолених націй*** присутній в єврейській і польській спільноті обох реґіонів.

21. Німцям Галичини і Буковини властивий націоналізм ***панівних націй***. Хоча слід зауважити, що він ніколи у досліджуваний період не був каталізатором етнічного конфлікту.

Як бачимо, виходячи з типології і класифікації етнонаціоналізмів в Галичині й на Буковині за імперської доби, повне співпадіння їхніх компонентів спостерігається лише у випадках 11, 13 і 18; відмінні компоненти повною мірою маємо у випадках 8, 9 і 14. Це свідчить про те, що колосальний емпіричний матеріал, зібраний дослідниками протягом ХХ ст., вимагав бодай формального впорядкування.

Отже, констатуємо, що в Галичині досліджуваного періоду ступінь і характер етнополітичної мобілізації етнонаціональних спільнот показав наявність організованих етнічних рухів та відповідних етнонаціоналізмів, а на Буковині – присутність етнічної і політичної толерантності, яка певною мірою "гасила" спроби націоналізації етнічних рухів і зростання, а подекуди й лише зародження етнонаціоналізмів. В умовах доби зростаючого націоналізму в середньоєвропейському реґіоні загалом, та на просторах Габсбурзької імперії зокрема функціональна роль "чужого" як об'єкта прискіпливої уваги оточуючих "своїх" полягала не лише в опосередкованому стимулюванні діючого повсякчас колективного несвідомого, але й слугувало імпульсом для протиставлення ідеалізованого "ми" стереотипізованому негативними якостями "вони". Трансформація модерної доби у новітній час характеризувалася розвитком націоналістичних ідей, що й стало передумовою загострення міжетнічних суперечностей у краю. Так завершувався період Модерного часу, коли, згідно Р.Брюбейкера, в Східній Європі постали "держави, які націоналізувалися".

1. *Гон М.* Особливості міжетнічної взаємодії в контексті політичних процесів на західноукраїнських землях у міжвоєнний період. Монографія. – Рівне, 2006. – С.431. 2. Там само. – С.144–145. 3. *Сміт Е.Д.* Національна ідентичність. – К., 1994. – С.135. 4. Там само. – С.137. 5. *Ґелнер Е.* Типологія націоналізмів // http://litopys.org.ua/gellner/gel08.htm. 6. *Монолатій І.* Особливості міжетнічних взаємин у західноукраїнському реґіоні в Модерну добу. Монографія. – Івано–Франківськ, 2007. – С.189–190. 7. *Мекрайдіс Р.К.* Етнонаціоналізм // Націоналізм: Антологія / Упор. О. Проценко, В. Лісовий. – К., 2000. – С.486. 8. *Сміт Е.Д.* Національна ідентичність. – К., 1994. – С.89–90. 9. *Гон М.* Особливості міжетнічної взаємодії в контексті політичних процесів на західноукраїнських землях у міжвоєнний період. Монографія. – Рівне, 2006. – С.140. 10. *Монолатій І.* Від контактів до співпраці: соціально–економічне становлення та культурний розвиток німців у Галичині (1772–1940). Частина І: Австрійський період – ЗУНР (1772–1923 рр.). – Коломия: Вік, 2002. – С.215, 220. 11. Там само. – С.176. 12. *Monołatij I., Witenko M.* Sąsiady nie/znani: Wspólnoty etniczne Galicji Wschodniej w polityce Habsburgów. – Iwano–Frankiwsk: Narodowy Uniwersytet Przykarpacki im. Wasyla Stefanyka; Instytut Historii i Politologii; Centrum Germanistyki Historycznej i Studiów Austriackich, 2007. – S.141. 13. Там само. – S.150–153. 14. *Касьянов Г.В.* Теорії нації та націоналізму. – К., 1999. – С.183–208.

Надійшла до редколегії 21.04.2009

М.В. Плешко, асп.

ІДЕОЛОГІЯ СОЛІДАРИЗМУ В КОНТЕКСТІ РОЗБУДОВИ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ

У статті розкриваються парадигмальні основи ідеології солідаризму. Обґрунтовується її актуальність в умовах державного будівництва в Україні.

The topic of the article under consideration is paradigm foundations of. Also it substantiates relevancy of the article to the enviroment of state development in Ukraine.

Основою усвідомленого людського існування й соціальної дії є ідея. Ідеологія, як наука про ідеї, зародилась в кінці XVIII століття, і відтоді, увага більшості мислителів прикута до цього явища. За час свого існування, розуміння ідеології змінювалось. Минули епохи "гіперідеологічності" та ідеологічного світового протистояння. Із приходом постмодерну популярними стали тези про "смерть ідеології". Проте, суспільна практика передових країн, з одного боку, і наростання нових протиріч глобального світу по лінії Схід–Захід спростовують теорії про "смерть ідеології". Увага вчених знову повернулася до неї. Після 70-ти років перебування в тотальному домінуванні комуністичної доктрини, здобувши незалежність, українці відкинули ідеологію як явище в цілому. Державу почали будувати "всліпу", без дороговказу, без обґрунтування потреби існування, без визначення мети й напрямку руху. Доводиться констатувати: маючи власну державу українці досі перебувають у полоні старих і нових ідеологій, власних, і нав'язаних, почасти антагоністичних, проте досі не мають об'єднавчої ідеології, необхідної для успішного державного будівництва. Саме відсутність ідейної єдності, на нашу думку, є першопричиною як минулих, так і теперішніх невдач українського державотворення.

Ідеологія держави розвивається разом із державою. Ідеї й дії утворюють органічну цілісність на яку опираються наступні покоління. Українська нація почала формуватись за відсутності власної держави та під впливом чужих ідеологій. Зі здобуттям незалежності ідеологія як явище була затаврована, оскільки, в багатьох вона асоціювалась з тоталітарно-догматичною практикою радянських часів. Попри те, що національно–демократичні кола прагнули легітимізації "проукраїнської" ідеології, у середовищі колишньої компартійної еліти, яка стала на ліберальні рейки в напрямку приватизації народного господарства, навпаки побутував страх, щодо будь–якої чіткої ідеологічної доктрини. Адже це б означало, у першу чергу, установлення певних правил для діяльності самої еліти. Фіналом такого "протистояння вибору" стало прийняття Конституції. Стаття 15 Конституції України так визначає ідеологічну площину буття українців: "Суспільне життя в Україні ґрунтується на засадах політичної, економічної та ідеологічної багатоманітності. Жодна ідеологія не може визнаватися державою як обов'язкова" [1].

Як результат, на сьогодні, маємо ідеологічну роз'єднаність суспільства. Погляд на історичне минуле, самоусвідомлення самих себе й стратегія розвитку, у різних частинах держави відрізняються. Замість ліквідації загроз цілісності, політична еліта паразитує на "цивілізаційному розломі", що проходить Україною. Аналіз проблем державотворення приводить до висновку щодо головної їхньої причини – браку ідеологічного наповнення.

Так чи інакше, але дискурс стосовно ідеологічної доктрини українства в наукових колах не припинився. У цьому контексті, дослідження ідеології солідаризму видається особливо актуальним.

У світовій філософській думці провісником солідаризму був ще Мененій Агріппа в стародавньому Римі, висловившись у притчі про частини тіла, яким не слід ворогувати між собою. Термін "солідаризм" вперше вжив П'ер Леру в 1840–тих роках у Франції. Там таки, це вчення розвинули юрист Леон Буржуа, соціолог Еміль Дюркгейм. Увійшли в історію філософсько–політологічної думки як солідаристи також Шарль Жід і Шарль Ріст. Вагомо доклався до розробки теорії й німецький дослідник Генріх Пеш.

Витоки російського солідаризму ведуть до Хом'якова й поняття соборності, укоріненого в православному віровченні. Петро Кропоткін і деякі народники. У російську політичну літературу слово солідаризм увів юрист Г.К. Гінс. Він запропонував в 1920–х роках, подібно до француза Бугле, солідаристичну систему права й теорію держави як службового інструменту, подібного до світлофора, що регулює вуличний рух.

Першим українським солідаристом, можна назвати Тараса Шевченка. У своїх творах він окреслює вади розділеного соціуму, духовно збіднілої еліти, класового егоїзму, і відсутність відповідальності. "Доборолась Україна до самого краю. Гірше ката свої діти тебе розпинають", – висловлюється Шевченко про моральні устої тогочасного народу стосовно України [2]. Він ставить за приклад ідеалізований устрій Козаччини, змальовуючи втрачений ідеал соціальної гармонії та національної величі: "Було колись в Україні ревіли гармати; було колись запорожці вміли поновати" [3]. Шевченко пророкує своїм землякам світле майбутнє через загальну солідарність: "Обніміте брати мої, найменшого брата, нехай мати усміхнеться, заплакана мати" [4]. Практично в кожному творі Кобзар закликає українців бути спільниками – не ділити життя й батьківщину, а разом іти до загального блага. У часи національного поневолення, Шевченко пропонує українцям силовий метод зміни наявного соціального стану – "повставати й рвати кайдани". Як солідаристичний ідеал пропонує – "сім'ю вольну, нову" [5]. Сім'я, кровна спорідненість, – це перший ступінь суспільної солідарності, суспільство–народ він хоче бачити сім'єю. У "новій" – не просто вільній від іноземного поневолювача. "Новій", мається на увазі, без протиріч, міжкласової відчуженості та наявності спорідненості, а також – спільної цінності –України.

Надалі різноманітні концепції солідаризму в українській філософській думці ширились й розвивались. Після поняття "народний дух" (Шевченко, Куліш), з'явилась "колектократія", "конкордизм" (Винниченко), "класократія" (Липинський), "націократія" (Сціборський), "національний солідаризм" (Боярський). Вони містять у собі фактично критику капіталістичного – класового устрою, і пропонують ідеал національного, і соціального устрою який співзвучний з ідеями західного "класичного" солідаризму. Український солідаризм міститься в річищі загальноєвропейських духовних засад і пов'язаний із пошуком не тільки національного, але й соціального ідеалу.

У 1950–му році, в університеті міста Інсбрук (Франція) молодий французький учений, виходець з України Володмир–Юрій Данилів захистив дисертацію на ступінь доктора державних наук. Роботу можна назвати комплексним узагальненням існуючих теорій солідаризму, у якій автор виділенням основні постулати цього вчення. Одразу після здобуття незалежності, учений, в уже поважному віці включився в наукову дискусію навколо ідеології-

© М.С. Плешко, 2009

чного наповнення українського державотворення. У 2000–му році його дисертація була видана в Україні як книга під назвою "Солідарність і солідаризм". Робота цього автора – нині є практично єдиним комплексним дослідженням солідаризму виданим в Україні.

На сучасному етапі аналізом солідаризму з його інтерпретацією до українських реалій займаються: Олександр Шморгун (Інтелектуальні корені українського солідаризму), Веніамін Сікора та Ернст Заргава (переважно, критика існуючої економічної моделі, обґрунтування солідаризму як її альтернативи).

Попри це, дослідник який виявить інтерес до теми солідаризму неминуче зіткнеться з фактом надзвичайно малої кількості перекладів зазначених вище західних класиків цієї доктрини. З іншого боку, в Україні відомо всього кілька наукових публікацій із даної теми. Підтвердженням того, що солідаризм є феноменом малодослідженим в українській науці може слугувати ще й те, що в більшості вітчизняних філософських енциклопедій і словників відсутнє визначення даного поняття.

"Солідаризм (фр. solidarisme, від solidaire – діючий заодно) – стратегія мобілізації соціуму в період серйозних криз або загроз. Різко підвищує мобілізаційні можливості соціуму і його ефективність за рахунок синергетичного ефекту, який виникає при усвідомленні різними соціальними групами спільності інтересів і здійснення ними погоджених дій. Солідаризм припускає серйозні обмеження (і самообмеження) преференцій еліті соціуму, при одночасному збільшенні навантаження на неї. При цьому обов'язки еліти уважаються первинними, а права й привілеї надаються їй винятково з метою ефективного виконання відповідних обов'язків перед соціумом. Також солідаризм припускає тверду зупинку соціального утриманства, паразитизму й зневаги до солідарних типів поводження на всіх рівнях соціуму. Ступінь твердості прямо залежить від масштабу поточної кризи або наявних погроз. По своїй суті, солідаризм спрямований на виживання й збереження основного ядра соціуму. На державному рівні ідеї солідаризму реалізуються у формі "Солідарної держави"" [6]. Таке визначення терміну дає Міжнародна інтернет – енциклопедія "Вікіпедія". Як бачимо, акцент щодо актуальності ідеології робиться саме не періоді існування загроз для соціуму. Якщо ж зіставити тези щодо обмежень еліти й "збільшення навантаження" на неї, та ідеї зупинки соціального паразитизму й утриманства, з реальною ситуацією в Україні – стає очевидною актуальність системи солідаризму в процесі державотворення України.

Виданий в Україні переклад енциклопедії "Класики політичної думки", за ред. Девіда Міллера характеризує солідаризм із позицій практицизму: "Солідаризм – реформістська доктрина, яка впродовж двох десятиліть перед І Світовою війною була фактично офіційною ідеологією Третьої французької республіки. На противагу ліберальним концепціям "невтручання", концепція марксистського колективізму, католицького корпоративізму та анархо–синдикалізму, обґрунтовувала необхідність державного регулювання, прийняття соціально зорієнтованих законів, принцип добровільності об'єднань. Ворожа концепціям класового конфлікту та перебудови суспільства, вона йшла в одному руслі із соціалізмом, хоча на практиці повністю його нівелювала" [7]. Як бачимо, тут маємо посилання на конкретний історичний приклад реалізації ідеології Солідаризму й порівняння його з лібералізмом і соціалізмом. Формуючи теорії солідаризму Ш.Жід, Ш.Ріст, Л.Буржуа, Г.Пеш і Ю.Данилів у своїх працях критикували пануючі на той час лібералізм і соціалізм, розглядаючи солідаризм як альтернативу цим доктринам.

Іншою проблемою в дослідженні солідаризму є заполітизованість даного питання. Тут доречно зробити невеликий екскурс в історію. У 1999 році на відбувся установчий з'їзд партії ВО "Батьківщина", тоді ж була прийнята партійна програма [8]. Вона прописана в дусі солідаризму, однак чіткої самоідентифікації себе як солідаристичної сили там ще не знаходимо. Ситуація змінилась після створення виборчого блоку в який крім "Батьківщини" увійшла Українська соціал–демократична партія, а перед парламентськими виборами 2007, партія "Реформи й порядок". На веб–сайті блоку в розділі "Про блок", першим можна знайти документ під назвою "Маніфест". Він так і називається – "Солідаризм" [9]. Документ перегукується із програмою партії "Батьківщина". Але тут політичні сили які утворили блок чітко ідентифікують себе із солідаризмом. Що стосується змісту програми, то вона чітко відповідає ідеям класичної солідариської доктрини які розкриваються через погляди на суспільство, державу, наявні кризи й шляхи подолання. Одразу ж у періодичній пресі розгорнулась жорстка критика солідаризму як явища. Головним пунктом обвинувачення цієї ідеології стало те, що солідаризм викликає асоціації з тоталітаризмом і навіть фашизмом. А втілення в життя його основних постулатів, на думку критиків, неминуче спричинить плавний перехід до фашизму. З парламентської трибуни "загрозу солідаризму" декламували депутати різних політичних спектрів. Подібні судження, на наш погляд, здебільшого необґрунтовані, мають вигляд політичної спекуляції, мета якої – зниження рейтингу згаданої політичної сили. Так чи інакше, але замовна політизація частково перейшла в науковий дискурс.

Перед тим як приступити до розгляду солідаризму в контексті українського державотворення, варто згадати про поняття солідарності яке є основою доктрини. Усвідомлення спільності із собі подібними, близькими по тій чи іншій ознаці, – це один із базових людських інстинктів. Солідарність за Данилівом, це усвідомлення спільної мети й спільної відповідальності. Людина – істота колективна, отже, солідарність – це органічна властивість людських істот що живуть у тій чи іншій соціальній групі. Навпаки, індивід, який не приймає корпоративних правил "випадає" із соціуму – це виглядає скоріше як аномалія.

Солідарність еволюціонувала разом із розвитком людства, а її етапи цілком співставні з марксисткою концепцією історії. Якщо першою формацією в якій опиняється людина – родина, то відповідно, перший тип солідарності можна визначити, як солідарність родинну (сімейну). "Родина – то перше місце, де у своїй соціальній функції виявляється солідарність. Тут зв'язок солідарності найяскравіше засвідчує зв'язок кровний. Зв'язок між чоловіком і жінкою, батьками й дітьми на цій першій, і природній стадії співжиття має величезне значення для будування наступних соціальних структур" [10]. Родина – одна з найвищих традиційних цінностей українців.

Наступним етапом стала родова солідарність. У модерному європейському житті значення роду занепало, проте на інших континентах, особливо в первісних народів, рід досі відіграє велику роль. Рід – це віддалене кровне споріднення. Саме усвідомлення кровної спорідненості з тією чи іншою особою викликає в людини мимовільне почуття єдності, і солідарності з нею. "Роде наш красний, роде наш прекрасний, Не цураймося, признаваймося…", співається в народній пісні. Попри те, що поняття роду–родини в сучасних умовах втратило первісну вагу, в українській культурі, так би мовити, в українському підсвідомому, поняття роду залишається глибоко сакральним. В епоху переходу давніх слов'ян

до осілого землеробського способу життя в них сформувався культ Рода. Аж до формування класового суспільства Род був головним божеством, творцем світу й усього живого. Згідно тогочасного світогляду, від Роду пішло все, що живе й росте. Людина не відділяла себе від світу природи. Якщо росте трава, плодяться вівці – це Род. Якщо росте, ширіться й міцніє родина, це теж Род. Звідси й таке насичення в українській мові слів із коренем "род". Рід, родина, рідня, родичі, народ, родить, народження, врода інші. В подальшому, із винекненням класового поділу, формуванням князівських родів і класу професійних воїнів, культ Рода поступився культу Перуна, Сварога, Хорса та ін., однак, шанобливе ставленя до свого прадавнього божества залишилось у землеробському середовищі. Надалі всесвітній бог Род трансформувався в домовика який стоїть на сторожі родинної гармонії, охороняє худобу й захищає родину від усього злого. Із плином віків, із заміщенням міфологічного типу свідомості на релігійний, ці вірування перейшли в казки й легенди, однак, шанобливе ставлення до родини, і відповідно, до родової солідарності залишилося. Родова солідарність відображена в народній культурі, фольклорі, обрядовості, і загалом, укорінена в підсвідомість українців.

Поступово, з розвитком людства, кровне спорідненя слабне, залишається лише усвідомлення спільного походження. Племінна солідарність проявляється в тому, що в середині групи індивіди знаходять свою безпеку. Відповідно, дбаючи про безпеку цілого, кожен дбає й про власну безпеку. Тут народжуються перші соціальні зобов'язання й норми.

Передумовою переходу одного, або об'єднанню кількох племен у народ є біологічна, культурна, або політична єдність. "Кров" відступає на задній план, але це жодним чином не загрожує єдності соціального утворення. Спільність мови, території, традицій, звичаїв, побуту забезпечують не лише існування, але й подальший розвиток народу аж до виходу його на рівень нації в модерному розумінні даного поняття. Юрій Данилів досить метафорично охарактеризував цей процес: "Спираючись на зусилля й велику солідарну працю, століттями, навіть тисячоліттями, творився великий твір, ім'я якому – нація" [11].

Модерна держава так чи інакше солідаризує людей. Рамки інституту громадянства надають захист, але й наділяють обов'язками. Головним об'єднуючим фактором тут виступає духовна єдність. "Нарід дає кров, держава – тіло, нація – дух", влучно зауважив Вільгельм Сауер [12].

Свій особливий підхід до солідарності має також церква. Уже той факт, що вона проповідує спільність походження й рівність усіх людей перед Богом, говорить про подібність ідей солідарності й учення церкви.

Ідеї соціально–відповідального ринкового господарства в епоху кризи класичного лібералізму й соціалізму лягли в основу багатьох європейських політичних партій: французьких центристів, австрійської Народної партії, християнських демократів у Німеччині, Італії й Бельгії. На тому ж ґрунті християнського соціального вчення, у його католицькому заломленні, виросла, починаючи з 1977 року, і польська "Солідарність".

Співвідношення індивідуального й загального – основна особливість солідаризму яка відрізняє його від лібералізму й соціалізму. Зважаючи на кризу класичного лібералізму з його егоїзмом і економічною прірвою між власниками корпорацій, і робітниками, та соціалізму, з його продавленням індивідуальності через обмеження базового інстинкту приватної власності, деякі країни Західної Європи почали дрейфувати в бік солідаризму. Це дозволило запровадити рівновагу й злагоду між трьома головними елементами суспільства: корпораціями (працедавцями), народом (працівниками) і державою.

Стосовно відповіді на головне питання про співвідношення "я" і "ми" в солідаризмі, то зобразити його можна приблизно так: кожна людина зобов'язана тим, що вона має, і тим, що собою являє, своїм пращурам, і сучасникам. Внаслідок цього, щойно людина з'являється на світ – вона вже наділена обов'язками перед суспільством. З іншого боку, суспільство не полишає тих хто "відкинутий на узбіччя життя". Завдання справедливості, згідно з ученням солідариста Леона Буржуа, – брати в тих, хто користається з надлишку гараздів, і віддавати тим, хто їх потребує.

Що стосується індивідуального "я", то солідаризм визнає себе прихильником природного права. Одним з елементів цього права, як каже Генріх Пеш, є можливість набувати приватну власність. Не варто забувати, що приватна власність створює незамінні психічні й моральні стимули, які відіграють велику роль в економічному житті.

Інший аспект правової проблематики, який особливо актуальний для України, це розуміння ролі закону. "Як кожна особа відрізняється будовою свого тіла від інших, так вона відрізняється й інтелектом. Отже, важливим елементом є не рівність усіх членів суспільства, а їхня рівність перед законом" [13]. Цей аспект проблеми і його значення для України важко перебільшити. Нерівність громадян перед законом, відверте нехтування його нормами елітою нищить почуття солідарності, розвиває серед громадян неповагу до власної держави, руйнує віру в її перспективність. Слід додати, що правова тематика у викладі солідаризму мусила б стати однією з основних у державотворчій ідеології України. Отже, і тут ми приходимо до висновку про універсальність і актуальність системи солідаризму в умовах сучасної української дійсності.

Щодо визначення ролі держави у вченні солідаризму, то суспільна гармонія забезпечується тут розумним регулюванням правових відносин між окремими індивідами. На сторожі виконання "квазі–контракту" зі справедливого перерозподілу соціальних благ, через установлені норми права, стоїть держава. Держава, згідно із солідаризмом, – це витвір або продукт соціальних інстинктів, вона є необхідною, і найвищою формою людського співжиття, одним із феноменів природного права, який ґрунтується на розумі. Держава має здатність до адаптації в часі й просторі, і неможливо уявити, розвиток й удосконалення соціально – економічного стану без підвищення почуття обов'язку й робочої дисципліни, що, без сумніву, сприяє реорганізації правових, соціальних та економічних інституцій. Концепція держави в солідаризмі подібна до соціалістичної, але на відміну від соціалізму на вершині, стоїть не загальне, а гармонія між загальним й індивідуальним.

Наступним елементом є економічна складова. Володимир–Юрій Данилів говорить, що солідаристична робітнича система праці відповідає вченню Адама Сміта, згідно якого людська праця, по суті, є джерелом добробуту всього народу, а продуктивний фактор праці стоїть вище, ніж фактор капіталу. Проте, економічна система солідаризму відрізняється тим, що розглядає народне господарство як складову частину соціального життя всього суспільства. Економіка солідаризму не ставить собі за мету збагачення заради збагачення. Її мета – добробут кожного індивіда. Іншими словами, у солідаризмі держава не залишає індивіда сам на сам зі світом праці та грошей. Солідаристична держава прагне підтримати тих, хто не справляється з економічною боротьбою за виживання, яка характерна для лібералі-

зму. Проте, це не стосується тих, хто не хоче працювати. Тут держава виступає стимулятором для паразитуючих членів суспільства з тим, щоб навернути таких на працю для власного й загального блага.

Питання економічного облаштування над–актуальне для України, оскільки протягом ХХ століття на її території проводилися неймовірні економічні експерименти. Занесені із Заходу ідеї соціалізму – комунізму втілювалися з таким завзяттям, що вразили навіть сам Захід. З початком дев'яностих ця історія повторюється в прямо протилежному напрямку: занесені із Заходу ідеї ринкової економіки запроваджуються з таким запалом, що західний капіталізм у порівнянні з українським уже не здається "справжнім".

"Дикий капіталізм" який сформувався в Україні привів народ у злидні. Зрозуміло, що для відвернення соціального вибуху керівництво держави, яке вже було зрощене з капіталом, мусило йти на поступки й здійснювати "соціальні подачки", чим "збочувало" ліберальну модель розвитку. З іншого боку, регуляторна політика, яка завжди мала місце в українській економіці, зовсім не сумісна з ліберальною моделлю. Як результат, в Україні створився симбіоз "дикого лібералізму" і "соціалістичного популізму". Як пише у своїй статті "Солідаризм і сучасність" канадієць Ернст Сікора, Україна була "аж надто соціалістичною", тепер її хочуть зробити "аж надто капіталістичною" [14]. Ідеал, як завжди в таких випадках, міститься посередині. На разі, власники українських капіталів починають усвідомлювати свою відповідальність і борг перед суспільством. Віра в чистий лібералізм поступово минає, але й соціально–свідомі "держателі світу" скоріше виняток, ніж правило. Ідеологія солідаризму, з одного боку, покликана культивувати соціальну відповідальність серед економічної еліти й політиків, з іншого боку, унормувати механізми перерозподілу економічних благ.

Сьогодні, коли вже пройдено перші етапи становлення української державності, ідея її збереження й зміцнення виходить на перший план. В умовах наростання нестабільності у світі, глобалізації, світових економічних криз, зростання загроз для України, пролонгація існуючого стану суспільної свідомості який базується на протиставленні й взаємному поборюванні може призвести до вкрай негативних наслідків. З іншого боку, очевидна криза економічної компоненти держави, коли за півтора десятиліття утворилася прірва між одним відсотком багатих і величезною масою бідних. Нереформування нинішньої економічної моделі може спричинити потужний соціальний вибух, у результаті якого програють усі.

У світлі вищесказаного, актуальною для вивчення й реалізації в Україні є доктрина солідаризму, оскільки, її ідеї, з одного боку, загальнолюдські й універсальні, з іншого, вони, як ніякі інші, притаманні українській культурі. Бо, як пише Олександр Шморгун, "український солідаризм є концентрованим вираженням української національної ідеї на сучасному етапі розвитку людської цивілізації" [15].

Ідеологія солідарності органічна для української ментальності й культури, оскільки, базується на глибинних народних традиціях і способі життя українців. Різноманітні концепції солідарності розроблялись й у вітчизняній філософській думці. Український солідаризм міститься в річищі загальноєвропейських духовних засад і пов'язаний із пошуком не тільки національного, але й соціального ідеалу.

1. Конституція України: прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 черв. 1996 р. – К., 1997. – С.9. 2. Шевченко Т. Кобзар. – К., 1999. – С.146. 3. Там само. – С.37. 4. Там само. – С.147. 5. Там само. – С.153. 6. Солідаризм. Міжнародна інтернет енциклопедія "Вікіпедія" // http://ru.wikipedia.org – дата відвідування – 12.10.2008. 7. "Енциклопелія політичної думки" за ред. Девіда Міллера. К., 2000. – С.367. 8. Офіційний сайт Блоку Юлії Тимошенко / Програмні засади партії / /http://www.byut.com.ua/ua/aboutus/program.php – дата відвідування 14.02.2009. 9. Офіційний сайт Блоку Юлії Тимошенко / Маніфест / http://www.byut.com.ua/ua/aboutus/manifest.php – дата відвідування 14.02.2009. 10. *Данилів В.* Солідарність і соллідаризм. Київ., 2000. – С.99. 11. Там само. – С.100. 12. Цит. за: Данилів В. Солідарність і соллідаризм. – Київ, 2000. – С.101. 13. Там само. – С.41. 14. *Веніамін Сікора.* "Перехід від відсталого несправедливого і застійного капіталізму до успішної європейської ринкової економіки (уроки українського досвіду – перша стадія)". В збірнику "До новітнього українського світогляду і стратегії (нариси)". – Київ, 2002. – С.107. 15. *Шморгун Олександр.* Інтелектуальні корені українського солідаризму // Перехід–IV. – 2002, Вип. 9. – С.33.

Надійшла до редколегії 06.05.2009

О.І. Салтовський, проф.

"ІСТОРІЯ РУСІВ" – ПАМ'ЯТКА ПОЛІТИЧНОЇ ПОЛЕМІКИ НА ТЛІ КОНСТРУЮВАННЯ ІСТОРІЇ

Стаття аналізує "Історію Русів" як документ політичної полеміки.

The article is dedicated to analyze of "History of Russ" as a document of political polemics.

Конструювання історії є одним з найважливіших напрямків політики держави спрямованої на об'єднання суспільства, формування ідеалів майбутнього на основі створених образів минулого. Образ минулого – це не просто безпристрасна інформація про те, що відбулось. Це завжди система певних смислів, що возвеличує героїчне, применшує, чи й взагалі "стирає" ганебні сторінки, творить зразки для наслідування й обґрунтовує дуже багато з сучасного й майбутнього.

Як відзначав свого часу один з творців основ сучасного проекту російської історії М.М.Карамзін "… Історія, твердять, наповнена брехнею: скажемо краще, що в ній, як в справі людській, буває домшіка брехні, однак характер істини завжди більш чи менш зберігається, і цього досить для нас, щоб створити собі уявлення про людей та діяння" [1].

В кінці XVIII – на початку XIX сторіччя, період, коли, згідно з академічними варіантами вітчизняної історії, політичне життя України завмерло, зникло, перейшло до прихованих форм протікання, з'являється твір, вплив якого на розвиток національної свідомості, переоцінити надзвичайно важко. Мова йде про знамениту "Історію Русів", що виявилась своєрідим "містком" між інтелектуалами гетьманської доби та діячами національного відродження.

Оцінюючи значення цієї пам'ятки української політичної думки В.Шевчук зазначає: "Такі твори, як правило, пишуться на межі епох занепаду й піднесення і мають предтечну місію; зрештою зовсім не є дивним, що приблизно в одному часі на Україні з'являються два епохальні твори, які для самооздоровлення нації мали виняткову вагу: "Енеїда" Івана Котляревського, яка розбудила українців емоційно, завершивши стару епоху в

© О.І. Салтовський, 2009

літературі і проголосивши нову, та "Історія Русів", яка дала підстави до національного пробудження в освічених сферах суспільства при допомозі історіософічного трактату, що мав форму політичного памфлету і гостро нагадував нашим інтелектуалам, які вже почали губити національне обличчя, скинувши козацький кунтуш та жупан і одягши російського крою міжнародний камзол та імперський віцмундир, про їхні історичні корені, про їхнє становище, історію, побут, героїчні діяння, щоб спинити, зрештою, черговий масовий відплив культурної сили з України в культуру чужу, яка узурпувала значною мірою ім'я, державні традиції та історію народу, собі підпорядкованого, і проголосила цілком безсоромний постулат, що той народ не є народ, його мова не є мова, а історія – не історія, отже мусить він безболісно й мирно сам себе заперечити і стати частиною народу панівного, державного, даючи при цьому підлеглому племені ніби вищу ласку: можливість асиміляції, а тим самим і певного урівноправнення його панівної верхівки з панівною верхівкою пануючих, але тільки при умові повного його відречення від самостійного мислення та національного самоусвідомлення; простіше кажучи, зрівнявши чини верхівки обох народів, щоб надалі не було між ними ніякої різниці ("никакой розни")" [2].

Цей твір до цього часу таїть в собі багато загадок для дослідників і, в першу чергу, загадку про те, хто ж був його автором. Серед можливих авторів "Історії Русів" главу загадкового "Малоросійського таємного товариства" В.Лукашевича, Г.Полетику, його сина В.Полетику, О.Безбородька, М.Репніна, О.Лобисевича, І.Ханенка, А.Худорбу. Авторство ж Г.Кониського, чиє ім'я було поставлено на титульній сторінці при першій публікації заперечувалось вченими практично одразу з часу появи книжки.

Час написання "Історії Русів" також є не розгаданою до сьогодні загадкою, виясненню якої присвячено багато спеціальної літератури. Не вдаючись в деталі, зазначимо крайні часові межі її написання, – від 1769 року (останньої дати зазначеної в роботі) до початку 20–х років XIX сторіччя, коли з'явились перші письмові свідчення про її існування. У всякому разі, Й.Бодянський 1846 року видав її вже як історичну пам'ятку, що дозволило уникнути надто прискіпливого нагляду імперської цензури.

Однак, якщо аналізувати проблему часу появи твору враховуючи процеси творення імперської ідеології в Росії, пов'язані з діяльністю створеної указом Катерини II 4 грудня 1783 року "Комісії для складення записок про древню історію, переважно Росії", що повинна була заново "створити" давню історію Московської держави як "російської", можна припустити, що "Історія Русів" є не своєрідною "українською відповіддю на імперський історіософський виклик" і написана саме в цей історичний період, можливо, що й на замовлення таємних українських патріотів, в тому числі й з близького оточення імператриці.

Як зазначає про завдання, що стояли перед "Комісією…" В.Белінський на той час "Імперія в усьому намагалась наздогнати європейські країни. Катерина II, європейськи освічена людина, приїхавши в Російську імперію і з часом отримавши доступ до архівних першоджерел, з жахом побачила, що вся історія держави тримається на словесній билинній міфології й не має доказової логіки. Історія держави спиралась на облудливі розвідки Івана Грозного й знаходилась в хаосі бездоказовості та взаємовиключних суперечностей" [3]. Імперії для майбутнього потрібним було "славне минуле", притому пов'язане не з діяльністю роду Чингізидів та їх московських васалів, а з європейською традицією. Найлегше "знайти" його можна було в упокореного й, здавалось, вже цілком безсловесного "молодшого брата". Заперечити цю спробу й подібні переконання й мала написана анонімним, добре законспірованим автором "Історія Русів".

Ще до своєї друкованої появи "Історія Русів" була поширювана в списках у колах української, і не тільки, інтелігенції з початку 20–х років XIX сторіччя. Вона справила великий влив на появу симпатій до української справи у середовищі прогресивних російських мислителів, що не завжди поділяли імперський варіант історії.

Так настрої та ідеї "Історії Русів" прослідковуються в поемі "Войнаровський" поета–декабриста К.Рилеєва, який опоетизував самостійницькі змагання мазепинців і, навіть, у знаменитій "Полтаві" О.Пушкіна. М.Томенко зазначає, що "... Олександру Пушкіну Михайло Максимович подарував "Історію Русів" як дуже популярні в Україні книгу. Невдовзі Пушкін публікує свою поему "Полтава", навколо якої в 1829 році розгорілася дискусія про історичність зображення тих чи інших персонажів. Особливий інтерес викликала постать Івана Мазепи, яку, на думку багатьох критиків, поет описав неправдоподібно" [4].

Від початку своєї публічної появи "Історія Русів" розглядалась як історичний документ написаний за аналогією з козацькими літописами Самовидця, Грабянки та їм подібним документам. Однак з середини XIX століття, як українські, так і російські і польські дослідники цього твору, почали звертати увагу на те, що анонімний автор "Історії Русів" досить вільно "трактував" відомі історичні факти, деякі замовчував і приводив такі, що не знаходили підтвердження в інших джерелах. Вже в середині XIX ст. "Історію Русів" починають розглядати не як своєрідну хроніку української історії, а як твір політично заангажований, що прагне за допомогою тенденційного підбору історичних фактів захистити певну політичну позицію.

Розуміючи необхідність захисту твору від нападок україноφобів для яких українці, в кращому разі – "молодші брати" не здатні до самостійного політичного існування, М.Драгоманов писав: "На цей твір необхідно дивитись як на памфлет на користь прав і вольностей русів, тобто малоросіян, памфлет, місцями надзвичайно їдкий і навіть художній... а не як на зовнішньо фактичну історію, тоді він складе незамінний пам'ятник стану просвіченості і політичних ідей Малоросії в половині XVIII ст." [5].

Саме як політичний памфлет "Історія Русів" відіграла значну роль в історії політичної думки України і зайняла в ній почесне місце, як твір, що не лише висловив у концентрованій формі політичні погляди попередньої доби та сучасників автора, а й в значній мірі вплинув на обгрунтування державницько–самостійницьких прагнень українців.

В.Мяковський, говорячи про місце і значення "Історії Русів" писав: "Мусимо також відмітити, що ідеї передового українського суспільства знайшли свій вислів у знаменитій "Історії Русів", книзі, яка для цілого XIX віку була джерелом патріотичного натхнення і відомостей про Україну для прихильних до неї росіян. З неї черпав зміст для своїх дум поет Кіндрат Рилеєв, вона дала матеріал Шевченкові для його історичних творів і тих ідеалізуючих українську історію образів, що такі характерні для романтичного періоду його творчості.... "Історія Русів" була надихана гарячим національним почуттям, вона клала ідеї української державности, української самостійности, вона підносила національну гордість українця, і в цьому був її великий організуючий і фор-

мотворчий вплив. Відси можна починати розвиток української громадської думки XIX віку" [6].

Виклад історичних подій служить для анонімного автора "Історії Русів" засобом утвердження його образу минулого України, власної політичної концепції, захисту честі й гідності власного народу, його прав на самобутність і самостійне державно–політичне існування. Як підкреслює В.В.Кравченко "..."Історія Русів" створювалась з патріотичною метою: утвердити право свого народу на гідне місце в світовій історії, захистити його від справжніх та уявних інсинуацій з боку інших, в першу чергу, іноетнічних або іноземних авторів" [7].

Виходячи саме з патріотичних мотивів та необхідності створення концепції української історії, автор "Історії Русів", у передмові до роботи, зазначає, що його головним завданням є дослідити "Історію Малої Росії" (тобто України), яка і є "єдина історія Російська": "бо ж відомо, що початок сеї історії, разом з початком правління Російського, береться від Князів і Князівств Київських, з прилученням до них лише одного Новгородського князя Рюрика, і триває до навали Татар безперервно, а від сього часу буття Малої Росії в Загальній Російській Історії ледве згадується; по визволенню ж її від Татар Князем Литовським Гедеміном і зовсім вона в Російській Історії замовчана" [8]. Він прагне продемонструвати тяглість та неперервність державницької традиції українського народу на його власній землі і тим самим обгрунтувати його право на самостійне політико–державне існування.

Автор виступає проти спроб ототожнити українців з московітами, подати історію Київської Русі як "спільне надбання", що начебто дає право Російській імперії на поглинання української історії, етносу та його території: "Сутність цього трактату – доведення, що саме Україна, а не Росія є прямою наступницею Київської Русі, що українці є окремий від росіян народ зі своїми традиціями (передусім без того рабства, що "в найвищій мірі панує серед московського люду"), а тому Україна має всі права відновити самоврядування" [9].

В обгрунтування своєї позиції автор "Історії Русів" в передмові зазначає, що він при написанні книжки спирався як на вітчизняне літописання так і архівні документи, що збереглись не лише в Україні, а також на інформацію взяту "із літописів і записок Білоруських, як країни одноплемінної, сусідньої і од руїн Малоросійських віддаленої" [10]. Підтвердження ж викладених ним історичних фактів є у історіях іноземних народів і держав, які викривають тенденційність "творців байок і критиків" славного минулого українського народу. Це визначення кола першоджерел лише підкреслює, як мінімум, небажання прийняти образ історії сформульований в "літописних зводах" підготовлених та опублікованих на замовлення Катерини II замість оригіналів києворуських літописів.

Намагаючись утвердити "зв'язок часів", автор, у дусі традиційного літописання, починає відлік історії свого народу, слов'янства взагалі, від біблійних часів і Яфета, сина Ноя. Слідом за автором "Повісті минулих літ", він підкреслює, що слов'яни є автохтонним населенням Східної Європи і прийшли на береги Дніпра від часів Вавилонського змішання мов і фактичного утворення перших етносів і націй.

Перераховуючи різні слов'янські племена, що мешкали на території Східної Європи, автор "Історії Русів", серед інших, вділяє "за родоначальниками їхніми, нащадками Афетовими, так називали: по князю Русу – Роксоланами і Россами, а по Князю Мосоку, кочівникові над річкою Москвою, що дав їй цю назву, – Московитами і Москами, від чого згодом і царство їхнє дістало назву Московського і нарешті Російського" [11]. Не заперечуючи слов'янських коренів московитів, автор "Історії Русів" все ж вважає, що їх етногенез є відмінним від етногенезу "Русаків", тобто етнічних українців.

При цьому вживання назв "Русаки", "Руси" замість етноніма "українці" проводиться ним послідовно з метою підкреслити нерозривність зв'язку та спадкоємності Козацької держави і Київської Русі.

Описавши коротко в самих загальних рисах історію періоду Київської Русі та її занепаду під ударами орд Батия, автор переходить до вирішення свого головного завдання – довести, що Україна (Малоросія) не втратила свого державно–політичного існування і в пізніші часи. Так говорячи про входження українських земель до складу Литовської держави він наголошує на добровільному характері цього процесу та на тому, що українські і білоруські землі зберегли свої традиційні форми управління, а Литва перейняла від них систему законодавства і зробила "письмо Руське" державним на всіх просторах держави.

Те, що Україна зберігала своє державно–політичне існування підтверджується автором також і тим, що при створенні польсько–литовської держави Речі Посполитої "... й Малоросія, під давньою назвою Русі об'єдналася тоді разом з Литвою в Королівство Польське на трактатах і умовах, що рівномірно всім трьом народам служили, в яких між розлогих засад головна полягала в пам'ятних словах: "Приймаємо і з'єднуємо, яко рівних до рівних і вільних до вільних". Ту постанову час від часу кожний Король при коронації потверджував під назвою Пакта Конвента; і на підставі того за тогочасною урядовою формулою встановлені в трьох націях три рівні Гетьмани з правом намісників Королівських і Верховних воєначальників і з ім'ям: одного – коронного Польського, другого – Литовського, а третього – Руського" [12].

Ця теза автора "Історії Русів" не відповідає історичній дійсності. Ідея перетворення Речі Посполитої з дуалістичної на триєдину державу засновану на конфедеративному принципі у складі Польщі, Великого князівства Литовського і Великого князівства Руського могла з'явитися в українських політичних колах ще в часи укладання Люблінської унії, однак в правових документах вона чітко зафіксована лише в Гадяцькому трактаті. Однак автор "Історії Русів", думається, свідомо йде на певну фальсифікацію історії, намагаючись таким чином посилити свою систему обгрунтування права України на державно–політичну самостійність.

Ідея добровільності союзу українців з литовцями та поляками, як основи козацьких домагань, проводиться в "Історії Русів" досить послідовно. Так, зокрема, описуючи виступ козаків під поводом Наливайка і Лободи, автор цитує листа козаків до польського короля: "Народ Руський, бувши в поєднанні спершу з Князівством Литовським, а згодом – і з Королівством Польським, не був ніколи від них завойований і їм рабоплінний, але, яко союзний і єдиноплемінний, од єдиного кореня слов'янського, альбо Сарматського, виниклий по добрій волі з'єднався на однакових і рівних з ними правах та привілеях, договорами й пактами урочисто затверджених, а протекція і зберігання тих договорів і пактів і самий стан народу доручені сим помазаникам Божим, Найяснішим Королям Польським, яко же і Вашій Королівській Величності, що поклялися в тому в час коронації перед самим Богом, який тримає в десниці своїй всесвіт і його царів та царства" [13].

Говорячи про проблему вибору зовнішнього союзника в боротьбі за визволення від польського панування. Автор доволі цікаво, й повністю відмінно від російського концепту історії, викладає події.

Б.Хмельницький та козаки зовсім не ставили питання "возз'єднання з братським народом" метою повстання. Більше того, автор використовує сюжет з "Повісті минулих літ", що описує вибір князем Володимиром віри, для описання процесу вибору союзника. Різні посли з різних країн приходять з пропозиціями дружби, військового союзу, гарантій захисту. Однак козаки оцінюють пропозиції доволі прагматично – які подарунки, як зроблені, в чому подані. Виходячи з цього й оцінюються перспективи України в союзі з тими чи іншими державами: "... дари Польські складаються з сукон, покритих килимом, то буде і народ, що з Поляками житиме, ходити в сукнах і мати килими; Турецькі дарунки одягнуті і покриті папером і шовком, то і народ, що з ними житиме, буде спроможний вдягти себе на себе шовкові та паперові матерії; а Московські дари суть всі в рогожах, то неминуче і народ, живучи з ними, доведений буде до такої вбогості, що вбереться він у рогожі і під рогожі" [14].

Автор показує, що проти союзу з Москвою були майже всі прошарки українського суспільства й навіть православна церква. Головним же аргументом Б.Хмельницького на користь союзу з Московською державою було: "... коли народ Руський нинішньою протекцією своєю вибрав собі зло, то, звичайно, поміж злом, що його оточує, вибрав менше" [15]. При цьому гетьман апелює до спільності віри, що має гарантувати дотримання царським урядом козацьких "вольностей", як сукупності традиційних форм організації суспільного, політичного та економічного життя.

Однак аргумент "гарантій на основі спільної віри" сам же автор розвінчує слова популярного козацького ватажка І.Богуна, що їздив з посольством до Москви: "А вір у них стільки, скільки слобід, а в них домів, а нерідко і в одному домі декілька їх вміщається, і одне сімейство від різновірства не може разом ні жити ні їсти з одного посуду, а вся віра складається у них в розборі образів і хрестів, і хто з них кращий, той і є достойніший для почитання і сильніший до помочі людської; для Бога ж, Творця і Господа, невідомо що у них зостається. Отож коли з таким народом об'єднатися нам, то або вони нас розпродадуть поодинці, або переморять нас на вулицях своїх і розпуттях, бо ніхто не пустить в дім свій ніякого нашого перехожого..." [16].

Взагалі для "Історії Русів" характерним є те, що різкі антимосковські випади робляться не від імені автора, що начебто є безпристрасним, в вкладаються у вуста популярних козацьких ватажків, таких як І.Богун, діячів українського православ'я і, навіть, кримського хана, що заявляє, оцінюючи можливі наслідки козацько–московського союзу: "…Пригадати варто жадобу їхню до властолюбства і домагань, за якими привласнюють вони собі навіть самі царства, імперії Грецьку і Римську, викравши на той кінець Державний герб тих царств, себто орла двоголового, що за спадком начебто Князеві їхньому Володимиру, що був зятем Царя Грецького Константина Мономаха, дістався, хоча той Володимир насправді був Князем Руським Київським, а не Московським, і походив од Скіфів. Пригадаймо, нарешті, нестале правління їхнє царське і винищення самих царів, котрих декілька вони самі злочинно замучили, а одного продали Полякам на убій. А доведено вже, що де немає сталої релігії і добрих звичаїв, там і правління сталого бути не може, і Русаки ваші плазуватимуть поміж Москалями, як вівці поміж вовками" [17].

Оцінюючи головні ідеї твору, бажання і стремління його автора С.Єфремов писав: "Можна тільки сказати, що "Історія Русовъ" зібрала і сформулювала ті думки, які панували серед тодішньої інтелігенції на Україні, що автор її став ідеологом національної окремішності українського народу та його права на самостійне життя державне й культурно–національне. Хоч би яка була історична вартість цього надзвичайно талановитого памфлета політичного (*виділення С.Єфремова – О.С.*), але як документ з громадського життя, "Історія" має вагу величезну: вона дає цікавий образ настрою на Україні, де була не тільки в момент свого написання, а й довго ще потім, однією з найвільнодумніших книг" [18].

Ідеї висловлені анонімним автором "Історії Русів" здійснили значний вплив на подальший розвиток українського політичного мислення: ідея державності, нехай і в дещо урізаному, автономному, вигляді отримала потужне історіософське обгрунтування. В той же час саме державницький пафос праці, зашифровані, але для "посвячених" цілком зрозумілі незалежницькі ідеї, сприяли її популярності і посилювали вплив на уми та настрої національно свідомої частини українського суспільства, пробуджували сплячих, обнадіювали тих, хто зневірився. Автор подавав свій образ української історії, позбавлений великодержавних міфів продукованих "Комісією для складення записок про древню історію, переважно Росії", створеної Катериною II.

Як зазначає М.Возняк, оцінюючи значення цього визначного твору української політичної думки, "Свій величезний вплив завдячує "Історія Русів" тій обставині, що її автор освітлив всю історію України з погляду суверенности й автономности української нації, що висунув усюди на перший плян ідею боротьби України за свої давні права і привілеї, що вмів переповісти історію руйнування українських вольностей високо–драматичним стилем і нераз із справжнім патосом. Автономічний принцип видержаний у всій книжці: тут Україна не провінція, а окремий незалежний край, хоч і підпадає під шкідливий вплив польського режиму й асиміляційну політику Московщини" [19].

Закінчуючи логічно епоху політичного мислення українського козацтва цей видатний твір став явищем XIX сторіччя, принісши в нього ідею поєднання державницької традиції і етнічної самоідентифікації нації на всьому просторі її помешкання. Творячи образ героїчної історії власного народу він формував основи для його майбутнього як нації, що поважає своїх предків, себе, а, отже, має право на достойне самостійне життя. С.Єфремов писав: ""Історія Русовъ" була немов пророкуванням про близьке національне відродження України і оправданням її нового письменства, з якого те відродження почалося" [20].

1. *Карамзин Н.М.* История государства Российского: В 12 т. – Т.1. – М., 1993. – С.18. 2. *Шевчук В.* Нерозгадані таємниці "Історії Русів" // Історія Русів / Пер. І.Драча; вступ. ст. В.Шевчука. – К., 1991. – С.5. 3. *Белинский В.*Открытие Великороссии. – К., 2004. – С.67. 4. *Томенко М.В.* "Щирий малоросіянин" – видатний вчений (Михайло Максимович). // Українська ідея. Перші речники.– К., 1994. – С.83. 5. *Драгоманов М.П.* Малороссия в ее словесности // Драгоманов М.П. Вибране. – К., 1991. – С.24. 6. *Міяковський В.* Недруковане й забуте. Громадські рухи дев'ятнадцятого сторіччя, новітня українська література / Ред. М. Антонович // Джерела до новітньої історії України / Заг. ред. Я.Білинський, В.Омельченко і О.Федишин. – Т.1. – Нью–Йорк, 1984. – С.60. 7. *Кравченко В.В.* Поема вольного народу. "Історія Русів" та її місце в українській історіографії. – Х., 1996. – С.31. 8. Історія Русів / Пер. І.Драча; вступ. ст. В.Шевчука. – К., 1991. – С.33. 9. *Грабовський С., Ставрояні С., Шкляр Л.* Нариси з історії українського державотворення. – К., 1995, – С.255. 10. Історія Русів / Пер. І.Драча; вступ. ст. В.Шевчука. – К., 1991.– С.34. 11. Там само. – С.38. 12. Там само. – С.43. 13. Там само. – С.74–75. 14. Там само. – С.142. 15. Там само. – С.184. 16. Там само. – С.144. 17. Там само. – С.182–183. 18. *Єфремов С.О.* Історія українського письменства. – К., 1995. – С.214. 19. *Возняк М.* Кирило–Мефодіївське товариство. – Львів, 1921. – С.8. 20. *Єфремов С.О.* Історія українського письменства. – К., 1995. – С.215.

Надійшла до редколегії 21.04.2009

С.Р. Федина, асп.

МИР ТА ЙОГО ДОСЯГНЕННЯ У ІДЕАЛІСТИЧНОМУ ПІДХОДІ І.КАНТА

У цій статті автор аналізує працю І.Канта "До вічного миру" як одну з дієвих спроб визначити передумови стабільності і миру як всередині державами, так і у міжнародних відносинах.

In this article the author analyzes the work of I. Kant "Perpetual Peace" as one of the few efficient attempts to determine the preconditions for peace and stability both inside the country and in international affairs.

Протягом усього існування людства вчених, філософів та мислителів турбувало питання, що може стати запорукою успішного, стабільного, а при можливості мирного і взаємовигідного співіснування народів світу. Ряд мислителів починаючи від найдавніших часів шукало можливі передумови для встановлення міжнародного миру (від Полібія і Августина Блаженного до Г.Гроція і Дж. Бентама), багато хто досліджував потенційну можливість досягнення миру вічного (Данте, Сен–П'єр, Еразм Роттердамський та ін.). Найвагоміший внесок у дослідження цієї проблематики привнесли представники течії ідеалізму, одним із найяскравіших представників якої був **Іммануїл Кант** (1724–1804) – німецький філософ, який зробив величезний вклад у розвиток ідеї "Вічного миру".

У більшості філософів до І.Канта і після нього не викликало сумнівів те, що відносини між державами можуть розвиватися тільки в формі війни чи миру. Наприклад П.Прудон, відзначав, що війна і мир є невід'ємними умовами життя народів: мир передбачає війну, а війна передбачає мир. А якщо все саме так, то і немає необхідності засуджувати війну, оскільки вона, хоча й болюче, і з багатьма жертвами, все–таки просуває людство у краще майбутнє, а коли це майбутнє настане, то війна сама по собі щезне і настане вічний мир [1].

Опираючись на принципові ідеї міжнародного права Гуго Гроція, І. Канту висуває дві фундаментальні ідеї: ліберальної демократії та вільної торгівлі, серед яких основною тезою звучить протиправність війни, як такої, що суперечить природі розуму; антигуманна сутність війни, яка відкидає воюючі сторони до первісного стану; необхідність створення мирного союзу народів задля вічного миру.

І.Кант вперше висловив думку про об'єктивну закономірність, яка веде до встановлення вічного миру: про необхідність створення союзу народів на основах миру. Держави будуть змушені "вступати в союз народів, де кожна, навіть найменша держава могла б очікувати забезпечення своєї безпеки не тільки власними силами, але й силами цього союзу". Хочуть цього люди, а чи ні, вони будуть змушені вступити в цей союз, оскільки "природні задатки людини як єдиної розумної форми життя на Землі повністю проявляються не в індивіді, яким би геніальним він не був, а в роду, чи в крайньому випадку в ряді поколінь" [2].

Ще у своїй праці "Ідея універсальної історії з космополітичного погляду" (1784 р.) поряд із розглядом джерел виникнення і принципів організації громадянського суспільства Кант по–новому ставить питання про встановлення закономірностей зовнішніх відносин між державами. Війна для нього є неприйнятною, оскільки призводить до плачевних наслідків.

Для дослідження миру як наукового напрямку та для формування концепцій миру у теорії міжнародних відносин найбільшу цінність становить його праця "До вічного миру" (1795), яка вважається однією з основ подальшої розробки концепції, а в результаті і теорії миру. В період тотального використання воєн як інструменту міжнародних відносин з'являється праця, яка апелює не до того, як успішніше провести війну і отримати найбільші переваги, а до того, яким чином побудувати суспільство, що не буде під постійною загрозою військових зіткнень, а матиме надійні передумови для мирного розвитку. Для Канта вічний мир – ідеал, але водночас й ідея, яка має не тільки теоретичне але і практичне втілення.

Тут він описує можливості досягнення мирного співіснування і миру у відносинах між державами. Він запроваджує концепцію всезагального громадського стану, і констатує, що "якщо взяти владу під громадянський контроль і залучити громадян до активного керування державою, то тоді настане постійний мир через розвиток взаємовигідних торгових стосунків і систему міжнародного права.

Перший розділ трактату – своєрідний попередній договір про вічний мир – складається зі статей, у яких сформульовано умови мирних відносин між державами і можливості їх подальшого зближення. Тут перечислились елементи теорії міжнародного права, які потім були систематично викладені Кантом в "Метафізичних засадах справедливості", (1797р.) Не обмежуючись виявом неуникності руху суспільства до всезагального миру, Кант прагнув показати точки взаємодії чистого і практичного розуму, а також намітити шляхи реалізації такої цілі.

Для кращого розуміння підходу І.Канта, пропонуємо розглянути основні положення його праці "До вічного миру":

✓ ***Жоден мирний договір не можна вважати мирним, якщо при його укладенні таємно зберігається основа для майбутньої війни.*** Чи можемо ми сьогодні, аналізуючи міжнародні відносини, назвати хоча б один мирний договір, який би був довготривалим після свого укладення, і дотепер не був порушений різними конфліктами та кризами? Властиво без скрупульозного вивчення історії – ні. Яскравим прикладом може послужити укладення миру після завершення І світової війни. Версальський мирний договір, який теоретично передбачав мирне вирішення повоєнних проблем, у своїй основі одразу мав закладені передумови для прагнення реваншу переможеною стороною та причини наступних воєн.

✓ ***Жодна самостійна держава не може бути підпорядкована іншій ні за спадковим правом, ні за обміном, не може бути ані куплена, ні подарована.*** Як наголошує І.Кант справа полягає в тому, що держава – це не просто територія, з якою можна робити все що хочеш, а держава – це, передовсім, її громадяни, народ, який її населяє і працює для неї. Відповідно, купівля, продаж, успадкування і т.д. народу, як такого, є прямим порушення прав людини і її гідності.

Кант вважав недопустимим підпорядковувати людей примхам їх правителів. Досліджуючи все більш і більш руйнівний характер воєн, він прийшов до висновку, що може настати такий час, коли нищівна війна, в які можуть бути знищені обидві сторони, призведе о вічного миру тільки на гігантському кладовищі. Для того, що уникнути саме такого розвитку подій філософ виступає за заборону війни і вимагав від держав застосувати усіх можливих заходів для встановлення миру між собою. Вагомим є факт, що особливого значення така альтернатива мислителя набула після відкриття ядерної зброї.

© С.Р. Федина, 2009

В сучасному світі таке набуття території є неправомірним і загалом неможливим без порушення норм міжнародного права. У сучасних міжнародних відносинах ми не можемо констатувати факти, що одна держава підпорядковується іншій, як господар та слуга, що є у власності господаря. Проте сьогодні більш вагомим є економічна чи ресурсна залежність одних держав від інших. Яскравою ілюстрацією служить газова та нафтова кризи початку 2007 року у відносинах між Росією та Білоруссю.

✓ ***Постійні армії (miles perpetuus) з часом повинні зовсім зникнути.*** Сама наявність сильної армії на території однієї з держав провокує інші держави також посилювати свої воєнній сили, з огляду на те, що військо першої може становити загрозу для іншої держави. З цієї ж причини може виникнути як кризова ситуація, так і нова війна. В чомусь такий підхід співзвучний з давньою істиною – за сподіяне зло, отримаєш зло. Чим більше зміцнює армію одна держава, тим більше цим переймається інша і також старається підвищити боєздатність своєї армії. Поза тим, що ці тези були опубліковані ще у XVIII столітті вони не втратили своєї актуальності. Тільки на даному етапі посилення армій відбувається не за допомогою збільшення чисельного складу війська, а за допомогою залучення новітнього устаткування та зброї. І усі без винятку держави пильнують, щоб їх збройні сили перебували у дієздатності. Найцікавіше, що основні військові потуги знаходяться у найсильніших та найвпливовіших держав, і саме поміж ними іде прихована проте напружена боротьба щодо вдосконалення збройних сил.

✓ ***Державні борги не можна використовувати у зовнішньополітичних справах.*** Кант зазначає, що це не йдеться про вирішення економічних питань: за таких умов держава має право шукати кошти як в середині держави, так і за її межами. У контексті ведення війни велику негативну роль у мирному процесі можуть відігравати кредитні спілки, які надаючи кошти для проведення війни втягають державу у борги, які мають тенденцію до постійного зростання, і відповідно посилюють залежність держави.

✓ ***Жодна держава не повинна насильно втручатися в політичний устрій та правління інших держав.*** Сучасне міжнародне право закріпило принцип невтручання у внутрішні справи держав, і лише за наявності їх згоди зовнішні сили можуть втрутитись, щоб сприяти вирішенню тієї чи іншої ситуації. І.Кант зазначає, що лише за умов розпаду держави на дві чи більше складових, міжнародні сили мають право вмішуватися, щоб не допустити анархії. Основним типом втручання у внутрішні справи є втручання політичне, проте на сучасному етапі не воно є причиною порушення миру та стабільності. Основні проблеми створює втручання економічне, суспільне, а також втручання так званої п'ятої колони, що діє під прикриттям, на перший погляд непомітно. Такий спосіб втручання найбільш поширений у країнах колишнього радянського союзу, та в країнах з не демократичним режимом. В певному плані новаторським підходом Канта була проголошена відмова від інтервенції, яка тривалий час у міжнародному праві була визнана як допустима форма воєнного втручання.

✓ ***Жодна держава під час війни не має права застосовувати такі ворожі дії, які б зробили неможливою взаємну довіру в майбутньому стані миру: як наприклад найняття убивць (percussores), отруєння (venefici), порушення умов капітуляції, спонукання до зради в державі супернику і т.д.*** Ця теза певним чином нагадує положення Томи Аквінського про "справедливу" і "несправедливу" війни: щоб війна була справедливою, вона має бути офіційно оголошеною законним урядом, має мати обґрунтовану причину та визначатися справедливим наміром. Певним чином підходи обох філософів базуються на констатації Jus ad bellum, jus in bello (справедливість на війні, справедливість до переможених). Бо продовженням цієї приказки може стати справедливість і чесність у мирний час.

Тут варто відмітити, що ненабагато більше як через 100 років після проголошення такого принципу він увійшов у склад норм та звичаїв ведення сухопутної війни, закріплених в Гаазьких конвенціях 1899 і 1907 року, що ще раз підтверджує мудрість і далекоглядність кенінгзберзького мислителя.

І.Кант наголошує, що ідеального стану мирного співіснування можна було б досягнути за умов становлення республіканського ладу, який ґрунтується на принципах свободи всіх членів суспільства, залежності всіх від єдиного спільного законодавства та на законі рівності всіх. Республіканський устрій бере свій початок у джерелах права. Але окрім того, він відкриває перспективу такого бажаного миру. У такому суспільстві вирішення питання починати війну чи ні буде залежати від самих громадян. А вони добре подумають перед тим як почати її – бо вони ж потім нестимуть всі фінансові витрати та витрачатимуть свої ж засоби на відновлення держави. Цікавим є те, що І.Кант різко відрізняє демократичний та республіканський лади. Демократію від відносить до форми панування, яке має три види прояву: (автократія, аристократія та демократія), а республіканська разом з деспотичною є формою Правління. Як Кант так і Руссо відстоювали думку, що з огляду на те, що правителі у своїх діях керуються власними інтересами і не в інтересах свого народу, то при республіканській формі правління війни просто не будуть виникати [3].

Відповідаючи на виклики свого часу, **І. Кант** також розглядав питання досягнення миру загалом, і можливості його встановлення через створення наддержавної організації чи світового уряду. Він зазначав, що "позитивну ідею світової республіки неможливо реалізувати" [4], тому і його трактат про Вічний мир починається з соціальних факторів світу різних країн, які співпрацюють: що потрібно, беручи до уваги таку сутність світу, для досягнення вічного миру?

Кант подає три аргументи. Перший – кожна держава має мати республіканську конституцію, яка гарантуватиме свободу і рівність громадян через верховенство права і представницькі політичні інституції. Внутрішньо врегульована та організована республіканська держава менш буде схильна брати участь у війнах без поважної причини; і навпаки, "якщо згідно з конституцією громадянин не є суб'єктом відносин, це є найпростіша передумова для початку війни" [5]. Друге – такі внутрішньо добре організовані держави мають увійти у "федерацію народів", що відрізняється від "міжнародної держави" [6]. "Федерація миру" *(foedus pacificum)* … не має на меті набрати влади, яку має держава, але зберегти і забезпечити свободу кожної держави, і усіх поруч із нею [7]. Окрім того, встановлення ідеально продуманого міжнародного суспільства зробить непотрібним створення світового уряду.

Ідею Канта про миролюбний союз народів підхопив Іоганн Готліб Фіхте (1762 – 1814) і доповнив її революційною думкою про необхідність змін існуючих майнових відносин. В своїй праці "*Основи природного права*" він писав, що з розвитком союзу народів і його поширенням по всій землі, "наступить вічний мир, при якому лишень і стане можливим юридичне спілкування між державами" [8].

✓ ***Стан миру між людьми, що живуть по сусідству не є звичним станом, а навпаки – звичним є***

стан війни… Відповідно стан миру має бути встановлено. Якщо брати за основу підхід реалістів, що стан миру не є притаманний людям, а нормальним станом справ є війна, то мир можна розглядати як перемир'я або як баланс сил та певному етапі, коли вигідніше вести політику противаг, аніж починати війну. В цьому випадку можна констатувати, що є мир як відсутність війни (концепція негативного миру). Якщо ж взяти за основу підхід представників ідеалістичного напрямку міжнародних відносин, то мир – це стан, якого зазвичай прагнуть люди і вони схильні більше до встановлення мирних відносин аніж до війни. Мир тут виступає не тільки як відсутність війни, але і як ефективна, взаємовигідна співпраця між країнами, внутрішній розвиток держави, функціонування громадянського суспільства і т.п. Прагнення миру – це незворотній процес суспільного розвитку, певним чином історична необхідність. Одночасно Кант вважав ненормальними відносини між країнами у стані конфлікту і визнавав у такому випадку право на війну задля незалежності. Кант дає зрозуміти, що громадяни республіки відкидатимуть війну, вмотивовану самолюбством. Таким чином республіканізм (зсередини) і вічний мир (із зовні) є взаємопов'язаними і цілковито нероздільними [9].

Кант визнавав, що всезагальний мир не настане сам собою. Тільки діяльність, що ґрунтується на емпіричних принципах людської природи, може стати міцним підґрунтям державної політики і відповідно наблизити суспільство до уникнення воєн. З його точки зору, вічного миру можна буде досягнути шляхом поступових реформ, які стануть результатом постійних дій урядів у цьому напрямку. Саме такого роду діяльність, за Кантом, складає моральний борг політичного діяча. Основним критерієм моральності правових і політичних прагнень є їх публічність.

✓ ***Законодавча влада засуджує війну як правову процедуру, і навпаки, зобов'язує до мирного стану, який проте, не можна ні встановити ні просто забезпечити без договорів народів між собою.*** Тому має існувати певного типу союз, який можна назвати союзом миру (foedus pacificum) і який би відрізнявся від просто мирного договору (pactum pacis) тим, що останній намагається покласти кінець одній війні, а перший усім війнам, і назавжди. Як зазначав Р.Арон, мир, у раціональному плані, є тією метою, до якої прагнуть демократичні суспільства [10]. Ідеал Канта – це космополітичне міжнародне суспільство індивідів, держав, та інших акторів, які керуються етичними принципами і мають на меті подальше вдосконалення [11]. Іншими словами, "справедлива причина" має застосовуватись щоб розрізняти зобов'язання, що походять з універсального права, що бере свій початок з права окремих країн. Це і є той шлях до вічного миру – світ вільний від війни. Надалі можна буде встановити федерацію мирних країн, як відповідь на глобальні виклики безпеці країн. На думку Канта в суспільстві наявна така сила, що заставить держави, незалежно від особистих прагнень людей, підписати поміж собою угоду. Це та сама сила, яка змусила людей створити державу [12].

Інший важливий елемент філософсько–історичної концепції миру Канта, який підтверджує необхідність миру, полягає у розробці ним застосовної до світового розвитку проблеми протиріч, який є засобом досягнення законного порядку і морального прогресу.

✓ ***І.Кант значну увагу приділяє моральному аспекту ведення війни.*** Він вважає, що після закінчення війни при укладенні миру було б дуже доречно, якщо було б назначено день покаяння, щоб просити прощення за той великий гріх, яким є війна. На відміну від Н.Макіавеллі, який наголошував на тому, що мораль і міжнародні відносини, як і політика загалом, є несумісними, у Канта мораль виступає однією з найбільш важливих складових процесу досягнення миру. Кант вважав, що мораль і соціальна справедливість мають бути пов'язані таким чином, щоб мораль сформувала політику – через заборону війни, вимогу "вічного миру" і "дотримання прав людини" – не стаючи водночас політичним мотивом [13]. Також вченого бентежила та ситуація, що після закінчення війни люди святкують, співають гімни і в певному сенсі є абсолютно байдужими до того, як по стосунку до іншої сторони вони досягнули перемоги – вони відчувають радість від того, що винищили велику кількість людей та позбавили їх щастя. Підхід Канта до морального аспекту миру у ХХ столітті підхопив і продовжив Й.Гальтунг – засновник напрямку дослідження миру (Peace research), який висунув і обґрунтував поняття структурного насильства, яке панує у суспільствах і не дає змоги досягнути повноцінного миру.

Важливим є сприйняття Кантом війни як об'єктивно–негативної причини, яка викликає прагнення до створення міжнародної, морально обґрунтованої системи держав. Кант називав ще один фактор, з допомогою якого людство просувається до єдності і миру: це взаємний економічний інтерес, дух торгівлі, який несумісний з війною. Він сприяє зросту взаємодії людей, і заважаючи на те, що стимулюється не мораллю, все ж сприяє "благородному миру і повсюди, де існує загроза війни, відвертає її своїм посередництвом". Кант вважав, що антагонізм, закладений природою в діяльності цілях та прагненнях людей, їх економічні інтереси призводять до створення правового суспільного устрою, що надалі поширюється на світові і політичні зв'язки народів і держав. Все це стає передумовою реалізації вищих принципів морального миру.

Основна заслуга Канта не тільки в морально–етичному засудженні війни і розкритті загальнолюдської цінності миру, але й у підтвердженні того факту, що незважаючи на відмінності в релігіях і мовах, об'єктивний розвиток людства веде до перемоги вічного миру і зникненню війни з практики міждержавних відносин.

У ХХ столітті концепція І.Канта була інтерпретована і адаптована до сучасних умов видатним вченим Норманом Анджелом, за що він отримала Нобелівську премію миру у 1933 році. Ідея полягала в тому, що війна між високо розвинутими країнами світу неможлива, бо між ними існує стан "вільної торгівлі", що сприяє взаємозалежності та кооперації держав.

Аналізуючи концепцію І.Канта з висоти досвіду сьогодення, можна зробити висновок про значну ідеалізацію суспільства і людей загалом, що відображалося у пошуку механізмів гармонізації міжнародних відносин, а у ХХ столітті проявилося активним формуванням нових сучасних концепцій сталого миру і активному запровадженні механізмів підтримання миру (див. схему 1).

Схема 1.

Дехто із сучасників І.Канта вважав ідею "вічного миру" утопічною. Практика цю думку спростувала. Випереджаючи час, І.Кант обґрунтував реалістичний ідеал співробітництва народів і держав, вказав на засоби та шляхи його досягнення, чим, власне кажучи, задав людству гуманістичну парадигму майбутнього, визначив магістральний напрямок розвитку всесвітньої історії, заклав морально–раціональні підвалини реформаційного процесу цивілізації [14].

Зі зростом культури і при поступовому наближенні людей до більшої згоди в принципах, писав Кант, людський розвиток веде до взаємного миру, який буде забезпечуватись не послабленням всіх сил, як це є при деспотизмі, а їх рівновагою і активною конкуренцією. Таким чином він сформулював досить цінну ідею балансу інтересів різних держав, про реалізацію якої людство заговорило тільки напередодні XXI столітті. І.Кант вважав, що вічний мир являє собою не пусту ідею, а завдання, рішення якого досягається поступово і безперервно наближається до свого здійснення. Хоча всі ці думки Канта на рубежі XVIII і XIX століть виглядали досить–таки утопічними, оскільки соціальна структура утворень, які щойно почали набувати рис національних держав, стимулювала не стільки пошуки миру, скільки прагнення війни, і тим не менш вони дали потужний поштовх теоретичним дослідженням і практичним крокам для встановлення миру.

1. *Мунтян М.А.* Иммануил Кант и теория всеобщего мира. Доступне на http://www.viperson.ru/wind.php?ID=205906&soch=1]. 2. *Тихомиров Л.Н.* Трактаты о вечном мире. – М., 1993. – С.95. 3. *Carr E.H.* The Twenty year' Crisis: 1919–1939. An Introduction to the Study of International Relations. – London, Macmillan & Co LTD. New York, St. Martin's Press, 1962. – P.25. 4. Lu, Catherine, "World Government", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2006 Edition), Edward N. Zalta (ed.), Доступне на http://plato.stanford.edu/archives/win2006/entries/world–government. 5. *Kant Immanuel*, Perpetual Peace, 343–346 tr. Lewis White Beck et al, P.100. 6. Там само. – P.102. 7. Там само. – P.104. 8. *Fichte I.C.* Samtliche Werke. Leipzig (O.J.), 1796. – BD.III. – S.367. 9. *Патрик Райлі.* Еммануїл Кант. Енциклопедія політичної думки./ пер.з англ. – К., 2000. – С.164. 10. *Арон Реймон.* Мир і війна між націями: пер. З фр. – К., 2000. – С.157. 11. *Votti Paul R., Kauppi Mark V.* International Relations Theory. Realism, Pluralism, Globalism. – Macmillan publishing company, 1987. – P.521. 12. *Капто А.С.* Енциклопедия мира: 2–е изд., уточн. и доп. – Книга и бізнес, 2005. – С.250. 13. *Патрик Райлі.* "Еммануїл Кант". Енциклопедія політичної думки./ пер.з англ. – К., 2000. – С.163. 14. *Андрущенко В.* Організоване суспільство / Інститут вищої освіти АПН України. – К., 2006. Доступне на: http://www.nbuv.gov.ua/books/2006/06vaos/04.htm.

Надійшла до редколегії 21.04.2009

Наукове видання

ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуски 91-93

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

2009

Підписано до друку 15.06.09. Формат 60x84$^{1/8}$. Вид. № 665. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 26. Обл.-вид. арк. 30. Зам. № 29-4861.

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