

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

The Herald 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.; 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 81
Затверджено	Вченою радою філософського факультету 22.02.10 (протокол № 5)
Атестовано	Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09
Зареєстровано	Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841–4313ПР від 13.11.09
Засновник Та видавець	Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02
Адреса видавця	01601, Київ-601, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Бояндіна Г.С. Філософське розуміння біологічних засад феномену емпатії.....	4
Заруцька О.А. Взаємозв'язок релігійних та економічних чинників в ісламському віровченні.....	8
Лубська М.В. Антропологічні і соціокультурні основи правогенези	11
Льовкіна О.Г. Інтерпретація пізнавальної діяльності в діалектиці Дж. Ройса	15
Москалик В.В. Пітер Уінч: зв'язок мови і дії у діалозі аналітичної філософії та герменевтики	19
Омельченко В.Ю. Основні принципи філософсько-правового вчення К.О. Неволіна	22
Руденко О.В., Сторожук А.П. Подолання психологізму в логіці та математиці (за Г. Фреге та Е. Гуссерлем).....	29
Руденко С.В. Основні принципи тематично-персональної концепції історії української філософії	32
Швед З.В. Релігійнознавчий аспект інтерпретацій свободи в філософії.....	34

ПОЛІТОЛОГІЯ

Басараб М.М. Етнічний сепаратизм як наслідок проблем у сфері міжнародного права	38
Бунецький Л.Л. Інституційні інновації періоду демократичного транзиту України	42
Вілков В.Ю. Концепти "культурна" та "політична" нація у структурі націоналістичного знання	47
Неліпа Д.В. Системний аналіз як метод дослідження соціально-політичних явищ та процесів: проблеми та перспективи	51
Ткач О.І. Еволюція національної самосвідомості в країнах Латинської Америки: єдина нація або союз націй.....	54

CONTENTS

PHILOSOPHY

Boiandina G.S. The biological background of the empathy phenomena from the philosophical point of view	4
Zarutska O.A. Interrelation religious and economic factors in the Islamic doctrine	8
Lubska M.V. Anthropological and socio-cultural foundations of the genesis of the right	11
Leovkina H.G. Interpretation of cognitive activity is in dialectics of J. Royce	15
Moskalyk V.V. Peter Winch: the connection between the language and the action in the dialogue of analytic philosophy and hermeneutics	19
Omelchenko V.Y. The main concepts of philosophic and legal views of K.O. Nevolin	22
Rudenko O.V., Storoguk A.P. Overcoming psychologism in logic and mathematics (by Frege and Husserl)	29
Rudenko S.V. Basic principles of the thematically-personal conception of history of Ukrainian philosophy	32
Shwed Z.V. The aspects of interpreting freedom in philosophy in the context of religion	34

POLITOLOGY

Basarab M.N. Ethnic separatism is as a result of problems in the field of international law	38
Bunetskij L.L. Institutional innovations of democratically transit period of Ukraine	42
Vilkov V.Yu. The concepts "cultural" and "politic" nation in the structure of science of nation knowledge	47
Nelipa D.V. Systemic analysis as method of research of the social and political phenomena and processes: problems and prospects	51
Tkach O.I. Evolution of national consciousness in the countries of Latin America: the unique nation or the union of the nations	54

ФІЛОСОФСЬКЕ РОЗУМІННЯ БІОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ФЕНОМЕНУ ЕМПАТІЇ

У статті розглядається розуміння біологічних засад феномену емпатії. Аналізується роботи Фрітца Брайтхаупта "Культури емпатії" та Джакомо Різзолатті "Емпатія та дзеркальні нейрони". Я спираюся як на новітні дослідження мозку, так і на філософію. Особливе місце відводиться "наративу" для розуміння емпатії.

This article touches upon the transformation of the biological background empathies phenomena from the philosophical point of view. The author analysis the works of Fritz Breithaupt "The culture of empathy" and Giacomo Rizzolatti "Empathy and mirror neurons". We depend upon new brain research and philosophy. The most important point for empathic understanding is narrative.

Як психологічне явище емпатія відома ще з античних часів. У давньогрецькій філософії реакцію на страждання інших людей називали поняттям "емпатія" від грецького πάθος "глибоке, сильне почуття" та ἐμ "спрямований усередину", тобто "почувати в", "вчуватися". Під "емпатією" розуміється здатність зануритися в внутрішній світ іншої людини, здатність переживати її відчуття, переживання. Питання, чи здатна людина до співчуття та емпатії, хвилює не одне покоління мислителів, науковців, філософів.

Наприкінці XVII на початку XVIII столітті в концепціях А.Шафтсбері, Ф. Гатченсона емпатія вживається в якості міжособистісної прихильності, що мало психологічний характер. Грецьке слово, в якості прикметника, стосується людини, яка піддається впливу тих самих почуттів. При цьому головну роль відіграють так звані біологічно-вегетативні функції, наприклад, коли ми починаємо позіхати, самі того не бажаючи, дивлячись на позіхаючу людину, що є улюбленою ілюстрацією феномену емпатії в творі Аристотеля "Фізика". Представники шотландського просвітництва (А.Сміт та Д. Юм) побудували на принципі симпатії свої етичні вчення [1].

На початку початку XX ст. емпатія стає центральним об'єктом дослідження психології. Т. Ліпс формує свою теорію "вчування" (*Einfühlungslehre*). В філософії грандіозний внесок в дослідження симпатії (емпатії) робить М. Шелер, розкриваючи принцип симпатії (емпатії) з феноменологічної точки зору.

Але яким чином цей механізм працює на соматичному рівні, для науковців протягом довгого часу було загадкою. Наприкінці XX ст. емпатія стає об'єктом дослідження когнітивних наук. До когнітивних наук при цьому зараховують психологію, антропологію, нейронауки. Когнітивні науки дають нам не тільки дивовижні дані про механізми дії емпатії, але також показують, що люди інакше не можуть, як один одному співчувати. Нові відкриття когнітивних наук проливають світло на розуміння принципу функціонування "емпатії".

Так, у 1996 році італійські вчені Джакомо Різзолатті, Вітторіо Галезе та Леонардо Фогасі в Пармському університеті, в Італії, вперше виявили та описали наявність у структурах головного мозку людини і тварин групи нейронів, названих в подальшому "дзеркальними нейронами". Вони допомагають одній істоті стимулювати певний стан іншої. Це відкриття було сенсацією не тільки для нейронної біології. З появою знань про дзеркальні нейрони з'явилася можливість пояснити за допомогою нейронної біології природу порозуміння між людьми і те, як можливо розпізнати наміри інших. На основі знань про наявність дзеркальних нейронів можна припустити такі два твердження. По-перше, можна відчувати те саме, що відчуває інший, і, по-друге, можна зрозуміти, чому ми відчуваємо саме те, що відчуває інший, чому ми здатні ніби поставити себе на місце іншого. Завдяки цьому стверджується, що саме активність дзеркальних нейронів відіграє ключову роль у здатності до емпатії.

До цього часу не було зроблено систематичних соціально-наукових та філософських висновків стосовно відкриття дзеркальних нейронів. На мою думку, цю прогалину можна частково ліквідувати завдяки книзі Фрітца Брайтхаупта "Культура емпатії". Автор цієї праці професійно займається вивченням теорії комунікації. З відкриттям дзеркальних нейронів був віднайдений біологічний базис для пояснення інтерсуб'єктивності, складовою якої є емпатія. Що собою являє емпатія та що вона забезпечує? Фрітц Брайхаут спирається не тільки на дослідження когнітивних наук та нейронної біології останніх десятиліть, але також і на літературу та філософію, які століттями розмірковували, що собою являють емпатія та співчуття. Для того, щоб розвести та описати різні культури емпатії, автор здійснює опис світових культурних практик, завдяки яким формується палітра "культур емпатії".

Поняття культури розглядається ним у вузькому розумінні як збірне поняття рутинних відносин, які не є універсальними, але при цьому охоплюють велику кількість індивідів. Взаємопорозуміння індивідів, які належать одній культурі, не обов'язкове.

Когнітивні науки дають нам не тільки дивовижні дані про механізми дії емпатії, але також показують, що люди не можуть по-іншому жити, як не співчуваючи один одному. Людина як соціальна істота живе в світі наповненому емпатичних подразників, і хоче вона цього чи ні, але вона змушена сприймати перспективу іншого. В німецькій мові поняття емпатія означає, в першу чергу, злиття з об'єктом емпатії, ідентифікацію з його переживанням (*Einfühlen*) в тому значенні, що людина переймає перспективу іншого та завдяки цьому ніби бере участь у відчуттях іншого (*Teilhaben-am-Gefühl-des-Anderen*).

Нам завжди здається, що ми розуміємо іншого, що ми здатні йому співчувати. При цьому ми усвідомлюємо, що ми можемо помилятися. Чи забезпечує таке розуміння процес "занурення в шкіру іншого"?

Розповсюдженою думкою як філософів, так і науковців є погляд, що запорукою емпатії є подібність, схожість людей. Остання повинна сприяти тому, щоб ми могли зануритися у відчуття інших, а також досить легко ніби поділяти ці відчуття і відчувати те ж саме. На основі перевтілених "ідей", які ми сприймаємо через зовнішній прояв в іншій людині, в нас виникають аналогічні враження. Останні настільки принципово подібні нашим відчуттям, що вони сприймаються нами як рівнозначні емоції. Роль подібності є переоціненою. Людина володіє безмежною фантазією, за допомогою якої ми, очевидно, маємо здатність емпатично занурюватися в усіх, хто нас оточує, не задумуючись, в чому наша відмінність. Коли ми проводимо аналогію, спираючись на подібність, це призводить до багатьох помилок. Так, наприклад, миша належить до класу ссавців, як і людина, але це ні в якому разі не означає, що людина може знати, що значить бути мишею, уявити себе на місці миші. Подібне помилкове судження важливе, оскільки

воно показує, що є завжди сфера, яку дві істоти не поділяють, в якій вони не подібні.

Емпатія прирівнюється також до емоціонального зараження, тобто до неусвідомленої, мимовільної схильності людей переймати стан іншого. За умови емоційного зараження процес переймання емоційного стану від однієї особи до іншої відбувається передусім на несвідомому рівні та заснований на помилковому розумінні подібності. Сфера свідомості під час емоційного зараження різко звужується, людина не здатна мислити критично та просто сліпо переймає перспективу іншої людини.

Ми також відрізняємося в своїй поведінці та звичках, а це означає, що запорукою емпатії є обмеження подібності. Таким чином, можна припустити, що існує процес формування відмінностей, що є запорукою емпатії. Відмінність лише в одному пункті вже є запорукою емпатії. Брайтхаупт проводить розрізнення між "точною" та "суб'єктивною" емпатією. Під точною емпатією він розуміє точне та конкретне розуміння іншого в тій ситуації в якій він перебуває, тоді як суб'єктивна емпатія являє собою спектр емпатичних ефектів, які ведуть до того, що спостерігач уявляє, що інший відчуває.

Якщо виходити з тези, що ми живемо в світі наповненому емпатичними подразниками, в соціумі, де ми нікуди один від одного не подінемося, ми кожен хвилину опиняємося під загрозою несвідомо перейняти стан та перспективу осіб, які нас оточують. Але при цьому ми констатуємо, що навіть якщо ми піддаємося емоційному зараженню, кожен з нас лишається особистістю, ми запобігаємо повному поринанню в іншого, що могло б спричинити втрату власної індивідуальності, злиття з іншим. Це означає, що існують певні регуляторні функції, певні фільтри, що можуть вмикати або вимикати дію емпатії, блокувати і регулювати її.

Особливо зацікавлює теза про те, що емпатія заснована на емоційному зараженні сама ж забезпечує і захист від останнього. Так, приматолог Франс де Ваал і його колеги проводили дослідження на мавпах. Головна гіпотеза, що виробилася в процесі дослідження, припускає сприйняття інших та власні дії, як такі, що розкриваються, схоплюються, стають зрозумілими завдяки подібним механізмам, що відбуваються в мозку. В цій концепції потрібно підкреслити гіпотезу де Ваала, що подібність (*Ähnlichkeit*), а саме "емоційне зараження", у приматів в процесі їх життя контролюється та обмежується. "Коли причина збудження розпізнана чи зрозуміла, заражений може дію цієї причини нейтралізувати та як таку застосувати для того, щоб зрозуміти іншого" [2].

В головному мозку людини існують схеми-результат переробки самого ж мозку, так звані пред-ставлення (*Re-Präsentationen*), які є причиною тих самих збудників (емоцій, когнітивної діяльності). Спостерігач реагує на емоційну поведінку іншого автоматично через імітацію жестів та способів вираження. Імітація в свою чергу викликає ефект виникнення подібного емоційного та когнітивного збудження, що знову приводить до відповідних вчинків. Спостерігач реагує на емоційну поведінку іншого автоматично через імітацію жестів та способів вираження. Імітація в свою чергу стає причиною ефекту, коли виникають подібні емоційні та когнітивні збудження, що знову призводить до відповідних вчинків. Виходячи з спонтанного перенесення збуджень (*Erregungen*) від одного індивіда до іншого можливо, що в процесі індивідуального розвитку це призведе до того, що емоційне зараження усвідомлюється за допомогою афектів та емоцій. При цьому стає зрозумілим, що єдиною причиною виникнення емоційного зараження є тільки існування іншого. Подібна рефлексія приводить до того, що індивід усвідомлює емоції іншого індивіда

як такі, що не належать йому, та таким чином проводить границю між собою та іншим.

Але потрібно зауважити, що в концепції де Ваала дуже мало згадано про механізм, який здійснює розрізнення між Я та Іншим. Ми схильні думати, що дане розрізнення в рамках цієї концепції стає можливим за допомогою емоційного зараження. Але яким чином відбувається розрізнення сказано дуже мало.

В цьому сенсі наступна концепція, яка заснована на відкритті вище згаданих дзеркальних нейронів, є більш послідовною та обґрунтованою, оскільки вона заснована на тілесному наслідуванні іншого. У статті, що була опублікована Джокомо Різзолаті та його колегами, "Премоторна кора і розпізнавання моторних дій" вперше було описано дію дзеркальних нейронів. В результаті проведених експериментів на макаках, яким було вживлено електроди в премоторну кору головного мозку, яка відповідає за планування рухів, було виявлено, що дзеркальні нейрони активізуються не лише при виконанні мавпою певних дій, але й і тоді, коли тварина просто бачить, як хтось інший виконує аналогічну дію. Оскільки нейрони відображали дії, які мавпа спостерігала, неврологи назвали їх дзеркальними нейронами.

Більш пізніші експерименти підтвердили існування "дзеркальних нейронів" у людей. Ці дослідження підтвердили, що людина має в своєму розпорядженні дзеркальні нейрони. Вони більш розвинені, оскільки вони здатні активізуватися без існування об'єкту дії, безпосередньо даного в ситуації. Як і в мавпи, у людини існує так званий домовний "Словник актів", в якому закладені интенції та значення дій. Таким чином, все спонукає до висновку, що дзеркальні нейрони діють автоматично і, можливо, є основою та запорукою емпатії. Вітторіо Галезе вважає, що коли ми взаємодіємо з іншими, то робимо більше, ніж просто спостерігаємо поведінку іншої людини. Ми створюємо внутрішній стан людини всередині себе.

Численні експерименти довели, що одним з критеріїв активізації дзеркальних нейронів є передбачуваність акту дії. Вважається, що дзеркальні нейрони відповідають за побудову моделей дій та подій, що спостерігаються, та становлять нейронну основу передбачуваності дії. Феномен дзеркальних нейронів дозволяє пояснити такі явища, як розуміння емоцій і почуттів інших, здатність до співпереживання і співчуття.

Марко Іакобоні є фахівцем в нейронауці та належить до провідних дослідників дзеркальних нейронів. Вчений впевнений, що отримані результати свідчать про можливість дзеркальних нейронів представляти важливу нейронну основу процесу емпатії. Оскільки дзеркальні нейрони знаходяться в області мозку, вони вперше починають розвиватися після народження. Так, часові асоціації певної діяльності або спостереження іншого ведуть до формування дзеркальних нейронів. Наприклад, коли мати посміхається у відповідь на посмішку своєї дитини і це повторюється декілька раз, на основі цієї імітативної поведінки, мозок дитини пов'язує асоціативно потрібний моторний процес та вигляд обличчя, що посміхається. В результаті, у дитини формуються дзеркальні нейрони, що відповідають за посмішку.

З одного боку, таке походження дзеркальних нейронів унаочнює той факт, що центральні дії та первинні відчуття інтерсуб'єктивно за допомогою дзеркальних нейронів закодовані. З іншого боку, подібне індивідуальне походження робить можливим припущення, що саме воно є причиною культурних та індивідуальних розрізень. Але ми задаємо питання, що трапляється з культурними відчуттями, які були витіснені та які дуже рідко можна помітити, хоча й встановлено, що дзеркальні нейрони реагують з різним ступенем активності на дії пред-

ставників своєї культури та людей іншої національності та виховання. Вчені з Каліфорнійського університету у Лос-Анджелесі провели низку експериментів, метою яких було визначення реакції дзеркальних нейронів на дії представників своєї і чужої культури. Виявилось, що активність дзеркальних нейронів при взаємодії людей з одної культури є набагато вищою порівняно з активністю при спілкуванні індивідів з різних культурних середовищ.

Але не кожна активність дзеркальних нейронів відображає дію співпереживання, співвідчуття та взаєморозуміння. Їх значення не потрібно недооцінювати або, навпаки, переоцінювати. Результати дослідження дзеркальних нейронів становлять соматичну основу для наслідування простих цілеспрямованих дій, але при цьому в будь-якому випадку виключаються складні дії та складно підпорядковані когнітивні процеси. Зазначаючи вищезгадане, потрібно також підкреслити, що дзеркальні нейрони формуються на принципі подібності. Як ми вже зазначали, подібність відіграє важливу роль в процесі емпатії, але вона, на наш погляд, не може виступати повною запорукою емпатії, адже люди в багатьох аспектах схожі один на одного. Потрібно віднайти вагомішу підставу, яка була б відправним пунктом для формування емпатії. Саме тому ми повинні також досягнути та зрозуміти значення відмінності (*Nicht-Ähnlichkeit*).

Значення відмінності відображає експеримент, який має назву "задача на розуміння хибності власних переконань" (*False-Belief-Aufgabe*). Дітям показали коробку з-під цукерок та при цьому питали в дітей, що знаходиться в коробці. Відповідь була очевидною – всередині знаходяться цукерки. Насправді, діти знаходили олівці всередині коробки. Наступним завданням було відповісти на питання, що б припустила інша людина, яка не знає, що перебуває всередині коробки. П'ятирічні діти успішно справилися з цим завданням, однак трирічні на друге питання відповідали, що інша людина відповість, що всередині знаходяться олівці.

Подібний експеримент є характерним для теорії розумової здатності (*Theory of Mind*). Це теорія, що застосовується в психологічних та когнітивних науках для пояснення здатності усвідомлювати психічний стан себе та іншого суб'єкта, тобто розуміти наміри та бажання себе та іншого. Ми сприймаємо іншого інтенційно та при цьому усвідомлюємо, що наш власний психічний стан не тотожний психічному стану іншого. Передбачення останнього дозволяє нам передбачати поведінку іншого.

Пояснення цього феномена є очевидним: спостерігач переймає перспективу "іншого", входить в його становище та спостерігає ситуацію очима іншого. В рамках теорії розумової здатності виділяють також дві теорії, які намагаються пояснити механізм емпатичного розуміння іншого.

В межах цієї теорії експеримент щодо розуміння хибності власних переконань можна інтерпретувати порізно. Я можу перейняти перспективу іншого та ніби дивитися його очима, або я володію певним знанням про іншого та можу прорахувати, як він буде діяти. Таким чином, в рамках *Theory of Mind* виділяють дві теорії. Це теорія наслідування (*Simulation Theory*), яка говорить, що ми можемо усвідомлювати свій власний психічний стан та робити висновки про стан інших людей за допомогою наслідування. Тоді в задачі на розуміння хибності власних переконань дитина може передбачати поведінку іншого, уявляючи, що вона сама б робила на місці іншого. Другий напрямок, теорія теорій (*Theory theory*), в свою чергу, відштовхується від загального повсякденного знання, завдяки якому відбувається передбачення та пояснення іншого. Ми розуміємо іншого, завдяки існуванню спільного життєвого досвіду.

Брайтхаупт стверджує, що обидві теорії по-своєму праві та пропонує компромісний варіант. Схоже, що існує платформа для спільного сприйняття, ще до поділу на суб'єкти. Так Вітторіо Галлезе констатує зв'язок "інтерсуб'єктивної різноманітності" (*intersubjektive Mannigfaltigkeit*), а саме розподіленого простору уваги (*Aufmerksamkeitsraum*), в якій беруть участь як спостерігач, так і діюча особа за допомогою дзеркальних нейронів.

В цій ситуації ми всі є однаковими. Ця здатність перенестися (*hineinzusetzen*) в ситуацію іншого, а саме бачити себе в ситуації іншого, припустимо вступає в дію в ранньому віці у дітей, та формується до усвідомлення границі між собою та іншим. До того як ми сприймаємо та дізнаємося, що ми відрізняємося від інших, ми складаємо з ними одне ціле. Виходячи з цієї позиції щодо розуміння хибності власних переконань (*False-Belief-Aufgabe*) та згідно теорії розумової здатності (*Theory of mind*) ми здатні зрозуміти іншого в тій мірі, в якій останній від нас відрізняється лише в одному, конкретному пункті. Отже, наша нездатність зрозуміти іншого спонукає нас досягнути його, відштовхуючись від цього пункту, в тій мірі, в якій ми його досягаємо як не ідентичного нам.

В подальшому для цієї форми порозуміння ми використовуємо поняття "Конструкція одного пункту" (*Ein-Punkt-Konstruktion*).

Під "конструкцією" при цьому розуміється поняття, яке лежить на межі між наслідуванням (*Simulation*) в теорії наслідування (*Simulation theory*) та редукцією (*Reduktion*) до повсякденного досвіду в теорії теорій (*Theory theory*). Під "конструкцією" розуміється ментальна картина індивіда, яка отримується за допомогою операцій додавання або віднімання його станів, якостей, змісту його знань. Ця "конструкція" має бути побудована з емпатично викликаних ситуацій. Таким чином, ми конструємо інших в їх відчуттях та знаннях. При цьому ми припускаємо, що розуміємо іншого за допомогою ситуацій, що з ним трапляються, ситуацій в яких він знаходиться. Осягнення та розуміння іншого відбувається через його дії, а не через "ідентичність" або "внутрішню сутність". Саме тому, що ми розуміємо інших через їх дії, ми віднаходимо саме ті дії, які уможливають зрозуміння оточуючих людей. Але ми розуміємо ближніх не тільки через конкретні ситуації, в яких задіяні всі актори, але й відтворюємо наративний сценарій для того, щоб зрозуміти, як буде себе поводити інший, якщо він потрапить в ту або іншу ситуацію. Таке осягнення конструкції ближнього Брайтхаупт назвав "одним пунктом конструкції іншого", тому що вона, як правило, опрацьовує не більш ніж один аспект іншого, при цьому цей аспект є відмінністю, тим, що відрізняє спостережуваного від спостерігача.

Подібна емпатична конструкція можлива за двох умов. По-перше, релевантна різниця у специфічній ситуації іншого відносно спостерігача не повинна бути занадто складною. По-друге, потрібно, щоб ця інакшість іншого, а саме його специфічний горизонт, його попередні дії, емоції, були вже заздалегідь відомі для того, щоб в даній ситуації, було можливим сконструювати наративний сценарій, який, в свою чергу, робить можливим розуміння та передбачення іншого.

Більшість теорій емпатії виходять з того, що емпатія першочергово включає двох людей. Брайтхаупт висуває гіпотезу, що людська емпатія виникає з ситуації, де задіяно три індивіди, де третю сторону представляє той, хто спостерігає конфлікт.

Автор наводить дуже цікавий приклад ролі третього в процесі виникнення емпатії. У серпні 1973 року в Стокгольмі утікач з тюрми взяв у заручники чотирьох працівників банку. За його вимогою поліція звільнила і до-

ставила до банку його друга-співкамерника. Але коли заручники були звільнені, вони сказали, що більше боялися газової атаки поліції, ніж бандитів. Більше того один з захоплювачів після судового процесу одружився з однією з заручниць. Громадськість була вражена подібним ходом подій та привернула увагу психологів. Подібне зближення заручника з викрадачем, його психологічний стан, симпатія кату або навіть ототожнення з ним, аби вижити, почали називати "Стокгольмським синдромом". На перший погляд, здається, що в процесі емпатичного злиття, вчування, задіяні дві сторони: захоплювач та викрадач. Брайтхаут дивиться глибше і говорить, що існує третій, той хто спостерігає конфлікт, і який відіграє вирішальну роль в процесі емпатії. Так, у випадку захоплення заручників у Стокгольмі роль третього може відігравати як влада, так і преса. Перебуваючи довгий час разом з захоплювачем, жертва зближується з ним та починає його розуміти. Вона входить в його ситуацію, розуміє його претензії до влади, або до тих обставин, що склалися. Заручник впевнений, що у захоплювача не було іншого вибору, крім як вчинити саме так. З іншого боку, в жертви включається захисний психологічний механізм і вона хоче стати близькою, своєю для захоплювача, щоб у випадку захоплення їй не було заподіяно шкоди. При цьому потрібно зазначити, що якщо спостерігач переходить на бік однієї з сторін, то можливо, що він також матиме емпатію як емоційну легітимацію вибору саме цієї сторони, а не іншої.

Особливе місце ми в нашій статті відводимо "наративу", а саме розповідному формуванню ситуації. Для того щоб пояснити, що собою являє наратив, потрібно зазначити, що для нього запорукою є єдина умова: інтенції та горизонт іншого мають бути зрозумілими. При цьому Брайтхаут виходить з позиції, що існують не тільки "Я" та "Інший", а також і третій.

Наратив включає неочікувану інакшість (*Andersheit*). Ця інакшість може бути описана як процес реценції читача або глядача, який усвідомлює, що речі можуть бути описані зовсім по-іншому, ніж вони є насправді. Ця інакшість змінює хід подій, які були вже заздалегідь заплановані. Але для того, щоб наратив відбувся, потрібна перспектива, точка зору, яка виходить безпосередньо з особистості, фокалізації. Термін фокалізація був введений Ж.Жаннетом, він означає організацію вираженої в творі точки зору та передбачає донесення її до глядача та читача. Ситуація наративу – це момент на межі між "до-" та "після-збудження" особистості, яка занурена в перспективу іншого. Це відкриває певний простір для вільного ходу подій, які ще тільки закладені в своїй потенції. Подібний стан наративу описує Арістотель, коли висвітлює свою концепцію трагедії. Даючи рекомендації, він пише, як потрібно правильно зображувати страждання і страх на сцені. Для зображення страждання потрібно уникати двох крайнощів. Не слід обирати негідників чи благородних людей, а щось середнє, щоб герой, який страждає на сцені, був подібний чимось до глядачів. А останніх саме це і має лякати чи викликати співчуття, вони повинні бачити у герої, який страждає, самих себе. Страх і співчуття можуть бути викликані театральною атмосферою чи послідовністю подій.

Згідно з Аристотелем, фабула має складатися так, щоб глядач, спостерігаючи події на сцені, страждав і переживав співчуття. Метою трагедії є викликати у глядачів специфічне задоволення ("катарсис"), яке виникає тоді, коли глядач, споглядаючи дію трагедії, переживає страх і співчуття. Саме тому дія трагедії має бути сповнена цих почуттів. При цьому Арістотель описує той стан, коли в заздалегідь сплановане життя людини вриваються певні обставини, які все змінюють. Вони

наче ножиці перерізають запланований хід подій. Це явище називають "ножицями Арістотеля", саме воно представляє основну форму "наративної інакшості". Різолатті в цьому ракурсі цитує відомого режисера Петера Бука, який так прокоментував відкриття дзеркальних нейронів: "нейрологи з відкриттям дзеркальних нейронів почали розуміти те, що театр вже давно знав" [3]. Це та здатність актора передати свій стан глядачу та безпосередньо задіяти, включити його в дійство.

Отже, емпатія можлива завдяки механізму наративу. Емпатія здійснюється за зразком наративу, де джерелом смислу тексту стає не автор, а читач. Брайтхаут стверджує, що всі теорії емпатії, які ми до цього розглядали, виходять з ситуацій, які в більшості випадків розгортаються між двома та засновані на спостереженні. Спостерігач реконструює поведінку іншого таким чином, наче він сам був діючою особою. Це в будь-якому випадку стосується дзеркальних нейронів та теорії розумової здатності. Тільки коли ми задумуємося про роль третього при розподілі сил та істотні переваги однієї з сторін, ми наближаємося до справжньої емпатії. У всіх цих теоріях емпатія базується на процесі спостереження, який приймає інтенціональний та емоційний стан іншого. При цьому спостереження паралельно з дією активізується і фіксується або на нейронному рівні, як у випадку з дзеркальними нейронами, або у вигляді представлень в мозку (концепція Ф. де Ваалля), або в якості переходу на сторону ката задля власного порятунку, як у випадку Стокгольмського синдрому. Ніхто не заперечує, що емпатія базується на спостереженні, але це не означає, що вона є особливою формою, що в достатній мірі характеризує спостереження. Понад те, Брайтхаут йде далі і говорить, що завдяки емпатії стають можливими первинні соціальні структури як такі. Емпатія при цьому буде розглядатися як форма "прийняття стороною позиції" в сцені, що складається з трьох (*Parteinahme in einer Dreiszene*). Це та ситуація, коли третій спостерігає конфліктну ситуацію і в процесі цього переходить на сторону однієї з конфліктуючих сторін. Емпатія при цьому є зв'язуючою ланкою, за допомогою якої не тільки відбувається швидке, майже миттєве підтримання однієї з конфліктуючих сторін, але й продовження дії цього вибору. При цьому, якщо індивід приймає рішення лише на користь однієї з сторін, він може керуватися як корисливими, так і добрими намірами. Можливо, що спостерігач також матиме емпатію, як емоційну легітимацію вибору саме цієї сторони, а не іншої.

"Прийняття стороною позиції" (*Parteinahme*) відноситься до центральних соціальних феноменів. Емпатія в цьому випадку відіграє також роль регулятора. В групах або суспільствах, які володіють явищем "прийняття стороною позиції" в сцені, що складається з трьох" конфлікти вирішуються більш мирним шляхом, як правило, в подібних конфліктах проливається менше крові.

Брайтхаут знаходить спільні риси між емпатією та наративом. Особливо чітко це можна помітити, коли ми розглядаємо емпатію, яка проявляється, як "прийняття стороною позиції" в сцені, що складається з трьох". В цьому випадку вони обумовлюють одна одну. Наратив при цьому включає в себе прийняття позиції певної сторони. Це означає, що глядач або читач займає позицію персонажу, який йому імпонує. При цьому кожна особа, яка є наявною і яка є на теперішній сцені, співвідносить свій теперішній стан з минулим, при цьому береже у собі відлуння, що породжене звучанням минулої дії. При цьому потрібно зазначити, що один раз розвинута "наративна емпатія" включає в собі множинність форм співпереживань, співвідчуттів та читання чужих думок та організовує їх в чітку структуру.

На перший погляд здається, що форми (культури) емпатії віддалені від наративу, але кожна з них містить його елементи. Так, подібність всіх індивідів та дія дзеркальних нейронів є рудиментарними формами наративу. Тільки завдяки наративній емпатії ми можемо отримувати певну інформацію, що запрограмована в дзеркальних нейронах. Наративна емпатія також констатує, що подібність не є передумовою емпатії, а її результатом. В теорії розумової здатності ми здатні поставити себе на місце іншого за допомогою наслідування. Більшість прибічників теорії розумової здатності вводять при цьому "конструкцію одного пункту" іншого, яка в конкретній ситуації викликає емпатію таким чином, що це є вихідним пунктом наративної емпатії. Також згаданий нами Стокгольмський синдром є вихідним пунктом для наративної емпатії: заручники роблять все, щоб бажання захоплювачів вгадати та розпізнати.

Попри описані різні культури емпатії, існує лише одна, спільна для всіх емпатія, а саме, вищеописане явище "прийняття стороною позиції в сцені, що складається з трьох", яка також відноситься до наративної емпатії. Виходячи з цього, хоча, з одного боку, "наративна емпатія" за Брайтхауптом має моральний вимір, з іншого боку, "прийняття стороною позиції в сцені, що складається з трьох" виключає конкуренцію. Таким чином, можна припустити, що "наративна емпатія дає в розпорядження механізм, який сприяє укріпленню спільноти" [4]. Але Брайтхаупт також наголошує, що емпатія в рівній мірі може призвести до конфліктів. Так, приймаючи одну з сторін, ми принижуємо іншу, ігноруючи її позицію. Автор також правильно вказує на те, що гармонійно сформований колектив ще не означає, що кожен окремий індивід дотримується моральних норм та грає за чесними правилами.

Емпатія є елементом стратегії для сприяння взаємності: емпатія закреслює власну позицію індивіда або принаймні робить її невидимою для того, щоб перспек-

тиву іншого адаптувати з цілями, та через це уявне наближення вплинути на поведінку іншого відносно себе або відносно третього. Інший при цьому розглядається як самодостатня особистість, з різноманітними стосунками з третім.

У наведених нами епізодах, що фігурують у Брайтхаупта ми намагалися не тільки показати значення даних когнітивних наук останніх десятиліть для дослідження емпатії, розвести та описати різні культури емпатії, а також розкрити філософське розуміння біологічних засад феномену емпатії. Емпатія – це зближення з іншим через закреслення його самості (*Selbstausschreitung*) для того, щоб змінити його поведінку відносно світу. А це означає, що людина здатна маніпулювати іншим, тобто використовувати знання про нього проти нього ж самого. Таким чином співвідчуття, що ми відчуваємо до страждальчих, має бути засновано на свідомому рішенні проти страждальчого. Емпатія може пройти певну фільтрацію і навіть бути заблокованою, що відбувається завдяки наративній емпатії. Але все також залежить від людини, яким чином вона буде використовувати знання про іншого. Саме те, що людина еволюціонувала від чистого наслідування одна одній до двостороннього взаєморозуміння та осягання іншого як суб'єкта, який їй подібний, є усвідомленим, інтенціональним та духовним актом, що складає основу людства в його онтологічному та психологічному розвитку і відрізняє людину від тварини.

1. Мультиверсум. Філософський альманах: 3б. наук. праць / Гол. ред. Лях. – Вип.79. – К., 2009. – 248 с.; Бояндин Ганна "Роль принципу симпатії для розуміння передумов соціальної поведінки". – С.155-163. 2 Fritz Breithaupt "Kulturen der Empathie". Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. – S.31. 3. Giacomo Rizzolatti, Corrado Sinigaglia "Empathie und Spiegelneurone". Die biologische Basis des Mitgeföhls. Aus dem Italienischen von Friedrich Griesse. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2008. – S.11. 4. Fritz Breithaupt "Kulturen der Empathie". Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main. – S.176.

Надійшла до редколегії 24.11.2009

О.А. Заруцька, асп.

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК РЕЛІГІЙНИХ ТА ЕКОНОМІЧНИХ ЧИННИКІВ В ІСЛАМСЬКОМУ ВІРОВЧЕННІ

*В статті розглядається ряд важливих економічних чинників, через призму ісламського віровчення.
This article evolves the row of important economic factors through the prism of Islamic religion.*

В умовах сьогодення, коли світове співтовариство, продовжує потерпати від наслідків економічної кризи, необхідно знайти ті механізми та важелі, які змогли б її подолати. Значний вплив на формування державотворення, як раніше, так і в наш час, має релігійний фактор. В державах де основною релігією є іслам, і де чітко регламентуються згідно законам ісламу, всі сторони життя правовірних, тенденцією є те, що економіка цих країн найменше відчула на собі відлуння світової економічної кризи. Таким чином, дослідження ісламської економіки, має досить актуальне значення.

Основи ісламської економіки були закладені, ще в працях відомих середньовічних мусульманських богословів та правознавців: ал-Газалі, Ібн Халдуна, Ібн Таймійї та ін, які посилювалися на визначені в аятах Корана та хадисах економічні принципи. Під час розвитку ісламської економічної думки, відбувався і занепад приблизно в XV ст. і процес радикалізації в XX ст., коли економічний розвиток суспільства став неприпустимий до законів шаріату.

Ісламознавці виділяють три стадії розвитку соціально-економічних настанов. По-перше, це коранічна. У Священному писанні, записаного зі слів пророка Муха-

меда, викладений комплекс релігійних, економічних, соціально-політичних, етичних норм та настанов.

Друга стадія характеризується ідейними суперечками про шляхи розвитку ісламу. Дослідники співвідносять цей етап до початку правління Алі та наступним чотирьом століттям. Саме в цей період у мусульманській общині виникає розкол на сунітів та шіїтів, та загострюються проблеми віри.

Третя стадія розвитку ісламу охарактеризувалася процесом взаємозв'язку "офіційного" ісламу з іншими культурними традиціями, які мали вплив не тільки на духовне життя мусульман, але й принесли в іслам свої релігійно-етичні погляди, звичаї та правові норми. Але, не дивлячись на різноманітність поглядів шкіл та напрямів мусульманського богослов'я, права та хадисознавства, всі вони знаходилися в складному взаємоплетінні, об'єднаному єдиною релігійною системою – ісламом [1].

Концепція ісламської економіки розроблялася в рамках п'яти мазхабів: чотирьох сунітських мазхаба – ханіфітський, малікітський, шафіїтський, ханбалітський та одного шіїтського – джафірітський. Однак, розходження точок зору було обумовлено не стільки прихильністю авторів тій або іншій юридичній школі, скільки їхніми

соціально-економічними поглядами в цілому. Характерно, що навіть ті ісламські ідеологи, що ратують за повернення до "первісної чистоти ісламу", фактично приходять до модернізації традиційних положень шариату.

Сучасні ісламські теологи трактують визначення соціально-економічної концепції ісламу, як систему закладених у Корані цінностей, які визначають межі економічних дій, та дають їм морально аргументовану мотивацію з метою забезпечення справедливої рівноваги між матеріальними й духовними потребами, між індивідуальними й суспільними обов'язками [2].

Основними, в розробці теорії "ісламської економіки" залишаються питання власності, ролі та задачі ісламських банків, позичковий процент (ріба), а також шляхи подолання економічної відсталості "мусульманського світу" та скорочення бідності більшої частини його населення.

В розумінні ісламських теологів питання власності повинно вирішуватися відповідно до того, що єдиним володарем усього земного є лише Аллах, і тільки він розподіляє земні багатства відповідно до "праці". "Аллаху належить те, що в небесах і на землі!" (Коран, 2:284), "Аллаху належить сокровенное на небесах і на землі. Поистине, Аллах мощен над каждой вещью!" (Коран, 16:79) [3]. Таким чином, людина, як індивід – не власник будь-чого, що має ринкову або суспільну вартість, вона тільки на час свого життя є довіреною особою істинного володаря світу – Аллаха – по володінню цими ресурсами. Оскільки людина довірена особа Аллаха, то всі передані їй ресурси та вироблені за їх допомогою блага повинні слугувати досягненню цілей, встановлених Аллахом. Передбачається, якщо людина володіє значним багатством, то її відповідальність, перед Аллахом значно вища, при цьому вона відповідає за забезпечення зростання добробуту як свого, так і суспільства в цілому.

Ще один важливий аспект полягає в тому, що довірений людині ресурс не повинен залишатися не використаним, або обертатися в скарби. Напроти, він повинен бути використаний на благо суспільства, при цьому забезпечуючи володарю матеріальну винагороду, для створення реальної добавленої вартості та збільшення маси товарів і послуг, а не грошової маси [4].

Майно в ісламському суспільстві виконує соціальну функцію. Воно повинне використовуватися в інтересах суспільства і сприяти його добробуту. Навіть якщо іслам допускає існування приватної власності, право володіння носить обмежений характер і майно може бути конфісковано. Це положення діє у випадку, якщо право володіння або майно використовуються неправильно, якщо майно вилучається з обороту і не виконує своєї соціальної функції, якщо має місце марнотратство.

Таким чином, право на власність не є абсолютним. Якщо використання майна суперечить нормами Корану, то воно повинне бути конфісковане або розподілене серед нужденних. Якщо майном розпоряджаються правильно, то права на нього зберігаються.

Іслам займає негативну позицію у відношенні позички й боргу. Тому кожному мусульманинові не бажано, по можливості, залазити в борги. Позичку потрібно брати тільки у випадку крайньої необхідності. Якщо позичка все-таки необхідна. Вона повинна бути безпроцентною й безоплатною – "кадр хасан". Особа, що одержала позичку, може, однак, добровільно виплатити суму понад розмір позички, але це не ставиться умовою при укладанні договору. Коран детально описує, як повинно формуватися боргове зобов'язання у відношенні терміну, свідків і зобов'язань одержувача позички. Інтереси позикодавця добре захищені. Боржник, наприклад, не повинен брати участь у священній війні без згоди

позикодавця. Якщо він умирає як мученик, він не буде прощений на небесах доти, поки позикодавець не звільнить його від боргу.

Суворе відношення до позички й боргу разом з поглядом ісламу на капітал і гроші визначає ісламське уявлення про відсоток і прибуток. Капітал розглядається не як окремий фактор виробництва, а скоріше як частина "заповзятливості". Гроші самі по собі не є ресурсами. А лише символами товарів і факторів виробництва.

В ісламі не проводиться формального розмежування між відсотками й лихварством. Ці явища називаються "ріба" і є під заборонаю в Корані. Ріба тлумачиться по-різному. Сучасні ісламські мислителі, пристосовуючи до західної економічної теорії, підрозділяють ріба на відсотки й лихварство і думають, що Коран забороняє лихварство, але не відсотки. Відсотки вважаються законними, коли вони беруться урядом для створення фонду нагромадження, фінансування торгівлі, покарання боржників, якщо вони не виконують своїх зобов'язань, і продуктивного фінансування. Індиксування як захист від інфляції також дозволяється. Було б несправедливо, якби позикодавець одержав назад ту ж саму суму в умовах інфляції.

Консервативні мислителі відкидають кожну форму заздалегідь обумовленого збільшення первісного розміру позички. Це ґрунтується на тому, що іслам розглядає усе в житті як підмет знецінюванню, тільки Аллах вічний. Тому не слід дозволяти капіталові зростати, якщо його власник не сприяє росту капіталу своєю роботою, або якщо він особисто не ризикує. Відповідно до ісламу, було б несправедливо, якби особа, що бере позичку, була б змушена платити відсотки незалежно від того, чи приніс капітал прибуток чи ні, у той час як позикодавцеві гарантувався б прибуток поза залежністю від особистого внеску й ступеня напруженості роботи.

Це суворе тлумачення одержало поширення з розгортанням ісламізації фінансової системи в мусульманських країнах. Одержання будь-якої форми відсотків зазнало осуду.

Прибуток, на відміну від відсотків, допускається. І власник капіталу, і підрядчик страждають, якщо з'являються збитки. Тому, що існує ризик збитку, власник капіталу повинний стежити за тим, як використовується капітал.

Покупка й продаж на виплату являють собою особливий випадок. І збільшення до первинної ціни звичайно дозволяється. Це мотивується тим, що збільшення зв'язане з товаром, а не з позичкою. Таким чином, відсутня можливість для експлуатації. Збільшення, однак, незаконно, якщо воно перевищує покупну ціну товару. Деякі фундаменталісти вважають неправильним збільшення при продажі на виплат, тому що люди піддаються спокусі укладати угоди про мниму покупку.

Один з наслідків скасування відсотків є заборона в країнах з ісламським законодавством фінансових інститутів, функціонуючих по західному зразку, – наприклад, банків і страхових суспільств.

В ісламській концепції банківської справи мається недвозначна заборона страхування від можливого фінансового ризику, оскільки це було би спробою охоронитися від подій майбутнього, що, відповідно до ісламу, перебуває під владою Аллаха.

Хоча в ісламі немає формальної податкової системи, питання про обов'язки багатих у відношенні бідних займає центральне місце. Відповідно до ісламського навчання, Аллах створив багатство для розподілу його серед віруючих, використання його ними. Разом з тим багатство не підлягає рівномірному розподілу, але кожен мусульманин має право одержати частину багатства, щоб досягти визначеного рівня життя – "нісаб".

Ці зобов'язання і є підставою для стягування податків в ісламському світі. Коран пропонує збір заката, що розглядається як обов'язок багатих у відношенні бідних. Крім того, у Корані говориться про "джизья" – податок як покарання для немусульман в ісламських країнах. Мається й інший різновид податку – "аль-харадж", що існував до ісламу й усе ще зберігається.

Закят не є податком у строгому, європейському розумінні цього терміна, його скоріше можна назвати релігійним обов'язком. Він – один з п'яти "стовпів" ісламу і не вважається тягарем для віруючих. Закят містить у собі милостиню. Закят повинен передаватися нужденним. Багатство вважається незаконним, якщо сусід відчуває потребу.

Закят означає "очищати". Виплачувати закат – це очищатися від гріхів. Тому, на думку шиїтів, повинна бути визначена точно мета заката. Він не повинен йти на суспільні нестатки. Вважається, що закат повинен безпосередньо передаватися від багатих до бідного [5].

З іншого боку, суніти дотримуються думки, що збирати й розподіляти закат повинна держава. Закят варто збирати навіть у тому випадку, якщо в суспільстві немає нужденних. Грошові кошти повинні зберігатися в державній скарбниці – "бейт аль-маль" і використовуватися державою відповідно до її планів, у тому числі і для задоволення суспільних потреб. Закят – форма обов'язкового податку.

Аль-джизья – податок, стягнутий з немусульман у мусульманських країнах (за винятком жінок і дітей). Необхідність податку джизья мотивується тим, що немусульмани повинні платити за своє невір'я і за захист, що надається йому мусульманською державою, – немусульмани не повинні відбувати військову повинність, тому що захист країни – релігійний обов'язок мусульманина. Тому що немусульмани не виплачують заката, ісламський закон вимагає, щоб вони робили свій внесок, що відповідав би ісламському податкові.

Розмір джизьи залежить від платоспроможності. Немусульмани підрозділяються на три групи: бідняків, середній клас і багатих. Джизья – регресивний податок: з багатих він не перевищує 0,5 % їхнього майна, із середнього класу – 12 % і з бідних – ще більшої суми.

На відміну від заката і джизьи, харадж – "нейтральний" податок: він може стягуватися і з мусульман і з немусульман – у залежності від статусу їхньої землі. (Захоплена земля вважається військовим трофеєм, але якщо землевласники не робили опори і не було ніякої боротьби, земля не конфісковувалася, але землевласники замість того повинні були платити податок). Споконвічна арабська земля звільняється від хараджа: з неї стягуються ушр – десятина. Обсяг ушра коливається від 5 до 10 % (у залежності від родючості землі).

Харадж можна розділити на дві частини: поземельний податок, що ґрунтується на податку на майно, і податок на доход. Величина доходу на майно визначається в залежності від розміру земельної власності, ґрунту, системи зрошення, числа дерев і т.д. Прибутковий податок – пропорційний і досягає 20–50 %, знаходячись у залежності від величини врожаю і ринкових цін.

Тому що харадж не згадується в Корані, ісламська держава має великий вибір дій у відношенні його стягування й розміру. Обсяг хараджа визначається відповідно до консенсусу (іджма) між чотирма релігійними правовими школами (ханафітської, шафіїтської, маликітської та ханбалітської) та економічним становищем країни.

Значну роль в ісламській економіці займають ісламські банки. Теоретики ісламської банківської справи критично відносяться до принципів функціонування банку, тому що діяльність останнього суперечить шаріатові, що забороняє надання грошей під відсотки.

Що б банківська система відповідала ісламській філософії й ідеології, вона повинна дотримувати наступних принципів:

- ✓ головна роль в акумуляції капіталу повинна належати державі. Ніякі банківські вклади в приватні сектори економіки не допускаються;

- ✓ ісламський уряд у нагромадженні банківського капіталу не прагне до одержання фіксованого відсотка, а виходить зі своєї економічної доктрини;

- ✓ забороняється узяття відсотка, нагромадження і витрата золота й срібла. Така, на перший погляд, двоїста позиція має на увазі відношення доктрини до грошового обігу, відповідно до якого, кращою є, бартерна система торгівлі;

- ✓ твердження принципу "заката";

- ✓ виховання в душі ісламу, що губить пристрасть до наживи.

Оскільки уявлення в ісламі ролі й функції банків не збігаються з реальною ситуацією в міжнародній банківській справі сьогодні, виникла необхідність в адаптації норм шаріату до форм і методів банківських операцій.

Як уже відзначалося, ісламська банківська система забороняє збір ріба, оскільки шаріат розглядає це як прибуток, отриманий без додатка виробничих зусиль.

За дозволеними шаріатом банківськими операціями ("халаль") відносяться наступні види угод за участю ісламських банків:

- ✓ "мудароба" ("спекуляція"; у банківській справі – участь у прибутку) – відповідно до цієї форми угоди власник надлишкових засобів довіряє їх особі, яка володіє необхідними можливостями для їхнього ефективного використання. Доход від засобів, розподіляється відповідно до акадом (спеціального договору). Збитки несе власник засобів, а довірена особа в такому випадку не одержує винагороди. Ісламські банки можуть виступати в якості як довірена особа;

- ✓ "мушакара" (партнерство або співучасть). Капітал вносять як банк, так і клієнт. При цьому підписується спеціальна угода, відповідно до якої, клієнтові відчислюється частина прибутку, а частина, що залишилася, поділяється між ним і банком відповідно до їх часток у фінансуванні;

- ✓ "мурабаха" (перепродаж, біржова гра). Банк купує сировину або устаткування від імені клієнта і згодом перепродує йому ж, але за підвищеною ціною. Ця різниця заздалегідь обмовляється;

- ✓ "іджара" (здача в оренду). Являє собою контракт. Дуже часто контракт про оренду доповнюється актом про покупку, відповідно до якого клієнт платить у розстрочку та стає, згодом, власником даного устаткування, виплативши вартість як устаткування, так і оренди [6].

Структура ісламських банків, тобто відношення між банком з одного боку, і власником капіталу і підрядчиком з іншого боку, ґрунтується на принципі мудароба. У відносинах з позикодавцем – співвласником у підприємстві. У відносинах з підрядчиком, що бере позичку, банк діє як пасивний співвласник. Таким чином, у "ісламській економіці" існує активний трикутник відносин між власником капіталу, банком і підрядчиком.

Вихідний пункт діяльності ісламських банків полягає в тому, що будь-яка форма відсотка в ісламському суспільстві заборонена. Тому, ісламські банки функціонують відповідно до принципу поділу прибутку і збитку. При фінансуванні проекту банк, що виступає в ролі позикодавця, укладає угоду з підрядчиком у заздалегідь обумовленій пропорції. Одночасно мається угода між банком і власником його капіталу, що говорить, що прибуток банку поділяється відповідно до заздалегідь обговорених квот. Власник капіталу банку може забрати або прибуток, отриманий

при здійсненні специфічного проекту, або весь прибуток банку. Власний чистий прибуток банку – це різниця між квотами прибутку. Банк поділяє прибуток з підрядчиком, а потім свою частку з власником капіталу.

У багатьох випадках релігійна основа ісламських банків є перевагою в порівнянні з традиційними банками. По релігійних розуміннях, мусульмани відмовляються поміщати капітал у традиційні банки або брати відсотки. Ісламські банки служать підходящим засобом для залучення вкладників, у яких, у протилежному випадку, накопичувався б непродуктивний капітал.

Ісламські банки зуміли проникнути в ті сфери, у яких не діяли звичайні банки. Ісламські банки, особливо державні, орієнтовані на взаємодію з дрібними хліборобами, що раніш не вступали в контакт із банками, почасти через недовіру до них, почасти через небажання звичайних банків фінансувати невеликі, низькоприбуткові проекти. Таким чином, ісламські банки зуміли направити раніше капітал, що не використовувався у продуктивну сферу. Це мало особливе значення, приймаючи в увазі слабкий розвиток ринків акцій у мусульманських країнах.

Тому що ісламські банки функціонують майже як інвестиційні компанії, відношення між банком і підрядником міцніше, чим відношення між звичайними банками й особами, що беруть у них позичку.

Ці міцні відносини мають і переваги, і недоліки. Переваги полягають у тому, що банк, спираючись на свої пізнання, може допомогти підрядникові уникнути явної помилки, навіть якщо можливості банку вплинути на підрядника обмежується контрактом мудараба. Це означає, що витрати підрядника на інформацію і допомогу фахівця можуть бути зменшені. Можливий недолік: вплив банку на певний строк істотно обмежує волю дій підрядника. Контракт мудараба гарантує особі, що бере позичку, повну волю дій на термін позички, але банки мають великий вплив, коли позичка відновлюється або мова йде про новий контракт, особливо, якщо підприємство не дало прибутку.

Прибуток від фінансованої позичкою діяльності поділяється між банком і підрядником. Потім частка прибутку банку поділяється між банком і власником капіталу. При повній невдачі власник капіталу втрачає свій капітал, банк – свою винагороду за посередництво в наданні позички, тобто свою частку прибутку, а підрядчик – свою частку прибутку, доход. Таким чином, ризик банку здається значно меншим, чим ризик власника капіталу і підрядника.

Функція контролю вважається однією з ведучих серед тих, що здійснюються ісламськими банками. Слід зазначити очевидний релігійний контекст контролю, оскільки його основою вважаються норми, що утримуються в Корані. Види контролю, що можуть торкатися різних сторін діяльності ісламського банку. Серед них прийнято виділяти вищий, божественний контроль; контроль, який здійснює людина та контроль суспільства.

Вищий божественний контроль являє собою догматичну наглядку Аллаха над усім, що він створив. Такий контроль, на думку юристів-богословів, є найдієвішим і ефективним його видом, і з цим можна погодитися, якщо взяти до уваги роль релігії в житті ісламських держав, а також відношення мусульман до коранічних розпоряджень.

Під контролем, здійснюваним людиною, розуміється контроль, що виходить від людини і є результатом його совісності. Такий контроль, по представленню мусульманських богословів, здійснюється через мобілізацію внутрішніх сил людини, не прибігаючи до зовнішнього контролю. Необхідно відзначити, що цьому контролю в ісламських державах надається немаловажне значення.

Нарешті, зміст суспільного контролю зводиться до нагляду з боку ісламського суспільства. Основа такого контролю, як вважають деякі вчені, полягає в тому, що ісламське суспільство є джерелом повноважень, що реалізує державу і його інститути. Інші думають, що контроль з боку суспільства є справою Аллаха, про що говориться в Корані. На практиці це виглядає в такий спосіб. До виконання якої-небудь банківської операції здійснення суспільного контролю відбувається шляхом одержання рад (саме рад) з боку регулювальних органів, а після проведення, або виконання такої операції – шляхом удосконалювання її виконання або виправлення.

Таким чином в умовах жорсткої конкурентної боротьби з існуючими економічними системами та традиційними банками дійсного розквіту ісламських фінансів можливо очікувати лише після спільних зусиль вчених та практиків, які сформулюють нові оригінальні механізми фінансових операцій, що будуть відповідати законам шаріату.

1. Хрестоматія по ісламу / Под ред. Прозорова С.М. – М., 1994. – С.8.
2. Современная экономическая доктрина ислама. Научно-аналитический обзор. – М., 1983. – С.7.
3. Коран / Пер. И.Ю. Крачковского. – М., 1986.
4. Журавлев А.Ю. Концептуальные начала исламской экономики. Исламские финансы в современном мире. – М., 2004. – С.283.
5. Журавлев А.Ю. Экономическая модель ислама: некоторые аспекты теории и практики. Ближний Восток и современность. – М., 2000. – С.384.
6. Джабиев А. Банковская деятельность возможна и без ссудного процента // www.bdm.ru/arhiv/1998/10/20-21.html.

Надійшла до редакції 18.11.2009

М.В. Лубська, д-р філос. наук, проф.

АНТРОПОЛОГІЧНІ І СОЦІОКУЛЬТУРНІ ОСНОВИ ПРАВОГЕНЕЗИ

В статті проведений комплексний аналіз культурно-антропологічного характеру права як багатоаспектного і багатоваріантного явища, що дозволило сформулювати теоретичні основи розуміння права як цілісного соціокультурного, конкретно-історичного феномена.

Analysis of cultural and anthropological nature of law as a multidimensional and multivariate phenomenon that helped to provide a theoretical basis of law as a holistic socio-cultural, a concrete historical phenomenon is comprehensive in this article.

Актуальність теми полягає в тому, що правова теорія і практика переживає глибоку кризу, вихід з якої потребує розкриття конструктивного потенціалу права як специфічного соціокультурного регулятора, а також дослідження його в філософському культурно – антропологічному контексті.

Мета статті полягає в комплексному аналізі права як соціокультурного явища, з визначенням його сутнісних аспектів, що сконцентровані в правових ідеях, які являють собою нерозривне ціле з такими соціально-духовними явищами, як правова свідомість і правовий

менталітет, і виступають як духовно-культурний детермінант права. Правосвідомість як сукупність теоретико-ідеологічних уявлень людей про правову дійсність складає ідейно-ціннісну основу права. Правовий менталітет, являє собою глибокий пласт суспільної свідомості й об'єднує через правові архетипи, різні етапи еволюції права в одне духовне ціле, виступаючи духовно-психологічним іваріантом права, так званім "правовим духом".

Коли люди створюють, відтворюють, зміцнюють соціально-правову реальність, роблячи це чи то в ході самоорганізації людства, чи то в результаті інтелектуальної діяльності, то вони створюють правову свідомість і правовий менталітет, які є основою правової культури.

льною свідомою діяльністю, вони звичайно ж, виходять з даності своєї людської природи як соціокультурної змінної, спираються на власні сили в різноманітному соціальному бутті. Тому в правовій реальності є все те, що наявне в людській природі, а саме – виявляється соціокультурна сутність, зумовлена глибинами людського створіння. Право здатне вести себе як Прометей і повертатися різними своїми іпостасями, демонструючи їх під прискіпливим поглядом філософії антропології, правознавства, соціології, культурології і психології. Ці образи, єдиного соціокультурного формоутворення виявляються насправді настільки різними і несхожими одне з одним, що дослідники часто забувають про те, що аналізують одну загальну реальію.

Одночасно, в природі самої людини неодмінно присутні вихідні праформи, першофеномени або архетипи тих нормативно-ціннісних конструкцій, що визначають її правову поведінку. Але підлягає сумніву твердження, про те що якщо би право було чуже людській природі, воно ніколи не змогло б закріпитися в антропосфері. Усередині правової реальності людина живе як в стінах свого будинку, чітко усвідомлюючи, що право дійсно захищає її від багатьох перетворень.

Отже, запропонована нами логіка розгляду проблеми правогенези дозволяє обґрунтувати положення про те, що поряд із людиною як соціальною істотою, завжди присутнє право як засіб регулювання, її відносин з природою та іншими людьми, що володіє нормативною, загальнообов'язковою та офіційною владою. Отримане нами твердження повністю узгоджується з переконанням П. Бергера і Т. Лукмана [1] про те, що право існує в будь-якому організованому суспільстві.

Будь – яке людське суспільство визначається правом і неможливе без певного правопорядку. У родових кланах, племенах процес розробки норм набував містичного характеру; він проводився немов би від імені та за рахунок надприродних сил... З виникненням системи "етатизму" і всередині неї розробка права стає публічною функцією. Вона стала здійснюватися від імені та за рахунок держави, однак критерій норми права не зводиться тільки до способів її розробки, де виняткове місце зайняла організована публічна влада. Це не більш ніж одне з історичних нашарувань на норму права. Цей спосіб нормотворчості не завжди існував і не всюди, але домінує в наш час.

Можна продовжити перелік вчених, які послідовно відстоюють такий самий підхід до проблеми правогенези. Наприклад, Г.Дж. Берман, який заявив: "Нам не відомі періоди в історії народів Заходу, коли б правового порядку не було зовсім", або Ж.-Л. Бержель стверджував: "Дотримуючись старої формули "де суспільство, там право", ми робимо висновки, що завжди і всюди, суспільства існували в рамках певного юридичного порядку" [цит. за 2]. Саме з такими соціальними діями зіткнулися при вивченні людського співтовариства на державних і недержавних стадіях розвитку суспільства антропологі Д. Фрезер, Б. Маліновський, М. Мосс, К. Леві-Строс, М. Глушен, Л.Г. Тоспісіл, М.М. Ковалевський та інші. На основі великого антропологічного матеріалу вчені підтвердили, що соціальні взаємозв'язки первісних спільнот загальнообов'язкової сили і влади нічим не відрізнялися від правових відносин у сучасному суспільстві. Члени громади виступали одночасно носіями і прав, і обов'язків, характер яких суворо відповідав їх соціальним ролям усередині спільноти.

Антропологі звернули увагу на те, що правові системи первісних спільнот спиралися на самостійні початки й існували як самозабезпечувані. Ранні правові відносини, не маючи державновладної підтримки, скла-

далися на основі звичаїв в результаті розвитку соціальної взаємодії й соціального обміну, незмінним атрибутом яких була влада. Отримавши в антропології назву "правового авторитету", на думку Е. Хоубела [3] "правовий авторитет" – це влада, визнаних суспільством тих, хто є легітимованими і як таких які мають право застосовувати примус для забезпечення норм. Основними рисами такої влади є, по-перше, здатність вводити імперативи, які змушують людей вести себе певним чином. По-друге, верховенство, яке виражається в тому, що у випадку конфлікту з іншими цінностями, правові імперативи переважають. По-третє, системність, що характеризує право як організований комплекс явищ. По-четверте, офіційність, яка надає правовій системі публічного характеру.

Розглядаючи владу та її роль у правогенезі, слід мати на увазі, що антропологами вони трактуються по-різному. Деякі вчені основною ознакою права вважали зовнішню примусову владу, нерідко виділяючи при цьому політичну владу. Так, відомий антрополог Е. Хоубел, розкриваючи пріоритетне значення примусової влади, писав, що соціальна норма є правовою, якщо її порушення або нехтування нею регулярно наштовхуються на загрозу або реальне застосування фізичної сили індивідом або групою, які володіють соціально визнаним привілеєм це робити.

Прихильники визнання в первісному суспільстві політичної влади, вважають, що там де всередині соціального цілого є окремі одиниці у вигляді соціальних груп, є політична організація, як система регулювання відносин між групами або членами різних груп всередині суспільства в цілому. Але оскільки практично немає спільнот без внутрішніх відносин відокремлених підгруп, то "примітивна" політична організація, відповідно до цієї точки зору, є універсальною.

Слід підкреслити, що якщо виходити з сучасного розуміння слова "політичний", то мабуть, немає підстав шукати і знаходити політичні системи та політичні структури в первісному суспільстві. Головне ж для нас – це те, що як і прихильники існування політичної влади в первісному суспільстві, так й їх опоненти визнають наявність права як прояву зовнішніх владних санкцій соціального контролю в певному співтоваристві, здійснення яких справедливо визнається діяльністю авторитету (вождя, ради старійшин та ін.), якими володіє визнаним виключним правом виносити своє рішення щодо спірної справи.

Не заперечуючи значимість зовнішнього примусового владного механізму, що забезпечує функціонування права на ранніх етапах розвитку людського співтовариства, вважаємо, що "внутрішні санкції" соціальних відносин в той період були переважаючими. Тим більше, що серед ряду вчених теоретиків права, поширене переконання у тому, що можливість приведення нормативно-правових механізмів у дію за допомогою зовнішнього примусу і сили є вторинною ознакою права. Це пояснюється тим, що дана ознака права проявляється не безумовно, а тільки у випадках порушення норм права, і тим, що авторитет, який здійснює примус, має вже до цього бути правовим, тобто володіти визнаним виключним правом (привілеєм) застосовувати санкції. Ось як оригінально охарактеризував взаємозв'язок права і примусу Норберт Рулан: "Визначати право через покарання означає те ж саме, що визначати здоров'я через хворобу". Внутрішній владний механізм взаємовідносин припускає, що підкорення правовим нормам забезпечується переважно різними нагородами і "внутрішніми санкціями самих соціальних відносин" – право тут визначається як би "зсередини", через його власну зобов'язувальну силу, через внутрішню владу, здатну діяти без підштовхування з боку будь-яких примусових авторитетів [4].

Найбільший внесок у вивчення механізму, що діє у "внутрішніх санкціях соціальних відносин" вніс, Б.Маліновський, який звернув увагу на чітку, ритмічну і безвідмовно діючу систему регулювання господарських зв'язків між членами, громади, хоча були відсутні навіть найпростіші інститути зовнішнього соціального контролю. В основі такої саморегулюючої господарської громади лежала складна система взаємних зобов'язань, "сума обов'язків, привілеїв та взаємностей". Правова сторона зв'язків між членами спільноти зводилася до взаємних зобов'язань, причому кожен учасник намагався показати свою зацікавленість у підтримці цих господарських зв'язків.

Економічні, по суті, відносини універсалізуються та набувають загальнообов'язкового та морально-преступного характеру. Сенси правової системи зв'язків, за твердженням Б.Маліновського, полягав у підтримці соціальних зв'язків, соціальної інтеграції та солідарності. Кожен акт обміну підтримується і балансом взаємних послуг, та психологічними аспектами, наприклад, обов'язком, відповідальністю. Будь-яка недобросовісність могла зіграти рокову роль. Людина, яка не виконує своїх зобов'язань, випадає із системи обмінних відносин – це і є саме ефективне покарання, "внутрішня санкція соціальних відносин". При цьому система таких відносин має достатній запас міцності: право виникає з розміреного процесу взаємодії та обміну і продовжує існувати в ньому, незважаючи на окремі "дрібниці".

Основний критерій його існування – не наявність централізованої примусової влади або кодексів, судів, констелів, а в реальній сумі зобов'язань, обов'язків, привілеїв та взаємностей, які пов'язують людей. Важливим моментом у цьому аспекті, на наш погляд, є визнання тієї обставини, що право, яке реалізується через внутрішню санкцію соціальних відносин, представлено цілком реальними і поширеними інститутами у багатьох народів. В якості таких прикладів можуть використовуватися правові системи деяких північних і далекосхідних народів Росії, аборигенів Соломонових островів, або деяких африканських племен.

Ми зупинилися дещо докладніше на понятті "внутрішньої санкції соціальних (тобто правових) відносин" саме тому, що такий підхід у дослідженні права є особливо значущим і необхідним при вивченні різних форм прояву права в сучасну епоху, таких як "м'яке право", "рефлексивне право", у функціонуванні яких головним моментом є добровільне виконання всіх зобов'язань, взятих на себе сторонами, при цьому держава не бере фактичної участі в даному правовому регулюванні.

Розуміння права, що виходить з "внутрішньої санкції соціальних відносин", вказує на те, що право може стояти на власному фундаменті, розглядатися як саморегулюючий механізм, що працює без примусового втручання ззовні, без авторитарних інстанцій, насильства і покарань, як механізм, пов'язаний не стільки з наявністю заходів державного примусу, скільки з бажанням мати певний "соціальний престиж" [5].

Отже, для додержавного суспільства характерна наявність права як соціокультурного регулятора суспільних відносин. В антропології по-різному називається правовий регулятор первісних суспільних відносин: і як "примітивне" право, або як "ембріональне" право, як "рудиментарне" тощо. Але, справедливо зауважує Г.В. Мальцев [5], що як би не називалося, право, що існує в первісному суспільстві, все таки це – право. Але найбільш поширеним поняттям є "звичаєве право".

Оскільки в юриспруденції існує стійка тенденція заперечення взаємозв'язку звичаєвого і позитивного права як різних видів одного і того ж поділу, спробуємо довести їх взаємозв'язок.

Так, аналізуючи право, первісного суспільства, ми маємо можливість переконаватися в розмаїтті форм існування звичаєвого права, в його багатообразності навіть у суспільстві з "мінімальним правом" (Е.Адамсон-Хобель). Зокрема, термін "право" міг сприйматися як загальнообов'язкове правило (наприклад, "право кровної помсти", "право вимагати виконання укладеного договору"), або безпосередньо в соціальному сенсі як природне право (наприклад, "право доступу до їжі", "право на частину спільно отриманих продуктів харчування"), або як соціально виправдана свобода певної поведінки (наприклад, "право обирати і зміщати старших", "право бути обраним"), або як результат прямої дії об'єктивних закономірностей на поведінку людей (наприклад, "батьківське право", "право спадкування"). Різноманіття звичаєвого права потім закріпилося в позитивному праві.

Досить цікавим для нашого дослідження є можливість детальніше торкнутися проблеми співвідношення колективного (публічного) або індивідуального (приватного) права в праві як такому і звичаєвому праві зокрема. Не має сумніву в тому, що термін "право" був призначений принципово новому регулятору суспільних відносин на тій підставі, що воно було орієнтоване на права людини, було здатне закріпити їх і додати їм реальне значення. Між тим було б помилково тлумачити природу права у визнанні ним лише того феномену, який пов'язаний виключно з індивідуальними (приватними) міжособистісними відносинами, забуваючи про повноправне існування публічного права, яке, як свідчать антропологічні дані, домінувало в первісному суспільстві, оскільки інтереси суспільства неминуче переважали над інтересами індивіда. До життєво важливих публічних прав первісного суспільства треба віднести право суспільства карати правопорушника, право роду на соціальне відшкодування збитку, право кровної помсти або право на компенсацію, які належали або великій родині або роду, або племені тощо. В той же час не викликає сумніву і наявність в ранніх стоваристствах індивідуальних прав людини. Як одне із пережитих таких прав в науковій літературі вказується на "право на їжу". При аналізі правової системи первісного ладу антропологі зазвичай говорять про "батьківське право", "материнське право", "подружнє право", про "право обирати і зміщати старійшин", про "право на отримання своєї частки в захопленому здобутку" та ін. [6].

Отже, в праві завжди були присутні індивідуальне (приватне) і колективне (публічне) право, пріоритетність того чи іншого права визначалася соціокультурними особливостями (релігією, мораллю, традиціями тощо) та історичними умовами, а тому ми вважаємо, неправомірним прагнення ряду вчених оцінювати ступінь розвитку права в суспільстві в залежності від наявності або відсутності індивідуальних прав. Завершуючи в рамках філософсько-антропологічного підходу дослідження співвідношення "колективне – індивідуальне", важливо вказати ще на один аспект, зв'язок права не просто з індивідуальними правами, але саме з правовими дозволами. Існує точка зору, відповідно до якої право остаточно стало правом тільки з появою дозволу, як можливості діяти здійснюючи свідомий вибір того чи іншого варіанту поведінки на основі соціально визнаних норм належного. Можна погодитися з твердженням про те, що специфіка права точно відповідає історично складеній термінології, право тому і "право", що воно "говорить про право вибору". Дійсно, як не здається несподіваним на перший погляд, до права, насамперед, відносяться не заборони, обов'язки або відповідальність, а саме дозволи, що виражають соціальну свободу, соціальну активність людей, явища по номенклатурі соці-

льних цінностей куди більш високі та значущі, ніж заборони або примусові заходи впливу.

Аналіз регулятивної культури первісного суспільства підтверджує, що дозвіл, як право вибору, був складовою частиною додержавної системи соціального регулювання. Він знаходило свій прояв не тільки в способі врегулювання конфлікту, про що ми вже говорили, але й у праві вибору активної поведінки, наприклад, у праві вибору дружини, у праві брати участь у виборах або бути обраним на виборну посаду тощо.

Наступним підтвердженням взаємозв'язку позитивного і звичаєвого права є відмінність права і моралі. Відомо, що стародавні системи звичаєвого права спиралися на традиції, але своїм існуванням вони не зобов'язані ні релігії, ні моралі, хоча з ними і були тісно пов'язані. Правовий спосіб регулювання суспільних відносин має власні основи і свої завдання в суспільстві. Етнографічний матеріал, що дає уявлення про відому самостійність правової норми по відношенню до етичної оцінки дій, що дозволяє їй "автоматично" діяти в умовах суперечливої громадської думки і невизначеності моральної реакції на вчинки.

І. Грязін ще в 20-ті рр. XX ст. виділяв три стадії становлення текстуальної форми права. "По-перше, це рівень реальної поведінки, в якій безпосередньо природне, притаманне первісній людині не має ще характеру усвідомленої діяльності та ріднить її з тваринним світом. Про наявність певної культури в даному випадку можна говорити лише з явними натяжками... Наступним є рівень, коли виділяється культура і суспільна свідомість, ще не розчленована на окремі форми. Тут право, мабуть, вже існує, але лише як якесь передправо, що таким ще не усвідомлюється. Право настільки переплетено з загальним культурним середовищем (в т. ч. з міфом, релігією), що може бути оцінене як право лише з більш високого рівня культурного розвитку, ретроспективно... І на решті – третій рівень, коли існує право як особлива форма суспільної свідомості і коли, починається його письмова фіксація. Цей рівень чітко відокремлює право від релігії та релігійних форм знання" [7].

Крім того, що звичаєве право завжди мало текстуальну форму, воно мало і письмовий спосіб фіксації норм, підтвердженням чого можна вважати агрономічний календар, що з'явився в ранніх землеробських суспільствах в 1 тис. до н.е. Причому виникнення писаного права не означає виникнення закону як форми (позитивного) права, що виходить від держави. Формування законодавчого права відбувається значно пізніше. Уже в давнину письмової фіксації вимагали публічні нормативні договори, часто заключалися тоді між вождями, представниками світської та релігійної влади. Є відомості, що відносяться до хетської культури XV – XIV ст. до н.е., згідно з якими вожді Хети уклали договір з народом, де визначалися права та обов'язки кожної зі сторін. По типу таких договорів, як вважають деякі вчені, сконструйований біблійний Старий Заповіт, договір Бога з народом Ізраїлю. Досить рано стали записуватися судові рішення, які потім бралися за зразок при вирішенні аналогічних справ у судах. Письмово фіксувалися судові рішення, які також з'явилися раніше писаного закону. Багато відомих древніх судейників є не просто записами звичаїв, якими керувалися суди, а саме судовими рішеннями, хоча в деяких з них могли знаходитися актуалізовано, перероблені звичаї. Яскравим прикладом письмової фіксації судових рішень служить пам'ятник древньої-ранньої зороастрійської культури "Сасанідський судейник. Книга тисячі судових рішень", складений в VI в. до н.е., в результаті неповної інкорпорації зразкових рішень, що застосовувалися сасанідськими судами.

Аналіз права в додержавному суспільстві, підтверджує наявність у звичаєвому праві матеріальних та процесуальних аспектів, що характерні для будь-якої сучасної правової системи. Наскільки ми можемо судити за даними сучасної антропологічної науки, зародження примітивних процесуальних форм, що упорядковують конфліктну ситуацію спору або накладення покарань за дії, близькі до злочину або є такими, що відносяться до вельми ранніх стадій людського суспільства. Причому, вченими було встановлено, що право в давній період виражалося скоріше в процесах, ніж у самих фіксованих нормах.

Перш ніж навести приклади, що підтверджують процесуальний характер права первісного суспільства, зробимо невелике роз'яснення. У первісному суспільстві, протягом тривалого часу доля правової процесуальної форми була тісно пов'язана з практикою релігійного ритуалу. Це дещо ускладнювало спеціальний юридичний аналіз відносин, але не позбавляло такої можливості. Всебічний антропологічний аналіз "первісного" права дозволяв побачити, що там, де трапляються інциденти і спори, люди знають, до кого слід звернутися за їх вирішенням, в якій формі і послідовності.

Отже, для права первісного суспільства були характерні властивості, які дають можливість розглядати його, по-перше, як офіційну систему взаємопов'язаних зобов'язань, що виступають, з одного боку в якості прав, а з іншого – обов'язків. По-друге, як елемент регулятивної системи, що має безумовну, обов'язкову підтримку з боку легітимованої, але не обов'язково публічної влади. По-третє, як регулятор суспільних відносин, який для підтримання правопорядку використовує одночасно механізм внутрішніх та зовнішніх санкцій. По-четверте, як регулятивний засіб, який включає два однопорядкових, але не рівноцінних видів права – колективне (публічне) та індивідуальне (приватне). По-п'яте, як регулятор, обов'язковим способом якого є дозвіл як право вибору. По-шосте, як систему, що складається з процесуального та матеріального права. По-сьоме, як специфічну частину соціально-нормативної системи, відмінну від інших її частин, і зокрема від моралі. По-восьме, як нормативне явище, що має текстуальну форму, виражену в тій чи іншій системі знаків. І останнє, як регулятор, який, впорядковуючи різні громадські відносини, має різноманітні форми існування.

Запропонована вище характеристика звичаєвого права переконує нас у тому, що воно володіє багатьма ознаками позитивного права, хоча далеко не всіма і не настільки високо.

У розглянутому аспекті не можливо не згадати дуже точно та повне висловлювання Г. Дж. Бермана, що стосується співвідношення стародавнього і сучасного права: "З західної точки зору, тобто тієї, яка утвердилася після XI століття, німецьке народне право є недосконалим, оскільки в ньому немає реформаторських устремлінь, немає складного юридичного механізму, сильної централізованої законодавчої та судової влади, немає самостійного, незалежного від релігійного почуття і вірувань зведення законів, немає систематичної юридичної науки. Але це лише одна сторона медалі. Інша її сторона полягає в почутті цілісності життя, почутті взаємозв'язку права з усіма іншими аспектами життя, у відчутті того, що правові встановлення та процеси, правові норми і правові рішення складають частину всесвітньої гармонії. Для народів Європи на ранніх стадіях розвитку право, як мистецтво, як міф і релігія, як сама мова, було зовсім не способом створення і застосування законів з метою встановлення вини і винесення вироку, воно було не засобом для роз'єднання людей

на основі встановлених принципів, але швидше засобом, що з'єднує людей, інструментом примирення. Право сприймалось, перш за все, як процес посередництва, спосіб комунікації, а не як процес прийняття законів і винесення судових рішень. У цьому сенсі у стародавнього народного права Європи багато спільного з східною правовою традицією. У китайській традиції та в традиціях інших народів, які відчули сильний вплив буддизму і конфуціанства, вважається, що порядок у суспільстві досягається не тим, що права і обов'язки розподіляються через систему загальних норм, але швидше тим, що між родинами в середині феодальних утворень і між родинами та феодальними утвореннями всередині територіальної спільноти під владою імператора підтримуються правильні відносини. Соціальна гармонія важливіше, ніж "відплачує кожному по заслугах" [8]. Адже "кожен" не сприймався як істота незалежна, у відриві від суспільства або всього Всесвіту, "кожен" був лише складовою частиною системи суспільних відносин, підпорядкованої Небесному початку. Тому в древніх цивілізаціях Азії інтуїтивна, містична, поетична сторона життя виступає на перше місце, а розумова, аналітична, історична – а отже, і правова – були їй підпорядковані.

Висновки

Отже, право має свою власне життя і самостійний шлях становлення і розвитку, в основі яких, лежать антропологічні і соціокультурні чинники, які не пов'язані безпосередньо з державно-владним примусом, але обумовлені трансгресивною сутністю людини. Воно є результатом об'єктивного процесу правотворення, що без-

посередньо обумовлений вимогами "самого" соціуму – забезпечити цілісність і стабільність суспільства, нейтралізувати ті форми трансгресивності людини, які здатні призвести до самознищення людського співтовариства.

Право може бути міцною соціальною силою, яка здатна вирішувати складні суспільні проблеми лише в тому випадку, якщо воно буде відповідати антропологічній і соціокультурній природі людини та суспільства. Причому дівість права безпосередньо не залежить від форми його виразу: письмової чи іншої знакової. Безумовно, еволюція права в його позитивній формі не була завжди пов'язана з прогресивними змінами, оскільки тут знаходили відображення ті процеси, які вели його від істинного призначення – бути засобом соціальної стабільності, громадського порядку та безпеки. Філософська антропологія саме і дає той досвід позитивного розвитку права, який доцільно використовувати для визначення шляхів відновлення права в сучасну епоху.

1. Бергер П. Социальное конструирование реальности / П. Бергер, Т. Лукман. – М., 1995. – С.36-89. 2. Рулан Н. Юридическая антропология. – М., 2009. – С.9. 3. Hoebel E.A. The Law of Primitive Man. A Study in Comparative Legal Dynamics. – Cambridge, 1954. – P.28. 4. Рулан Н. Юридическая антропология. – М., 2000. – С.10. 5. Мальцев Г.В. Ранние формы права и государства // Проблемы общей теории права и государства / под общ. ред. В.С.Неревянцева. – М., 1999. – С.75-87. 6. История первобытного общества. Общие вопросы. Проблемы антропосоциогенеза. – М., 1986. – С.312. 7. Грязин И.Я. Текст права: опыт методологического анализа конкурирующих теорий. – Таллин, 1983. – С.29. 8. Берман Г.Дж. Вера и закон: примирение права и религии. – М., 1999. – С.64-65.

Надійшла до редколегії 21.01.2010

О.Г. Льовкіна, канд. філос. наук, доц.

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ ПІЗНАВАЛЬНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ В ДІАЛЕКТИЦІ ДЖ.РОЙСА

У статті досліджуються особливості філософії Дж.Ройса. Увагу автора статті зосереджено на розробленій Дж.Ройсом інтерпретації діалектики пізнавального процесу, зокрема, на його варіанті релігійно-морального обґрунтування мети пізнавальної діяльності.

The features of philosophy of J.Royce are probed in the article. Attention of author of the article is concentrated on developed J.Royce interpretations of dialectics of cognitive process, in particular, on his variant of religiously moral ground of purpose of cognitive activity.

Філософія американського трансценденталізму знайшла свій ідейний розвиток у неогегельянстві, яке очолював Т.Харріс. Метою його інтелектуальних зусиль була побудова нового спекулятивного вчення на основі переосмислення філософських ідей видатного представника німецької класичної філософії – Г.В.Ф.Гегеля. Для досягнення цієї мети, насамперед, потрібно було розглянути проблему співвідношення філософії та науки. Т.Харріс проголошував, що слід бути обережними у застосуванні наукових методів пізнання (насамперед, методів природничих наук) для досліджень різних сфер буття. Він звертав увагу на те, що математика й природознавство не здатні розпізнавати первинні принципи буття – адже математичний аналіз кількісних і зовнішніх відношень між речами є лише кінцевим результатом пізнання першопричин цих речей. А головні онтологічні ідеї можна досягнути лише в межах релігійно-містичного пошуку. Звідси й заклик неогегельянців до відродження у філософії традицій неоплатонізму, насамперед, його релігійно-містичного стилю філософування.

Поставлене Т.Харрісом завдання блискуче виконав інший класик американської філософії – Дж.Ройс, основні положення вчення якого розглядається у пропонованій статті. Дж.Ройс створив послідовну систему філософського ідеалізму, у межах якої знайшли своє пояснення природа універсуму та призначення в ньому людини. Його вчення багатогранне – воно містить і соціально-філософські, й релігійні ідеї, і моральні засади, й символи математичної логіки.

Філософії Дж.Ройса приділяли увагу в основному американські та західноєвропейські дослідники, зокрема Дж.К.Рос, Дж.Коттон, Д.С.Робінсон, К.Т.Хамбеч, А.Рек, Дж.Марсель, Дж.Сміт, П.Фас. Зокрема, вони розглядали проблеми пізнання й етичності дії, істинності й морально-релігійних аспектів у творчості Дж.Ройса. Полемізували із Дж.Ройсом й представники прагматизму, зокрема Дж.Дьюї. Серед російських дослідників творчості американського філософа слід назвати І.М.Сидорова, Н.С.Юліну О.С.Богомолова й Ю.К.Мельвія.

Аналіз досліджень і публікацій. Філософії Дж.Ройса приділяли увагу в основному американські та західноєвропейські дослідники, зокрема Дж.К.Рос, Дж.Коттон, Д.С.Робінсон, К.Т.Хамбеч, А.Рек, Дж.Марсель, Дж.Сміт, П.Фас. Зокрема, вони розглядали проблеми пізнання й етичності дії, істинності й морально-релігійних аспектів у творчості Дж.Ройса. Полемізували із Дж.Ройсом й представники прагматизму, зокрема Дж.Дьюї. Серед російських дослідників творчості американського філософа слід назвати І.М.Сидорова, Н.С.Юліну О.С.Богомолова й Ю.К.Мельвія.

Метою пропонованого дослідження є розгляд розробленої Дж.Ройсом інтерпретації діалектики пізнавального процесу, зокрема, його релігійно-морального обґрунтування мети пізнавальної діяльності. Дж.Ройс отримав освіту у Каліфорнійському, Лейпцигському й Гетингенському університетах. В університеті Дж.Хопкінса прослухав курси лекцій, які читали видатні представники прагматизму: Ч.Пірс та У.Джеймс. У Гарвардському університеті пропрацював 34 роки. Тривалий час очолював Американську філософську асоціацію та Американську психологічну асоціацію. Разом із своїми колегами У.Джеймсом, Дж.Палмером й Дж.Сантаяною вважався одним з головних представників філософської думки США. Головною філософською робо-

тою Дж.Ройса традиційно вважається "Світ та індивід", адже саме в ній він виклав основи свого вчення.

Він аналізував процес пізнання з позицій абсолютного ідеалізму. Найважливіше питання, яке цікавило дослідника – яким чином ідея стає об'єктом пізнання. Адже мислення являє собою реалізацію "намагання дотягнутися" з боку внутрішнього (суб'єктивного) буття до зовнішнього (об'єктивного) буття й прагнення зрівнятися із ним. Для оптимізації процесу пізнання, за Дж.Ройсом, необхідно постійно доповнювати наші фрагментальні й абстрактні уявлення про об'єкт розумінням його визначальних особливостей та уточнювати їх зв'язки з іншими речами. По завершенню цього процесу між мисленням та об'єктом не залишається відмінностей, а людина починає усвідомлювати, що специфіка речей не зводиться лише до набору їх окремих властивостей. Вона є частиною системи, до якої входять всі речі, завершеної та розумної цілісності – Абсолютного розуму. Людські розуми є фрагментами цієї системи, які наділені метою, здійснення якої можливе лише у самому Абсолюті. На відміну від абсолютних ідеалів, конкретні ідеї суб'єктивних розумів є нестійкими (часто змінюються) й недосконалими. Ці переконання склали основу ройсівської концепції істини та хиби, а також його розуміння правильної та неправильної релігії.

Особливістю філософії Дж.Ройса стало його негативне ставлення до філософських ідей представників прагматизму, зокрема до їх тези, що ідеї повинні мати практичну цінність й ефективність. На протиположний таким переконанням, Дж.Ройс запропонував розуміння ідеї як плану дії, він прагнув з'ясувати всезагальні умови, які роблять досвід усвідомленим, а критерієм істини вважав уподібнення (отождження) змісту суб'єктивної ідеї Абсолютному розуму. По-суті, ним також було запропоновано світоглядну альтернативу вченню, яке вважає єдиним критерієм істини відповідність ідеї емпірії (безпосередніх даних чуттєвого досвіду). Дж.Ройс наголошував на своїй прихильності до вищих цінностей. У цьому контексті відомий дослідник американської філософії І.М.Сидоров зазначив, що "на засадах вчення Дж.Ройса про єдину реальність та ставлення до неї людини ми маємо змогу усвідомити наш досвід в раціональних категоріях як діалектичне ціле" [1]. Ідеї у філософському вченні неогегельянців виступають як плани дії, але вони мають бути істинними, щоб правильно спрямовувати дію й визначати мету.

Філософія Дж.Ройса має яскраво виражену морально-релігійну спрямованість. Мислитель вважав, що слід об'єднати істину і доброчинність. Доброчинність він вважав вищим проявом сформованих у процесі спілкування звичаїв та звичок. Цінність філософсько-етичного знання визначається його здатністю вірно спрямовувати людську діяльність. Крім філософсько-етичних існують ще й релігійні орієнтири діяльності. Дж.Ройс має на увазі моральні максими, що формуються у межах певних релігійних доктрин, а потім пропагуються за допомогою літератури, обрядів і ритуалів. Але головною проблемою є те, що світ й людські уявлення про нього не можуть залишатися незмінними. Відповідно, стрімкі зміни оточуючого світу спричиняють недовіру до догматичних, негнучких релігійних моральних постулатів й їх неприйняття сучасними людьми. Лише правильна філософія може реабілітувати цінності релігії, ідеї яких ґрунтуються на вірі в існуванні вищого покликання людини в світі. Зокрема, й смисл життя людини можливо вірно зрозуміти лише з позиції Вічного Абсолюту, який єдиний знає істинне благо й досконалу ціль.

Дж.Ройс вже у другій половині XIX століття чітко наголошував на необхідності розширення можливостей

філософії на засадах об'єднання метафізичного та релігійного способів осягнення сущого шляхом перетворення умоспоглядальних засад традиційних філософських методів (тут маються на увазі ті методи, які стали традиційними, починаючи з епохи Нового часу). Мислитель піддає критиці не лише локківсько-емпіричну, але й картезіансько-раціональну модель пізнання. Зокрема, ним критикувалось декартівське положення про критерій істинності знання, як сукупності самоочевидних даних індивідуальної самосвідомості. На думку Р.Декарта, факт самосвідомості потрібно досліджувати не за допомогою методів психології, а через критерії ясності або неясності уявлень, які ним розуміються як критерії філософських категорій істини та хиби. У такому разі за істинне знання приймається лише те, що вже було прийняте як самодостатня сутність (завдяки наявності самосвідомості), але з самого факту наявності самосвідомості ще не можуть походити ґносеологічні наслідки. Краще у пошуках істини користуватися об'єктивним гегелівським діалектичним методом (а не суб'єктивним декартівським), у межах якого істина розглядається як ціле.

Вважаючи хибу проявом недосконалості людського знання, Дж.Ройс говорить про існування досконалої Абсолютної Ідеї (Абсолютної Істини), яка є взірцем для порівняння, що, у свою чергу, надає можливість людині отримати знання про міру істинності її ідей. Факт існування хибних результатів пізнання свідчить про те, що людина здатна відхилитися від наперед заданого шляху пізнання, а також про те, що не всі люди спроможні усвідомити його вічну діалектичну перспективу. Під останньою розуміється вірний шлях до Абсолютної істини. Відповідно, правильне пізнання не може відбуватися на рівні само ізольованої індивідуальної свідомості. Лише зв'язок із Досконало Мислячою Особистістю відкриває шлях до осягнення істинного знання, яке Дж.Ройс тлумачив переважно у релігійно-моральній площині. Такий зв'язок має всезагальний характер, адже людські свідомості є частинами Універсальної Самосвідомої Сутності. Отже, людські свідомості здатні набувати мету свого розвитку лише поза власними межами – у прагненні до втілення нескінченної Абсолютної істини.

Реальний світ є світом ідей Абсолютного Розуму, відповідно, слід віднайти адекватні засоби для його пізнання. Для цього слід дистанціюватися від здорового глузду та позитивної науки. Дж.Ройс вважав, що об'єктивність створюється надособистісною абсолютною суб'єктивністю, яка в принципі не може бути адекватно описаною. Адже взаємозв'язок об'єктів зовнішнього світу є частиною внутрішньої самосвідомості Всеохоплюючого Духу. Глибока істина ховається за символічними виразами будь-яких результатів наукового пізнання – адже універсум має духовну природу. Реальність фізичного світу є феноменальною (несправжньою), – це зовнішня видимість внутрішньої сутності природи. Відповідно, істинним предметом філософських досліджень має бути пошук Абсолютного існування. Предмети зовнішнього світу являють собою феномени Вищого мислення, що існують у світлі Його вічної перспективи. Зовнішня реальність у певній мірі залежить від нашої (людської, суб'єктивної) свідомості, але вона дана нам не в емпірично-чуттєвому сприйнятті, а є такою, якою ми її отримуємо в актах свідомості. Відповідно, ми не можемо говорити про те, що здатні адекватно пізнати об'єктивний світ. Перед пізнанням стоїть принципово інше завдання – осягнути, проникнути в стихію Абсолютного життя, яка є синтетичною єдністю досвіду суб'єктивної свідомості та розумної необхідності, свободи і закону, раціонального та ірраціонального.

Справжнє пізнання слід розпочинати з пошуків універсальних категорій, в яких можна виразити зміст досвіду як процесу суб'єктивного переживання Абсолютного життя й залучення до нього. Такими категоріями вчений вважає "оцінку" та "опис". Опис не містить оціночних суджень. Оцінка має інтуїтивний характер і загальне характеризує як ціле. Вона завжди є суб'єктивною і породжує ряд значень, смислів, істин. У процесі оцінювання народжується дійсна самосвідомість, виникає суб'єктивно значущий світ, що наближає кожну кінцеву свідомість до можливості досягнути значущість світу, що на думку Дж.Ройса, стає для людини дійсно об'єктивним. Дж.Ройс вважає оцінку такою властивістю наданих в досвіді речей, яка не надається безпосередньо сприйняття. Суб'єктивність оцінки, немовливість її виразу в описі свідчить про наявність прихованої у предметах і явищах оточуючого світу сутності і, тим самим, стає шляхом, що веде до абсолюту. Оцінка перевершує безпосередньо дане у емпіричному досвіді, вона свідчить про його ілюзорність і переконує у необхідності пізнання того, що виходить за межі даного у досвіді. Отже, саме оцінка, відкриваючи трансцендентне у змісті досвіду, знаходить в ньому найсуттєвіше для людини. Відповідно, "оцінка здійснюється за типом бінарної опозиції ("добре" – "погано" і т. п.) й встановлює межі відповідності між уже відомим та тим, що ще пізнається у контексті тих цілей, з якими людина підходить до фактів, предметів, ситуацій і т. ін., які її зацікавили. Унікальна... оцінка реалізує індивідуальний вибір і відбиває суб'єктивні переваги. Опис, в свою чергу, слугує цілком виразу того, що повторюється у досвіді суб'єкта; він здійснюється у контексті уявлень, що склалися у певній галузі або ж запозиченої з іншої, тобто без виділеної творчої мети" [2].

Досвід у концепції Дж.Ройса набуває морального наповнення. Суб'єктивна оцінка виявляє етично орієнтоване ставлення людини до зовнішнього світу. Дія, за допомогою якої ми досягаємо розуміння зовнішнього світу, може бути зрозумілою лише з огляду на її етичну цінність. Оцінка поєднує моральний та діяльний аспекти пізнання. Опис надає наукове знання, яке має загальний характер – адже в цьому випадку яскраво проявляється намагання індивіда врахувати нескінченне розмаїття конкретних явищ. Знання, які позбавлені етичного вектору, не зможуть спрямувати дії людини у правильне русло. Адже лише моральність визначає справжні, а не випадкові цілі дій й вектор застосування отриманих знань. Оцінка тому і виступає основою нового типу пізнання, оскільки вона виявляє міру істинності через співвіднесення із Абсолютом.

Дж. Ройс намагався окреслити структуру Абсолюту і його само репрезентативну сутність у своєму творі "Світ та індивідуум". Американський мислитель, подібно до своїх індійських колег, чітко зазначав, що все матеріальне є ілюзорним, адже воно має свій початок і кінець. Саме тому людина й прагне відшукати свою внутрішню сутність, яка є духовною й вічною. Ця її сутність і є Абсолютом, Єдиним або Істинно Всезагальним, що не зводиться до сукупності множинного, але дається в ньому як ціле.

Дж.Ройс розглядав систему відносин між окремими елементами і нескінченною множинністю. У цьому контексті він зауважував, що будь-яка впорядкованість залежить від мети дослідника. Наприклад, ряд натуральних чисел створюється внаслідок існування мисленевої мети – прагненні об'єднати цю множинність у систему. Така система може бути самостійною одиницею, що адекватно представляє будь-який її елемент. Отже, само презентована система може бути відображена –

елемент за елементом – за допомогою будь-якої її частини як складової системи. Цей висновок він вважав вкрай важливим і, навіть, називав законом реальності і мислення. Єдність сингулярного і множинного полягає в тому, що розмаїття індивідуальних факторів складають Єдине в Абсолюті. Тобто універсум являє собою нескінчену та цілісну множинність. Реальні предмети та істоти, чие життя є конечним, також є множинами, що об'єднані у ціле абсолютною метою. Вони безпосередньо сприймаються лише у внутрішньому самоспогляданні Абсолютної Божественної Ідеї.

Відстоюючи релігійну сутність Абсолюту, Дж.Ройс прагнув обґрунтувати його моральний зміст. Розуміння останнього було необхідним для пояснення мети діяльності – саме моральний зміст абсолюту означає необхідність орієнтації людської свідомості на досягнення вищих цілей у своїй діяльності. Стрижнем тієї чи іншої лінії поведінки має стати почуття обов'язку та голос совісті (цей голос і є голосом самого Абсолюту в нашій душі, який підказує нам, що ми робимо правильно, а що неправильно). Якщо індивід зможе правильно зрозуміти цілі Абсолюту, то у нього зникне невизначеність щодо орієнтирів для подальшої діяльності й розгубленість перед вибором рішення. Тому слід поставити питання про такий підхід до організації досвіду, який відповідає моральному ідеалу. Цю проблему філософ намагався вирішити у своєму вченні про практичну природу та функції ідеї як плану дій. На його глибоке переконання, поза раціональні фактори у процесі діяльності (і пізнання) є провідними.

Дж.Ройс прагнув переглянути традиційну інтерпретацію процесу пізнання як чистого умоспоглядання. Мислитель запропонував власний, волюнтаристський принцип пізнання, який потребував редукції пізнавальної діяльності до її вольових компонентів. Саме тут проявилась специфіка його розуміння взаємозв'язку між практичною діяльністю та мисленням. Дж.Ройс проголосив, що саме думка виступає у якості образу подальшої дії. Практичні дії визначають весь склад наших думок та переконань, тому дія й відіграє визначальну роль у пізнанні. Велику увагу в цьому контексті приділено аналізу категорії "ідея". Під останньою розуміється поза логічні відношення між суб'єктом й об'єктом, частковим виразом якого стає свідоме здійснення суб'єктом своєї мети. В основі ідеї покладена нероздільність інтелекту і волі, – звідси стає неможливим виділення об'єкту в якості предмету ідеї, – адже ідея не є логічно детермінованою. Вольове самовизначення ідеї і є саме тим об'єктом, до якого вона прагне. Тобто воно є модифікацією ідеї, її метафізичним двійником. Інакше кажучи, будь-який об'єкт буття може бути визначенням у категоріях ціле покладання ідеї. Звідси бере свій початок впевненість Дж.Ройса у неможливості існування незалежних від Абсолютної Ідеї зовнішніх об'єктів. Дослідник творчості Дж.Ройса І.М.Сидоров зазначає, що американський філософ був переконаний у тому, що, "виникаючи у свідомості як цілі, ідея, тим самим, уже виходить за межі індивідуальної свідомості. Вона стає іманентною телеологічному змісту Абсолюту і в цьому смислі усвідомлює істинність власних цілей. Будучи частиною Абсолютного смислу, часткова ідея отримує й свій власний смисл. Останній як проект можливого втілення ідеї в реальність і стає виразом мети, що явлена в ідеї... Зовнішнє втілення або об'єктивація внутрішнього смислу ідеї являє собою її зовнішній смисл. Та й інша модифікація смислу ідеї необхідним чином співвіднесена із її вольовим самовизначенням" [3]. Слід зазначити, що до абсолютної реальності ідею наближає імпульс, що стає наслідком роздвоєності свідомості між вимога-

ми зовнішнього і внутрішнього смислу. Саме цей імпульс і є волею, що долає розшарування свідомості.

Досвід у гносеологічній концепції Дж.Ройса розуміється як зовнішня форма перевтілення внутрішнього смислу. Інакше кажучи, він розумів досвід як зовнішній прояв передзаданості цього смислу. Саме в досвіді ідея набуває конкретного значення, тобто власної індивідуалізації. Ідея прагне розкрити свої можливості через конкретизацію. Сутність ідеї – це поєднання внутрішнього і зовнішнього смислів. Зовнішній смисл є втіленням внутрішнього смислу, тобто ідея, по суті, є процесом саморозгортання суб'єктивного смислу. Практичне, таким чином, виступає як зовнішня форма ідеального. У пізнанні практичне та теоретичне є взаємопов'язаними, оскільки, на думку Дж.Ройса, лише реалізація мети може наблизити до істини. Мету пізнання задає Абсолютне Джерело життя. Мета характеризує всезагальні елементи істини та сприймається у вигляді обов'язку. Останній є трансцендентною об'єктивною сферою над сферою нетривалого досвіду окремих індивідів.

За Дж.Ройсом, сенсом практичної дії є не предметне завершення і не якесь набуте "благо", а відповідність цієї дії цілям Абсолюту. Тільки у такому випадку дію можливо вважати морально достойною. Адже ще за часів І.Канта дію оцінювали або з позиції вірності обов'язку, або ж з погляду успішності досягнення кінцевої цілі. Тобто в оцінці дій чітко відокремлювали морально-достойне від зважено-практичного. Дж.Ройс, надаючи перевагу першому варіанту оцінювання дій, вважав пізнання етичним процесом і "таке розуміння сутності і цілей пізнання... американський філософ пояснював виділенням особливої ролі дії у цьому процесі" [4].

Обов'язок здійснення мети об'єднує ідею та її об'єкт, поєднуючи таким чином внутрішній та зовнішній смисли. Істинність суб'єктивних ідей означає їх повну відповідність (тотожність) власним цілям – адже об'єкт, в якому ідея отримує свою реалізацію, є унікальним. Воля ж втілює внутрішній смисл розвитку ідеї. Адже спочатку суб'єктивна ідея не є адекватною об'єктам дійсності – вона лише націлена на Абсолют. Тому й виникає імпульс до її активності, він полягає у її спрямованості до виправлення цієї неадекватності, адже ідея прагне знайти свій вираз в об'єкті. Будь-яка об'єктивна ідея має божественне, а, відповідно, істинне джерело, тобто є безпомилковою. Проте лише тоді, коли суб'єктивна ідея повністю втілюється в об'єкті, останній набуває завершеності форми і, відповідно, неповторності. Адже відбулась індивідуальна реалізація ідеї, за якої вона "знайшла" свою істинність. Інакше кажучи, суб'єктивна ідея стає істинною тоді, коли вона повністю відповідає власному індивідуальному виразу.

В межах філософської системи Дж.Ройса суб'єктивне вірування (у тім числі й релігійне) розглядається як істинне у тій мірі, наскільки воно може увійти без виправлення в Абсолютну свідомість; якщо ж воно не може цього зробити, то воно помилкове. Хоча Дж.Ройс не пов'язував себе з якоюсь конкретною релігією, всі його сучасники зазначали, що він був глибоко релігійною людиною. Він прагнув розробити власну "релігію відданості" і відповідну етичну систему, згідно з якою вище благо полягає в повній відданості людини якій-небудь справі. Лише за цих умов людське життя набуває справжнього смислу, який не є сукупністю обмежених інтересів. Задля того, щоб людину не "звabili" меркантильні й прагматичні цілі, які релятивізують ідеал людських прагнень і вподобань, необхідно пам'ятати, що істинне призначення існування людини має духовне підґрунтя і полягає у здійсненні волі Абсолюту. Істинний смисл людського буття полягає у прагненні духовного

злиття із Абсолютом. Лише містичне наближення до Абсолютного життя може привести людину до істини. Будь-яке буття інтерпретується філософом як індивідуальне втілення Абсолютної мети. Проте саме релігійна складова його системи й виявилася найуразливішою. Адже Дж.Ройс так і не роз'яснив, яким чином кінцеві індивідуальності можуть зберігати свою окремішність всередині Абсолютного Я. Крім того не дав він відповідей на досить важливі питання: чому виникає зло, чому Досконалий Розум повинен втілювати себе в помилках і, взагалі, чому Він повинен себе втілювати?

Реальність являє собою бездоганне втілення в індивідуальній формі внутрішнього смислу ідей. Досвід є формою ставлення людини до такої реальності. Відповідно, будь-яке пізнання починається, з сприйняття до-свідного матеріалу, а вже потім людина робить логічні висновки з фактів спостереження. Останні залежать від нашого інтересу (нашого активного ставлення до них), який формується на засадах результатів попереднього пізнавального досвіду. У ході пізнання відбувається встановлення схожості та відмінності між фактами дійсності, що надає можливість розвивати логічно формалізоване знання. В цьому разі перед людиною постає картина світу, що складається з різноманітних рядів логічних залежностей, які переплетені між собою. Принцип виділення логічних рядів ґрунтується на врахуванні тих фактів, які не увійшли до нашого поля зору, але які мають спільні риси з відомими нам фактами. Якщо спільність рис цих "проміжних" фактів залишається незмінною у процесі пізнання, то у нас виникають підстави для формулювання логічно вираженого закону.

Пропонуючи власне бачення проблеми діяльності людини, Дж.Ройс відштовхувався від двох постулатів: по-перше, особистість – це етична категорія; по-друге, кожна стадія світового процесу має відношення до божественної мети. Розширити межі практичного досвіду людини (у тому числі і пізнавального!) можна на основі почуття незадоволеності, яке виникає у наслідок людського прагнення досягти недосяжний ідеал. Тобто "індивідуальний аспект абсолютного смислу практично втілюється людиною у її життєвому досвіді. Він необхідно підводить до впевненості в тому, що воля утворює істинну природу світу... Дж.Ройс... всю сутність пізнання звів до волі, і позбавив діяльність елементів свідомого ціле покладання" [5].

Що ж до індивідуального пізнання, то тут робиться висновок про відносність пізнання. Адже будь-які поняття не зможуть дати адекватного знання про сингулярне – таке знання є унікальним і неповторним. Тому суб'єктивна реальність у цілому тлумачиться як щось таке, що не піддається безпосередньому сприйняттю органами чуттів і не є досяжним для пізнання емпіричної науки. Як вказувалось раніше, на думку Дж.Ройса, буття прагне індивідуалізації, адже істинна реальність ідеї – це прагнення до унікального втілення мети, а реальним є те, що прямує до неповторності. Лише Абсолют являє собою істинну індивідуальність. Факти Дж.Ройс вважав проявами волі і мети Абсолюту до індивідуалізації ідей. Абсолют наділяє всі предмети світу власною сутністю та індивідуальністю, реалізуючи, тим самим, власну волю. Ми (люди) також прагнемо індивідуалізації, але не знаходимо її у сфері нашого досвіду, вона перетворюється на мету нескінченного пошуку людини. Саме з цього виводиться Дж.Ройсом причина діяльнісного, практичного, ставлення людини до дійсності. Дія презентує реальність як сферу цілей, а не лише як сукупність фактів сприйняття та абстрактних властивостей.

Висновки. Ройсівська полеміка з представниками прагматизму щодо основних положень філософії дії на-

дала поштовх до плідного розвитку ідей в межах американської і західноєвропейської філософії. Дж.Ройс наполягав, що вільний розвиток людини є необхідною умовою для здійснення нею вищих цілей пізнання та моральності. Пізнання розуміється як дія, адже будь-яке судження може інтерпретуватися як реакція на конкретну ситуацію або прагнення людини контролювати і керувати ситуацією. У той же час пізнання постає як діяльність, що підпорядкована моральним мотивам, адже результатом цієї діяльності стають не лише предметно-практичні або розумові маніпуляції із знаннями, але й більш глибоке розуміння цілей, які із самого початку були вкорінені у потребах та мотивах цієї діяльності. Відповідно, істинне знання може бути лише високоморальним, що не обов'язково співпадає із особистими, релятивними та своєкорисними мотивами. Життєве призначення людини полягає у прогресивній реалізації нею божественного замислу життя свого нескінченного духу, а пізнання постає конструюванням істинної реальності, оскільки моральна складова визначає хід процесу в усіх аспектах його здійснення. Слід зазначити, що значущість вищих етичних цілей віддавна відстоювалася представниками християнської традиції.

Згідно Дж.Ройсу, філософський аналіз світової та життєвої реальності, має ґрунтуватися на понятті Бога

як головної таємниці нашого існування. Саме Бог має повноту можливого знання, інтуїції й мудрості, адже Абсолют – це єдність Абсолютного мислення та Абсолютного досвіду. Ідея виступає як досконалий ідеал, що вказує на націленість пізнання на досягнення вищих абсолютних цілей. На глибоке переконання Дж.Ройса, у вищій трансцендентній реальності об'єктивно існує гносеологічний обов'язок, що сильніший за суб'єктивні бажання. Обов'язок є істинним і всезагальним змістом пізнавальних цілей. Істинний спосіб дій, звідси, являє собою слідування цьому обов'язку. Саме обов'язок спонукає нас сприймати факти такими, що сприяють втіленню нашої волі. Тому й об'єктивність речей світу залежить від духовної сутності. Відповідно, природничу науку, що не спирається на аналіз людської діяльності, він вважав неадекватною та суто описовою.

1. Сидоров І.Н. Философия действия в США: от Эмерсона до Дьюи (Науч. ред. Я. А. Слинин) / Сидоров И.Н. – Л.: Изд-во ЛГУ, 1989. – С.57.
2. Там само – С.61-62. 3. Там само – С.70. 4. Там само – С.65-66.
5. Сидоров И.Н. Интуиция как принцип философского свободомыслия в американском романтизме и герменевтике // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия "Мыслители". Выпуск 11. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – С.135.

Надійшла до редколегії 02.02.2010

В.В. Москалик, асп.

ПІТЕР УІНЧ: ЗВ'ЯЗОК МОВИ І ДІЇ У ДІАЛОЗІ АНАЛІТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ТА ГЕРМЕНЕВТИКИ

У статті розглядаються основні положення концепції Пітера Уінча, аналізується герменевтичний аргумент осмисленості дії, зосереджена увага на понятті "розуміння" у встановленні зв'язку мовних та позамовних форм досвіду.

This article touches upon the principles of Peter Winch's conception. The author analysis the hermeneutic argument from the meaningfulness of action and focuses on the notion "understanding" in establishing the connection between verbal and non-verbal forms of experience.

У XX столітті звичні для філософів Нового часу заняття свідомістю змінилися послідовним зосередженням сучасної філософії на феномені мови. Філософія мови – це не стільки тематизація мови як предмету серед інших можливих предметів пізнання, скільки, передусім, філософсько-лінгвістична рефлексія з приводу мовних умов можливості пізнання. На думку К.-О.Апеля, філософія мови посідає місце традиційної теорії пізнання. Головна особливість переходу від критики пізнання як аналізу свідомості до критики пізнання як аналізу мови полягає в тому, що проблему значущості істини більше не розглядають як значущість істини очевидності чи певності для окремої свідомості в розумінні Декарта, чи як значущість істини об'єктивної значущості для свідомості взагалі в розумінні Канта. Натомість, її розглядають, передусім, як значущість істини інтерсуб'єктивної побудови консенсусу на основі мовного (аргументативного) порозуміння. Якщо погодитись із зазначеним вище, то стає очевидно неперервність філософської постановки питання між теорією пізнання Нового часу та філософією мови XX століття, ця неперервність полягає у рефлексії з приводу умов можливості та значущості пізнання. Отже, мова, як раніше свідомість, стала мовою і засобом трансцендентальної рефлексії.

Аналітична філософія мови першої половини XX століття намагалася дискредитувати поставлене питання як таке, що позбавлено смислу. Підставою для такої налаштованості була провідна логіцистична ідея мови числення, семантичні правила якої априорі мали виключати будь-яку можливість суперечливості мислення. Ця ідея приводила до заборони будь-якої, навіть непрямої, зверненості мови на саму себе в теорії типів Б.Рассела. Тоді, у Трактаті

молодого Л.Вітгенштейна саме ця внутрішня суперечливість філософії мови, яка проголошує неможливими речення про речення, а отже і логічну форму мови, стає основною парадоксальністю глибокої відсутності смислу будь-якої філософії. Вона змушена говорити про те, про що неможливо говорити: про логічну форму мови та про світ, який належить описати нею. Розв'язання цієї парадоксальності, яке запропонував Б.Рассел, розвинули А.Тарський та Р.Карнап у конструктивній семантиці, де йшлося про розрізнення об'єктної мови, метамови, метаметамови і т.д. Те, що ідею мови числення неможливо поєднати з саморефлексією мови, дозволяє зрозуміти, що у мові числення також неможлива і людська комунікація. Тобто, обмін чистою інформацією щодо станів справ цілком можливий за відсутності взаємовиразу суб'єктивної позиції у мові числення. Для цього потрібно, щоб у повсякденній мові було погоджено щодо правил позначення мовою числення та щодо її застосування до досвідних станів справ. Адже цілковита наперед-визначеність передрозуміння стосовно мововжитку, а так і кожної рефлексивної настанови до мови, забезпечує мові числення ту перевагу, що більше непорозуміння в ній не виникатимуть. Навпаки, рефлексія над мовою лише там має функціональність, де мововжиток окремого учасника мови та інтерсуб'єктивне порозуміння щодо мововжитку ще не розірвані, де мову застосовано в такий спосіб, що водночас створює і порозуміння щодо цього вжитку.

Проблема рефлексії над мовою у мові знаходить своє розв'язання в аналізі "мовних ігор" пізнього Л.Вітгенштейна, а також в концепції П.Уінча, оскільки тематизовано прагматичний вимір мововжитку. Прагматичний аспект передбачає, передусім, переплетеність мовних і позамо-

вних форм досвіду. Виголошення слів, з погляду Л.Вітгенштайна, несаможиттєва частина різноманітних соціальних практик, кожна з яких у своїй цілісності утворює своєрідну "форму життя". Л.Вітгенштайн переконує своїм ставленням до мовних ігор (як до фактичних апріорних обмежень можливого смислу) у тому, що внутрішні відношення між мововжитком, поведінковою практикою та світорозумінням, певною мірою, конституують життєві форми. Цей плюралістичний та релятивістичний аспект концепції мовних ігор особливо виразно виявив себе в інтерпретації П. Уінча. Тож, згідно з ним, інституціалізовані мовні ігри апріорі встановлюють саму можливість ідентифікації предметів у світі, а тому байдуже, як різні мовні ігри (а отже – різні людські життєві форми) можуть вступати в діалог стосовно одних й тих самих речей. Таким чином, як справедливо зазначає К.-О.Апель, лише у третій фазі, яка почалася з лекцій Л.Вітгенштайна в Кембриджі 1932 року, аналітичні філософи цілковито відмовилися від логістично орієнтованої моделі мови на користь дескрипції необмеженої множинності фактично функціонуючих мовних ігор [1]. Ці "мовні ігри" відрізняються від попередньої концептуальнооформленої зображуючої світ мови суб'єкта, який знаходиться поза світом, передусім тим, що їх розуміють як повсякчас відмінні, хоча й пов'язані одна з одною єдності використання мови, життєвої форми та осягнення світу: під час опису мовних ігор у пізнього Л.Вітгенштайна з'являється те, що є інтенцією смислу, яка не може бути ізольованою від застосування мови, а отже, водночас, і від певної поведінкової практики, що власне, як мовна гра, є смисловою життєвою формою. Розуміння мовних виразів в багатьох випадках передбачає не формування відповідного уявлення в свідомості, а спрямовану назовні дію. Із усвідомленого таким чином прагматичного аспекту мови П.Уінч першим виявив деякі найбільш значущі імплікації концепції мовних ігор в усій їхній важливості: це, з одного боку, переплетеність ідентифікації (і конституції предмету) з правилом, з іншого боку – правила з соціальною життєвою формою, і, нарешті, імплікована в них переплетеність поведінкової практики, що відбувається згідно правил, з принципово можливою рефлексією з приводу приписів цих правил.

П.Уінч, аналізуючи розвиток філософії 20 ст., акцентує увагу, слідом за Л.Вітгенштайном, на тому факті, що філософське роз'яснення інтелекту і поняття, які пов'язані з ним, потребує, щоб ці поняття були поміщені в контекст стосунків між людьми в суспільстві [2]. Розуміння природи соціального феномену в цілому, тобто розуміння того, що включається в поняття форми життя, досить часто обходить стороною поняття мови. Проблема того, що таке є мова, має критичне значення для роз'яснення природи соціального, в межах чого необхідно розглянути в цілому питання характерного способу взаємодії людей в суспільстві. П.Уінч зазначає, що зазвичай ці важливі питання залишалися без уваги. Поняття володіння мовою і пов'язані з ним поняття "значення", "осмисленість" та інші приймаються як дане. Складається враження, що спочатку існує мова (зі словами, які мають значення, твердженнями, які можуть бути істинними чи хибними), а потім, вже заданою, мова вступає в певні людські стосунки і модифікується певними людськими стосунками, в які вона вступає. Немає розуміння того, що смисл цих самих категорій значення логічно залежить від соціальної взаємодії між людьми. Деякі дослідники хоч і зазначали, що поняття є продуктом взаємодії людей, однак не йшли далі того, що робили примітку щодо того, як певні поняття можуть відображати певне життя суспільства, якому вони при-

таманні. Не існувало дискусії про те, як саме існування понять залежить від суспільного життя.

Пояснення Л.Вітгенштайном того, що означає керуватися правилом (слідувати правилу), дається для того, щоб роз'яснити природу мови і пролити світло на інші форми людської взаємодії. Форми діяльності, які нас цікавлять, являють собою ті, про які ми можемо говорити, що вони мають значення, символічний характер. Говорячи словами М.Вебера, нас цікавить людська поведінка, якщо діяч асоціює з ним суб'єктивний смисл. Говорячи словами П.Уінча, нас цікавить осмислена поведінка. За Вебером, смисл є чимось таким, що суб'єктивно припускається, а поняття осмисленої поведінки тісно пов'язане з поняттями мотиву і причини. Мотив означає осмислену конфігурацію обставин, які здаються осмисленим підґрунтям поведінки в даній ситуації. Дії людей в теперішньому повинні нести з собою регуляцію їх майбутньої поведінки. Осмислена дія символічна: її супроводжують деякі інші дії в тому сенсі, що вона примушує діяча поводити себе так, а не інакше, в майбутньому. Це поняття зобов'язання є найбільш доцільним, коли ми розглядаємо дії, які мають безпосередню соціальну значущість, подібно до економічного обміну чи виконання обіцянки. Поняття зобов'язання здійснити щось ще в майбутньому, що накладається на мене тим, що я здійснюю зараз, тотожне за формою зі зв'язком між визначенням і наступним використанням певного слова. З цього випливає, що я стаю зобов'язаним здійснювати щось в майбутньому через свої теперішні дії, тільки якщо мій теперішній акт являє собою застосування правила. Це можливо лише в тому випадку, якщо дія має стосунок до соціального контексту: це має бути правильним навіть щодо більшості окремих дій, якщо вони є осмисленими за своїм характером. Підсумовуючи філософські пошуки аналітиків мови з даного питання зазначимо: аналіз осмисленої поведінки має зосереджуватись на понятті "правила"; вся поведінка, котра осмислена за характером (таким чином, вся власне людська поведінка) являється підкореною правилу.

З положень Л.Вітгенштайна П.Уінч розгортає функцію розуміння у вигляді системи переплетень припущень мовних ігор. Слід зазначити, що поняття розуміння виходить на передній план і відіграє важливу роль у проясненні зв'язку мови і дії. Філософія, що розглядається як дослідження природи людського розуміння реальності, здатна пояснити природу людських взаємостосунків в суспільстві. Вивчаючи феномен розуміння, П.Уінч прояснює відношення між епістемологією та іншими галузями філософії, а саме: епістемологія займається загальними умовами, за яких можливо говорити про розуміння, в той час як інших цікавлять ті особливі форми, які приймає розуміння в особливих контекстах. Тобто, в той час, коли філософія науки, мистецтва, історії, і так далі, займаються роз'ясненням особливих природ тих форм життя, які називаються "наукою", "мистецтвом", "історією", і так далі, то епістемологія намагається пояснити, що включається в поняття форми життя як такої. Для П.Уінча філософія перетворюється на науку про апріорні форми розуміння реальності, що, як узгоджені з правилами життєві форми, водночас є апріорними формами соціальних взаємостосунків. Оскільки розуміння в його апріорних передумовах залежить від мовних ігор, які можна помислити як певні соціальні життєві форми, для П.Уінча соціологія як наука про соціальні життєві форми не є емпірично-узагальнюючою наукою; як наука про форми розуміння вона є ідентичною з філософією як теорією пізнання. Розглядаючи дане питання, цікаво звернутися до міркувань К.-О.Апеля у "Трансформації філософії": мова – це те,

що в аналітичній філософії від початку посіло місце апріорних понять, відкинутих через звинувачення в психологізмі: "форми зв'язку", "здатності" та "акти свідомості" (Кантів "трансцендентальний синтез апперцепції") і що під час розвитку аналітичної філософії пережило оживлення, аналогічне до того, що мала зазнати Кантова трансцендентальна свідомість у філософії Дільтейса [3]. І саме в тому моменті, вважає К.-О.Апель, де Вітгенштайнова концепція мовної критики проклала шлях від "Критики чистої мови" (як назвав Е.Штеніус "Трактат") назад до критики конкретної мовної гри як життєвої форми, завдяки їй, згідно Уінчу, має з'явитися новий підхід до проблеми "розуміння".

Головним аргументом концепції П.Уінча можна назвати тезу про те, що критерії логіки не є безпосереднім дарунком Божим, натомість вони – лише інтелегібельні з огляду на контекст способу життя або модуси суспільного буття, оскільки походять з цих останніх. Тим самим, для нього "розуміння" життєвих форм стає досягненням різноманітних систем внутрішніх відношень. Тобто, логіка для П.Уінча конкретизується відповідно до багатства розуміючої соціології, адже уся ідея логічних відношень можлива завдяки певного роду домовленості між людьми та їхніми діями, про що говорить Л.Вітгенштайн у "Філософських дослідженнях".

П.Уінч пропонує новий аспект, котрий відкриває для герменевтики ідею відкритої для розуміння мовної гри, яка водночас репрезентує собою інституціональну форму практичного способу поведінки певного суспільства. Справжній висхідний момент "Ідеї соціальних наук" П.Уінча – це захоплююча та, водночас, важка для досягнення в тому, що стосується її результатів, дискусія з Л.Вітгенштайном щодо питання про те, що означає слідувати за правилом. Основним висновком цієї дискусії для П.Уінча стало розуміння того, що ніхто не може наодинці – тобто, в абстрагуванні від наявності суспільства – дотримуватися певного правила, або іншими словами, що приватну мову неможливо уявити [4]. Вирішальний аргумент Л.Вітгенштайна, що змушує нас поставити ідею правила (а з нею й ідею порозуміння та розуміння) в залежність від існування соціальної звичної практики, традиційної життєвої форми та інституції, для П.Уінча є натяком на те, що поза соціальним контекстом, наприклад, тільки за допомоги самої логіки, неможливо вирішити, чи хтось дотримується правила в своїй поведінці, а отже й вирішити, чи ця поведінка осмислена, чи ні. П.Уінч ставить проблему таким чином: в чому полягає відмінність між тим, хто дійсно застосовує правило у своїй діяльності, і тим, хто цього не робить? Складність у тому, що будь-яку серію дій, що хтось може вчинити, можна підвести під ту чи ту формулу, якщо ми готові зробити її достатньо складною. Окрім того, чийсь вчинок можна проінтерпретувати як застосування даної формули, однак це ще не гарантуватиме того, що той дійсно застосовує цю формулу. П.Уінч запитує: то ж яка відмінність між тими випадками? Зрештою він знаходить критерій фактичної наявності правильної (а тому й осмисленої) поведінки та правильного порозуміння цієї поведінки в таких міркуваннях: необхідно зважати не тільки на дії одної особи, чия поведінка розглядається як претендент на належність до категорії дотримання правила, але й на реакцію інших людей на те, що ця особа робить. Точніше, лише в ситуації, в котрій хтось ще може в принципі знайти правило, якому я слідую, можна осмислено говорити, що я слідую правилу взагалі. Ця ситуація можливого контролю через інших дана лише тоді, коли правило поведінки, яку належить зрозуміти, є частиною соціальної практики. З огляду на це, П.Уінч в полеміці, з одного

боку, з визначенням поняття "розуміння" у М.Вебера, з іншого – з біхевіористською інтерпретацією Л.Вітгенштайна, приходить, на думку К.-О.Апеля, до чогось на кшталт основоположень філософської герменевтики [5].

Фін Колін, аналізуючи аргументи осмисленості дії, зосереджує нашу увагу на герменевтичних позиціях, які засвідчують, що дія є осмисленою і що її значення має порівнюватися до лінгвістичного значення. До представників герменевтичного аргументу крім Апеля, Габрмаса і франкфуртської школи, він відносить пізнього Вітгенштайна, П. Уінча, Е. Анскомб, І.Мелдена [6]. На противагу тяжінню позитивістів до матеріалізму чи фізикалізму – біхевіоризму, нейрофізіологічному редукціонізму, герменевти наголошують на тому, що людська дія формується мовою таким чином, що це робить її стійкою до кожного виду редукції. Теза, в якій сформульовано мовно-наповнену природу дії, являє собою, на думку Фіна Коліна, точку схожості між герменевтами німецького походження та британсько-американськими нео-вітгенштайніанцями [7].

В аналітичній філософії герменевтична позиція слугує для того, щоб пояснити загальний акцент на мові, яка є такою характерною для цієї традиції. Досить специфічно, мова та дія розглядаються як нерозривно переплетені; Л.Вітгенштайн вводить поняття "мовна гра", щоб зафіксувати тісний зв'язок між мовою та контекстом дії, в якому вона відбувається. Для П.Уінча та інших послідовників Л.Вітгенштайна ключ до цього зв'язку знаходиться у відомій доктрині слідування правил, викладеній в "Філософських дослідженнях".

Як вже зазначалося, за Л.Вітгенштайном, не існує абсолютного або об'єктивного поняття "схожості", яке може бути використане, щоб відповісти на запитання чи поведінка відображалася у двох різних випадках виконання того самого виду дії чи ні. Правильна відповідь визначається лише тим, чи вважається чи ні поведінка "тією самою" відповідно до правил, згідно з якими агенти виконують свої дії. Отже, для того, щоб визначити природу будь-якої окремої соціальної дії, ми маємо зрозуміти правила, які агенти застосовують до цієї дії. Ці правила є типовими семантичними правилами, характерними лінгвістичними термінами, якими агенти позначають свої дії. Це означає, що ми маємо зрозуміти опис або ярлик, який агенти накладають на свою поведінку. Таким чином, лінгвістично втілені концепти, які використовуються агентами, визначають природу дій, до яких вони залучені. Соціальні дії утворені лінгвістичними категоріями у термінах, які розуміють агенти.

Даний аргумент виглядає підозріло як один з аргументів лінгвістичної відносності – просте введення мовних ярликів не є достатнім у визначенні сутності людської дії; для того, щоб досягти цього, іменування (маркування) має бути пов'язаним з поведінковими відмінностями, тобто поведінкові послідовності, які мають різні ярлики, повинні згодом розрізнятися. Але погодитися з цим означає визнати, що простий акт іменування не має суттєвого значення. Зараз ця критика втілює розуміння, яке цілком гармоніє з одним із центральних принципів "Філософських досліджень", а саме – значення є використання. Погляд Л.Вітгенштайна полягає в тому, що саме дія надає значення знакам, які люди використовують для опису світу та їхніх власних дій у ньому. Таким чином здається, що аргумент П.Уінча дивним чином рухається прямо протилежно до найважливіших принципів філософії Вітгенштайна, ґрунтуючись, проте, на понятті "мовні ігри". Він використовує мовне іменування для того, щоб ввести певне значення щодо дії, в той час як згідно з принципів Вітгенштайна, мало б бути навпаки. Фін Колін зазначає, що П.Уінч не усвідо-

млює цю проблему і в своїй аргументації аргументу занижує роль експліцитного само-опису і підвищує роль невербальної поведінки.

Варто уточнити аргумент П.Уінча задля того, аби уникнути певної плутанини. Цей аргумент слід розуміти як доведення тієї позиції, що для того, щоб зрозуміти значення дії, нам слід завжди дивитися далі конкретно-го часу та місця, де відбувається дія. Значення будь-якої теперішньої дії є залежним від того, що агент буде робити в майбутньому.

Таким чином, міркування щодо слідування правила надає драматизму в розумінні, що є щось більше у дії, ніж може здаватися у кожному конкретному випадку її виконання. Це "щось більше" (яке можна переконливо назвати "інтерпретація агента своєї власної дії") те, на чому наполягає герменевтичний аргумент, повинно бути зафіксовано соціальним вченим. Цей додатковий елемент включає подальшу поведінку; але цей елемент не буде суттєво пов'язаний з виконанням агентом мовних актів, в яких він описав свою власну дію. Цей аргумент пов'язує дію з мовою, і таким чином отримує епітет-термін "герменевтичний", лише завдяки тому факту, що поведінкова система, проявлена в цій дії, може бути здобута лише через вербальну практику. Правила, які керують людськими діями, в основному є сформульованими у висловлюваннях спільної мови, втілених через соціальну практику. Водночас, П.Уінч вважає за необхідне підкреслити, що керована правилами поведінка завжди є такою, що в принципі здатна бути підтвердженою за допомоги рефлексії. Головним же для нього є запитання, чи має сенс відрізнити правильний та хибний спосіб виконання справ, а не питання про те, чи може людина сформулювати правило, яким керується. П.Уінч зазначає, що керовану правилами поведінку людини не можна назвати сліпою на відміну від каузально зумовленої (наприклад, відповідно до дресирування) поведінки тварин, оскільки вона імплікує розуміння. Та обставина, що релевантна стосовно моралі поведінка завжди враховує також й альтернативну щодо неї поведінку, на думку К.-О.Апеля, аж ніяк не означає, що ця альтернатива має фактично усвідомлюватися; однак її можна усвідомити [8]. В цьому сенсі, згідно П.Уінчу, фактично осмислена поведінка вирізняється для нас тим, що в ній передбачено ідею певного принципу (максими), і навпаки, ідея максими поведінки також завжди вже передбачає фактичну поведінку, тобто, життєву

форму, що містить в собі цю максиму. З огляду на Л.Вітгенштайна, П.Уінч формулює це так: поняття принципу поведінки та поняття осмисленої дії переплетені переважно у той спосіб, про який говорив Вітгенштайн стосовно поняття правила та поняття схожості.

К.-О.Апель має рацію в тому, що П.Уінч тут близько підійшов до понять, що апіорі імпліцитно вміщують розуміння буття, "можливість-бути-в-світі" та "розуміння-себе-в-ситуації", котрі знайшли свого розвитку в "Бутті і часі" М.Гайдегера і котрі Г.-Г. Гадамер нещодавно поклав в засновок філософської герменевтики. Спільним у спробах Л.Вітгенштайна та М.Гайдегера покласти початок герменевтиці полягає в запереченні психологічного обґрунтування розуміння. Спільним у позитивному сенсі також є нова зорієнтованість на мову як засіб інтерсуб'єктивного порозуміння та тлумачення світу. Герменевтичний підхід має на меті розуміння дії словами власних категорій агентів. Методологія і онтологія щільно пов'язані в аргументі П.Уінча. Насправді, ми можемо сказати, що цей аргумент робить методологічний висновок з онтологічних засновків. Загальною формою аргументу є те, що соціальна реальність встановлюється правилами або концептами, які агенти застосовують до неї, відсутність правил означатиме відсутність соціальної реальності.

Пітер Уінч постав перед нами як видатний мислитель, який вміло синтезував дві потужні філософські традиції 20 століття – аналітичну філософію та герменевтику. І цим самим розширив горизонти для подальших досліджень у встановленні зв'язку мови і дії, де на перший план поруч з поняттями "мовна гра" і "правилосоціальність", виходять поняття "розуміння" і "осмисленість поведінки".

1. Апель Карл-Отто. Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М.: Логос, 2001. – С.143.
2. Уинч Питер. Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – С.31.
3. Апель Карл-Отто. Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М.: Логос, 2001. – С. 150-151.
4. Уинч Питер. Идея социальной науки и ее отношение к философии / Пер. с англ. М. Горбачева, Т. Дмитриева. – М.: Русское феноменологическое общество, 1996. – XXI+107 с.
5. Апель Карл-Отто. Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М.: Логос, 2001. – С.154.
6. Collin Finn. Social reality. – CRC Press, 2002. – P.136.
7. Ibid. – P.141.
8. Апель Карл-Отто. Трансформация философии / Пер. с нем. В. Куренной, Б. Скуратов. – М.: Логос, 2001. – С. 157.

Надійшла до редколегії 11.09.2009

В.Ю. Омельченко, студ.

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ВЧЕННЯ К.О. НЕВОЛІНА

У статті розглянуто філософсько-правову спадщину К.О.Неволіна, а саме питання правознавства, енциклопедії права, філософії права, історії філософії законодавства. Доведено, що мислитель послуговався історією філософії для повноти розкриття багатоаспектності питання філософії права.

In this article the philosophic and legal heritage of K.O. Nevolin, namely the questions of legal science, the encyclopedia of law, the philosophy of law, the history of legislation philosophy were examined. It was proved that the sophist addressed the history of philosophy to study the law philosophy issues.

Scire leges non hoc est verba earum tenere, sed vim ac potestatem (лат.)
(Знання законів полягає не в тому, аби пам'ятати їх слова, а в тому аби розуміти їх смисл)

К.О. Неволін є яскравим представником Університету Св. Володимира, до 1843 року мислитель читав лекції з енциклопедії законодавства. К.О. Неволін був одним з ректорів університету. "Енциклопедія законодавства" Неволіна стала однією з фундаментальних правничих праць, яка започаткувала професійне вивчення правознавства в межах Університету Св. Володимира. Енциклопедія була призначена для усіх освічених людей, які прагнуть здобути розуміння у царині права, а також для законодавців. Важ-

ливим досягненням мислителя є аналіз історії філософії законодавства та філософії права, практичне та теоретичне значення законів для людини.

К.О. Неволін належить до тієї плеяди учених, які займалися професійним становленням правознавства в Університеті, варто зазначити, що погляди мислителя не обмежуються виключно правовими дослідженнями, а охоплюють також і історію філософії законодавства та виходять на рівень філософії права.

Актуальність теми дослідження полягає у тому, що розмежування понять філософії права і філософії законодавства завжди викликали суперечливі оцінки дослідників, тому дослідження таких питань відкриває нові перспективи для філософії права та історико-філософського осмислення. Також дослідження постаті К.О. Неволіна відкриває рівень наукового становлення права в Університеті, і зміст енциклопедії права відкриває практичне та теоретичне значення законів. Поняття права є законом у дії, тобто воно має бути ефективним в соціальній дійсності, відповідно відкриває нові перспективи, питання юридичної герменевтики відкриває смисл тлумачення законів, прояснює їх сутність і окреслює перспективи чіткого та логічно впорядкованого тлумачення законів. Розвідка проблеми філософії права та традиції викладання енциклопедії законодавства в Університеті Св. Володимира робить актуальним з'ясування специфіки світоглядних засад даного мислителя до вирішення сучасних теоретичних та методологічних проблем філософії права.

Об'єкт дослідження: філософсько-правове вчення К.О. Неволіна.

Предмет дослідження: основні принципи філософсько-правового вчення К.О. Неволіна.

Предметом енциклопедії законодавства є систематичний виклад всього складу науки законів. Енциклопедія Законодавства складається з двох частин: спільної (де визначається основне поняття наук Законодавства, виклад спільного їх складу відносно як форми так і змісту) та особливої (де викладається систематичний огляд складу особливих наук Законодавства також у відношенні форми та змісту) [1]. Енциклопедія Законодавства обумовлює з однієї сторони існування багатьох окремих наук Законодавства, з іншої – прагнення вивчати їх в системі. Початок систематичному вивченню Законів було покладено римлянами. К. Неволін наголошує на тому, що Енциклопедії в систематичному, упорядкованому вигляді не могли існувати ні у давніх народів, ні в середніх віках. Стосовно встановлення наук у Європі, то в XVI ст. почали поступово переходити від екзегетичного методу до систематичного порядку (порядок заснований на внутрішньому зв'язку предметів). Оскільки систематичний метод був новим, відповідно мав як своїх прибічників так і противників, і як результат між вченими постало питання: який метод є кращим? На це питання було написано багато текстів методологічного змісту. У вітчизняній традиції початок викладення Енциклопедії Законодавства відноситься ще до часів царювання Олександра І. Зокрема, до уставу Вищого Училища Правознавства 1805 року, згодом перетвореного в Педагогічний інститут 1816 року, а потім перетвореного в 1819 році в Санкт-Петербурзький університет, але вивчення Енциклопедії в той час не могло пустити глибоке коріння. За царювання Государя Імператора дисципліна введена до кола викладання як в усіх російських Університетах (Устав Університету Св. Володимира 25 грудня 1833 р. Спільний указ Російських Університетів) так і в училищі Правознавства. Стосовно праць, які відносяться до Енциклопедії Законодавства, то першим таким твором є "Юридична Граматика" Правикова 1803 року. Згодом написані ще дві роботи присвячені цьому питанню, це робота Сандунова (1820) та Смирнова (1821) про спосіб вивчення Російських Законів. Робота Дегає "Посібник і правила вивчення Російських Законів" можна віднести до Енциклопедії і вважати методологією Російського Законодавства. Твори, що належать до Енциклопедії Законодавства це твори характерною ознакою яких є вказання методу, за яким варто слідувати при вивченні або викладанні Законів. Також Енциклопедичні твори (написані з другої

чверті XVIII ст.) предметом яких є метод, і зміст самого Законодавства [2]. Звернення до доробку даного мислителя розкриває потенціал не лише в сфері правових, а й філософських досліджень.

Філософсько-правове вчення К.О. Неволіна ілюструє утвердження самостійної, вільної, свободної та моральної особистості, яка не просто механічно підкорюється приписам, а здатна здійснювати свідомий вибір і сповідувати ідею правди, волі і верховенства закону і права.

Загальний предмет Законодавства – Закони. Закон являється для нас в його внутрішній, чистій сутності, ця внутрішня сутність розкривається поступово у множинності законів, таким чином і з'являється повна система законодавства з усіма родами та видами законів. Коли ми приступаємо до з'ясування питання про закон для нас важливо з'ясувати сутність закону, походження і поступове утворення законів та розподіл законів на їх основні роди та види. Стосовно сутності закону значущими є два аспекти, сутність закону взагалі та сутність закону зовнішнього. Г. Гегель наголошує, що перетворення права в закон відбувається шляхом законодавства і надає праву всезагальності і справжньої визначеності [3]. Предметом законодавства можуть бути лише зовнішні сторони людських відносин, але не їх внутрішня сфера.

К. Неволін вважає, що Закон за своєю суттю є правда. Закон або виражає її або встановлює міри для виконання цих вимог. Закон за своєю суттю є певним образом буття правди в істотах до неї здатних, власне права та обов'язки складають певний зміст закону і для цього змісту сам закон слугує формою. Говорячи про закон ми маємо збагнути сутність закону, сутність прав і обов'язків, поняття закону.

Сутність правди може бути визначена лише у філософії, де в неперервному зв'язку умозаключень розвиваються начала всякого буття, від самого повного до найобмеженішого. Перший і вищий образ буття є буття Божественної істоти в самій собі. Це божество відкриває себе в світі, і постає з однієї сторони як фізичне, а з іншої як моральнісне за посередництва волі. До сутності волі належить: по-перше здатність в будь-яку мить відмежовуватись від всякого визначеного стану позитивного або негативного в якому вона знаходиться. Сторона всезагальності в волі – сторона повної невизначеності, де воля належить до себе самої і де обмеження і зміст є знівельованими. По-друге, до сутності волі належить і перебування в певному стані. Вона в кожному мить знаходиться в якомусь певному стані, що небудь робить, – це і є стороною її особливості. По – третє у волі поєднуються обидві вище наведені сторони. Вона визначає саму себе. У той самий час вона перебуває в собі самій в своїй тотожності з собою і всезагальності і робить себе протилежною своєму визначенню. Вона сама визначає свій світ і владствує над ним [4]. Воля постає на різних ступенях буття як по формі так і за змістом. На рівні поняття волі Гегель наголошував, що право є буттям свободної волі. Звідси система права постає як царина реалізованої свободи. Свобода і складає основне визначення волі. Порядок суспільного життя постійно вдосконалюється, розкриває ідею добра і робить її існування необхідністю. За самою природою моральнісні істоти – люди знаходяться в необхідному спілкуванні з іншими людьми, оскільки їх об'єднує порядок суспільного життя. Вірність однієї моральнісної істоти по відношенню до цілого суспільства є Правдою. Поняття правди заключає в собі відношення до суспільства. Образ існування правди в суспільстві складають права та обов'язки.

Одному по відношенню до іншого належить влада, заснована на правді, саме така сила називається вла-

дою. Владу однієї особи по відношенню до іншої, яка ґрунтується на верховенстві правди, К. Неволін називає взагалі правом, а відношення особи підвладної по відношенню до тієї, яка має владу над нею – обов'язком. Права і обов'язки можуть виникати із відношень одного члена суспільства по відношенню до інших членів суспільства, із відношення членів суспільства до свого суспільства, із відношення самого суспільства до інших суспільств. Звідси три роди прав та обов'язків у суспільстві: права та обов'язки приватні; права та обов'язки суспільно внутрішні; права та обов'язки суспільно зовнішні. Права та обов'язки в суспільстві визначаються і охороняються законом.

Закон взагалі є правилом за яким, що-небудь виникає з необхідністю. Правило згідно якого має відбуватися діяльність моральних істот, якщо вони не хочуть відмовитись від своєї моральної гідності, хоча фізично і можуть вчиняти по іншому, називаються моральними законами. Правило за яким мають вчиняти моральні істоти в суспільстві, якщо вони не хочуть відмовитись від самого життя суспільного є законом суспільним.

Закон суспільний визначає права та обов'язки членів суспільства по відношенню до цілого суспільства та до цілого суспільства по відношенню до його членів і інших суспільств. В цьому відношенні закон суспільний або наказує що-небудь робити і називається законом наказів, або забороняє і називається заборонним, або дозволяє і називається дозвольним.

Якого б роду закон не був він за своєю суттю завжди є відображенням вічних начал правди. Необхідність закону виражається в встановленні міри по відношенню до можливості порушення або взагалі недотримання законів.

Марним був би сам закон, якщо б його виконання та здійснення не було б забезпеченим. З цією метою, закон піклується про те, аби попередити порушення прав, карає порушення прав, якщо таке відбувається, знищує порушення прав вже здійснених, поновлює права в їх силі та дії.

Порушення прав визначених і встановлених законом можливе з двох сторін зі сторони людей (моральних істот) та зі сторони природи. В двох випадках пряме та безпосереднє забезпечення закону полягає в самій волі моральних істот. Над ними панує закон. Тому вони виконують закон для нього самого, незалежно від будь-яких сторонніх переконань. Закон забезпечує виконання своїх вимог зі сторони моральних істот, виконання закону це нагорода для тих хто дотримується верховенства закону та права і покарання для тих хто не дотримується та порушує встановлений закон. Відповідальність покладається безпосередньо на людину, яка має волю і здатна свідомо дотримуватися законів. На чала правди мають внутрішню обов'язкову силу для совісті людини, ця внутрішня риса виражається і у зовнішньому, яке має смисл як вираз внутрішнього. Обидві сторони необхідно поєднуються між собою. Все внутрішнє існує зовнішнім чином.

Важливо підкреслити, що правда має бути внутрішнім станом людини і по відношенню до себе, що є внутрішнім рівнем і по відношенню до інших членів суспільства, що є зовнішнім.

Тільки усвідомивши внутрішню значущість і необхідність закону його дотримання і виконання є можливим. Чітко встановлені приписи законів без усвідомлення їх необхідності залишаються лише приписами, саме тому, К. Неволін вважає правду серцевиною закону, і апелює до людей як моральних істот. Вірність людини своїй державі є правдою по смислу держави.

Моральна влада однієї особи над іншою названа Неволіним правом може бути тільки внутрішнім відно-

шенням – побудженням совісті. Але для керування людьми в їх суспільному житті одного внутрішнього закону недостатньо. К. Неволін поділяє позицію Гегеля, що право має бути всезагальним, а предметом законодавства можуть бути лише зовнішні сторони людських стосунків, а не їх внутрішня сфера. Закон в державі складається з двох частин: визначальної та охороняючої.

Закон держави визначається виражаючи свою волю зовнішніми законами, права та обов'язки членів держави один до одного та до своєї держави і права та обов'язки самої держави по відношенню до своїх членів та до інших держав. Необхідно вказати на помірковані способи їх виконання, вони мають бути для усіх ясними і очевидними, тобто – проясненими і чітко сформульованими, узгодженими. Також Закон держави встановлює зовнішні міри для збереження визначених їм прав та обов'язків. Внутрішнє побудження зберігає свою силу над людиною і в державі. Належачи до такого (морального союзу), а також до союзів сімейних [5], зростаючи у них, отримуючи виховання в їх душі, перебуваючи в їх оточенні з усіх сторін людина виконує їх закони, як закони власного свого ества, не допускаючи жодного сумніву стосовно того чи потрібно їх дотримуватись, спільний дух народу живе у кожному із осіб цього народу і спрямовує всі їх дії, всі вони міркують, відчувають, діють в душі свого народу. Також права отримують для себе і зовнішнє збереження. В державі вони охороняються мірами або громадянського порядку або за допомогою спільного державного порядку. Міри громадянського порядку застосовуються державою за вимогою ображеної особи. Міри спільного громадянського порядку для збереження прав громадянських та державного порядку приводить до дії сама держава для користі ображених так і для власної користі – для користі цілої держави. До таких мір спільного державного порядку належать застережні міри, адже держава прагне до того, аби порушення прав не було.

Сукупність законів, які діють у державі називаються Законодавством цієї держави [6]. Кожна держава має свої особливі закони, існує велика кількість законодавств, які впроваджені і відповідно діють в кожній окремі державі з цим пов'язані і особливості кожного окремого законодавства, всі законодавства між собою мають щось подібне, але в результаті вони є чітко відмінними між собою.

К. Неволін розрізняє в усякому законодавстві дві складові частини: перша частина може бути пізнана безпосередньо розумом і сама по собі мати обов'язкову силу, незалежно від суспільної постановки – закони природні. Вони представляють всезагальну і необхідну сторону законодавства, вони утворюють саму ідею законодавства. Друга частина пізнається із самого законодавства яке діє в державі і тільки тому має обов'язкову силу, що встановлена державою – закони чисто позитивні. Вони представляють собою випадкову і обмежену силу законодавства і слугують її проявом.

Позитивні законодавства, як і системи філософії права, слідує одна за одною в необхідному порядку, кожна з них розкриває з новою стороною ідею правди. Історія позитивних законодавств розглядає право як ціле в його розвитку [7]. Законодавство, яке діє в державі, називається позитивним законодавством і є сферою юриспруденції. Ці зазначені частини не можуть існувати відокремлено одна від одної. Перша є всезагальною і без другої як особливої частини є голим поняттям без повноти життя. Друга як особлива без першої як всезагальної є хаотичним змішанням різних випадковостей без внутрішнього зв'язку. Певний вид отримує ідея законодавства в позитивних законах від

особливого характеру народу, ступеню його розвитку, історичних відношень до інших народів. В державі на- чала правди додаються до одиничних випадків життя, для того аби даний випадок отримав кінцеве рішення. Це є суттєве відношення між ідеєю законодавства та позитивними законами.

Ідея законодавства розкривається поступово у про- сторі і часі. Два начала діють при утворенні законодав- ства, а саме необхідності і свавілля. Усі істоти у світі утворюють безперервний ланцюжок причин і дій і кожне явище є необхідним наслідком різних причин. По від- ношенню до законодавства можна розрізняти декілька видів необхідності, а саме: необхідність фізична, необ- хідність моральнісна, існує необхідне відношення між всіма напрямками діяльності, кожна із них має вплив на іншу, необхідність історична, необхідність всесвітньо- історична (кожен народ бере участь своїм особливим чином в здійсненні ідеї людства, має при вирішенні цієї справи свою особливу справу і призначення і має обо- в'язково виконати його), необхідність логічна [8].

Окрім необхідності людина має також і власну волю і від неї залежить приймати вимоги необхідності або не визнавати їх. Людина може відсторонитися від будь- якого закону (покладеного необхідності), воля людини має вибір між різними способами, як можна задоволь- нити цій потребі, за наявності тих випадків, коли вони не можуть бути вирішені із начал того або іншого виду необхідності, воля приймає рішення виходячи із самої себе. Люди для того мають розум аби судити про добро і зло. Все, що трапляється з людиною аби утвердитись як її гідність має пройти крізь свідомість і набути в ній форму мислення. У волі є можливість в самій необхід- ності завжди зберігати своє існування, досягаючи її роб- лячи із зовнішньої, чужої необхідності внутрішню свою власну. Форми в яких утворюється законодавство суть або звичай або закони в тісному смислі слова. Закон є пряме або безпосереднє проголошення владою суспі- льної своєї волі про те, як мають вчиняти особи їй під- корені по відношенню до відомого роду діянь. Закон творить правило для дій в одну неподільну мить засо- бами звичаю він встановлюється тільки протягом часу.

В законі правило виражається безпосередньо, ясни- ми словами, в звичай – засобами дій. Закон і звичай є відмінними між собою не стільки змістом, скільки фор- мою. Зміст в обох один і той самий, він більш чи менш даний самою необхідністю. Стосовно форми в законі як обміркованому творінні людини зміст отримує форму мислення, різнопланові положення приведені до одного спільного, простого начала, виразу надана точність і ви- значеність. Звичай постає у якості безсвідомого творіння почуття. Міра участі, яка відведена в утворенні законо- давства належить звичаю або законам, безсвідомій або свідомій діяльності і законодавцям, а також залежить від ступеню розумового і морального розвитку суспільства. По мірі успіхів освіченості розум починає потроху сприй- мати свої права і люди звикають діяти згідно свідомості. Замість звичаїв з'являються закони, як безпосередні по- станови влади суспільної. Влада законодавча діє на утворення законодавства, зокрема видавництвом певних законів, певними постановами. Видавництво окремих законів є першопочатковою формою законодавства. За- кони мають бути зведеними до єдності, впорядкованості та зручності з метою зручності виконання.

Закон за К. Неволіним має бути написаний і поданий не в заплутаній формі, а викладений ясно, чітко для того аби не виникло суперечностей при трактуванні, закон має бути зрозумілий для усіх, саме це буде обумо- влювати виконання закону і відповідно верховенства права. Проста формула зрозумів-виконав є обумовле-

ною чіткістю і ясністю викладу. К. Неволін розрізняє п'ять ступенів суспільного життя: сімейство, рід, громадянське суспільство, держава, союз народів. Держава представ- ляє в собі повну систему законодавства. Закони поділя- ються на: 1. державні (das öffentliche Recht), 2. громадян- ські (das Privatrecht), 3. закони союзу народів або право народне – закони державні зовнішні (Völkerrecht). Із складових частин закону одні визначають права і обов'я- зки, інші встановлюють міри для їх збереження. Звідси, закони поділяються на закони, що визначають права та обов'язки і на закони, що їх охороняють [9].

Сукупність зведень про закони називається Законо- давством. До нього належить питання про його необхід- ність. Закони слугують для теоретичних та практичних цілей [10]. Теоретичні цілі обумовлюють пізнання істини у всіх її видах, що складає одну із суттєвих потреб людсь- кого духу. Верховенство закону – звеличена мета всіх держав. Практичні цілі обумовлюють пізнання законів як значний додаток в житті. Вони суть правила згідно з яки- ми члени держави звіряються в різних напрямках своєї діяльності. Закони можна вивчати з метою пізнання та їх розуміння як можливості краще орієнтуватися і діяти у суспільстві як для себе так і для інших, як в приватному житті так і в публічному. На кожній людині лежить обов'я- зок здійснити в своєму колі ідею правди. Йдеться про персональну відповідальність, людина виходить вписана в суспільство як одиниця цілого з однієї сторони, а з ін- шої сторони – здатна не тільки підкорятися приписаним вказівкам а й брати на себе відповідальність і нести сво- їми діями правду. На цьому рівні важливо збагнути ідею і виконувати свій обов'язок.

К. Неволін стверджує, що закони мають вивчати всі як для теоретичних так і для практичних цілей. Закони мають вивчати всі для теоретичних цілей, це вимога для будь-якої освіченої людини. Важливе пізнання цар- ства природи, ще важливіше пізнання царства духу, оскільки дух вище природи.

Закони мають вивчати всі для практичних цілей. Оскільки людина живе в суспільстві, то відповідно має і відповідати за його законами, якщо не хоче бути пока- раною. Людина належить до держави (а не тільки до свого приватного життя) вона може обирати та обира- тись на різні суспільно значущі посади. Власне це і сві- дчить про те, що пізнання законів є необхідним, якщо людина хоче діяти самостійно, а не слухати інших. Особливо якщо така людина вступить на державну службу, то без пізнання і знання законів така діяльність є безпідставною та суперечливою.

Для того аби визначити сутність законодавства К. Неволін пропонує розглядати форму та зміст. Відносно змісту законодавства можна розглядати в ньому само- му та по відношенню до інших родів пізнання або до інших наук, які отримують для нього значення наук до- поміжних. Сутність законодавства відкривається вихо- дячи із сутності законів. Всі сторони, частини закону складають зміст законодавства і мають бути охоплені наукою. В законі розглядають зміст (матерія) та образ його викладу (форма). В складі законодавства розріз- няють два роди наук, перший рід має своїм предметом зміст законів, другий – образ їх викладу. Закон пізнаний та зрозумілий здійснюється і додається до прав в житті. Відносно змісту в законодавстві розрізняють: за відмін- ністю джерел нашого пізнання про закони, за відмінніс- тю ступенів розвитку законодавства, за відмінністю прав і обов'язків визначених або охороняємих законом. За першим пунктом всі закони: природні та позитивні. Законодавство охоплює ці дві частини в цьому відно- шенні і складається з двох частин: із філософії законо- давства та із законодавства позитивного.

Філософія законодавства має своїм предметом вивклад законів природних, які розглядає як в них самих так в їх додатку до місцевих та часових обставин.

Законодавство позитивне має своїм предметом – вивклад законодавств позитивних, постанови яких прагне вивести з причин, які надали йому буття. Закони постають на різних ступенях розвитку. Закони природні самі по собі одні й ті самі, але усвідомлення їх зі сторони людей може бути або проясненим або незбагненим. У розвитку кожного позитивного законодавства К. Неволін розрізняє за часом два відділи: закони минулого та теперішнього часу, ця відмінність законів є відносною. При розгляді законодавства минулого часу необхідно звернути увагу на походження та поступове утворення форм в яких воно розкривалося та на зміст закладений в цих формах. До наук законодавства належать: історія філософії законодавства (філософський погляд на предмет законодавства); історія законодавства позитивного, зовнішня (предмет, форми в яких розкривалося позитивне законодавство) та внутрішня (розкриває зміст закладений в формах) форми.

Стосовно образу викладу закони розглядаються зі сторони: мови, значення окремих слів, які складають предмет лексики, образ правильного вживання слів в мові та на письмі (граматика), склад і порядок думок (логіка), смисл закладений в словах закону (визначається за правилами герменевтики), справжність наявних слів того, що видається під ім'ям закону.

Правила про те як знаходити та викладати смисл, який полягає в словах закону є відмінним від загальних правил Герменевтики, оскільки вони викладаються в окремій науці – Юридичній Герменевтиці [11]. Політика викладає правила дій у відношенні справ суспільних і приватних, аби мета передбачена законом була досягнута найкращим чином.

Законодавство є переважно наукою практичною і вивчається здебільшого для практичних цілей. В практичному відношенні людина має певне коло прав і обов'язків. Це коло обмежується переважно Вітчизною і часом. Вивчаючи законодавство для цілей теоретичних у всій всезагальності його розвитку необхідним є пізнання вітчизняних законів, вивчаючи діючі вітчизняні закони для цілей практичних ми не зможемо обійтися без законодавства в загальному його вигляді. Вивчаючи законодавство у всій повноті його розвитку ми завжди маємо починати з законів вітчизняних, діючих. Вивчаючи діючі, запроваджені вітчизняні закони для практичних цілей необхідно звертатись до законодавства в найширшому його виді, а саме: історії вітчизняного законодавства, законодавства народів сучасних, тих законодавств, які знаходяться в тісному зв'язку з вітчизняним, саме філософія законодавства викладає вищі начала всякого законодавства, які пізнаються із розуму, законодавства всіх народів і всіх часів, що передбачає порівняння і удосконалення, науки предмет яких – образ викладу законів і способи до їх здійснення, історія законодавства, енциклопедія законодавства, яка всі зведення про закони поєднує в одне ціле. Законодавство перебуває в спільному зв'язку зі всіма науками. К. Неволін вказує на відношення законодавства до важливих відділів наук, до яких належать: науки філософські, математичні і фізичні, антропологічні, історичні, словесні, богословські [12].

Стосовно наук філософських мислитель вважає, що одна із наук законодавства, а саме філософія законодавства є наукою власне філософською. Філософію законодавства можна пізнати знаючи усю взагалі філософію. Вона звертає людину від чуттєвого до надчуттєвого, тому і слугує в особливому ступені до звеличення та облагоро-

дження духу. Логіка викладає всезагальні закони мислення. Для нас важливе пізнання законів мислення для того аби наше мислення було правильнішим і для того аби збагнути наскільки мислення інших правильне або неправильне і яким чином воно узгоджене і побудоване.

К. Неволін проголошує, що вивчення законів має відбуватися за двома ключовими аспектами: за цілями та за предметами, за цілями наука законів має вивчатися для неї самої і для того, аби люди в своєму оточенні могли краще здійснити та втілити ідею чистої правди, у відповідності до предметів – наука законів має охоплювати законодавство всіх часів і народів і при цьому з усіх сторін. Тільки така всеохопність видів і поглядів зможе відповідати істинному єству науки, а думкам надати звеличеності і одухотвореності. Також вивчення законів має бути спрямовано на те аби пояснити для людини ідею правди. Також значущим є почуття законності, яке дає можливість судити про праведне та неправедне. Для розвитку і утворення почуття законності необхідно вивчення законодавства не в загальних оглядових рисах, а в подробицях. Законом часто не вистачає систематичного порядку. Найкращим є вивчення постанов закону безпосередньо із першоджерел, адже вивчення законів крізь авторське бачення спотворює тлумачення законів. Тільки при поєднанні практичного способу читання самих законів та вивчення законів засобом прослуховування про них лекцій і відкриває шлях до найдосконалішого способу вивчення.

Історія філософії відображає порядок розвитку всієї свідомості. Історія філософії законодавства поділяється на давню та нову [13]. Характером давньої є об'єктивність, характером нової – суб'єктивність. Для історії філософії законодавства із народів давнього світу особливо значущими залишаються тільки греки. Отримавши свою першу освіту від східних країн вони надали їй новий вигляд. Характер давньої філософії – об'єктивність, основна риса полягає у прагненні пізнати безпосередньо істину, предметний світ постає як головна характеристика. Тому і у сфері законодавства держава для греків вище і важливіше, ніж окремі особи.

Для філософії законодавства не увесь період є значущим, а важливим є період часів Платона та Арістотеля. Перехід до останнього періоду на думку, К. Неволіна робить значущим Цицерон. Дослідження про закони склали у греків предмет політики. Відносно форми розрізняли в політиці дві частини, політею, яка визначала в державі образ спрямування і взагалі устрій всіх влад (мета, сутність, походження і збереження держави) та номої – виклад законів, правил якими мають послуговуватись державна влада для приватного життя. Тоді, коли греки почали займатися філософією, філософські дослідження про предмет законодавства не були для них особливою потребою.

К. Неволін наголошує на тому, що в період від Фалеса до Сократа наявні несистематичні думки про предмет законодавства. В дослідженнях про законодавство важливе місце належить питанню про ціль і буття людини на землі. Зокрема, Анаксагор вбачав істину і єдину мету життя в відстороненні від публічного життя та заняттях науками споглядальними, чудовим порядком природи. Піфагорейці починали досліджувати, що є правда. Питанням сутності законів займався Геракліт, який у душі давньогрецької релігії стверджував, що усі людські закони походять від Божества. Мудрістю, благом, чеснотою для людини є покірність перед законами. Для Демокріта – підкорюватись законам, не чинити несправедливості людина має для того аби не мати страху перед покаранням за їх невиконання [14]. Стосовно загальних понять про правду і

справедливість, то початок правди Цицерон відводить закону, оскільки закон слугує мірою справедливого і несправедливого. Під ім'ям закону мається на увазі закон вічний і незмінний, який існує ще до писаних законів. Це і є сам розум, який наказує що робити та накладає вето. Розум в такому вищому, найдосконалішому виді в якому він являється по досягненню повного свого розвитку є мудрістю. Розум проголошує Цицерон знаходитися як у людини так і у Бога, і таким чином за розумом своїм людина перебуває у товаристві з Богом. Розум і є закон. Кому даний розум від природи тим наданий і здоровий глузд відповідно і закон, якщо закон то і правда. Цицерон наголошує, що правда для всіх є одна. Сама правда містить у собі дві частини з однієї сторони людина немає нікого ображати, якщо її ніхто не ображає, з іншої сторони людина має захищати інших від образ. Про мету земного життя знаходимо розмисли у Анаксимандра, Піфагора, Геракліта, Анаксагора. Анаксагор вказав на розум, Сократ також підкреслив значення верховного розуму при цьому вказав на справедливість, на вічні закони правди.

К. Неволін звертається до поглядів І. Канта і наголошує, що філософія заснована І. Кантом постає у трьох системах, думка стає верховним началом після чого предметне буття відступає і залишається тільки суб'єктивність думок, як єдине існуюче, що і є суб'єктивним ідеалізмом І. Канта і Й. Г. Фіхте. Згодом думка переноситься в предметний світ і все існуюче визначається за розумну думку – об'єктивний ідеалізм Ф.В.Й. Шеллінга. Згодом ці два способи поєднуються між собою і ідеалізм поєднується глибинним чином з реалізмом: абсолютний ідеалізм Гегеля. У філософії Канта наявні всі основи для суб'єктивного ідеалізму, але тільки у Й. Г. Фіхте вони розкриваються зовсім. Сутність філософії Канта полягає в критичному розгляді дій різних здатностей людської душі, які застосовуються з тією цілю аби звідси визначити межі дії кожної із цих здатностей саме тому, за К. Неволіним ця філософія називається критичною. Наслідком його критики пізнавальних здібностей людини є висновок про те, що розум не в стані пізнати внутрішньої сутності речей, саме тому все наше пізнання має обмежитись одними явищами. Розум здатен встановлювати закони для діяльності волі незалежно від досвіду. Практичні закони за Кантом дозволяють або забороняють що-небудь безумовним чином. Вони визначають волю до дії по формі тому що в самому образі їх вираження вони всезагальні і необхідні. Основний закон практичного розуму – вчиняй так, аби правило твоєї волі могло бути всезагальним законом, тобто вчиняй за такими початками, які могли б бути початками діяльності для волі всіх розумних істот. Це властивість волі розумної за яким вона визначає закони для своєї діяльності, Кант називає автономією волі. Але при всякому законодавстві окрім закону, який приписує діям необхідний намір, є ще побудження, яке б змусило волю виконувати приписане законом. На рівні відмінності намірів діяльності при виконанні законів Кант виводить відмінність між чисто моральнісним (етичним) та юридичним законодавством. Законодавство, яке робить саму повинність, обов'язок разом з наміром. Ті законодавства які припускають і інші наміри, окрім уявлення самого обов'язку, саме зовнішні наміри є юридичними. І тому останнє має своїм предметом одні зовнішні діяння і вимагає тільки, аби вони відповідали закону, не зважаючи на намір з якого вони приймаються. "Лише законодавча форма максими є підґрунтям волі..., чиста форма закону може бути представлена тільки розумом..." [15].

Сферу юридичного Кант визначає наступним чином: поняття права стосується тільки зовнішнього і при цьому практичного відношення однієї особи по відношенню до іншої виходячи з того, що діяння одного як факти можуть опосередкованим чи неопосередкованим чином мати вплив на іншу особу. По-друге поняття права означає відношення волі однієї особи до волі іншої. Потретє, при цьому взаємному відношенні осіб мова йде про форму, коли кожна особа є свobodною, про те чи може діяння одного з них бути сумісним зі свободою іншого за всезагальним законом. Право є сукупність умов за яких воля одного може бути сумісна з волею іншого за всезагальним законом свободи.

Всезагальний закон права за Кантом полягає в тому аби по відношенню до зовнішніх діянь вчиняти так аби свобода застосування волі було сумісним за всезагальним законом зі свободою кожної іншої особи. Це являє собою категоричний імператив, який і передбачає ставлення до людства як до цілі, а не до засобу. Мати права на які не будь зовнішні предмети є можливим тільки в громадянському суспільстві. Громадянський стан – це стан панування всезагального зовнішнього закону. Кант вказав на силу людини визначати із себе самої закон своєї діяльності і діяти згідно цього закону, вказав на світ діяльності, який належить їх волі розумній. Запровадив ідею необхідності розрізняти реальне буття та моральний обов'язок. Сфера права має відійти від свавілля, Кант усвідомив ідею роду людського, яка ґрунтується на єдності розуму у всіх людей разом з ідеєю права.

К. Неволін вбачає недоліки вчення Канта, які полягають у тому, що називаючи моральні початки матеріальними, Кант протиставляє їм своє – формальне [16]. Проте його формальне начало не заключає в собі жодних матеріальних, воно позбавлене продукуючої сили і не в стані стати особливим, аби породити із свого начала який-небудь моральнісний організм. Виходить, що мораль і право Канта ні на чому не ґрунтуються. Всезагальність в якій покладалось стільки важливості є простим логічним началом розуму початком протиріччя або тотожності. Але це начало вказуючи на одну тільки форму мислення, ані в теоретичному, ані практичному відношенні не веде до пізнання самого змісту. Звідси спроба Канта вивести із свого формального начала діяльності всі практичні закони розуму має залишатись за К. Неволіним такою ж невтішною як і спроба засобом логічного начала протиріччя або тотожності досягнути до істини пізнання. У Канта зміст обумовлюється як даний і тільки постає питання, чи може він бути всезагальним. Але воно дане і існує тільки фізично. Формальне начало (моральності) перетворюється в начало аморальності.

Також стосовно поняття права та його відмінності від моралі наявне протиріччя. Кант вказав на існування двох світів природної та свobodної причиновості, які мають спільну точку – людину. Практичний розум є основою морального законодавства, саме на цьому рівні знаходиться можливість свободи людини, мораль існує на практичному, а не теоретичному рівні. Відповідно практичний розум формує систему норм та правил.

Право від моралі Кант відокремлює на основі того, що в праві допускаються і зовнішні побудження для волі, а в моралі виключно внутрішні. За вченням Канта законодавство чистого розуму приписує людині усі вчинки виконувати згідно обов'язку, а тим самим забороняє послугуватись в яких-небудь діях іншими зовнішніми намірами. Суттєвою рисою права Кант проголошує зовнішність діяння і звідси можливість примусу у сфері права, відповідно закон постає відносно волі в певне відношення, що один повинен робити або не робити що-небудь на користь іншого, а інший уповноважений

законом вимагати здійснення або домагатися вирішення засобом сили. Особа, яка має право не може вимагати від волі того хто є зобов'язаним аби відповідно до права обов'язок був виконаний із поваги до обов'язку, а має задовольнятися і всіма іншими намірами. Але таким чином на думку К. Неволіна право явно знищується. Зокрема права членів сімейства проти його голови, підданих проти суспільної влади взагалі всі права, предметом яких є особистість не можуть бути запроваджені в дію засобом примусу. Засновуючи буття права на можливості примусу, Кант тим самим позбавляє людей сподівання побачити коли-небудь досконале в своєму суспільстві здійснення ідеї права. Саме здійснення ідеї права є надважливим для вітчизняного мислителя.

Глибоке поєднання ідеалізму І. Канта і Й.Г. Фіхте з реалізмом Ф.В.Й. Шеллінга представляє Г. Гегель. Думка за його вченням є саме безумовне життя [17]. Це є думка суб'єкта, але при цьому вона є об'єктивною оскільки мислення її тотожне з безумовною діяльністю. Лише розумне є дійсним. Мисляча істота мислячи усвідомлює себе мислячою і думки її мають повну дійсність. Філософія є розглядом безумовного саморозвитку думки. Чисте мислення в якому виникають для нас один за іншим всі предмети все існуюче і є за Гегелем діяльність самого безумовного. Поділяючи усю філософію на логіку, філософію природи та філософію духу.

Гегель відносить філософію права до філософії духу, яка складається з трьох відділів: філософії духу суб'єктивного, філософії духу об'єктивного, філософії духу абсолютного.

"Філософська наука про право має своїм предметом ідею права – поняття права і його здійснення" [18]. Думка, яка розвивається у всій своїй чистоті є думка, яка існує сама в собі це і є предмет логіки. Філософія духу об'єктивного, або філософія права має своїм предметом за вченням Гегеля ідею права, тобто поняття права і здійснення цього поняття. Право своєю основою має духовну сторону людини і при тому волю свободну, система права є цариною волі свободи, яка здійснилася, світ духу розвинутий їм із себе самого постає як друга природа. Уся філософія Гегеля прагнула поєднати між собою усі протилежності, відповідно і в філософії права у Гегеля ми знаходимо нерозривне поєднання суб'єктивного напрямку з об'єктивним.

Ідея права як предмет філософії права означає єдність поняття права і буття права. Не можна сказати точно який з цих напрямків є домінуючим, в цьому і полягає його перевага. Такий підхід знищує також розподіл, який до цього був пануючим між правом і моралю і обидва ці види діяльності поєднує в одне ціле. Вона знищує також розподіл між правом та політикою і в організмі права представляє нам вирішення усіх важливіших питань політики. Право є справжнім лише тоді коли воно втілює той розум, який притаманний народному духові. В даному аспекті слід зауважити, що не кожне з народних переконань є власне "правом" [19]. Для К. Неволіна система Гегеля представляє внутрішню цілісність. Основний недолік Гегеля, К. Неволін вбачає в тому, що ця філософія занадто знаходиться під впливом свого часу. Вона занадто мало приписує важливості і значущості духу інших часів і віків, і саме в цьому полягає її недосконалість.

Філософсько-правова спадщина К. О. Неволіна є багатогранною, оскільки він охопив питання правознавства, енциклопедії права, філософії права, історії філософії законодавства. Послугував історією філософії для повноти розкриття багатоаспектності питання філософії права. Погляди мислителя в контексті його наукового доробку мають цінність та значення для су-

часників, оскільки відкривають перспективність та актуальність історико-філософського підходу у дослідженні питань філософії права.

Дослідження спадщини К.О. Неволіна ілюструють нам важливе значення і роль мислителя у становленні і розвитку правознавства, філософії права та історії філософії законодавства у вітчизняній традиції. Основними теоретичними джерелами поглядів вченого стали правові погляди відомого кодифікатора законів М.М. Сперанського, також історико-філософські погляди І. Канта, Г. Гегеля, які були критично переосмислені мислителем.

Стосовно наук філософських мислитель вважає, що одна із наук законодавства, а саме філософія законодавства є наукою власне філософською. Філософію законодавства можна пізнати знаючи усю взагалі філософію. Вона звертає людину від чуттєвого до надчуттєвого, тому і слугує в особливому ступені до звеличення та облагородження духу. Закон за К. Неволіним має бути написаний і поданий не в заплутаній формі, а викладений ясно, чітко для того аби не виникало суперечностей при трактуванні, закон має бути зрозумілий для усіх, саме це буде обумовлювати виконання закону і відповідно верховенства права. Проста формула зрозумів-виконав є обумовленою чіткістю і ясністю викладу.

К. Неволін вважає, що Закон за своєю суттю є правда. Закон або виражає її або встановлює міри для виконання цих вимог. Закон за своєю суттю є певним образом буття правди в істотах до неї здатних, власне права та обов'язки складають певний зміст закону і для цього змісту сам закон слугує формою. Говорячи про закон ми маємо збагнути сутність закону, сутність прав і обов'язків, поняття закону. Сутність правди може бути визначена лише у філософії, де в неперервному зв'язку умозаключень розвиваються начала всякого буття, від самого повного до найобмеженішого. Усі члени суспільства є пов'язаними між собою, включеними в єдиний процес, оскільки люди є моральними істотами, вони співвідносять свої вчинки з верховенством закону. Виконання якого є обов'язковим для того аби функціонувало саме суспільство. За Кантом керована розумом совість особи є вирішальною для наших моральних поглядів і розуміння справедливості.

Нова філософія права заснована Кантом представляється К. Неволіну в останніх явищах її напрямком об'єктивним. Установки права звеличуються над людським свавіллям, держава здобуває те самостійне і гідне значення, яке вона мала за давніх часів. Спочатку висловлювались в ній з великою силою напрямки суб'єктивний у Канта і Фіхте. Гегель намагався примирити давній – об'єктивний і новий – суб'єктивний образ умовляючи на предмет законодавства один з одним [20].

Філософія законодавства має виконувати певні задачі, К. Неволін констатує, що звичайно вона займалась викладом прав та обов'язків людини, які витікають із чисто людської природи і саме тому прагнула зобразити найдосконаліший, який тільки можливий для людей порядок життя суспільного, зовсім незважаючи на недосконалі види суспільного життя. І відповідно такі явища залишались незрозумілими, непоясненими для розуму, а разом з тим не могли бути зрозумілими і сутність досконалого устрою, суспільного порядку.

Філософія законодавства має надати правила із яких можна було б пояснити кожне явище у сфері законодавства. Для цього філософія законодавства має займатись визначенням складових начал із яких складається будь-яке законодавство, окреслювати різні можливі способи, яким чином можуть бути скомбіновані ці складові начала так аби утвердилось одне ціле повне законодавство, викласти найдосконаліший спосіб поєд-

нання між собою різних начал зобразивши досконале ціле, яке може бути з них складене, описати порядок поступового утворення законодавства і зміни їх з гіршого на краще. В часи К. Неволіна законодавство складалося з об'єктивних (необхідності) та суб'єктивних (свободи) начал. Начало необхідне або об'єктивне було розвинуте давньою філософією. Новий час не мав достатньої повноти, правильності та точності аби цього досягти, мислитель вважає, що філософія має вступити у тісний зв'язок з історією, яка представляє множинність законодавств в найрізноманітніших видах, також множинність суспільного життя, моральних явищ, філософії залишається тільки очищати цей матеріал, відокремлюючи необхідне від випадкового і приймати всезагальне і необхідне в свою систему.

Філософія набуває суспільне значення у філософсько-правовому вченні К. Неволіна. Погляди вітчизняного мислителя є значущими для сьогодення, адже ілюструють практичне та теоретичне значення для кожної свідомої людини. К. Неволін це рівень професійного мислителя у сферах права, зокрема його зако-

нодавчої частини та філософії права, він одним з перших запровадив курс з енциклопедії законодавства у Університеті Св. Володимира. Філософсько-правова концепція К.О. Неволіна є однією з перших спроб у вітчизняній традиції, яка є перспективною у вирішенні актуальних проблем вітчизняної філософії права.

1. Неволін К.О. Энциклопедия законоведения. – К., 1839. – Т.I. – С.9.
2. Неволін К.О. Энциклопедия законоведения. – К., 1840. – Т. II. – С.13.
3. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – С.16.
4. Неволін К.О. Энциклопедия законоведения. – К., 1839. – Т.I. – С.26.
5. Неволін К.О. Полное собрание сочинений // История российских гражданских законов. – СПб., 1857. – Т.III. – С.4.
6. Неволін К.О. Энциклопедия законоведения. – К., 1839. – Т.I. – С.51.
7. Неволін К.О. Полное собрание сочинений. – СПб., 1857. – Т.II. – С.3.
8. Неволін К.О. Энциклопедия законоведения. – К., 1839. – Т.I. – С.57.
9. Там же. – С.58.
10. Там же. – С.94-96.
11. Там же. – С.102.
12. Там же. – С.111.
13. Там же. – С.180.
14. Там же. – С.177.
15. Кант И. Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1965. – Т.4., Ч.1. – С.344.
16. Неволін К.О. Энциклопедия законоведения. – К., 1839. – Т.I. – С.525.
17. Там же. – С.611.
18. Гегель Г.В.Ф. Философия права. – М.: Мысль, 1990. – С.7.
19. Циппеліус Р. Філософія права: Підручник. Пер. з нім. – К.: Тандем, 2000. – С.103.
20. Неволін К.О. Энциклопедия законоведения. Т.I – К.: 1839. – С.629-630.

Надійшла до редколегії 05.02.2010

О.В. Руденко, канд. філос. наук, доц., А.П. Сторожук, студ.

ПОДОЛАННЯ ПСИХОЛОГІЗМУ В ЛОГІЦІ ТА МАТЕМАТИЦІ (ЗА Г. ФРЕГЕ ТА Е. ГУССЕРЛЕМ)

У статті досліджуються питання подолання психологізму в логіці та математиці та способи його спростування у працях "Основи арифметики" Фреге і "Логічних дослідженнях" Гуссерля.

This article investigates the questions of overcoming of psychologism in logic and mathematics, and ways to counter it in the papers "Fundamentals of arithmetic" Frege and the "Logical Investigations" Husserl.

Актуальність даної статті полягає у спробі з'ясування можливостей діалогу аналітичної філософії та феноменології з точки зору порівняння інтенціонального аналізу Е.Гуссерля – засновника феноменології та семантичного аналізу Г. Фреге, який був біля витоків аналітичної філософії. І в першому і в другому випадку ми маємо тричленну епістемологічну конструкцію. У випадку Гуссерля – це інтенціональний акт – ідеальний розумовий зміст (сутність [Wesen], зміст [Sinn]) – інтендований предмет. У випадку Фреге – це визначений знаковий комплекс – зміст [Sinn] знаків – значення [Bedeutung] знаків [Див.: 1].

Дослідники зосередили увагу на елементах у своїх епістемологічних конструкціях, які фіксують світ як іманентну даність (для Гуссерля у свідомості, для Фреге – у мові). Тема дослідження в обох випадках – смисл. Ці елементи виявляють схожість. Ґрунтуючись на загальному неприйнятті психологізму в логіці і математиці, Фреге й Гуссерль приписують даному елементу статус ідеального буття й стверджують можливість безпосереднього охоплення цього елемента в особливому інтелектуальному досвіді. Такі тези протистоять психологізму, у якому стверджувалось, що будь-який універсальний зміст є продуктом психічної активності суб'єкта при обробці безпосередньо даних чуттєвих змістів. Відомо, що для розвитку думки Гуссерля у цьому напрямку мало важливе значення рецензування його праці "Філософія арифметики". Психологічне і логічне дослідження Г. Фреге та знайомство з працями останнього.

Проте, і для Фреге, і для Гуссерля важливим було відкриття вчення Б. Больцано – чеського логіка й математика. Ідеї Больцано про чисту логіку як наукоучення [2], реформу математичного аналізу на основі поняття числа як раціонального базису всієї арифметики, про незалежний від людської психіки статус "істин у собі", "уявлень у собі", "речень у собі", "умовиводів у собі" лягли в основу першого тому "Логічних досліджень" Гуссерля та філософії Фреге.

Вплив філософських поглядів Фреге на розвиток феноменологічних ідей Гуссерля проявився найбільш відчутно у філософії Гуссерля завдяки критиці Фреге психологізму та дослідженням Фреге у галузі філософської семантики.

Оскільки ми не ставимо завдання виокремити основні риси феноменології Гуссерля, використовуючи у цьому дослідженні термін "феноменологія", ми матимемо на увазі його філософську концепцію, як явище у філософії ХХ століття. Пов'язані з феноменологією Гуссерля терміни, наприклад, такі, як "інтенціональність", "переживання", "ноема", "ноеза", "інтендований предмет", "споглядання сутностей", "редукція", "епохе" та інші, будуть вживатися у тому значенні, яке їм надає сам Гуссерль.

Розвиток логіки наприкінці ХІХ- на початку ХХ століття був тісно пов'язаний з програмою відокремлення її від психології та подолання психологізму. Психологізм – це світогляд, згідно з яким психологія є основою філософії – і всієї філософії в цілому, і її окремих дисциплін, особливо логіки [3]. Суть нової хвилі психологізму, яка швидко поширювалась саме у колах німецьких науковців, зводилась до питань, пов'язаних із предметом та характером логіки. Наприклад, під час відповіді на запитання про логічну загальнозначимість висловлювання, досліджують реально існуючі про нього думки, не звертаючи увагу на те, що значення слова "думка" так само не прояснене, як і значення слова "логічний". Як реакція на поширення психологізму, загострилась проблема спростування аргументів його представників (Мілль, Лінпс, Зіґварт, Ердман та інші). У числі перших критиків психологістських передсудів у той час виступили Фреге та Гуссерль.

Фреге, розмежувавши смисл та значення у праці "Про смисл та значення", зауважував, що предмет логіки – це не суб'єктивні уявлення окремих людей, логіку необхідно відмежовувати від психології, яка сама сформувалась як окрема наука лише в ХІХ столітті, відокремившись від філософії.

Б. Бірюков, один з дослідників філософської спадщини Фреге та впливу його філософії на філософію ХХ століття,

заснав, що лише дехто сприйняв фрегевську аргументацію проти психологізму, і серед таких філософів був Гуссерль – "у майбутньому засновник філософської школи феноменології". На думку Б. Бірюкова, саме завдяки критиці Фреге праці Гуссерля "Філософія арифметики, психологічні та логічні дослідження" її автор "назавжди відмовився від логічного та логіко-математичного психологізму" [4].

Фреге не просто продовжував думки попередників, він розробив систему аргументів проти психологізму. Вже у праці "Основи арифметики. Логіко-математичне дослідження поняття числа" він чітко сформулював завдання: необхідно відмежовувати психологічне від логічного, суб'єктивне від об'єктивного. Найважливішою ж зброєю Фреге проти психологізму та суб'єктивізму було розуміння ним об'єктивного: "Я відрізняю об'єктивне від наочного, просторового, реального... Під об'єктивністю я розумію незалежність від наших почуттів, сприйняття та уявлень, від створених внутрішніх образів, згадок про минулі відчуття тощо, але не незалежність від розуму; тому що спроба відповіді на запитання про те, чи існують речі незалежно від розуму, означає виносити судження без судження, або, як кажуть, випрати хутро, не намочивши його" [5].

Отже, гарантувати об'єктивність, за Фреге, означає апелювати не до уявлення та сприйняття, а до розуму. Предмет арифметики не може бути уявленням, а причина об'єктивності не може корінитись у психічному. Логічне є об'єктивним, але не завдячуючи психічним актам.

Гуссерль теж загострив питання подолання психологізму, взявши собі за мету його спростування у праці "Логічні дослідження".

Одним з перших наукових здобутків Гуссерля "раннього" періоду його творчості є праця "Філософія арифметики. Психологічні й логічні дослідження". Це перший том задуманої Гуссерлем праці, який мав підзаголовки "Психологічні й логічні дослідження". У ній автор представив ідеї нового філософського методу – феноменології, яку назвав "описовою психологією".

На думку Д. Фоллесада, феноменологічна концепція Гуссерля в повному обсязі розвинута лише в "Ідеях III", але період формування та розвитку ідеї феноменології припадає саме на проміжок творчого шляху Гуссерля з часу опублікування "Філософії арифметики", де слово "феноменологія" не вживається, до опублікування "Логічних досліджень", праці, яка вже містить сформульований погляд філософа. Д. Фоллесада, звернувшись до статей Гуссерля періоду від публікації "Філософії арифметики" до "Логічних досліджень", робить висновок, що "вирішальний момент у розвитку Гуссерля, який привів його до розриву з психологізмом, і був вирішальним для його концепції феноменології, мав місце між 1894 й 1896 роками" [6]. Тому закономірно використовувати критику Фреге "Філософії арифметики" як основу для цього аналізу.

Гуссерль охарактеризував працю "Логічних досліджень" як результат "творчого прориву": "Логічні дослідження" були для мене працею прориву (Werk des Durchbruchs), і отже, не кінцем, а початком" [7].

Отже, Гуссерль вагався, чи витримуватиме математика, й наука взагалі, умови об'єктивності завдяки психологістському її обґрунтуванню? Чи сприяло щось появі такого сумніву?

До виходу гуссерлевих "Логічних досліджень" Фреге вже опублікував низку праць, вказавши не лише на те, що речення арифметики аналітичні, а тому арифметика може розглядатися, як галузь логіки, але й на неприпустимість обґрунтовувати основи логіки з допомогою психології.

Крім того, Гуссерлю були відомі всі листи Фреге, у яких міститься критичний аналіз, рецензії на працю "Філософія арифметики". Тобто, у Гуссерля можливість познайомитися з аргументами Фреге проти психологізму

була. Отже, вирішальною для зміни поглядів Гуссерля стала рецензія Фреге на його "Філософію арифметики".

У рецензії Фреге чітко сформулював проблему: "автор у вступі відважився на те, щоб попередньо розглядати число, але, якщо ж і починати з розділу про множину, вміст, сукупність, обсяг, кількість, все одне йому необхідно прояснення цих слів такою ж значною мірою, як і поняття числа" [8]. Тобто, із змісту критики Фреге "Філософії арифметики" Гуссерля та й психологізму в цілому, слідує особливе розуміння ним поняття "числа". Числа, на думку Фреге, – це не розумові об'єкти, у тому значенні, що для їхнього розуміння необхідно вдаватися до психологічних процесів. Він прагнув встановити об'єктивність логіки, отже і числа, на противагу суб'єктивності ідей щодо числа. Гуссерль не погоджувався із тим, що поняття числа може бути скорочене до логічних понять у розумінні Фреге. У "Філософії арифметики" Гуссерль критикував погляди Фреге на число у його "Основах арифметики". З погляду Гуссерля, основні розбіжності у їхніх поглядах стосувались головного питання "Основах арифметики" Фреге, а саме: чи є поняття числа визначальним чи ні? На думку Фреге, – так, Гуссерль вважав, що ні. На думку ж Фреге, їхні розбіжності полягали в основному в розумінні логіки. За Фреге, Гуссерль не міг психологію розрізнити з логікою, отже мав психологістське розуміння останньої. Крім того, у "Філософії арифметики" Гуссерль не зробив розмежування суб'єктивного та об'єктивного, а це на думку Фреге й призвело до психологістського розуміння числа. Гуссерль погоджувався із Фреге, що об'єкти чисел не є ні об'єктами чуттєвого сприйняття, ні розумовими об'єктами. Проте, на його думку, вони не логічні об'єкти у розумінні Фреге, – вони "ідеальні". Отже, за Гуссерлем, свій абстрактний зміст числа отримали з того, що не могли бути об'єктами сприйняття, ні об'єктами розуму. Числа – не наші власні ідеї, але коли поставало питання про можливість пізнання цих "ідеальних" об'єктів, Гуссерль виділяв різні форми свідомості (зокрема, віра та знання).

Гуссерль доводив, що зміст поняття "число" виходить із "сукупності" (множини), "підрахунку" і "порівняння". Фреге заперечував, вважаючи, що логічне відношення "сукупності" (множини) та числа не до кінця з'ясоване. На його думку, із гуссерлевого визначення поняття "сукупності" (множини) та числа можна зрозуміти, що йдеться про тотожність обсягу, але "сукупність" (множина) як число визначатись не повинна і справа була б яснішою, якби між поняттям та тим, що під нього підпадає, була б певна різниця.

Фреге заперечив, що зі слів "поняття кількості охоплює сукупність понять чисел 1, 2, 3, 4, n, які формують поняття "множина", не можна зробити висновок про тотожність обсягу понять "множина" та "кількість" – "кількість" не прояснюється поняттям "множина", як це порівняв Гуссерль. Врешті-решт, Гуссерль і Фреге прийшли до спільної думки: число не є "психічним фактом" [9].

Гуссерль сприйняв ідею Больцано щодо реформи математичного аналізу на основі поняття числа як раціонального базису всієї арифметики. Згідно з думкою Гуссерля, знаки чисел (цифри) не можуть трактуватися на абстрактний лад, інакше всі арифметичні судження були б безглуздими. Тому, на його думку, математики не працюють з числовими поняттями як такими, а скоріше з об'єктами цих понять, які уявляються узагальнено. Тоді й арифметичні операції мають трактуватися як дії над інтуїтивними даними нам об'єктами. Фреге цю думку критикував у "Основах арифметики". Зокрема, він критикував підхід Канта до розгляду суджень типу $2 + 3 = 5$ як синтетичних апіорі, підкреслюючи, що споглядання (інтуїція) не спрацьовує у випадку великих чисел: "Хіба не безпосередньо очевидно, що $135664 + 37863 = 173527$? Ні! А саме так доводить Кант синтетичну природу названих тез... Кант очевидно мав на увазі тільки малі числа" [10]. Гуссерль

розглянув "несправжні уявлення". Їхню відмінність від "справжніх уявлень" він характеризував так: "Якщо об'єкт не дається нам безпосередньо, таким, яким він є, а скоріше тільки побічно, з допомогою знаків, які його унікально характеризують, тоді ми, замість справжнього об'єкта, маємо символічне його уявлення" [11].

Елементарним поняттям в арифметиці є, на думку Гуссерля, поняття кардинального числа. Це поняття є невизначеним, але розуму воно дано як узагальнений результат реальних множин, даних нам з допомогою справжніх уявлень. Гуссерль згоден з Фреге, що число не може бути властивістю предмета. За Гуссерлем поняття числа є продукт внутрішнього споглядання (інтуїції).

Іншим пунктом, за що критикував Гуссерля Фреге, є відсутність різниці між уявленням і поняттям, уявленням і мисленням, а отже – межі між суб'єктивним та об'єктивним. Фреге виявив головну причину такої плутанини у необережному вживанні психологістами слова "уявлення". У статті "Про смисл та значення" Фреге провів розмежування смислу та значення, прагнучи показати різницю між суб'єктивним та об'єктивним. Визнання у науці домінуючого статусу за тим, що він назвав "уявленням", тобто за ментальною сферою окремої людини, призведе до втрати логікою (а також і математикою, яку Фреге назвав частиною логіки) її наукової специфіки.

Отже, не все є уявленням, інакше, на думку філософа, психологія покладала б у собі всі науки, панувала б над логікою і математикою. Але ні логіка, ні математика не мають на меті досліджувати думку і зміст свідомості, носієм якої є окрема людина. За Фреге, їхнім завданням, скоріше, можна було б вважати дослідження духу, а не його носія.

Гуссерль розрізняв психологію та логіку на основі різниці між пізнанням як психічним процесом та пізнанням як пізнавальним процесом. Психічний процес – предмет психології, пізнавальний – логіки. На думку ж Гуссерля, логічні закони істинні "a priori", обґрунтовуються за допомогою аподиктичної очевидності, а не індукції. Він наголосив, що істина не залежить від індивідуальності суб'єкта – якщо щось істинне, то істинне абсолютно, "само-по-собі". Отже, висновок Гуссерля такий, що закони силогістики не є чітко діючими психологічними законами. Далі, якщо скептичний релятивізм є самоспростовуванням, а психологізм відноситься до скептичного релятивізму, то психологізм є також самоспростовуванням. Цей аргумент Гуссерля проти психологізму як форми скептичного релятивізму базувався на його припущенні, що істина не залежить від того, хто її мислить, де і коли. Закон істинний завжди, навіть до його відкриття, і незалежний від того, чи сформульований він коли-небудь, яким-небудь розумом.

Характерною ознакою "Філософії арифметики" Гуссерля було психологістське розуміння процесу пізнання. У "Логічних дослідженнях" її місце займає вже феноменологічне його трактування. У цій праці, серед іншого, постає завдання феноменології подолати психологізм у філософії й основах усього наукового знання. На відміну від "Філософії арифметики", у "Логічних дослідженнях" Гуссерль категорично заперечував думку, що пізнавальний процес визначається структурою емпіричної свідомості, яка перетворює пізнання й знання у суб'єктивну даність. Ця теза відповідає поглядам Фреге про те, що психологія як емпірична наука не може бути основою для аналізу точної науки, теоретичне знання автономне й не може зводитись до емпіричного. Логіка не тільки не є частиною психології, але і відрізняється від неї методом та предметом дослідження. Також обидва філософи зголошуються у тому, що багато математиків мали б ретельніше ставитись до основ своєї науки, оскільки вони мають тенденцію залишати поза увагою значення (сутність) їхніх теорій (понять та законів цих тео-

рій), що неминуче призводить до похибок. А також обидва застерігали проти "сліпого" формалізму.

Критика психологізму Гуссерлем була лише одним із етапів його "програми" підготовки "чистої логіки". Філософію і Гуссерль і Фреге бачили як наукоучення, яке саме обґрунтовує свої основи. Основна частина такого вчення і є "чиста логіка". Її сутність полягає в єдності погляду на істину – єдність пояснення та обґрунтування своїх принципів. Гуссерль, давши характеристику "чистої логіки", визначив її завдання – прояснення основних понять, які утворюють певну цілісність – закони та теорії. Логіка, яка панувала за часів Гуссерля та Фреге, не могла розмежувати індивідуальні переконання та обов'язкові істини. Головну причину філософи вбачали у пануючому у логіці психологізмові. Основи ж логіки, у розумінні наукової методології, лежать поза психологією.

Таким чином, у підсумку можна сказати, що у критиці психологізму Гуссерлем та Фреге можна виділити такі спільні риси:

✓ Об'єктивність логіки залежить від викорінення психологізму, психологізм – це релятивізм, істина об'єктивна та не залежить від суб'єкта, психологічні закони не є ні універсальними, ні точними. Е. Гуссерль будував свою логіку на демонстрації помилок психологізму. Про логіку Г. Фреге у цьому зв'язку, однозначно сказати не можна. Важливою умовою у логіці, на думку обох мислителів, є очевидність та ідеальний характер її законів.

✓ Феноменологія Гуссерля – це і є філософія як строга наука, яка сама обґрунтовує власні результати пізнання. Але досягнути стану строгої науки вона може лише внаслідок того, що її основним керівним принципом є очевидність. З метою уникнення замкнутого кола або безкінечного регресу і Г. Фреге і Е. Гуссерль вказують на необхідність прийняття на віру початкових аксіом. "Очевидність" Е. Гуссерля не тотожна "очевидності" Г. Фреге. Е. Гуссерль розглядав "очевидність" – як об'єктивну дійсність взагалі.

✓ У аспекті феноменологічного методу Гуссерля, найважливішими моментами якого є феноменологічна редукція і ідеація, "очевидність" – це "схоплення" безпосереднього – інтуїтивна видимість, при якій розкривається сутнісний зміст і розуміється істина. На здатність свідомості досягати очевидності як фундаментального понятійного знання і спирається феноменолог у своєму русі до безпосередньо даного свідомості.

✓ На відміну від Е. Гуссерля, Г. Фреге довів, що за умови підходу до ідеальності логіки з точки зору її нормативності теоретики потраплять до впливу психологізму. Логіка, як наукоучення, є наука ідеальна. Її закони мають об'єктивно ідеальний характер, вони істинні a priori.

1. Гуссерль Ед. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Перев. с нем. В.И. Молчанова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001; Фреге Г. О смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / Пер. с нем. Б.В. Бирюкова под ред. З.А. Кузичевой: Учебное пособие для студентов вузов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С.230-246. 2. Больцано Б. Учение о науке: Избранное. – СПб., Наука, 2003. – 520 с. 3. Философский энциклопедический словарь. / Сост. и ред.: Е.Ф. Губский. – М.: ИНФРА, 2003. – 576 с. 4. Бирюков Б.В. Готтлоб Фреге: современный взгляд. Введение к: Фреге Г. Логика и логическая семантика: Сборник трудов / Пер. с нем. Б.В. Бирюкова под ред. З.А. Кузичевой: Учебное пособие для студентов вузов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С.30. 5. Фреге Г. Основы арифметики. Логико-математическое исследование понятия числа. – К.: "Port-Royal", 2001. – С.157-158. 6. Dagfinn Føllesdal. Husserl und Frege. Ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der Phänomenologischen Philosophie. – OSLO, 1958. – С.15. 7. Гуссерль Ед. Собрание сочинений. Т. 3 (1). Логические исследования. Т. II (1) / Перев. с нем. В. И. Молчанова. – М.: Дом интеллектуальной книги, 2001. – С.5. 8. Фреге Готтлоб. "Dr. E.G.Husserl: Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen, Erster Band, Leipzig, 1891." (Recension) // Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, 103. Band (1894). – С.313-315. 9. Там само. 10. Фреге Г. Основы арифметики. Логико-математическое исследование понятия числа. – К.: "Port-Royal", 2001. – С.33-34. 11. Мировищенко П.Н. Готтлоб Фреге и логико-философская мысль XIX – начала XX века. – Запорожье, Запорожский государственный университет, 2004. – С.155.

Надійшла до редакції 28.12.2009

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ТЕМАТИЧНО-ПЕРСОНАЛЬНОЇ КОНЦЕПЦІЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

У статті аналізуються основні теоретичні положення тематично-персональної концепції історії української філософії, обґрунтовується її значення для розвитку досліджень у галузі історії філософії України.

In this article the main theoretical principles of the thematically-personal conception of history of Ukrainian philosophy are analysed, its value for development of researches in field of history of Ukrainian philosophy is proved.

Одним з поширених сучасних типів реконструкції історії розвитку філософії в Україні є так звана тематично-персональна (компаративна) концепція історії філософської думки України. Як і концепція історико-філософського українознавства цей підхід формується на початку 90-х років XX століття і нині продовжує розвиватися у численних працях С.В.Бондаря, А.Є.Конверського, В.Д.Литвинова, В.С.Лісового, В.О.Пшеничнюка, І.В.Огородника, М.Ю.Русина та багатьох інших. Історично склалося так, що саме на основі тематично-персонального підходу побачили світ перші підручники, хрестоматії та навчальні посібники з історії філософії України.

Постановка проблеми щодо теоретичних підходів до осмислення історії вітчизняної філософії та здійснення конкретних досліджень тут відбувається на основі протиставлення "двох концепцій історії філософії", з яких перша передбачає вивчення історії філософських ідей без урахування культурно-історичного та суспільно-політичного контексту, друга ж передбачає урахування соціокультурного контексту, у якому виникають філософські ідеї, школи течії та напрямки, формуються особистості філософів [1]. Один із представників тематично-персонального підходу В.С.Лісовий пропонує відмовитись від розуміння філософії та історії філософії як систем універсального знання (на зразок природничо-наукового), а натомість сприймати їх як гуманітарні науки. На думку дослідника, натуралістичне розуміння методології гуманітарних наук має бути відкинуте при дослідженні історії філософії взагалі та історії вітчизняної філософії зокрема [2], незважаючи на те, що "теоретична історія", на перший погляд, приваблює здатністю відкривати універсальні закономірності розвитку суспільств і цивілізацій. Такий підхід призводить до виникнення двох крайнощів в історико-філософському пізнанні, через які не оминули розвиток й історії вітчизняної філософії, – голізму та релятивізму. "Відмінності у різних культурних та інтелектуальних традиціях, – зазначає В.С.Лісовий, – дають підставу для радикальних форм голізму і поєднаного з ним релятивізму" [3]. Розвиток досліджень у галузі історії філософії України пов'язаний, перш за все, з усвідомленням того, що предметні сфери природничих та гуманітарних наук принципово різняться, саме тому історик філософії вивчає такі об'єкти, розвиток яких неможливо пояснити на основі індукції, або класичних методів встановлення причинних зв'язків.

У зазначеному підході хотілося б відзначити момент, який, на нашу думку, суттєво відрізняє тематично-персональну концепцію історії філософії України від історико-філософського українознавства і має евристичний потенціал. Його зміст полягає у тому, що історії вітчизняної філософії надається статус гуманітарної науки, розвиток якої має спільні закономірності із розвитком гуманітарного знання в цілому. Ця теоретична позиція дозволяє застосовувати результати численних розробок у галузях історії науки, філософії та методології науки до аналізу історії філософії України.

Другою основоположною ідеєю тематично-персонального підходу до історії вітчизняної філософії є усвідомлення необхідності подолання вихідної дихотомії

голізму та релятивізму, історичної та філософської складових історико-філософського пізнання. Реалізація цієї ідеї є схожою із поглядами В.С.Горського і також пов'язується авторами тематично-персональної концепції (наприклад, В.С.Лісовим) із введенням принципу діалогічності до теорії історико-філософського процесу в Україні, але цей принцип, на нашу думку, наповнюється дещо іншим змістом. Якщо для В.С.Горського мета діалогічності історико-філософського дослідження полягає у досягненні консенсусу, порозуміння, то, наприклад, для В.С.Лісового ця мета визначається з'ясуванням умов можливості осмислення єдності багатоманитного в історико-філософському процесі. Відповідно, в тематично-персональній концепції поняття діалогу є рефлексивним не стільки з поняттям консенсусу, скільки із поняттям дискурсу, хоча концепт порозуміння теж не відкидається. Ідея дискурсу в тематично-персональній концепції покладена в основу визначення поняття національної філософії, яке стає осмисленим у комунікативно-прагматичній площині, яка відкидає догматичні підходи до аналізу цього явища. Так, наприклад, говорячи про зміст поняття національної філософії В.С.Лісовий зазначає: "... словосполученням "національна філософська традиція" позначають певний пов'язаний в історичному часі дискурс, який є частиною комунікативного простору. Така пов'язаність забезпечується усвідомленням важливості інтелектуальної діяльності певних осіб, знання яких вважають запорукою успішного обговорення філософських проблем. Це словосполучення використовують і тоді, коли прагнуть виокремити деякі спільні ознаки, які охоплюють усі напрями і школи філософського мислення у певній національній традиції" [4].

Важко не погодитись із таким визначенням, оскільки його зміст скеровує дослідника на вихід із дихотомії голізму та релятивізму при вивченні історії філософії України, дозволяючи уникнути догматичного підходу до визначення її об'єкта, предмета, методу й специфічних рис, тобто тлумачити їх субстанційно. Але у висвітленому підході та у тематично-персональній концепції історії філософської думки України в цілому, на наш погляд, можна виокремити і ряд новаторських, продуктивних ідей, і декілька проблемних питань, що потребують невідкладного вирішення.

Якщо реконструювати логіку тематично-персональної концепції історії вітчизняної філософії, то можна побачити, що об'єктом історії філософії України є українська культура як частина європейської [5]. Відповідно, в межах розвитку української культури як загального дискурсу, можна виділити філософські традиції як його частини, які і складають предмет дослідження історії української філософії. Оскільки предмет передбачає аналіз функціонування різноманітних філософських традицій в українській культурі, то основним методом пізнання історії філософії України у тематично-персональній концепції постає історико-порівняльний аналіз, або "компаративна філософія", предметом якої, в інтерпретації В.С.Лісового, "є порівняння різних філософських традицій у просторі, а не в часі... Розвиток компаративної філософії, – продовжує думку В.С.Лісо-

вий, – сприяє досягненню взаєморозуміння між філософами, які орієнтуються на свої власні традиції, інтеграції філософського знання у глобальному масштабі... така інтеграція не є знищенням відмінностей, вона являє собою усвідомлення моментів єдності за одночасного врахування різноманітності" [6].

Цілком зрозуміло, що в тематично-персональній концепції історико-порівняльний метод не передбачає просте перерахування певних положень різних філософських вчень та їх зовнішнє порівняння. Його застосування спрямоване, перш за все, на дослідження певної філософської традиції, на виявлення того смислового поля, у якому поєднуються різноманітні філософські вчення. Іншими словами, компаративний метод в історико-філософському дослідженні спрямований на реконструкцію комунікативно-прагматичного простору функціонування філософських ідей, вчень, течій, шкіл та напрямків, аналіз діалогу філософів різних культур та епох. Також компаративний підхід дозволяє уникнути холізму та релятивізму в теорії історико-філософського процесу в Україні, серед яких перший (представлений у гегелівських історико-філософських концепціях) є незастосовуваним до осмислення історико-філософської реальності в Україні, а інший, акцентуючи увагу лише на історичному аспекті історико-філософського дослідження, зрештою, розкриває тільки зовнішню сторону розвитку історії вітчизняної філософської думки, логічно приводячи дослідника до описової моделі історії філософії України.

Компаративна реконструкція комунікативного поля розвитку філософських ідей минулого дозволяє побачити його багаторівневність, тобто наявність системи вільних інтерпретаторів філософських ідей.

Таким чином можна побачити, що у тематично-персональній концепції історії філософії України із використанням історико-порівняльного методу використовується синхронічний (а не діахронічний) підхід до осмислення історико-філософського процесу в Україні. Однією з переваг цього підходу є обґрунтування того, що історико-філософському аналізу підлягають не лише професійні філософські твори, а й ті, які, маючи художньо-літературну, публіцистичну, релігійно-літературну форми, містять філософські ідеї, що репрезентують світогляд певного періоду розвитку національної культури. Очевидно, що при дослідженні історії української філософії такий підхід є особливо важливим, оскільки однією з її характерних рис від витоків і до XVIII століття є неакадемічна форма розвитку.

Так, наприклад, філософська думка Київської Русі розвивалась у контексті релігійної, суспільно-політичної, історичної проблематики і представлена у творах, які написані у формі проповідей, повчань, літописів, "слів" тощо, причому фахові філософські роботи на цьому етапі розвитку вітчизняної культури нам не відомі. Схожу ситуацію можна простежити і в межах розвитку філософської думки України епох Відродження, Просвітництва, яка знайшла свою реалізацію у формі полемічної літератури, наукових, релігійних та суспільно-політичних творів представників раннього гуманізму в Україні, культурно-освітніх осередків, братського руху тощо. І лише у Києво-Могилянській академії розвиток філософії починає набувати академічно-професійних форм. Проте, і після утвердження академічної філософії в Україні розвиток філософських ідей у літературних, художньо-публіцистичних, історичних, літературознавчих, фольклорно-етнографічних, мистецтвознавчих творах продовжувався і посідає вагомe місце у сучасній українській культурі.

Також представники тематично-персональної концепції історії філософії України із утвердженням син-

хронічного підходу пов'язують можливість уникнення вирішення питання щодо специфічних рис української філософії. В контексті комунікативно-прагматичного тлумачення історико-філософського процесу в Україні питання про специфічні риси вітчизняної філософії набуває ознак догматичності, від якої необхідно відмовитись дослідникам. "...проявом догматизму, – зазначає В.С.Лісовий, – було б попереднє визначення набору незмінних ознак, за якими дослідник має добирати тексти, які повинні розглядатися в історії української філософії" [7]. Саме тому, на думку дослідника "не позбавлений сенсу підхід, за яким об'єктами дослідження в історії національної (української) філософії можуть бути будь-які філософські ідеї і теорії, що в той чи інший спосіб стали важливим явищем інтелектуального життя української нації. Це дає змогу розглядати різноманітні зовнішні запозичення і впливи, а також рецепції, тлумачення текстів українських філософів та інтелектуалів у культурних просторах поза межами України, з'ясування міжнародних інтелектуальних зв'язків і спілкувань у різні періоди історії української філософської думки" [8].

Констатуючи продуктивність та евристичний потенціал зазначеного підходу до осмислення історії української філософії, на нашу думку, можна виокремити ряд положень, які ще потребують додаткового вивчення та доопрацювання. В межах тематично-персональної концепції історія української філософії розуміється як філософська наука, що має свій об'єкт, предмет та основний метод дослідження. Але в той же час, її представники уникають вирішення питання про специфічні риси української філософії та особливості її історичного розвитку, обґрунтовуючи це неприпустимістю догматичного тлумачення теорії історико-філософського процесу в Україні. Однак розуміння розвитку історико-філософського процесу в Україні лише як дискурсивного поля вільних інтерпретаторів філософських ідей, яке є рухливим і таким, що динамічно включає в себе філософські ідеї інших культур призводить до розмивання меж об'єкта та предмета історії вітчизняної філософії, що є не зовсім прийнятним для системи наукового знання. Якщо вживати термінологію В.С.Горського, то тематично-персональна концепція може бути теоретичною основою для здійснення досліджень типу "історії філософської думки України". Основні принципи розуміння історико-філософського процесу в Україні та методи його пізнання, розроблені в тематично-персональній концепції, є більш орієнтованими на аналіз місця вітчизняної філософії у контексті розвитку національної культури як цілого. Але її теоретичний та методологічний апарат менш орієнтований на здійснення досліджень, що мають своєю метою аналіз внутрішніх закономірностей розвитку вітчизняної філософії, яка, починаючи з XVIII століття, набуває відносно самостійного характеру і не повністю визначається культурно-історичним контекстом, досліджень теорії історико-філософського процесу в Україні, розуміння історії української філософії як наукової системи знання. На наш погляд, вже заявляючи про необхідність розвитку історії вітчизняної філософії як науки, визначення її об'єкта, предмета й основного методу, автори тематично-персональної концепції все ж таки більше схиляються до розуміння її як інтегративної, міждисциплінарної сфери досліджень: "...одне із важливих завдань історика української філософії, – зауважує В.С.Лісовий, – оцінювати якісний рівень української філософської культури – спонукає його зважувати, засвоєння яких філософських ідей і теорій світової філософії здатне сприяти досягненню вищого її рівня. Цим підхід історика української філософії відрізняється від погляду дослідника

світової філософії, який ідеї і теорії світової філософії досліджує у зв'язку із суспільним середовищем, у якому вони виникли" [9].

Окреслена ситуація свідчить, на наш погляд, не про недоліки тематично-персональної концепції, а про спектр актуальних перспектив для подальшого вивчення, однією з яких є розробка теорії історико-філософського процесу в Україні, обґрунтування об'єкта, предмета, основного методу історії української філософії як науки, що входить до основних завдань даного дисертаційного дослідження, яке стає можливим на основі здобутків тематично-персональної концепції історії філософської думки України.

Також, з точки зору предмету та основних завдань даної роботи, на особливу увагу та подальшу розробку заслуговує ідея В.С.Лісового про те, що вітчизняна інтелектуальна філософська традиція не є пасивним відображенням наявної культури чи ментальності і формується на основі творчого переосмислення і використання запозичених ідей і теорій, поєднуючи, таким чином, всезагальні, західноєвропейські та національні ідеї [10]. Ця думка висловлена дослідником у якості тези, але її обґрунтування і розвиток, на наш погляд, може стати основою для створення аргументованого визначення специфічних рис української філософії та її історичного розвитку.

В якості висновку зазначимо наступне. Тематично-персональна концепція є таким типом реконструкції історії вітчизняної філософії, в межах якого остання продовжує тлумачитись як система інтегративного міждисциплінарного знання. Однак в межах цієї концепції усвідомлюється необхідність та, відповідно, здійснюється спроба обґрунтування історії філософії України як філософської науки, яка має свій об'єкт, предмет та основний метод. До аналізу розвитку історії вітчизняної філософії тут пропонується залучати результати досліджень у галузях історії та філософії науки. Проте, в силу комунікативно-прагматичних засад розуміння розвитку історико-філософського процесу в Україні у межах цієї концепції об'єкт, предмет, основний метод та специфічні риси історії української філософії, на наш погляд, залишаються нечітко визначеними, що відкриває цікаві перспективи подальшого дослідження, яке можливе на основі праць представників тематично-персональної концепції, яка не втратила свого евристичного потенціалу нині.

1. Русин М.Ю., Огородник І.В., Бондар С.В., Лісовий В.С. та ін. Історія української філософії. Підручник для студентів вищих навчальних закладів. – К.: Академвидав, 2008. – С.23. 2. Там само. – С.24. 3. Там само. – С.25. 4. Там само. – С.33. 5. Там само. – С.23. 6. Там само. – С.28-29. 7. Там само. – С.35. 8. Там само. – С.34. 9. Там само. – С.35. 10. Там само. – С.36.

Надійшла до редколегії 28.08.2009

З.В. Швед, канд. філос. наук

РЕЛІГІЄЗНАВЧИЙ АСПЕКТ ІНТЕРПРЕТАЦІЇ СВОБОДИ В ФІЛОСОФІЇ

В статті розглядається феномен свободи в його сучасній філософській інтерпретації. В контексті протиставлення позитивної та негативної свободи автор доходить висновку, що позитивна свобода найповніше розкривається в системі морального припису яким керуються люди. Дослідження релігійно визначених моральних настанов дає можливість виокремити особливостей мотивацій людини при виборі стратегії життя.

In the article of Shwed Z.V. "The aspects of interpreting freedom in philosophy in the context of religion" examines the phenomenon of freedom in its modern philosophical interpretation. In the context of contrasting positive and negative freedom, the author comes to the conclusion that positive freedom opens most fully in the system of moral codes, which people follow. Researching moral codes established by religion allows man to see all the variations of choices and thus select the proper strategy of life.

Актуальність теми. Проблема свободи, яка стоїть надзвичайно гостро для сьогодення, вирішується, за більшою мірою, у правовій площині, особливо коли мова йде про її захист або утвердження. З іншого боку, ця ж проблема повстає як аспект індивідуального існування і актуалізується у релігійній площині, адже на тлі підвищення зацікавлення релігійними ідеями, людина прагне зберегти свою "незалежність" від зобов'язань перед тими чи іншими приписами і настановами релігійних культів. Такий підхід унаочнює необхідність ґрунтовного аналізу феномену особистої свободи та його інтерпретації як у загальнофілософському так і у релігійному контексті.

Звернення до конкретно-історичних релігійних явищ (зокрема іудаїзму) в аналізі свободи, зумовлено тим фактом, що ідеї етичного монотеїзму, на які спирається як християнство так і іслам, усвідомлюється сьогодні як вкорінені у духовну традицію українського народу. Також набуває питомої ваги розуміння свободи людини не тільки у площині яка зафіксована юридичними документами, але й у політичному та культурному просторі буття народу, нації. Адже визначаючи культурні цілі спільноти, змісти її духовної творчості, варто брати до уваги те, якими саме цінностями керується людина і які не актуалізовані настанови, що зберігаються у ментальності, обумовлюють той чи інший вибір людини.

Новизна дослідження полягає в тому, що дослідження філософських концептів свободи здійснюється з використанням релігієзнавчого підходу та з урахуванням антропологічної настанови.

Стан розробки проблеми. Аналізуючи феномен людської свободи вітчизняні релігієзнавці, зокрема Л.Чупрій, зазначають, що свобода є "найбільш загадковою якістю людини, яку важко визначити" [1]. Спираючись на історико-філософську спадщину, яка присвячена розробці цього питання, можна констатувати, це одне з тих питань яке не мало однозначного вирішення та прояснювалося мислителями минулих у відповідності до їх власних загально філософських настанов. Саме вивченню даної проблематики присвячені роботи українських дослідників, таких як В.В. Лях, В.С. Пазенко, К.Ю. Райда, Л.А. Ситніченко, Я.В. Любимий та інші.

Об'єктом дослідження виступають релігієзнавча та філософська парадигми вивчення феномену свободи, а предметом – сучасні підходи до вивчення свободи в філософії та релігієзнавстві.

Завдання роботи – проаналізувати сучасні тенденції дослідження феномену свободи у філософії та релігієзнавстві.

Основними методами дослідження будуть описативний та компаративний. Перший з них дозволить описати особливості певних підходів в аналізі свободи, а другий – виокремити спільне та відмінне у філософському та релігієзнавчому способах інтерпретації феномену свободи.

Побіжний огляд історії розв'язання питань "Чи природна людській природі свобода?", "У чому полягає сутність особистої свободи?" і таке інше, вказує на те, що розв'язання цих протиставлень позначає глибинні змісти світоглядних настанов як мислителів які їх ви-

словлюють, так і цілих епох, що озброюються гаслами певного розуміння свободи задля здійснення особистих прагнень, стремлень політичних, соціальних верств, народу, нації.

Історія українського народу може наочно засвідчити справедливість думки Василя Гросмана який в романі "Життя і доля" писав, правда з іншого приводу, що серед людей, які об'єднані виключно жахом, надією, та які говорять однією мовою, трагічно виявляється "одна з найбільших бід двадцятого століття – це нерозуміння" [2]. В нашому контексті мова йде про нерозуміння спричинене незнанням, відсутністю інформацій, ба більше, не бажанням її отримати, тобто слухати, впізнавати, довідуватися. Це, водночас, торкається з'ясування способів розуміння нами своє власної свободи та свободи "іншого" як антропологічних цінностей.

Традиційним для філософії підходом у розумінні людини було таке визначення у якому робився наголос на так званій подвійній природі особистості: це індивідуальна тілесність та духовна складова (розум, душа, дух). У літературі можна знайти приклади таких підходів у яких могла домінувати одна зі складових: або матеріальна, тобто тілесна або духовна. Так, наприклад, на позиції у якій засвідчується визначальність матеріальної складової стояли послідовники матеріалістичного вчення.

Щодо первинності духовного начала у людині висловлюється більшість релігійних вчень, а у XX столітті деякі представники таких філософських напрямків як екзистенціалізм, ширше, філософської антропології Принагідно зазначимо, що для деяких течій екзистенціалізму свобода є певним способом вияву індивідуальної "спонтанності". Так, наприклад, в теорії самореалізації А.Маслоу стверджується відсутність зовнішньої вмотивованості особи, свобода якої нічим не обмежується та не пригнічується. І в такий спосіб жодна з цінностей не може сприйматися як абсолютна. Їх релятивність має обумовлювати свободу людини, ставати умовою індивідуального вибору. З огляду на це свобода вилучається із системи цінностей і підноситься над нею.

Іншим способом інтерпретації співвідношення тілесного і духовного в людині можна назвати так звану комбінацію цих двох складових в якій жодна не є другорядною, а людська особистість здійснюється лише як єдність цих двох "субстанцій". Такому підходу притаманне визнання залежності людини від природи, вона не має самостійної цінності адже її існування зумовлене природними чинниками які зумовлюють її фізичні особливості. У такому аспекті метою людського існування стає прилаштування до природних обмежень в яких перебуває людський організм. "Розчиненість" в оточенні спричиняє відсутність самостійної цілі існування яка б не обмежувалася виключно пристосуванням до природних умов, та подолання власної "тілесності". Подолання вкоріненості у тілесність призводить до актуалізації іншої складової особистості, тобто її духовного виміру.

Розуміння того, що для "олюднення" індивідуальної тілесності необхідна духовна складова призводить до формулювання наступних питань: "для чого людині докладати зусиль щоб стати Людиною?", "що відрізняє духовну людину від представника виду "сапієнс", тобто виду живої природи?", "чи може людина взагалі вибирати: бути їй особистістю чи залишатися на рівні біологічної істоти?", взагалі "чим відрізняється індивід від особистості". Ці найзагальніші запитання тягнуть за собою і більш деталізовані: "у чому сенс мого власного життя", "в яких аспектах у моєму існуванні може здійснюватися індивідуальна свобода людини", "чи людська духовність

і становлення моєї особистості пов'язані між собою?". На ці та подібні запитання повинні давати відповіді, в міру своїх можливостей, різноманітні галузі людського знання. Психологія, загальна антропологія – зосереджуються на розумінні людини як біологічної та психосоматичної єдності; окремі галузі філософії та релігієзнавства – виступають як такі способи інтерпретації людини в яких артикулюється наявність "подвійної природи людини". Не остеронь від цих питань знаходяться і більшість релігійних вчень. Більше того, в центрі їх уваги стоїть проблема співвіднесеності "тіла і душі", і щоб посилити аргумент, скажемо, що саме питання визначальності людської духовності, сприйняття її як найвищої цінності, це те що проголошується в монотеїстичній релігії як провідна ідея [3].

Невичерпність теми свободи спричинена, припускаємо, тим, що кожна епоха, культура, іноді етнонаціональна спільнота, розуміє цей феномен по своєму. Інтерпретації можуть залежати від умов функціонування суспільства та людини в ньому. Наприклад, в соціалістичному суспільстві СРСР свобода розумілася як "усвідомлена необхідність", в капіталістичних суспільствах свобода інтерпретувалася як "загальнолюдська цінність" та "можливість вибору" і т.д. Цей цілковито спрощений приклад має проілюструвати, що іще до недавня у дослідницькій літературі часто були присутні думки про те, що феномен свободи та його розуміння потрапляє у залежність виключно від суспільно-історичної (за визначенням Маркса) форми організації людського співіснування, і, частково, від духовного вияву, що зумовлюється ступенем розвитку матеріального.

Свобода людини як загальнофілософське поняття може розумітися як здатність людини, у відповідності до сформованих нею світоглядних настанов, вчиняти самостійний вибір, спираючись на прийняту систему цінностей. Таким чином, приймаючи рішення щодо здійснення певного вольового акту або відмови від нього, людина зважується на моральний вибір. Такий вибір орієнтовано на віддавання переваги добра над злом, підвищеного над нищим. Відважуючись на вибір, людина погоджується і з тією моральною відповідальністю яка покладається на неї та пов'язується з наслідками подібного вибору. Така позиція екзистенціальної філософії пропонує також вважати, що свобода як визначальна характеристика особистості, власне в аспекті її духовного виміру, робить з людини моральну істоту, яка повинна відповідати за свої вчинки. Але тут не береться до уваги важливий момент у відповідності до якого, оцінювання наміру та вчинку в межах моральних приписів та норм здійснюється, за більшою мірою, вже після вчиненого акту та у зв'язку з результативністю досягнення мети. Іншими словами, ми вдаємося до моральних суджень або вже по факті dokonаної дії або коли вже маємо результати власних вчинків.

Звернення до філософських словників дозволяє окреслити свободу як "універсальію культури... в якій фіксується можливість діяльності та поведінки за умов відсутності зовнішнього цілепокладання". Також дуже широко представлене розуміння свободи волі, як здатності людини до самовизначення у своїх діях, здатності людини робити свідомий вибір у відповідності до поставленої мети, вчиняти на засадах власних рішень [4].

У екзистенціальній світонастанові можна зустрітися з такою тезою в якій стверджується що особистість, будучи "закинутою" у світ, переживає стан своєї самотності як невилітний. Такий стан справ спричиняє потребу у вільному творенні культурного простору яким долається несвобода.

Розв'язуючи протиріччя співіснування природного та культурного в одному бутті та піддавши аналізу специфіку становлення свідомості в історико-філософському аспекті, дослідники запропонували таку модель, в якій "стремління Духу" віднаходили специфічні для кожної епохи цінності. Античність наголошувала на цінності чуттєвої Краси, Середньовіччя запропонувало найвищу цінність – Абсолют, знання про який інтерпретується як знання Істини. З плином часу сама людина стає найвищою цінністю в якій зливається Божественне і природне. Ці ж епохи пропонують відповідне місце для свободи.

Сучасний історик та релігієзнавець А.Юрганов інтерпретує феномен свободи розглядаючи її через призму онтологічних підстав людського існування. Тут до простору аналізованої проблеми потрапляє "людська екзистенція" яка, залучаючись до культурного буття, "одухотворяється" і стає власне людиномірною. За думкою російського дослідника, саме Інший, в спілкуванні з яким "Я" усвідомлює власне існування, надає можливість позбавитися несвободи свого усамітненого існування та створити простір, в якому реалізується індивідуальна свобода суб'єкту. Тобто, особистість створюється і стверджується через власні прагнення та через досягнення визначеної мети за допомогою "Іншого". Таким чином людина, віднайшовши свою свободу у просторі між "Я" та "Іншим", має об'єднати у своїх зусиллях прагнення єдності їх обоє з можливим збереженням власної індивідуальності "Я". І хоча загальний пафос робіт Андрія Юрганова наголошує на ролі його батьківщини у злитті східної та західної культур, якими нібито має обумовлюватися поширення ідеї "позитивного Добра" [5], все ж не можна не відзначити цінність зауваження щодо важливості переорієнтації уваги з запитання про "свободу від" на запитання про "свободу для", яке вперше було актуалізовано більше трьох тисяч літ тому, що засвідчує традиція іудаїзму.

Специфіка філософського світобачення, як писав Х.Ортега-і-Гассет, в своїй праці "Що таке філософія?", полягає у постійній зверненості до світу "в його єдності", у зосередженості на "Універсумі". Ця налаштованість на світ викликає відчуття цілісності, в якій "невідворотно" поєднуються Я та світ. Виходячи з цього напрошується висновок, що філософський спосіб світосприйняття включає і феномен свободи у його розумінні як "атрибуту" олюдненого світу. Будучи "камертоном" людського світу, оточуючий нас "Універсум" відкриває свій "тон свободи"; пропонуючи невідоме розмаїття можливостей, Він знайомить нас із самою свободою.

Відомий російський вчений Г.Л.Тулчинський вивчає свободу у площині її "людиномірності". Стверджуючи залежність наявності свободи від людської присутності у світі, він підкреслює, що "Свобода – поняття не фізичне, а над фізичне. Її ноуменальність висловлює суто людський вимір буття...

...Людина є носієм свободи – духовного начала, не виявленого генетично, добуттєвого і надбуттєвого, такого що відкривається у небутті. Саме ця відкритість небуттю і відрізняє людину від тварини" [6]. У подальших інтерпретаціях "Я" розуміється як єдність можливостей "вписаних" у буття; коли ці можливості одночасно презентують наявну відповідальність, яка розуміється у "зв'язці" зі свободою, як *єдність* світу та особистості та *шлях* людини у світі.

Формування особистості здійснюється в процесі залучення людини до культурної спадщини. "Включаючись" в культуру, людина сприймає культурний досвід і водночас "оживлює" його своєю присутністю. І цей аспект позначається етно-національними та конфесійни-

ми особливостями. "Програмування соціо-культурними кодами" є процесом. І у цьому аспекті виникає суперечність. Адже коли мова іде про свободу особистості то постає питання: якщо культура, збережена в традиції, пропонує усталені норми та цінності, то в який спосіб людина може реалізовувати свою свободу у наперед заданих умовах та обмежених можливостях? І якщо свобода постає "сутнісно людською рисою", то як це співвідноситься з фактом залежності людини від "соціально-культурних кодів", якими також корелюється процес формування особистості?

Г.Тулчинський, слідуючи за М.Бахтіним, вважає, що свобода є наслідком відповідальності як "засвоеної належності". Тут виникає ще один вимір зв'язки "відповідальність-свобода", який дотичний "філософії вчинку" ґрунтовно розроблений у творчості М.Бахтіна, М.Бердяєва, С.Франка. У цій площині свобода розуміється як "нескінчена можливість універсуму", трансцендентність, а людина – як істота "приречена на вибір, самовизначення, вчинок та відповідальність за нього". Таким чином, можна зробити висновок, що людська душа є вмістилищем свободи, тобто "трансцендентного, добуттєвого джерела буття, епіфеномена культури, яка соціалізує особистість на засадах осудності (рос. *вменяемости*. – Уточнення наше. З.Ш.) відповідальності" [7].

Психологізаторська позиція Г.Тулчинського піддається критиці з боку не менш відомих вчених Є.Губського, В. Лутченко та інших. Адже вживання правничих та психологічних визначень у розумінні людини на зразок "осудності" принижують, за їхньою думкою, людську гідність. На нашу думку, дана критика є недостатньо обґрунтованою з огляду на те, що зазначеним терміном позначається таке розуміння людини, для якого людська спроможність самостійно обирати в який спосіб діяти та вчиняти одночасно покладає на неї відповідальність за dokonаний вибір.

Актуальною площиною інтерпретацій свободи виступає її екзистенційний вимір. Г.І.Зав'язьолова у своїй статті "Екзистенційні трансформації свободи", слідуючи логікою аргументації відомих представників філософії життя та екзистенціалізму, доходить висновку, що людина є приреченою до свободи. Духовна та інтелектуальна свобода, якою володіє людина, загострює відчуття невпевненості, самотності у світі.

Досліджуючи евристичні можливості синергетики, вчені Я.Любимий, Н. Поліщук, М.Урманцев також пробують віднайти "онтологічні витoki свободи". Відтворюючи модель зближення світів природного і людського, автори констатують, що входження, зближення людини з універсумом призводить до того що збільшення індивідуально свобод спонукає до зростання "свободи універсуму". Людина як "самосутнісна реальність" отримує свободу *від* Універсуму. "Єдність універсума і людини так чи інакше змушують останню слідувати загальним тенденціям самоорганізації і розуміти що вона виступає тут в якості особливої безпрецедентної вільної сили, здатної скеровувати енергію самоорганізації у відповідності до принципів свободи, творчості і блага, доводячи, таким чином, виправданість розумної самоорганізації в особі людини" [8].

Свобода, у площині її політичного вияву, розглядалася, зокрема, в праці Ральфа Дарендорфа "У пошуках нового устрою" [9]. Реконструюючи ситуацію "нового світового устрою", тобто той соціально-політичний контекст в якому опинилося людство після 2001 року, автор наголошує, що в аспекті поширення ліберальних ідей у світі повстало питання як можливе "спільне людське благо". І відповідаючи на нього Р. Дарендорф зазначає, що вимірювання цього блага можливе за допо-

могою використання поняття "життєвих шансів", максимальна наявність яких для найбільшої кількості людей оцінюється як мета політики свободи. Проблемність цієї праці полягає в тому, що вона формулює більше запитань ніж пропонує відповідей на них. Беручи до уваги саму конфліктність у розумінні свободи, зазначимо, що згаданий автор розглядає цей феномен у площині його співвідношення з активною дією. Свобода передбачає нерівність, і у цьому аспекті "активна свобода" отримує виклик, який лунає від світу що глобалізується. Таке зміщення акцентів актуалізує питання щодо розуміння етнонаціонального самовизначення. Таким чином, з площини політичної, наголоси зміщуються в бік "націології" (О.Бочковський). Більше того, сучасність постліберального світу ставить питання про доцільність всезагально визнаного визначення свободи, та пропонує зосередитися на розробці "глокальної" методологічної настанови яка би поширювалася не тільки на економічні теорії але й брала би до уваги філософсько-антропологічну та релігієзнавчу проблематику.

З огляду на значну кількість досліджень з проблеми свободи, відносно її витоків, факторів що впливають на витлумачення цього феномену, можна зазначити, що якою би важливою не була необхідність аналізу явища свободи, не варто забувати, що проблеми які повстають у цьому зв'язку суттєво пов'язані з відповіддю на питання, а для чого саме потрібна свобода?

Відповідаючи на це запитання найбільш очевидною відповіддю видається наступна: свобода це прагнення людського життя. Тобто, свобода розуміється як мета людського життя до якого прагне кожен хто хоче виповнити змістом власне існування. Юнацька залежність від великої кількості умовин, батьків, школи, призводить до того, що людина прагне свободи від тих зовнішніх обмежень які накладаються суспільством, традицією.

Вочевидь це, до певної міри, спрощена інтерпретація того розуміння свободи яке притаманне молодим людям. Застановившись над розумінням свободи бодай трохи, можна поглибитися в роздуми і констатувати, що розуміння цього явища потребує деталізації. Адже "свободу *взагалі*" "схопити" у філософському баченні достатньо важко. Тому мова йдеться про свободу вибору, свободу релігії, свободу в релігії, матеріальну свободу, свободу слова, дії, свободу вчинку, політичну свободу тощо. Іншою площиною у поясненні свободи може виступати її економічна, політична, правова, соціальна грань. Також лишається нерозв'язаним питання особистої свободи. Виходячи з необхідності прояснення феномену свободи зупинимось, бодай побіжно, на тих факторах якими вона обмежується. Це обмеження фізичні, соціальні, морально-духовні.

Фізичні обмеження людського існування покладені самою біологічною природою живого організму. Задоволення вітальних потреб обумовлює людську несвободу яка підкорюється законам природного оточення. Потреба у підтримці фізичного здоров'я, вимагає від людини приділяти певну увагу своєму тілу та підтверджує факт несвободи від тілесності. На цьому наголошував Арнольд Гелен, коли говорив про біологічну недосконалість людської істоти, яка постійно перебуває у середовищі "несподіваних" можливостей. Духовність людини вкорінена у її вітальності яка, у свою чергу, є недосконалою і залежною від оточення. Людина, будучи вільною щодо обрання середовища власного існування, одночасно опиняється в стані відкритості до сві-

ту природи до якого належить і це робить людину людиною. Знаходячись у постійному протистоянні між дійсністю та прагненнями, людина "оволодіває" ситуацією та реалізує свободу в "негативному плані". Наголос на даному аспекті витоків свободи дав підстави для розробки концепції "природного права".

Соціальні обмеження зумовлені тим фактом, що людина живе серед інших людей у суспільстві і її свобода обмежується свободами інших людей, суспільством, державою. Свобода може інтерпретуватися як незалежність і саме у такому аспекті вона стає визначальною у дискусіях про "українське націотворення", "самостійність" тощо. Даний підхід також фундує "теорію суспільного договору".

Таким чином можна сформулювати висновок: саме морально-духовні обмеження можуть інтерпретуватися в аспекті їх релігійної, національної, культурної визначеності та відкриває простір для "позитивної свободи". Якщо вибрати релігійний аспект, то варто зазначити: що як "універсальне духовне явище", релігія здатна об'єднувати людей завдяки спільним моральним, духовним цінностям, кожна з яких може самостійно консолідувати людей. Свобода, як чинник реалізації людської волі, спрямована на здійснення вибору у площині моральності. Тобто свобода реалізується як здатність до самостійного вибору та відстоювання права обраного шляху. Тут "свобода для" повставатиме загальнолюдською цінністю.

Ми усвідомлюємо, що феномен свободи має вивчатися спираючись на загальновизнані наукові принципи, але вважаємо за доцільне згадати слова Бергсона який нагадував, що певні сфери духовного життя потребують врахування інтуїтивного розуміння, адже користуючись виключно розумом можна потрапити в тенета "псевдо науковості". "Торуючи шлях дорогою фізики, – писав Бергсон, – розум крокує безтурботно, а за межами фізики розум необхідно перевіряти на здоровий глузд". Та й раніше, вже Геракліт покладав певні сподівання на спільну для людей розсудливість [10]. Лишається сподіватися, що досліджуючи проблематику пов'язану з розумінням свободи, ми максимально використаємо нагоду раціонально апробувати результати власних розвідок.

У перспективах подальших досліджень, теоретичний аналіз свободи повинен брати до уваги такі її аспекти які враховують співвідношення особистого та суспільного, індивідуального і загального, коли на перше місце виступають саме *особливості* інтерпретацій свободи в означених площинах.

1. Академічне релігієзнавство: Підручник / За наук. ред. проф. А.Колодного. – К.: Світ Знань, 2000. – С.283. 2. Гроссман В. Жизнь и судьба. – М.: АСТ, 2000. – С.25. 3. Дворникова Е.И. Формирование культурной идентичности и толерантности будущих учителей в процессе изучения русской литературы: Автореф. дис. ... д-ра пед. наук. – Майкоп, 2007. 4. Свобода воли // Словарь по этике / Под ред. И.С. Кона. – 4-е изд. – М.: Изд-во полит. лит-ры, 1981. – 430 с. 5. Юрганов А. Реализация человеческой природы как опыт достижения свободы // ТОТУМ. Философский журнал. Кубанский государственный университет сетевое электронное научное издание – №1(5). – 2005. 6. Тульчинский Г.Л. Свобода как человеческое измерение бытия // <http://hpsy.ru/public/x2870.htm> 7. Там же. 8. Урманцев Н.М. Свобода как фактор единства человека и универсума // http://vestnik.osu.ru/2007_7/23.pdf 9. Дарендорф Р. У поисках нового устрою. Лекции на тему политики свободы у XXI ст. / Пер. з нім. Анастасії Орган. – К.: Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2006. – 109 с. 10. Тихолаз А.Г. Геракліт. – К.: Абрис, 1995. – С.128.

Надійшла до редколегії 16.12.2009

ПОЛІТОЛОГІЯ

М.М. Басараб, здобувач

ЕТНІЧНИЙ СЕПАРАТИЗМ ЯК НАСЛІДОК ПРОБЛЕМ У СФЕРІ МІЖНАРОДНОГО ПРАВА

У цій публікації аналізується протиріччя міжнародного права в частині регулювання міжнаціональних відносин. Автор доводить, що спроба одночасної реалізації міжнародним законодавством права на територіальну цілісність та права на самовизначення народів є приводом для міжнаціональних конфліктів. Правовий привід слід вважати однією зі сприятливих обставин для етнічного сепаратизму.

In this publication contradiction of international law is analysed in part of adjusting of mizhnacional'nikh relations. An author proves that attempt of simultaneous realization the international legislation of right on territorial integrity and rights of self-determination of people is by cause for mizhnacional'nikh conflicts. It follows to consider a legal occasion one of favourable circumstances for ethnic separatism.

У публікації здійснюється порівняльний аналіз міжнародних правових актів, які регламентують сферу міжнаціональних відносин. Узагальнено особливості реагування світової спільноти на міжетнічні конфлікти. Мета публікації – довести вплив недосконалостей міжнародного права та неефективності дій міжнародних організацій на виникнення та розгортання сепаратизму в середовищі етнічних меншин. Головним завданням дослідження є вияв суперечностей у міжнародному законодавстві, що сприяють поглибленню міжнаціональних конфліктів.

Проблематику досліджували провідні українські та закордонні дослідники: Ігор Лукашук, Віктор Нікітюк, Ігор Зварич, Іван Курас, Володимир Євтух, Валерій Карташкін, Олена Лукашева, Флоріан Єрмагора, Фредерік Гекман, Франческо Капоторті, Натан Лернер.

Нещодавно український дослідник Ігор Зварич опублікував працю "Етнополітика в Україні: регіональний контекст". Серед інших питань в ній розглядаються проблемні аспекти застосування суперечливих норм міжнародного права в українських реаліях. Проблема застосування норм міжнародного права щодо прав національних меншин розкрито у праці Віктора Нікітюка "Статус етнонаціональних меншин".

Кожен міжетнічний конфлікт унікальний за своєю передісторією. Майже кожна міжнаціональна суперечка викликає суттєвий геополітичний інтерес зацікавлених суб'єктів ззовні. Це зумовлює нетипову послідовність дій у вирішенні кожного окремого конфлікту. Часто відбувається ігнорування міжнародних правових актів. Приклади порушення міжнародних нормативних документів притаманні практично кожному випадку, коли залагоджується міжнаціональний конфлікт. Неординарність, суб'єктивність та вибірковість у розв'язанні таких конфліктів підриває довіру світової громадськості до дієвості та ефективності міжнародної правової системи. Як не парадоксально, але часто порушниками існуючих міжнародних правових норм є не тільки окремі країни, а й міжнародні організації, що мають слідувати за дотриманням права. Проблема полягає ще й у тім, що у значній кількості випадків міжнародні організації ігнорують принцип прецедентності, натомість обирають вибірково для кожної окремої ситуації механізми і засоби. Яскравим порівнянням може бути ситуація зі швидким та одностайним визнанням провідними країнами Заходу Республіки Косово, що виокремилася зі складу Республіки Сербія. Натомість на території країн Європейського Союзу та НАТО є достатньо прикладів тривалої боротьби етнічних меншин за незалежність. Однак, цим прагненням етносів десятиліттями, а той століттями, не приділяється належної уваги.

Щоб об'єктивно оцінити дії сторін у вирішенні того чи іншого міжнаціонального конфлікту, варто проаналізувати юридичні підстави, в рамки яких вони намагаються вписати свої рішення. Іншими словами, надзвичайно

важливим у цій ситуації є розуміння основних принципів міжнародного права, що регламентує міжнаціональні взаємини. Саме ці нормативні акти дають можливість зацікавленим сторонам або арбітрам у міжетнічних конфліктах пояснити чи виправдати свої дії.

Міжнаціональні суперечки складно розв'язуються у площині правового регулювання. Варто визнати, що проблеми можуть виникати внаслідок недосконалості міжнародного правового поля, яке регламентує відносини між народами. Значна частина дослідників притримується думки, що природа негативних особливостей вирішення міжетнічних конфліктів криється в існуючій міжнародній правовій системі. Зокрема, російський автор Рафаель Хакімов зазначає: "Міжнародне право захищає як держави, так і окремі народи. В першому випадку це називається принципом цілісності держави, в другому – правом на самовизначення..."

Отож, в міжнародному праві засадничо закладена колізія, вихід з якої реалізується прагматично, тобто не юридично, а політично. Правова колізія переводить конфліктну ситуацію в площину політики. Це не кращий спосіб, але іншого поки не придумали" [1].

Загалом існує достатня кількість міжнародних правових актів, прийнятих ООН, Радою Європи, Співдружністю Незалежних Держав та іншими організаціями, що регламентують відносини між етносами. Серед документів схвалених ООН можна виокремити такі як "Декларація про надання незалежності колоніальним країнам і народам" від 14 грудня 1960 року, "Декларація про право на розвиток" від 4 грудня 1986 року, "Декларація про права осіб, що належать до національних чи етнічних, релігійних і мовних меншин" від 18 грудня 1992 року і т.і. Радою Європи теж було прийнято низку правових актів для регламентації цієї сфери суспільних відносин, зокрема "Заключний акт Наради з безпеки і співробітництва в Європі" від 1 серпня 1975 року, відомий як "Гельсінська угода", "Рамкову конвенцію про захист національних меншин" від 18 квітня 1995 року.

Прийняття цих документів саме по собі стало позитивним фактором у розвитку та регламентації міжетнічних відносин. Їхнє схвалення свідчить про розуміння міжнародним співтовариством небезпеки, яка випливає з міжнаціональних конфліктів, що зумовлюють загальну ескалацію суспільних відносин у світі. Проте, лише факт наявності правових актів не обов'язково свідчить про їхню дієвість.

Аналіз більшості міжнародних правових актів, що регламентують міжнаціональні відносини, свідчить про їх доволі декларативний характер. У переважній більшості документів спостерігається очевидний змістовний антагонізм між прописаними у них нормами. Мова йде про одночасну декларацію забезпечення права на самовизначення етнічних меншин і права на територіальну цілісність держав. Такі неузгодженості надалі дають

можливість по різному трактувати права та обов'язки сторін у міжнаціональному конфлікті при посиланні на один і той же документ. Абсолютно очевидно, що одночасно в межах однієї держави неможливо реалізувати право етнічної меншини на самовизначення і право основного народу країни на збереження територіальної цілісності. Користуючись правом на самовизначення, будь-яка етнічна меншина прагне реалізовувати його на частині території вже існуючої держави, яка, у свою чергу, має право на збереження територіальної цілісності. Для цілісної ілюстрації суперечності міжнародних правових актів наведемо деякі фрагменти документів ООН, у яких відстоюється забезпечення права на самовизначення етнічними меншинами:

✓ "...усвідомлюючи необхідність створення умов стійкості добробуту і мирних і дружніх відносин, на основі поваги принципів рівноправ'я і самовизначення всіх народів і всезагальної поваги і дотримання прав людини і основних свобод для всіх, без різниці раси, статі мови та релігії,

✓ ... знаючи про посилення конфліктів, викликаних відмовою в свободі чи створюванням перепон на шляху до свободи таких народів, що являє собою серйозну загрозу всезагальному миру,

✓ ... беручи до уваги важливу роль Організації Об'єднаних Націй в сприянні руху за незалежність в підопічних і несамокерованих територіях,

✓ ... виходячи з переконання, що всі народи мають невід'ємне право на повну свободу, втілення свого суверенітету...

✓ ... 2. Всі народи мають право на самовизначення; в силу цього права вони вільно встановлюють свій політичний статус і здійснюють свій економічний, соціальний і культурний розвиток" [2].

У "Міжнародному пакті про цивільні і політичні права", а також у "Міжнародному пакті про економічні, соціальні і культурні права" йдеться: "1. Всі народи мають право на самовизначення. В силу цього права вони вільно встановлюють свій політичний статус і вільно забезпечують свій економічний, соціальний і культурний розвиток" [3].

Цих фрагментів достатньо, щоб зрозуміти позитивне ставлення Організації Об'єднаних Націй до прагнень "бездержавних" народів отримати суверенітет на територіях власного проживання. До того ж, можна зробити висновок, що Організація Об'єднаних Націй визнає і констатує факт існування народів, що не мають своїх національних держав.

Таким чином, можна констатувати беззаперечне розуміння міжнародною спільнотою, а головне авторитетними міжнародними організаціями, факту існування етнічних одиниць, що не мають своїх держав. Про це свідчить зміст прийнятих ними нормативних документів. З тексту документів випливає не тільки констатація факту існування таких народів, а й розуміння необхідності надання їм повного права на політичне самовизначення. На цьому наголосив і доктор політичних наук, голова Національних зборів республіки Вірменія та відомий громадський діяч Тигран Торосян: "Стаття 1.2 Статуту ООН також підкреслює фундаментальне значення рівноправ'я народів і стверджує їх право на самовизначення. Ці документи обов'язкові для виконання усіма країнами-членами ООН, вони дають чітке і вичерпне визначення права націй на самовизначення" [4]. Фрагмент Статуту ООН був лише одним з багатьох документів, на які у своїх висновках спирається дослідник. Російський автор Рафаель Хакімов наводить ще один приклад з документів ООН: "В Декларації про принципи міжнародного права, що стосуються дружніх відносин і

співробітництва між державами згідно з Статутом Організації Об'єднаних Націй (1970 р.) в розділі "Принципи рівноправ'я і самовизначення народів" записано:

"Створення суверенної і незалежної держави, вільне приєднання до незалежної держави чи об'єднання з ним, чи встановлення будь-якого іншого політичного статусу, вільно визначеного народом, є способами втілення цим народом права на самовизначення" [5].

Разом з тим, ті ж нормативні документи, що декларують право на самовизначення, одночасно гарантують право на відстоювання вже існуючими державами своєї територіальної цілісності:

✓ "6. Всіляка спроба спрямована на те, щоб частково чи повністю зруйнувати національну єдність і територіальну цілісність країни, несумісні з цілями і принципами Організації Об'єднаних Націй;

✓ 7. Всі держави повинні неухильно і добросовісно виконувати положення Статуту Організації Об'єднаних Націй, Загальної декларації прав людини і діючої Декларації на основі рівності, невтручання у внутрішні справи всіх держав, поваги суверенних прав всіх народів і територіальної цілісності їх держав" [6].

Яскравим свідченням того, що ООН чітко фіксує право держав на збереження своєї територіальної цілісності може бути і те, що у Статті 8 "Декларації про права осіб, які належать до національних чи етнічних, релігійних і мовних меншин" міститься окремий пункт: "Ніщо в цій Декларації не може бути трактовано як таке, що припускає будь-яку діяльність, яка суперечить цілям і принципам Організації Об'єднаних Націй, включаючи принципи поваги суверенної рівності, територіальної цілісності і політичної незалежності держав" [7].

Цих двох фрагментів достатньо, щоб зробити висновок: Організація Об'єднаних Націй визнає право держав на збереження власної територіальної цілісності і засуджує будь-які прояви її порушення. Цей принцип фіксується у багатьох міжнародних документах. Зокрема, в одному з основних документів, що регламентує захист нацменшин у сучасній Європі: "Заключному акті Наради з безпеки і співробітництва в Європі", що відбулася 1 серпня 1975 року у столиці Фінляндії Хельсінкі, йдеться: "Держави-учасники будуть поважати рівноправ'я і право народів розпоряджатися своєю долею, постійно діючи у відповідності з цілями і принципами Статуту ООН та відповідними нормами міжнародного права, включаючи ті, які відносяться до територіальної цілісності держав" [8].

Зіставляючи схвальне ставлення ООН та інших міжнародних організацій до реалізації "бездержавними" народами права на самовизначення та одночасне визнання права на територіальну цілісність, дійсно породжує конфліктність. Норма про недоторканість територіальної цілісності стосується і етнічних меншин, які повинні за рахунок території якоїсь держави реалізовувати своє право на самовизначення. Проблема логічної суперечливості міжнародних правових актів полягає у взаємовиключності норм прописаних у них. Відповідно, одночасна реалізація цих принципів є складним, або й неможливим завданням.

Проблеми у міжнародному правовому полі артикулюються ще помітніше, коли йдеться про адаптацію міжнародних актів до національних законодавств країн. Якби документи міжнародних організацій були обов'язковими для виконання країнами-членами цих організацій, то зазначені вище суперечності могли б не мати негативних наслідків для національних законодавств. Натомість акти міжнародного права мають вищу юридичну силу у порівнянні з національними законодавствами країн. Нормативні документи країн, що входять до міжнародних організацій, повинні відповідати правовим

актам цих організацій. Країни, що є членами міжнародних організацій мають імплементувати у своє законодавство норми правових актів цих об'єднань. Ні підтвердження можна навести слова дослідниці прав етнічних меншин у міжнародному законодавстві Тетяни Сенюшкіної щодо пріоритетності міжнародного права над національним: "Слід наголосити, що документи міжнародного права політично і морально зобов'язують держави дотримуватися критеріїв, розроблених такими міжнародними і регіональними організаціями, як ООН, Рада Європи, ОБСЄ." [9] Водночас, дослідники акцентують увагу на складності виконання цих вимог. Зокрема, український науковець Ігор Зварич у своїй праці "Етнополітика в Україні: регіональний аспект" зазначає: "Комплекс питань, що стосуються дотримання міжнародно-правових стандартів захисту національних меншин, є однією з актуальних і складних проблем як сучасного міжнародного правотворення, так і їх застосування у практичній діяльності з управління етнополітичними процесами у державах з поліетнічним складом населення, до яких відноситься і Україна" [10].

Відомий український фахівець з міжнародного права Ігор Лукашук доводить, що юридичний зміст міжнародної законності полягає у визнанні юридичної чинності міжнародно-правових норм, включаючи визнання особливої юридичної чинності імперативних норм і положень Статуту ООН.

Цей висновок можна сприймати, як ще одне підтвердження особливої важливості міжнародного права та його верховенства над національними. Твердження Ігоря Лукашука є логічним, оскільки міжнародне право покликане бути певною відправною та еталонною системою для законодавств країн світового співтовариства. Суть міжнародного права повинна полягати в тому, щоб при неможливості вирішення міжетнічних конфліктів на рівні законодавств окремих країн, можна було б апелювати до вищої системи правових відносин, яким є міжнародне право. Таку думку висловлюють відомі російські правознавці Валерій Карташкін та Олена Лукашева: "Стандарти поведінки, що містяться в міжнародно-правових актах, слугують моделлю для розробки і прийняття державами національного законодавства в галузі прав людини" [11]. Основна ознака діяльної та авторитетної сили міжнародно-правового регулювання повинна полягати в тому, щоб система міжнародного права забезпечувала взаємодію держав, координувала і максимально уніфікувала їхні правові системи.

В такому випадку нелогічність та двозначність формулювань міжнародних правових актів спричиняє суттєві розбіжності у нормах національних законодавств щодо захисту нацменшин та власної територіальної цілісності. Кожна з держав, при імплементації міжнародних норм у своє законодавство, може знехтувати правами етнічних меншин на самовизначення, пославшись на гарантоване міжнародними організаціями право на територіальну цілісність.

По причині дискусії норм у своїх же правових актах, міжнародні організації не можуть адекватно класифікувати держави на такі, в яких право на самовизначення етнічних меншин захищене і ті, в яких етнічні меншини позбавлені свого політичного права. До того ж, така нормативна нечіткість стимулює застосування подвійних стандартів у діях міжнародної спільноти щодо вирішення тих чи інших міжетнічних конфліктів.

Водночас, у деяких міжнародних правових актах є ще одна особливість, яка дає можливість для різночитання цих документів. Це "плаваючі" формулювання, що сигналізують про необов'язковий характер деяких норм. Подекуди формулювання вражають неконкрет-

ністю і відсутністю зобов'язуючого характеру. Зокрема, у "Декларації про права осіб, що належать до національних чи етнічних, релігійних та мовних меншин" ООН є така норма:

"Особи, які належать до меншин, мають право активно брати участь в прийнятті на національному і, де це необхідно, регіональному рівні рішень, що стосуються тої меншини, до якої вони належать, чи тих регіонів, в яких вони проживають, в порядку, що не протирічить національному законодавству" [12].

У документах Ради Європи, зокрема в "Рамковій конвенції про захист національних меншин" зазначено:

✓ "4. В рамках своїх правових систем сторони приймають належні міри, з тим, щоб сприяти доступу осіб, що належать до національних меншин, до засобів масової інформації з тим, щоб поширювати терпимість і сприяти культурному плюралізму..."

✓ 2. В районах, де традиційно чи в значній кількості проживають особи, що належать до національних меншин, якщо ці особи просять про це і якщо такі прохання відповідають реальним потребам, Учасники намагаються, наскільки це можливо, забезпечують умови, які дозволили б використати мову меншини у відносинах між цими особами і адміністративними органами..."

✓ "В районах, де традиційно чи в значній кількості проживають особи, що належать до національних меншин, у випадку достатньої потреби в цьому учасники намагаються забезпечити наскільки це можливо і в рамках своїх систем освіти, щоб особи, які належать до цих меншин, розпоряджалися належними можливостями вивчати мову своєї меншини чи навчатися цією мовою" [13].

Такі вставні конструкції, як наприклад: "там, де це необхідно", "у випадку достатньої потреби", "наскільки це можливо" роблять норму "плаваючою", необов'язковою. При застосуванні таких принципів надзвичайно посилюються суб'єктивні чинники у прийнятті рішень або ж виникає мотивація оминати чи не у повній мірі виконати вимоги нормативного акту. Оперуючи таким документом, політик, держава чи міжнародна організація можуть вчиняти, що називається, на власний розсуд. Це часто впливає в упередженість, непослідовність чи надмірну політизованість дій. Розуміючи суперечливість міжнародних правових норм, суб'єкти часто вдаються до позаправових засобів, наприклад, застосування сили.

У випадку, коли міжнародні акти не працюють, порушується система регламентації відносин між суб'єктами міжетнічного конфлікту. В такому випадку сторони діють не відповідно до спільно визнаних норм, а в межах власних інтересів. Це і є підставою для подальшої ескалації конфлікту, коли будь-які правові норми нехтуються та розширюється ареал предмету суперечки. Арбітрам важко знайти вихід з таких ситуацій, оскільки міжнародні правові документи, через відсутність однозначних формулювань, не дають можливості однозначно кваліфікувати порушників і постраждалих у конфлікті. З іншого боку, суперечність правових норм дає можливість для необ'єктивної оцінки ситуації, зловживань, відстоювання арбітрами власних інтересів. Упередженість щодо однієї з конфліктуючих сторін ще більше знижує авторитет міжнародного права та девальвує консенсусну функцію міжнародної спільноти.

Резюмуючи вищенаведене можна зробити висновок, що неузгодженість і нелогічність міжнародних правових актів, що виявляється в одночасному визнанні права народів на самовизначення і права держав на територіальну цілісність, дає привід для виникнення подвійних стандартів в оцінці сепаратистських дій окремих етнічних меншин.

Використовуючи міжнародні правові документи та маніпулюючи їхніми нормами, впливові держави задово-

ляють свої геополітичні інтереси. Прагнення курдів до відокремлення від Туреччини залишається непоміченим протягом десятиліть, іспанські та французькі баски століттями ведуть боротьбу за створення своєї держави, корсиканці постійно заявляють про бажання скористатися правом на самовизначення. Невирішених проблемних історій з етнічними меншинами на території розвинених країн Європи достатньо. Втім, не зважаючи на свої етнічні проблеми, Європа швидко і активно вирішала проблему Косова за рахунок територіальної цілісності Республіки Югославія. Багатьма експертами це було однозначно сприйнято як реалізацію геополітичних розрахунків на Балканах.

Проблеми турецьких курдів не помічають, бо Туреччина є стратегічним контрагентом НАТО на Близькому Сході. Водночас, антихусейнівська коаліція без вагань надала квазідержавність курдам Іраку, які виступили союзниками у боротьбі з режимом Саддама Хусейна.

Росія активно подавляє чеченський сепаратизм на Кавказі, пояснюючи це необхідністю збереження територіальної цілісності Російської Федерації. Разом з іншими аргументами представники російської еліти доводять, що переглядати етнічну та політичну карту багатонаціонального Кавказу вкрай небезпечно, оскільки можна запустити механізм незворотного макроконфлікту в регіоні. На підтвердження своє позиції російські дослідники наводять аргумент, що світова спільнота сьогодні не має дієвих правових норм і механізмів їхньої реалізації, з допомогою яких вирішення етносепаратистських конфліктів стало б керованим і супроводжувалось системою санкцій до порушників. Разом з тим, Росія вступає у конфлікт з Грузією та підтримує сепаратизм Абхазії та Південної Осетії.

Це лише окремі, проте симптоматичні приклади міжнародної практики подвійних стандартів у міжетнічних конфліктах. Тут цілком очевидним є факт маніпулювання нормами права на територіальну цілісність та права на самовизначення.

Міжнародні організації часто демонструють свою неспроможність впливати на конфліктні ситуації. Виною цьому є не лише суперечливі норми міжнародного права. Наприклад, спроби ООН врегулювати міжетнічні конфлікти шляхом досягнення консенсусу, часто є надто тривалими та неефективними. Міжнародні організації зазнають гострої критики через надмірну бюрократизованість процедури прийняття рішень. Це зумовлює низьку готовність таких об'єднань до швидких та адекватних дій в екстремальних умовах. "Дедалі більша кількість спеціалістів та аналітиків з усього світу звинувачують Організацію Об'єднаних Націй у нездатності відстоювати фундаментальні цінності на планеті в неефективності її інститутів" [14]. Процес ослаблення ООН, як міжнародного арбітра, також зумовлюється і народженням та динамічним розвитком нових світових геополітичних центрів впливу. Китай, Росія, Індія та інші країни, що претендують на новий статус, своїми діями мимоволі ламають систему традиційних балансів і протитяг в ООН та загалом міжнародних відносинах.

Існує чимало недоліків і прорахунків в плануванні та реалізації миротворчих операцій ООН та ОБСЄ. Низка таких операцій триває протягом десятиліть, що не сприяє вирішенню конфлікту, а консервує проблему. Є певні труднощі з формуванням дієздатних контингентів міжнародних миротворчих сил. Зокрема, оглядач Михайло Панін зазначає: "В той же час значно масштабніші миротворчі операції в епоху глобалізації і їхня доволі широка географія створюють перед ООН додаткові проблеми адекватної матеріальної підтримки всіх одночасних операцій, а також забезпечення належного рівня

забезпечення, підготовки і професійності персоналу, який для них виділяється" [15]. Проблеми з матеріальним та кадровим забезпеченням діяльності миротворців ООН паралізує їх дії і таким чином частково стимулює загострення міжнаціональних конфліктів. Розуміючи нездатність міжнародних організацій, потенційні ініціатори конфліктів сподіваються на пасивність або невтручання міжнародної спільноти.

В ситуації, коли міжнародне право має суттєві прогалини, а міжнародні організації не є ефективними у подоланні міжетнічних конфліктів, можна констатувати існування режиму "ручного управління" в сучасній міжнародній практиці подолання міжнаціональних суперечностей. Підтвердженням цього висновку будуть слова вірменського дослідника Артема Хачатуряна: "... у випадку з утворенням нових держав чи воз'єднання національних меншин з історичною батьківщиною великі держави керуються вже не правовими нормами, а швидше діють за власними інтересами" [16]. Такий стан речей породжує:

- ✓ виникнення подекуди необґрунтованих сепаратистських амбіцій і дій;

- ✓ часті придушення справедливого бажання народів реалізувати своє право на самовизначення.

На тлі нових об'єктивних геополітичних обставин, всі недосконалості та проблеми системи міжнародного права дедалі стають більш очевидними. Це дає додаткові приводи для зародження та активізації сепаратистських дій з боку представників етнічних меншин. На прикладі останніх етнічних конфліктів у світі, що стали результатом сепаратистських дій, можна констатувати нездатність міжнародних правових механізмів у подоланні міжнаціональної ескалації. Разом з тим, держави мають усі підстави подавляти будь-які спроби етносів отримати суверенітет.

За умов, коли міжнародне законодавство та організації не діють, починає працювати політичний вплив потужних держав світу, мотивація яких переважно базується на їхніх суб'єктивних інтересах. Це лише викликає спротив та ще більшу напругу у міжнародних відносинах.

Дослідження проблематики етнонаціональних взаємин у міжнародному праві повинні зосереджувати основну увагу передусім не на інтерпретаціях двозначностей та розбіжностей формулювань. Основним завданням науковців має стати пошук досконаліших принципів міжнародного права, які забезпечать механізм цивілізованої реалізації права народів на самовизначення.

1. Рафаэль Хакимов. Национальные конфликты и международное право [Электронный ресурс] / Рафаэль Хакимов. – 2008. – Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article19926.htm>. 2. Международные акты по правам человека. Сборник документов / Состав. В.А. Карташкин, Е.А. Лукашева. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА, 1999. – С.99. 3. Там же. – С.44. 4. Торосян Т.С. Мнимое противоречие: территориальная целостность или право на самоопределение // Россия в глобальной политике. – 2007. – № 4. 5. Рафаэль Хакимов. Национальные конфликты и международное право [Электронный ресурс] / Рафаэль Хакимов. – 2008. – Режим доступа: <http://www.apn.ru/publications/article19926.htm>. 6. Международные акты по правам человека. Сборник документов / Состав. В.А. Карташкин, Е.А. Лукашева. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА, 1999. – С.100. 7. Там же. – С.113. 8. Там же. – С.642. 9. Сенишкіна Т. Державне регулювання захисту прав національних меншин у європейських країнах // Тетяна Сенишкіна // Вісник УАДУ. – 2002. – № 2. – С.313-320. 10. Зварич І.Т. Етнополітика в Україні: регіональний контекст / Ігор Теодорович Зварич. – К.: Дельта, 2009. – С.230. 11. Международные акты по правам человека. Сборник документов / Состав. В.А. Карташкин, Е.А. Лукашева. – М.: Издательская группа НОРМА-ИНФРА, 1999. – 784 с. 12. Там же. – С.111. 13. Там же. – С.637. 14. Евгений Воронников. ООН критикуют со всех сторон [Электронный ресурс] / Евгений Воронников. – Режим доступа: <http://www.novopol.ru/text52231.html>. 15. Михаил Панин. Миротворчество ООН: достижение, проблемы, перспективы [Электронный ресурс] / Михаил Панин. – Режим доступа: <http://www.peacekeeper.ru/index.php?mid=3241>. 16. Артем Хачатурян. Международное право: благо или зло? [Электронный ресурс] / Артем Хачатурян. – Режим доступа: <http://nationalidea.am/articles.php?id=73>.

Л.Л. Бунецький, канд. політ. наук, доц.

ІНСТИТУЦІЙНІ ІНОВАЦІЇ ПЕРІОДУ ДЕМОКРАТИЧНОГО ТРАНЗИТУ УКРАЇНИ

Автор у статті досліджує особливості трансформації політичних інститутів в умовах системної кризи. Запропоновані деякі прикладні кроки, щодо якісних змін інституційної системи політичних відносин та влади в Україні.

The author in this article researches peculiarities of transformation of political institutes in conditions of system crises. The author proposes some practical steps for the qualitative changes in the system of institutional structure of political relations and authorities in Ukraine.

Процеси політичної трансформації в Україні наочно демонструють свою складність та специфіку. Насамперед, варто відзначити, що такі процеси носять системний характер, охоплюючи всі сфери життєдіяльності суспільства, демонструють значну динаміку та векторність форм прояву та розвитку. Зазначемо, що мова йде не просто про ті чи інші зміни, а саме, про такі трансформаційні процеси, що стосуються саме рівня сутнісних характеристик та умов розвитку суспільства, яке проходить етап політичного транзиту.

В цьому бурному потоку змін, звісно, йде тяжкий пошук нових форм політичного управління, розподілу влади та взаємовідносин. Практика свідчить, що в Україні цей пошук не задається однозначно, а визначається в результаті боротьби багатьох політичних сил і рухів, яка супроводжується особливо високою напругою політичних страстей та надзвичайним драматизмом, що додає політичним процесам деструктивного характеру та вводить їх в стан системної кризи.

У стані кризи сьогодні знаходиться вся політична інституційна система, механізми та характер самовідтворення її інституційних структур пробуксовують через свою недосконалість та не набраний темп демократичних реформ. Очевидно, говорячи про такий стан системи слід зазначити її інституційну недостатність, що відображає специфіку періоду становлення демократії у суспільстві. Тобто, політична система нинішньої України амбівалентна і являє собою дивний антиномічний симбіоз початкового процесу демократії й "м'якого" авторитаризму, що безумовно обмежує можливості демократичного розвитку й затрудняє політичне самовизначення країни. Саме таке українське поле політики, де самовідтворення демократичних процесів та інститутів зазнає постійних перешкод і труднощів, звісно, відбивається у свідомості й діях політичних еліт та населення досить суперечливими уявами та намірами, починаючи із глибоких сумнівів у реальних демократичних змінах й майбутньому України до впевненості, що демократичні процеси вже міцно затвердилися на українському ґрунті.

Так, в Україні зокрема, спостерігається ситуація тривалої хиткої рівноваги, першочергова задача якої – утримати суспільство в рамках "неполярних" політичних інститутів, їх інтересів та дій. У таких умовах особливе значення має не тільки висновок про угоду між основними політичними силами щодо дотримання певних правил політичної гри, але й свого роду пакт (декларація) між владою (у т.ч. в самій системі влади) та суспільством про стабільність і цілеспрямованість подальшого демократичного розвитку.

Тобто, сьогодні в Україні необхідна **нова парадигма національного антикризового політичного управління**, в основі якої є ідея демократичної конвергенції інститутів державної влади та громадянського суспільства, що забезпечить політичне самовизначення країни в умовах світової кризи. Тому в даний період перед українським суспільством постає **завдання №1**: знайти рівновагу, знайти своє об'єднання ("ком'юніті"), таке політичне співтовариство, що функціонує в рамках єдиного безконфліктного соціально-політичного простору України – сполучення між повноваженнями й можливостями дер-

жави, з одного боку, і повноваженнями й можливостями самоврядування, з іншого, яке б відповідало соціокультурним підставам, ціннісно-політичним орієнтаціям населення. Від того, як вирішиться ця проблема, залежить і доля демократії в Україні.

Виходячи з політичної практики можна виявити деякі особливості демократичного транзиту України на сучасному етапі.

Це, **по-перше**, відсутність консенсусу між учасниками політичного процесу щодо легітимності цілей та засобів політичних дій. Відсутність бажання та прагнення до згоди із приводу проголошених цілей демократичних змін пояснюється не тільки відсутністю культури та здатністю до консенсусу, яку не можна було сформувати за роки політичної трансформації. Головна причина полягає у принципово різному розумінні цінностей волі, демократії та способами їх досягнення існуючими в сучасному українському суспільстві політичними силами, у нерівності можливостей активної участі в реформаторському процесі та задоволенні особистих інтересів та прагнень; **по-друге**, відсутність аналогів такої трансформації в історичному процесі та значний вплив тоталітарного минулого, відсутність досвіду демократичного розвитку, у результаті чого трансформаційні зміни носять характер, що постійно направлений на досягнення рівня передових західних держав. Як наслідок, демократичні процеси, у т.ч. їх частини – політичні інститути наштовхуються на перешкоди різного плану, одні з яких є наслідками прорахунків у проведенні перших етапів трансформації, інші обумовлені особливостями колишньої радянської, пострадянської системи. Серед таких перепон політичного характеру основними є: криза інститутів державної влади (їхня слабкість, некомпетентність, відсутність консолідації, боротьба за владу та особисті чи корпоративні інтереси та наміри тощо), недосконалість політичних партій та партійних блоків (нездатність до конкуренції, залежність від влади, відсутність сильної опозиції тощо), відсутність конструктивної законодавчої системи, перепони, що пов'язані із самими громадянами (низький рівень політичної культури та активності, правовий нігілізм тощо), існування корупції в інститутах влади та суспільства, мафіозних утворень тощо. Ці та інші перешкоди безумовно ускладнюють процес демократичного транзиту України; **по-третє**, це надзвичайна неоднорідність держави в історичних, соціокультурних, етнічних, релігійних відносинах та нерозчленованість політики й економічних, соціальних та особистих відносин. Політичні процеси по суті не відокремлені від інших сфер життєдіяльності через незрілість інститутів влади та громадянського суспільства, де останні повинні особливо виконувати контролюючу функцію. Тому політичний процес у сучасній Україні пронизує всі сфери життя суспільства, жоден з економічних або інших найважливіших питань не вирішується без втручання владних інститутів; **по-четверте**, це відсутність структурованості українського політичного процесу та інтеграції серед його учасників, що є наслідком відсутності в суспільстві єдиної політичної комунікаційної системи. Безумовно вертикально та горизонтально організований політичний про-

цес здійснюється завдяки налагодженому діалогу інститутів влади та громадянського суспільства, у якому останнє доносить свої вимоги до владних інститутів через розгалужену систему представництва. Така система представництва інтересів в Україні ще не створена. Найбільшими можливостями такого представництва своїх інтересів сьогодні володіє правляча еліта та представники держструктур, які контролюють ресурси і вплив на політичні процеси в рамках суспільства та регіонів; **по-п'яте**, сьогодні політична еліта, як і її "гідні" лідери не демонструє ані ефективності, ані компетентності в своїй діяльності, ані послідовності в боротьбі за владу, ані рішучих політичних кроків за громадянське, демократичне суспільство. Надмірна концентрація влади та ресурсів у руках правлячої еліти змушує контреліту і опозицію виступати як радикальні рухи, а не політичні опоненти. Таке гостре протистояння, можна сказати – конфлікт еліти й контреліти виступає наслідком культурно-політичної неоднорідності самої еліти, де різні групи якої орієнтуються як на реформаторсько-демократичні, так і на соціалістичні, національно-революційні та інші цінності та ідеали; **по-шосте**, це інтенсивна маргіналізація більшої частини сучасного українського суспільства (з точки зору європейських соціальних стандартів). Відсутність ефективних інститутів громадянського суспільства обумовлює таку ситуацію, коли присутня у суспільстві недовіра до інститутів влади, правлячої еліти, персоніфіковане негативне відношення до олігархів, відображає в масовій свідомості суперечності між групами, корпоративними і загальнонаціональними та громадянськими інтересами; **по-сьоме**, досліджуючи інституційну політичну систему України перехідного періоду, слід зазначити, як засвідчує практика, на її функціональну інституційну недостатність, що відображає специфіку процесу демократичного транзиту. Що ж до формування нових політичних інститутів, то для такого процесу "інституціоналізації" необхідні відповідні демократичні умови, механізми і цілеспрямована скоординована робота на всіх його рівнях організації та самоорганізації. Тобто, якщо користуватися висловом Д. Норта, взаємодія різнорівневих інститутів та процесів в цілому створює "сукупну інституційну систему, властиву даному суспільству" [1].

Також, слід зазначити, що передумови процесу демократичного транзиту різноманітні та з урахуванням національної ідентичності та специфіки можуть виступати в різних співвідношеннях і конфігураціях (зовнішній вплив, знаходження національної єдності й національної ідентичності, певний рівень соціально-економічного розвитку, наявність "культури громадянства"). Ця обставина обумовлює необхідність наукового вивчення сутності та особливостей українського суспільства ві всієї її своєрідності, з урахуванням історично сформованих традицій, політичної культури, суспільного менталітету. Тільки таким чином можливо знайти власні та ефективні форми та методи політичної ідентичності, самовизначення та демократичного розвитку. В теоретичному плані інституційний аналіз "демократичного транзиту" повинен ставити принаймні дві основні проблеми. Вивчення, по-перше, самого механізму формування демократичної інституційної політичної системи, а по-друге, змісту, особливостей та ефективності її головних акторів в процесі демократичного транзиту українського суспільства як соціоетальної системи. Це питання надзвичайно важливе і цікаве, яке потребує глибокого, системного та синергетичного підходу, а також ретельного методологічного опрацювання. Тобто, мова йде про таку демократичну інституціональну політичну систему, яка за своїм статусом змогла б

"узяти на себе всю відповідальність" здійснювати упорядковану в часі й у просторі, скоординовану і цілеспрямовану діяльність підсистем усього соціуму як соціоетальної системи, у межах якої демократично коректується і стабілізується поведінка, а також відповідним чином менталітет учасників трансформаційних процесів.

Однак, як свідчить сучасний український політичний практик, відсутність або недостатність таких передумов може не тільки загальмувати процес демократизації (демократичного транзиту), але й поставити його наявність під сумнів. Мова в цьому випадку йде про аналіз структурних і функціональних особливостей інституціональної системи сучасної української політики. Перш ніж аналізувати інституціональну структуру української політики, необхідно концептуально, з урахуванням вище зазначених особливостей визначити сенс самого терміну демократичного транзиту. У контексті цього поняття **"демократичний транзит"** будемо розглядати як перехідний процес розвитку суспільства, його основних підсистем (зокрема – політичної) з одного до іншого режиму, по висхідній лінії в новий якісний стан: від політичних систем традиційного суспільства до політичних систем сучасного суспільства, від політичних систем сучасного, модернізованого суспільства до політичних систем сучасного для інформаційного суспільства. Тобто мова йде про зміну політичної системи, що характеризується зростаючою участю в політиці різних груп населення (через політичні партії, групи інтересів, особисто) і формуванням нових політичних демократичних інститутів (розподіл системи влади, виборчий процес, багатопартійність, місцеве самоврядування тощо). Таким чином, **демократичний транзит** можна визначити як процес якісних змін в політичній та інших сферах суспільства, які постійно модернізуються та в ході яких формується багатокомпонентна багатофункціональна демократична політична система сучасного суспільства. Такий перехід має всі ознаки транзитивного періоду як процесу заміни однієї моделі політичної системи суспільства (або її найважливіших підсистем) на іншу. Помітимо, що такий стан переходу, його проходження не є однолінійним процесом, а може носити багатовекторний характер розвитку. Тобто протікання такого роду процесів, як правило, може проходити, як нелінійно, варіативно, супроводжуватись зупинками і поверненнями, а також далеко не завжди логічно завершується. Відповідно, демократичний транзит може охоплювати усі типи перехідних станів соціально-політичних систем з точки зору суттєвої зміни їх характеру: від тоталітарної чи авторитарної системи до демократичної, у відповідності із національними соціокультурними й політичними особливостями, цінностями, звично, із урахуванням передового світового досвіду. У зв'язку із цим було введено в науковий обіг **поняття перехідних процесів (транзиту)**, які стали розумітися як якийсь самостійний етап розвитку. У цілому транзитологія може розглядатися як самостійний напрямок політичної науки, у рамках якого вивчається процес руху політичних систем від того або іншого типу недемократичного режиму до демократичного. Тому є сенс думати, що реальною багатомірністю, різновекторністю шляхів та різні результати цього процесу можливо визначають необхідність заміни **терміну "перехід до демократії"** терміном **"демократичний транзит"**. Даний термін більш адекватно відбиває різноманітність зовнішніх і внутрішніх обставин, особливостей та поліваріативності підсумків процесу демократичного розвитку. Прикладом таких процесів є держави пострадянського простору (Східної Європи: Україна, Росія, Білорусь, Молдова; Закавказзя: Грузія, Азербайджан, Вірменія; Прибалтики: Литва, Естонія,

Латвія та інші), які проводять сьогодні трансформаційні зміни, сутність та масштаб котрих можна визначити як демократичний транзит. Можна сказати, що держави пострадянського простору знаходяться не просто в умовах трансформації поза визначеним вектором розвитку, але і несуть в собі ознаки глибинних протиріч – то вони роздираються найгострішими опозиційними тенденціями: від демократії, цивільного суспільства з одного боку, до авторитаризму, державності з іншого; то прагненням до порядку, законності, корпоративності й, одночасно, прихильністю до ліберальних, етакратичних цінностей, з визнанням необхідності вільних ринкових перетворень у всіх сферах.

При цьому, слід зазначити, що стратегія демократичного розвитку (транзиту) повинна здійснюватись в надзвичайно короткий період часу.

Головним діючим актором, генератором такого демократичного транзитивного процесу є **політичні інститути** – і як самостійні одиниці (актори), і як складові демократичної політичної інституціональної системи суспільства в цілому. Особливе значення політичних інститутів, особливо пострадянського простору, в Україні зокрема, полягає в тому, що саме вони можуть забезпечити політичну стабільність, що сьогодні є першочерговою задачею, саме вони можуть прийняти рішення про національний транзит, виробити модель майбутнього, визначити шляхи й засоби його досягнення. Тобто, рольове призначення політичних інститутів обумовлене тим, що вони формують нормативно-правові основи консолідуючої взаємодії всіх акторів як політичного співтовариства, об'єднання, що функціонує в рамках єдиного соціально-політичного простору. У цьому змісті політичні інститути виступають "інституціоналізуючим" фактором трансформуючих процесів "агент – інститут – дії" (мова йде про інституціональну соціалізацію суб'єктів, їхнє залучення до складу носіїв даної норми).

Звідси виникає ключова проблема трансформації політичної інституціональної системи – не стільки можливість, скільки здатність і уміння її складових атрибутівних структур – політичних інститутів до самоорганізаційних (синергетичних) процесів. Саме перенос дослідницького акценту в площину самоорганізації інституціонального процесу припускає інваріантність, тобто – різнонаправленість векторів організаційних і самоорганізаційних інституціональних змін, дослідження яких можливо тільки за допомогою методології системного аналізу і моделювання. Таким чином, інституціональна динаміка демократичних трансформацій політичних інститутів пов'язана саме із самоорганізаційною складовою і має здебільшого 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 біфуркаційній, тобто радикальній, конструктивно спрямованій трансформації самоорганізаційної сторони формальних інституціональних утворень і відносин. Це означає перспективу появи нової спільної упорядкованості і 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 реструктуризації 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. Інакше кажучи, необхідно трансформувати політичні інститути, їх внутрішню 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. У цьому й міститься сенс демократичного транзиту.

Говорячи про ступінь вивченості проблематики, необхідно спеціально відзначити, що у даний час є очевидною гостра необхідність глибокого переосмислення самої ролі інституціональних систем, включаючи політичну, відчувається серйозний недолік систематичних описів характеру, складу, структури, функцій, динаміки розвитку їхніх базових інститутів, особливо суспільств пострадянського простору.

Інституціональним процесам у пострадянській Україні присвятили ряд серйозних теоретичних досліджень вітчизняні соціологи Є.Головаха і Н.Паніна, які для опису реальної інституціональної ситуації оперують терміном "подвійна інституціоналізація", вважаючи за необхідне розглянути кілька типів інституціональних утворень, що мають різний вплив на соціальну стабільність у суспільстві. 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. Є.Головаха і Н.Паніна наголошують 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" [2].

Для уточнення поняття інституту необхідно, насамперед, відповісти на два важливих питання: 1) чи будь-яка формальна норма або правило може визначати основу діяльності інституту і тим самим набувати інституціоналізованого характеру; 2) чи повинен інститут містити в собі двоїсте (дуалістичне) змістовне значення, тобто представляти систему норм, правил, інтересів, так і механізми, процедури (технології) їхнього вираження і реалізації? У даному випадку важливо відзначити, що в понятті інституту варто відбити своєрідне сполучення, з одного боку, розширення поля "меж" волі тобто лібералізації волі дій і, з іншого боку – деякої зумовленості, тобто обмеження вибору (спектра) дій, до якого приводить даний інститут. На нашу думку, поняття інституту (у т.ч. політичного) повинно в себе включати: **по-перше**, фіксовані норми і правила, інваріантні їхнім особливостям діяльності як суб'єкта в конкретній ситуації, як самостійну сутність. У даному випадку, інституціональний підхід припускає структурування (упорядкування) властивих йому атрибутів, ресурсів і резервів, що рухають, "стимулюють" поведінку суб'єкта, на дві групи факторів: – фіксовану, обумовлену ситуаційно формальними нормами і правилами (інституціональні стимули), і перемінними, обумовленими особливостями

ситуації, у тому числі, інтересами і "реальними перевагами" суб'єктів. У цьому змісті, за суттю справи, "інститут" – це носій певних інтересів, цілей і норм соціальних суб'єктів, їхніх груп.

По-друге, конкретні алгоритми прийняття і реалізації рішень (політичної діяльності) з урахуванням конкретної ситуації, у яких усі структурні елементи, фактори й умови "інституціональне середовище" синтезовані в єдину цілісну систему. У цьому випадку інститути не тільки впливають на поведінку соціальних суб'єктів, знаходячись у самій основі сприйняття соціальної дійсності, створюють не тільки стимули для соціально-політичних дій, але і саму можливість для них, тобто вони виступають як системоутворюючі характеристики соціуму, що пронизують собою всю його структуру, що характерно особливо для суспільств транзитивного характеру. Виходячи з цього, політичні інститути являють собою досить складну, суперечливу систему, елементи якої тісно, але часом по-різному зв'язані як між собою, так і з реальними соціально-економічними об'єктами і процесами, розуміння яких вимагає адекватного підходу. У зв'язку з цим можна посплатися 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, процедури, механізму [3].

Інакше кажучи, політичні інститути являють собою реакцію на соціальну потребу, певну організацію її задоволення через спільну діяльність (активність) їх суб'єктів. З даної точки зору політичні інститути – це досить складна структурно-самофункціональна система, яка включає в себе 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. Отже, розуміння сутності політичних інститутів зв'язано, насамперед, з боротьбою за політичну владу різних соціальних груп (акторів), за реалізацію їхніх інтересів і цілей, "колективного користю". Однак, визнаючи боротьбу за владу як головний атрибут політичних інститутів, виникає ще одна проблема, що зв'язана з реалізацією політичної влади, проведенням соціально орієнтованого політичного курсу (у соціоетальному розумінні).

У цьому контексті політичні інститути являють собою політичне утворення (співтовариство), розглянуте зсередини, з погляду діючих у ньому норм, правил спільної діяльності його суб'єктів, спрямованої на досягнення, здійснення і розподіл політичної влади, а також зв'язаної з забезпеченням функціонування і розвитку соціуму в цілому є політичним інститутом, а у взаємодії з іншими – політичною організацією. Тут вважається за необхідне виділити як структурно-організаційний аспект самих інституціональних моделей, так і конкретні нормативно-ціннісні відносини і дії, що з них виникають. Це необхідно для того, щоб отримати цілісне уявлення про поняття політичного інституту, тому що структурні елементи і внутрішньоструктурні відносини нерозривні у своїй функціональній єдності. Взаємодія таких інститутів, врешті-решт, спричиняє створення сукупної (єдиної) інституціональної системи, властивої суспільству як соціоетальній системі. У межах такого підходу можна говорити вже не тільки і не стільки про політичні інсти-

тути або інститути політики, скільки про політичну інституціональну систему, зокрема – транзитивне суспільство, тобто систему, через яку реалізуються владні (державної влади), економіко-виробничі (включаючи фінансово-промислові), цивільні (інститути цивільного суспільства), технологічні (ціннісно-нормативні інституції, що визначають "правила гри" тобто правила, норми і технології за взаємодією інститутів) функції держав пост-радянського простору.

Демократичні процеси в Україні перебувають у початковій стадії свого формування. Однак наша країна утягнена в процеси глобалізації, і специфічні проблеми становлення вітчизняної демократії не можуть бути вирішені лише в рамках національної самоідентифікації. Їх слід осмислювати через складну систему координат сучасного розуміння демократії. При цьому нові ідеї та досвід повинні сприйматися через призму соціокультурних особливостей українського соціуму. Парламент як демократичний політичний інститут фактично позбавлений реальних важелів влади й контрольних функцій. Політичні партії не мають ані глибоких корінь у суспільстві, ані ефективних каналів впливу на публічну політику. Засоби масової інформації здебільшого перебувають під ковпаком олігархічних груп і державної бюрократії та використовуються як знаряддя маніпулювання суспільною думкою. Інститут демократичних виборів деформований, права людини й громадянина у державі зневажаються на кожному кроці.

Таким чином, політична трансформація, яка почалася приблизно 10-15 років тому, привела Україну до стану **"демократичного транзиту"**. Відповідно до загальноновизнаної схеми "транзиту" можна в цілому сказати, що в Україні частково пройдена лише перша фаза – лібералізації і демократизації. Для сучасної України процес демократичного транзиту є, насамперед, вивчення та творче використання передового світового досвіду, звичайно із збереженням своєї етнонаціональної самобутності, своєрідності країни, толерантною свідомістю та культурою людей.

Дослідження, проведені Центром соціологічних досліджень м. Севастополя у жовтні-грудні 2008 р., та в березні-квітні 2009 р., показали, що більшість населення мають вкрай недостатню уяву про демократичні процеси та зміни, які проводяться в Україні та до яких вони нібито залучені. Відчуження населення від влади проявляється насамперед у відсутності бажання населення звертатися до інститутів влади. Звісно, подібний стан громадськості не сприяє формуванню легітимності інститутів державної влади та структур громадянського суспільства й процесу демократичного транзиту. Активна участь держави у створенні політичних інститутів не викликає довіри громадян до останнього. За даними індекс довіри до більшості політичних інститутів негативний, причому позитивної динаміки відносно населення до органів влади не спостерігається. Негативне відношення демонструють в основному громадяни й до політичних партій. Цей інститут має найвищий рейтинг недовіри. На запитання "Ваша довіра політичним партіям, засобам масової інформації, профспілкам, церкві" переважна більшість громадян (особливо старшого віку) відповіла, що розчарована та має значну недовіру й до демократичних інститутів (політичних партій – 79 %, профспілок – 78 %, ЗМІ – 69 % та ін.). Найвищий ступінь довіри виявився щодо церкви та релігійних громад (60 %)! На питання "У чому Ви бачите причину кризи влади?" – 58 % опитаних бачать причину в "дележі" влади, – 43 % в бажанні представників влади вирішити свої приватні проблеми, – 37 % опитаних причиною бачать питання, пов'язані з розподілом земельних ді-

лянок. Достатньо низько оцінюється розвиток демократичних інститутів – 34 %, тільки – 16 % опитаних ще мають довіру до громадських об'єднань. На питання "На скільки Ви знайомі з діяльністю політичних партій?" – 36 % відповіли, що не знайомі з програмою та діяльністю партій, – 29 % знайомі тільки із деякими з них. Як бачимо, довіра громадян до політичних інститутів є достатньо рідким виключенням. За останній час, початок 2009 року довіра громадян до деяких інститутів у суспільстві, його реформаційних змін очевидно не збільшилась, а за низькою позицій навпаки є деякий регрес. Найвищий ступінь довіри виявився щодо церкви та релігійних громад (60 %). Як бачимо, переважна більшість громадян (особливо старшого віку) розчарована та мають значну недовіру й до демократичних інститутів (влади, суду, громадським організаціям, 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 будівництві сильної держави. Досить тривожне й те, що найменшою популярністю в громадян користуються саме ті інститути, без яких неможливо уявити в країні існування такого важливого демократичного принципу, як конкуренція політичних елітних груп. Парламент, де відбувається зіткнення інтересів, позицій парламентських груп, деякі з яких встали в опозицію уряду, не тільки не викликає довіри у населення, але навіть відторгнення значної більшості громадян. Так, за даними наших досліджень свою надію більшість севастопольського населення – (23 %) – пов'язує саме із діяльністю опозиції, відносно – 4,8 % діяльністю Верховної Ради, – 9 % діяльністю уряду, – 7,3 % з діяльністю Президента України. Також не оптимістично дивляться на розвиток демократичних змін в Україні. Так, на питання: "Чи бачите Ви рости формування громадянського суспільства в Україні?" більшість громадян вважають, що в державі – 66 %, як і в регіоні – 59 %, ще занадто рано говорити про розвиток громадянського суспільства в Україні. Таким чином, на думку громадян, так і експертів, ступінь розвитку громадянського суспільства в Україні є доволі невисоким і за нашою шкалою воно перебуває у зародковому стані. На питання "На Ваш погляд, що сьогодні необхідно для відродження України?" (респондентам було рекомендовано вибрати лише три варіанти відповіді) більшість – 74 % акцент зробили саме на ліквідації корупції у владі, – 52 % на реструктуризації економіки, – 48 % на впровадженні реальних демократичних реформ [4].

Зіставляючи результати нашого дослідження, можна припустити, що однією з характерних особливостей уявлень про демократію в Україні є не тільки і не стільки те, що в масовій свідомості констатуються слабкий рівень розуміння ідеї громадянського, демократичного суспільства, демократичних інститутів та процесів, а також політична пасивність населення, але і те, що у складі уявлення відсутня сама усвідомлена "потреба" у демократичних реформах. Як показують результати нашого дослідження, всіма групами, що опитувались, дуже низько оцінена і одна з найважливіших складових демократії – ступінь захисту в Україні прав людини.

Зокрема, особливістю політичного стану у м. Севастополі є відсутність конструктивного взаємозв'язку між законодавчою та виконавчою владами, вертикалі законодавчої влади: взаємодія депутатів районного й міського рівнів практично відсутня, їхні повноваження зав'язані на відповідний рівень виконавчої влади. В цілому, як законодавча, виконавча так і судова влада згідно з

дослідженнями не мають дійсної опори у населення м. Севастополя. Зворотною стороною таких тенденцій є політична індиферентність і відчуження населення від політики, від тих "демократичних реформ", які в своїй більшості нав'язані владою зверху, із інтересів правлячої еліти та олігархії та від яких залежить процес демократичного транзиту України.

Суть проблеми полягає у тому, що політична інституціональна система, будучи об'єктивною та яка складається зі стійких інституційних елементів, може існувати тільки в діях і через дії людей, що трансформують та відтворюють ці елементи. Отже, пояснення процесів трансформації політичної системи, її ядра – політичних інститутів – це пояснення логіки відтворення в реальних діях людей системних демократичних принципів та структур. Демократична інституційна політична система, щоб ефективно функціонувала, повинна "включити" у свою орбіту головного суб'єкта політичного процесу – людину, її інтереси, погляди та наміри, дати змогу їй грати за правилами системи і тим самим одержати необхідну життєву енергію, без якої вона не може існувати. У цьому і полягає сенс демократичності інституційної політичної системи.

На закінчення запропонуємо **10 складових кроків моделі демократичного транзиту українського суспільства**, в основі яких знаходиться інституційний аспект:

- ✓ політична інституційна система повинна бути побудована на основі критерію структурно-функціональної універсалізації та самоорганізації політичних інститутів, а процес її формування повинен носити конкурентний, конструктивно спрямований демократичний характер;

- ✓ налагодження розвиненого діалогу між різними політичними, громадянськими інститутами, групами, їхніми лідерами в процесі здійснення антикризових, транзитивних змін та подолання цивілізованими методами ідейно-політичного розколу в поглядах на процес здійснення демократичного транзиту;

- ✓ інтеграція політичних інститутів у рамках політичної системи, об'єднання їхнього функціонального потенціалу, повинна відбуватися на основі самобутності, власної й загальнолюдської соціокультурної бази, світового передового досвіду та бути направлена на антикризову стабільність суспільства як соціотальної системи;

- ✓ 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 соціальний зв'язок, взаємозалежність та зростає системність всієї політичної інституційної системи;

- ✓ збільшення публічності й відкритості політики, діяльності інститутів державної влади, ефективне та прозоре виконання їхніх функцій та задач;

- ✓ зменшення традиційних політичних ієрархій та поширення мережної архітектури політичних інститутів;

- ✓ розвиток "корпоративної стратегії", як усередині інституційних утворень, так і на міжінституційному рівні;

- ✓ підвищення можливостей, рівня й статусу громадянських інститутів як головних суб'єктів демократичної модернізації. Тут варто акцентувати саме на розвитку таких неурядових інститутів, потужних добровільних колективних організацій, здатних натискати на владу і політичну еліту, що в результаті буде в інтересах як самого суспільства, так і держави;

- ✓ демократична модернізація базових інститутів влади і громадянського суспільства та віртуалізація

політичних процесів з позицій демократичних принципів і цінностей;

✓ інтеріоризація більшістю громадян суттєвих цінностей та змісту демократичного реформ, зростання впливу духовних, соціокультурних та інших факторів на трансформаційні процеси, структуру й функціонування інституційної політичної системи в цілому.

Дані складові кроки процесу демократичного транзиту повинні стати й критеріями оцінки переходу України на шляху до сучасного демократичного суспільства.

Отримані таким чином дані можуть служити початковим матеріалом для прикладного інституційного аналізу, мета якого полягає в створенні умов для формування оптимальної політичної інституційної системи для періоду демократичного транзиту України.

1. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. – М.: Фонд экономической книги "Начала", 1997(а) // North D. The contribution of the new institutional economics an understanding of the transition problem // WIDER Annual Lectures, 1997, March. – С.31-32. 2. Головаха Е., Панина Н. Социальные изменения в Украине: постсоветская деинституционализация и особенности новых социальных институтов // Політична думка. – 2001. – № 4. – С.26-27. 3. Патрушев С.В. Институциональная политология: современный институционализм и политическая трансформация России. – М., 2006. – С.10. 4. 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 (громадян Севастопольського регіону) у віці від 18 до 30 років – 612 осіб /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, у 35,67 % – вищу освіту, тільки лише початкову – 1,79. Погіршість складає – 2,08 %.

Надійшла до редколегії 01.02.2010

В.Ю. Вілков, канд. філос. наук

КОНЦЕПТИ "КУЛЬТУРНА" ТА "ПОЛІТИЧНА" НАЦІЯ У СТРУКТУРІ НАЦІОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ

У статті запропоновано аналіз теоретико-методологічних функцій концептів "культурна" та "політична" нація у системі теоретичних моделей націй, націоналізму та національно-державного будівництва.

The article presents analysis of the theoretical and methodological functions of the concepts of "cultural" and "political" nation in the system of theoretical patterns of nations, nationalism and national-state building.

Однією з актуальних проблем сучасного наукового знання про нації, націоналізм, національне та національно-державне будівництво є визначення тих методологічних і особливо ідейно-теоретичних засад, які здатні, з одного боку, привести до системи множини різноманітних, почасти суперечливих концептуальних уявлень, з іншого боку, забезпечити розробку ефективного категоріального апарату для подальшого прогресу етнополітичних досліджень. В контексті сказаного зазначимо, що наявну масу інтерпретацій націогенезу, моделей націєтворення та національно-державного розвитку, з точки зору запропонованих у них дефініцій нації як квінтесенції концептуальних уявлень, умовно можна позиціонувати таким чином.

Перший підхід – це всілякі еkleктичні ("плюралістичні", у термінах початку ХХ ст. – "емпіричні", "атомістичні") теоретичні конструкти, що пропонують не більше ніж фіксацію набору ознак для спільноти, іменованої "національною". Причому весь цей перелік "сутнісних рис" нації декларується авторами без будь-якої їх теоретичної субординації, як стосовно один до одного, так і по відношенню до суспільства, його сфер та інститутів. Проте, притаманні даному підходу методологічний та дослідницький "суб'єктивізм і свобода" щодо визначення природи національних спільнот фактично означає відмову від наукових вимог системно та цілісно відображати їх атрибутивні властивості. А це, у свою чергу, неминує стає причиною того, що запропоновані дослідниками дефініції нації мають, у кращому разі, описовий характер.

Другий підхід і групу концепцій утворюють теоретичні моделі, для яких характерне зведення природи національної спільноти лише до однієї (нібито конститутивної для неї) якості, з можливим визнанням деяких додаткових і вторинних ознак та чинників, що забезпечують інтеграцію і консолідацію окремих індивідуумів та різноманітних соціальних груп у націю. До цього різновиду "одновимірних", формально "моністичних" концепцій слід віднести й ті, у яких нації трактуються як прояв або інституціоналізація лише одного з типів соціальних взаємозв'язків – культурних або політичних. У цьому випадку йдеться про два різновиди теоретичних моделей, що представляють собою "метафізичні альтернативи"

або, інакше кажучи, утворюють жорстку бінарну опозицію (фактично тотожну дихотомію) та найчастіше класифікуються в літературі як концептуальні творіння "культурологічного" та "політичного" ("етатистського") способів тлумачення нації та націогенезу [1].

Нарешті, до різновиду ще одного дослідницького підходу і "систем теоретичних узагальнень", що нині набули в націології статусу парадигмальних, можна віднести такий тип моделей нації, націогенезу і національно-державного будівництва, які почали створюватися на початку ХХ століття, на ґрунті поєднання концептів "культурна" та "політична" нація. Ідейно-теоретична особливість та наукова значущість такого способу обґрунтування теорій "націй та націоналізму" полягає у тому, що хоча вищезазначені концепти і співвіднесені за принципом "бінарності" але використовуються вони в їх діалектичній єдності. Цим і забезпечується можливість відображати історичну мінливість форм буття або статусів національних спільнот [2]. З точки ж зору методологічних установок, а також постулатів та ідейно-теоретичних приписів, такий концептуальний підхід у сучасній націології можна було б узагальнено класифікувати як модель "культурно-політичної бінарності нації".

Оцінюючи історичну логіку появи в націології теоретичної моделі "культурно-політичної бінарності", зазначимо, що це було обумовлено багатовіковими науковими пошуками, що характеризувалися продукуванням тих ідей, які концептуально виявляли та пояснювали роль і взаємозв'язок культурних і соціально-політичних процесів та інститутів у виникненні, еволюції та трансформації більшості феноменів "етнонаціонального". У лексичному ж аспекті бінарний пояснювальний підхід акумулював ті основні сенси-значення терміну "нація", що напрацьовувалися в ході двотисячоліття етнокультурної та політичної історії західного світу. А власне введення його в науковий "обіг" як поняття стало, по суті, логічним завершенням діалектики історії смислових перетворень, взаємозв'язків і взаємодоповнень уявлень про "націю" та "народ" як про етнокультурні та політичні явища. Зокрема, відомий німецький філософ Ю.Габермас підкреслює: "Сучасне поняття "нації" виникло як спадщина суперечливої історії його культурного,

а також політичного значення" і зовсім "не випадково", що воно "має подвійне значення – Volksnation і Staatsnation, тобто до-політичної нації та громадян, що володіють юридичними повноваженнями", або точніше, "нацією громадян держави" [3].

В аспекті еволюції культурно-політичної бінарності сенсів-значень поняття "нація" зарубіжними і вітчизняними вченими напрацьований багатий аналітичний матеріал. З числа відповідних досліджень представників українського співтовариства етнополітологів безумовний інтерес представляє розгляд етимології цього терміну, запропонований Г.В.Касьяновим. У даному випадку слід зазначити, що він не лише детально розкриває історію накопичення та змін етнокультурних і соціально-політичних значень та смислових взаємозв'язків термінів "нація", "народ" і "держави" з часів Древнього Риму і до наших днів, але і формулює ряд домінуючих мовних тенденцій.

Отже, згідно з трактуванням українського історика, процеси формування і трансформації значень терміну "нація" виявилися у вигляді "двох основних лінгвістичних традицій" у його "вживанні". "Кожна з них", підкреслює він, "відображала певні політичні і культурні традиції", "мала власні "сфери впливу" в науці, політиці, на рівні побутової свідомості". За оцінками В.Г.Касьянова, ці дві "традиції" заявили про себе в епоху "розкладу старого династичного порядку" – цього всесвітньо-історичного етапу утворення націй та становлення національних держав – ознаменували собою початок "ери націоналізму" та поділилися в період Нового часу спільний західний, перш за все, європейський культурно-політичний простір. Так з одного боку опинилися Англія, Франція, США, пізніше ті народи і країни, які були під "англосакським" мовним впливом". З іншого боку – Німеччина й ті країни, які історично увійшли в німецькомовний духовно-культурний та освітній простір.

Базовими передумовами та детермінантами, що визначили смисловий наголос на "політичному" та, навпаки, неполітичному, "культурному" змісті поняття "нація", а тим самим причинами лексичної синонімізації або розмежування цього терміну з такими поняттями, як "народ" та "держави", дослідник вважає специфіку націєтворення та національно-державного будівництва. Насамперед він підкреслює визначальну роль специфіки взаємозв'язку ("паральності") або розбіжності в історичному часі) процесів національного будівництва та "формування централізованих держав", у яких, на його думку, особливе значення мали "націоналізація церкви", "розвиток національних мов" та значне послаблення функціональної ролі латини для конфесійних, політичних і наукових еліт, а також ступінь "культурної односторонності політичної еліти".

Перша з "традицій", що виникла в Європі, констатує Г.В.Касьянов, являла собою процес формування "етатистського" значення слова "нація". Її суть полягає в тому, що "англійська й французька мови – мови найпереводіших у XIX ст. в економічному й політичному відношенні народів, культивували передусім політичне значення терміна "нація", і саме в них це слово стало синонімом суверенності народу, незалежності держави, стало, зрештою, політичним символом. Етнічні складники терміна не відігравали суттєвої ролі – до "нації" включалося все населення країни, незалежно від етнічного походження. Рівність прав різних етнічних груп гарантувалася належністю до однієї – політичної "нації". ... Саме у цьому випадку тисячолітня межа між поняттями *natio* і *populus* зникла. "Нація" стала синонімом "народу" [4]. До того ж, "в XIX ст. поняття "нації", підкреслює український учений, "дедалі частіше (наприклад, у Франції, США та Англії) стало ототожнюватися з поняттям "держави". І цим, по

суті, була "продовжена" "подальша семантична "етатизація" слова, розпочата в попередні часи". А безпосереднім наслідком цього стало те, що "в англійській і французькій мовах" "слово "нація" (*natio*)" часто є відповідником слова "країна", або "держави" [5].

За висновками Г.В.Касьянова, інша масштабна і стійка лінія формування змісту поняття "нація" характеризується тим, що національне утворення розуміли "не за політичною ознакою (як єдність суверенного народу та його держави), а за такими характеристиками, як спільність мови, культури, традицій, тобто як "культурно-мовну спільноту". Причому самі терміни "нація" (*Nation*) і "держави" (*Staat*), підкреслює дослідник, "у німецькій мові, на відміну від англійської і французької, не були тотожними. ... Слово "нація" тут здебільшого було синонімом слова "народ". Воно ототожнювалось передусім з культурно-мовними спільнотами" [6]. У свою чергу, під німецькомовним освітнім впливом, відзначає історик, згадані етнокультурні сенси-значення терміну "нація" стали домінувати серед "народів Центрально-Східної Європи, які у другій половині XIX ст. вступили у фазу так званого національного відродження і яким доводилося робити наголос на культурних і мовних компонентах цього відродження, за браком міцних політичних та економічних еліт, власної державності чи, скажімо, територіальної єдності..." [7].

Погоджуючись з українським дослідником в оцінці характеру та ролі визначених ним мовних "традицій", зі свого боку також додамо, що вони стали лексичним виявом і фіксацією двох основних та відносно самостійних тенденцій у процесах націєгенезу, національного та державного будівництва, які фактично сформували в межах спільної європейської світосистеми бінарну опозицію "Захід-Схід". Як нині доводить багато дослідників, таку "бінарність" утворили різновекторні рухи, два способи (з їх підвидами) здійснення процесу становлення націй та національної державності. Один із них описується за формулою – "від держави до нації", а відповідно до такого способу націєтворення панівна більшість учених теоретично репрезентує націю як спільноту "політичну", як "організований у державу народ". Причому, зазначимо, така узагальнена інтерпретація в цілому відповідає реаліям практики політичної історії, бо вже наприкінці XVIII століття в буржуазних республіках (наприклад, Англії, Франції) статус народу був законодавчо зафіксований (у більшості випадків під ім'ям "нація") як політико-правове співтовариство, що володіє суверенною державною владою на певній території. Таким чином, тут можна наочно бачити, що специфіка західноєвропейського "ходу історії" при формуванні націй та національних держав значною мірою посприяла синонімізації значення понять та англо- і франкомовного слововживання термінів "нація", "народ", "держави". Щодо іншого випадку історії становлення національної державності (наочний приклад Німеччина, Італія), то пропонується загальна формула – "від нації до держави". За такою моделлю теоретичного відтворення націєгенезу сутність нації, як правило, вбачають (у так чи інакше інтерпретованих спільності культури, головним чином духовної, та її складових. Особливо – "народної мови" (згодом національної літературної) як основи духовної культури національної спільноти та знаряддя духовного виробництва представників її еліт.

З числа тих дослідників націєгенезу та національної державності, які приділяють пильну увагу розгляду як етимології сучасного поняття "нація" (у його культурному і політичному значеннях), так і концептуально відображують відповідні до них соціально-політичні та ідейно-психологічні реалії, необхідно згадати німецького

філософа Ю.Габермаса. Для націології його аналіз еволюції слововживання терміну "нація", а також пояснення конкретно-історичної етнокультурної та політичної природи цього утворення можна визнати одним з найбільш масштабних і глибоких.

Зокрема, Ю.Габермас, розглядаючи процес розвитку значень термінів "нація" і "народ", вказує, що первинне, ще "класичне римське" і суто "до-політичне" використання поняття "nation" було пов'язане своїм походженням з терміном "gens" і служило протилежністю поняттю "civitas". У цьому значенні "нації" уявлялися як "спільноти, що пов'язані передусім за походженням, інтегровані географічно – за рахунок розселення і сусідства, культурно – за рахунок спільної мови, спільних вдач і традицій, але ще не політично – окрім рамок якої б то не було форми державної організації" [8]. Таке значення слова "нація", підкреслює філософ, зберігалося впродовж усього середньовіччя аж до початку Нового часу і "застосовувалося у всіх тих ситуаціях, де "нації" і "лінгва" розумілися як еквіваленти" [9]. У вказаних смислових межах позначення національної належності людини мало на увазі територію (region) його походження, земляцькі зв'язки і мовну спільність, які служили основою диференціації всіляких середньовічних корпорацій. До того ж, відзначає Ю.Габермас, "приписане *вам іншими*" "національне походження із самого початку зв'язувалося з негативним відмежуванням Чужого від Свого", а "національність у безумовно негативному значенні приписувалася іноземцям" [10].

Німецький мислитель обґрунтовує ідею, що в епоху пізнього середньовіччя поняття "нація", разом із етнокультурним і частково негативним етнічним (інколи навіть ксенофобським) значенням, почало набувати позитивного та відчутного "політичного змісту". Найактивніше воно трансформувалося у вказаному напрямі в умовах феодальної системи "старої Німецької імперії", що було обумовлено послабленням абсолютизму та появою в ній децентралізованої системи державної влади, "розвитком станових держав" [11]. "В ході розвитку старої Німецької імперії, – пише він, – феодальна система дала початок стратифікованому політичному суспільству корпоративних держав. *Staendle* (стани) в політичному сенсі будувалися на договорах (як знаменита Велика Хартія), за якими король або імператор, що залежав від податків і військової підтримки, дарував аристократії, церкві та містам певні привілеї – іншими словами, обмежену участь у здійсненні політичної влади" [12]. Таким чином, своїм виникненням політичне значення поняття "нація", доводить Ю.Габермас, було зобов'язане цьому новому політичному явищу – "пануючим станам", особливо дворянству як суб'єкту інституціоналізованої влади, яке "отримало політичне існування як нація" завдяки дарованому йому "праву обмеженої участі у здійсненні політичного панування" на певній частині імперської території [13]. Характеризуючи політичний механізм утворення, а також статус "станової", тобто "дворянської нації" або ж "нації знаті" (*Adelsnation*), що отримала право володарювати "від імені нації", він зазначає, що "правлячі стани, які зустрічалися один з одним в "парламентах" або в інших "представницьких зборах", представляли країну або "націю" *перед лицем* двору. Так аристократія знайшла політичне існування в якості "нації", у той час ще недоступне для маси населення або "приватних підданих" [14].

За оцінками Ю.Габермаса, капіталістична модернізація феодального суспільства, трансформувавши його соціальну і владну структури, ініціювала процеси радикальних змін для утвердження історично нової, суто демократичної політико-правової системи "державна –

громадянське суспільство", поступово формувала об'єктивні та суб'єктивні (соціально-політичні, ідеологічні та ментальні) передумови та стимули у майже народженої "сукупності громадян" на політичне співтовариство та перетворення на суб'єкт владних домагань. Що, у свою чергу, зумовило неприйняття феномену і поняття "Adelsnation" та викликало об'єктивну потребу у принципово іншій політизації поняття "нація" – за допомогою поширення його на спільність всього народу. Або, як пише німецький філософ, на порядку денному світової історії актуалізувалося питання про "демократичне перетворення *Adelsnation*, нації знаті, на *Volksnation*, націю народу" [15]. Врешті склалося так, робить висновок Ю.Габермас, що в умовах завершення економіко-політичної капіталістичної модернізації феодального суспільства і визрівання передумов для інституціоналізації народовладдя (республіки), до-сучасний етнічний зміст, що визначав поняття "нація народу", з одного боку, залишився необхідним, а з іншого боку – потребував радикальних політичних новацій. І перш за все – створення такого оновленого розуміння поняття "нація", яке б указувало на визнання нацією не "знаті", а всього "народу" як єдиного та політично активного співтовариства вільних і рівних осіб, що володіють суверенною державною владою в межах території країни. У період революційних буржуазних перетворень феодалізму реалізація означених "запитів" "демократичного процесу" дієво забезпечила інтенсифікацію і стимуляцію соціально-політичних чинників модернізації західної цивілізації. У цьому випадку німецький філософ підкреслює, що власне "винахід нації" (в єдності етнокультурного і соціально-політичного значень поняття) "зіграв роль каталізатора для трансформації ранньої держави Нового часу в демократичну республіку. Національне саморозуміння сформувало той культурний контекст, у якому з підданих могли вийти політично активні громадяни" [16].

У цілому ж, враховуючи не лише вищенаведені дослідницькі розробки, але й узагальнення багатьох сучасних націологів, можемо констатувати, що суть і пізнавальні установки "культурологічного" та "політично-го/етатистського" пояснювальних підходів, їх специфіка інтерпретацій поняття "нація" в обґрунтуванні концепцій націогенезу та розробці проектів національно-державного будівництва базуються на різних аналітичних приписах та аксіомах. В одному випадку теоретично постулюється, що національна спільнота – це винятково продукт і суб'єкт культури, в іншому – що вона суб'єкт політики. Тобто, у першому концептуальному варіанті нація розуміється як історично стійка спільнота людей, яка утворюється консолідуючою взаємодією таких етнокультурних (за оцінками багатьох – нібито "об'єктивних") чинників, як спільні "мова", "література", "традиції", "історія", "звичаї", "походження", "духовна спадщина", "міфи", "етнокультурна ідентичність та самоідентифікація" і є колективно-діючою особою, "історичною індивідуальністю" у всесвітньому культурному та цивілізаційному процесах. Традиційна назва для ось так теоретично інтерпретованої та визначеної національної спільноти – "культурна нація". (У працях останніх десятиліть все більш популярне її позначення – "етнічна нація"). З іншого боку, ще до "культурологічного" варіанту розуміння нації, наприкінці XVIII ст. у філософській і суспільно-політичній науці була створена її інтерпретація як "громадянсько-політичної спільноти народу" (тобто концепт "політична нація", у ряді сучасних трактувань – "громадянська" [17]). У такій теоретичній моделі в якості детермінант націєтворення не визнається суттєва консолідуюча та інтеграційна роль спільності етнічної ("народної") культури, єдиної мови, само-

свідомості, ментальності та відстоюється ідея про те, що національне співтовариство – це за своєю природою явище політико-правове або суто політичне (воно – "нація-держава"). Виникнення подібного утворення, доводять прихильники "політизованої версії" націогенезу, зумовлене процесами інституціоналізації народовладдя ("суверенітету народу"), що ідеологічно ініціюється і ментально забезпечуються формуванням спільної політичної культури і громадянською самосвідомістю (націоналізмом у формі "патріотизму"). Хоча, підкреслимо, що в останньому випадку, "етатизована" і особливо суто "етатистська" модель націєтворення та природи нації може бути, за висловом Е.Сміта, "дефініційною редукцією". Бо така концепція, роблячи "в теорії та на практиці наголос на "державній складовій" і обґрунтовуючи, що "нація включена в поняття національної держави", тим самим наочно демонструє, що "нація не володіє жодним незалежним концептуальним статусом поза своїм зв'язком з державою" [18].

У контексті сказаного нагадаємо, що один з варіантів смислового розділення концептів "культурна" та "політична" нація, який теоретично оформився ще наприкінці XIX століття і досі відтворюється в сучасній західній націології, був задекларований як бінаризм субстанціальних відмінностей соціально-культурного та політичного (тобто до- і позадержавного і, навпаки, територіально-політично інституціоналізованого) статусів спільноти, що іменується "народом". Між тим такий спосіб інтерпретації не стільки відроджує "мову" гегелівської діалектики, скільки до певної міри дублює ще марксистську суспільно-політичну об'єктно-суб'єктну бінарну опозицію – "клас у собі" та "клас для себе", але вже стосовно сфери національного життя та етнонаціональних відносин. Таким чином, за допомогою аналогії в теорії нації дослідниками робиться наголос на нібито принципових відмінностях, майже "дихотомії" дворівневого статусу буття великих етнокультурних груп, що тривалий час проживали на певній території. В одному випадку – на специфіці їх існування тільки як частини населення держави та об'єкту його влади, тобто "в ролі" "народу" (дослідники пропонують для нього такі термінологічні позначення, як "національність" або "культурна нація"). В іншому – на особливостях політичної трансформації життєдіяльності цієї, раніше лише територіальної та етнокультурної спільноти, але вже в "націю". Саме останнє поняття і визначають як такий "народ", що "має солідарність та волю до політичної незалежності", "прагне до державного самовизначення" або "вимагає його", "має власну державу" і т.п. (наприклад, П.Альтер, К.Дойч, Катенбуш).

Детально не розкриваючи принципових концептуальних ідейно-політичних та світоглядних вад вище окресленого способу тлумачення та визначення природи нації і логіки націєтворення, лише нагадаємо, що значним теоретичним та ідеологічним негативом наголосу на факті "наявності/відсутності власної державності" та визнанні цього в якості об'єктивного критерію поділу спільнот на "народи" та "нації", стало причиною створення дискримінаційної класифікації національних утворень на "всесвітньо-історичні" та "не всесвітньо-історичні", в інших термінах – "історичні" або "неісторичні", "історично життєздатні" або "нежиттєздатні", "повномасштабні" або "не повномасштабні". Причому, подібний варіант градації народів, як це не дивно, можна зустріти навіть в працях засновників марксизму, тобто у творців учення та політичної доктрини, в яких з моменту створення підкреслювався їх суто інтернаціоналістський, гуманістичний характер та загальнолюдське суспільне призначення.

Отже, підсумовуючи оцінки теоретико-методологічного статусу та ролі концептів "культурна" та "політична" нація у структурі націологічного знання, можемо констатувати, що багатовікова історія створення моделей націогенезу, ідеологем та проектів національно-державного будівництва, переконливо доводить, що, мабуть, лише їх, у порівнянні з іншими ідейно-теоретичними та понятійними конструктами, слід вважати метапарадигмальними.

По-перше, у своїй суперечливій єдності вони утворили "вісь" ідейних координат, по відношенню до якої зорієнтована більшість теорій "націй та націоналізму", а також безліч проектів національно-державного будівництва. Перш за все, йдеться про те, що, як би не пояснювалися в тій чи іншій концепції причини виникнення і природа національної спільноти/співтовариства, як би детально не трактувалися тенденції у становленні або побудові національних держав, не пояснювалися б структура і функціональне призначення націоналізму, фактично в кожній з авторських версій інтерпретація здійснюється через осмислення причетності згаданих феноменів до процесів в двох основних складових та вимірах соціально-історичного буття – підсистемах культури і політики. А власне їх, у теоретичному предметному полі націології, якнайповніше та найбільш адекватно відображують концепти "культурна" ("етнічна") та "політична" ("громадянська") нація. І саме вони розкривають природу, специфіку і трансформацію національних спільнот у ролі основних творців/акторів історичного процесу – суб'єктів культури та сучасного типу державності. В особливій мірі ґносеологічна ефективність згаданих концептів зростає в разі їх ідейно-смислової інтеграції в єдину бінарну модель інтерпретації ідеологій та практики націогенезу, а також при інтегративному застосуванні їх постулатів і принципів для побудови загальної теорії національного і національно-державного будівництва.

По-друге, кожен із двох концептів як пояснювальних моделей, пізнавальних установок, аналітичних (теоретико-методологічних) приписів та ідеологем був упродовж XIX-XX ст. найбільш ефективним та дієвим науковим інструментарієм. Так чи інакше, обидва концепти (хоча й при різноманітній інтерпретації суті, ролі та взаємозв'язку "культури" і "політики") використовувалися багатьма представниками як наукового співтовариства соціальних і політичних філософів, істориків, соціологів, етнополітологів, так і значною кількістю політиків та ідеологів. Більше того, у другій половині XX – початку XXI концепти "культурна" та "політична" нація стали ідейно-теоретичними засадами для утворення у структурі націології концептуальної "дихотомії" між двома, зараз пануючими підходами в теоріях "націй та націоналізму": парадигмами "переніалізму" (до певної міри "примордіалізму") та "модернізму".

По-третє, як у своїй "дихотомії", так, зрештою, в бінарності вищезазначені концепти постали в суспільно-політичних процесах Нового часу базовими ідеологемами, а в націології засадами "систем теоретичних узагальнень" двох основних всесвітньо-історичних тенденцій у формуванні та розвитку націй та національних держав. Причому в дискурсі сучасної соціальної та політичної філософії сенси-значення концептів ще ефективніше пізнавально і пояснювально працюють за допомогою конкретних "мап та схем" світової політичної історії (націй та сучасних держав) – так званих моделей "часових зон націоналізування" (наприклад, У.Альтерматта, Ш.Ейзенштадта, Ю.Габермаса та інші).

По-четверте, концепти "культурна" та "політична" нація, на відміну від інших ідейних конструктів, розроб-

лених представниками як зарубіжного, так і вітчизняного співтовариства етнополітологів, не лише забезпечують можливість системно з'ясувати історичну логіку націогенезу, націєтворення та національно-державного будівництва, але й утворюють одну з базових "антиномій" в існуючих системах знання про феномени націй і націоналізму та відповідних ідеологемах. Така антиномія, що формується, зокрема Е.Смітом, як "протиставлення" "культурної основи націоналізму його політичним прагненням і цілям", має універсальний характер, значний ідейний та ідеологічний вплив, оскільки, доводить він, "присутня як у теоріях учених, так і в історичних уявленнях та політичній діяльності самих націоналістів" [19].

По-п'яте, окрім означеної Е.Смітом "культурно-політичної антиномії націоналізму", в націоналізмі та етнополітичних дослідженнях XX століття стала парадигмальною (запропонована ще Г.Коном) така "типологія" націоналістичної ідеології та самосвідомості, яка власне й створена за принципом "бінарності" ("культурного" ("органічного", "східноєвропейського") та "політичного" ("волюнтаристського", "західноєвропейського") різновидів націоналізму [20].

У цілому, упродовж останніх двох століть концепти "культурна" та "політична" нація виступали в ролі дослідницького імпульсу та ідейних засад для розвитку теоретичних уявлень про детермінанти і природу націй, націоналізму, націогенезу, національно-державного будівництва. Своїм безперервним протиставленням вони утворили загальнонаціоналістичний дискурс, його смислове поле і теоретико-методологічні настанови. Крім того, якщо оцінювати вищезазначені концепти в рамках єдиного процесу еволюції націоналізму, то слід визнати, що їх конкуренція, яка тривалий час жила дихотомією або дуалізмом "культури" та "політики" у тлумаченні націогенезу та становлення національної державності, стимулювала на

рубежі XIX–XX століть інтенсивний науковий поступ до ідейного "синкретизму". Одним із перших його проявів у формі логічно побудованої концепції стала "бінарна" модель націй та націогенезу, що була запропонована на початку XX ст. Ф.Мейнеке та ґрунтувалася на ідейному синтезі запропонованих ним і чітко визначених концептів "культурна" та "політична" нації. У сучасній націоналізмі такого типу концепти, а також ідейно-теоретичні та методологічні приписи культурно-політичного бінарності набули вже характеру загальноновизначених.

1. *Альтерматт У.* Етнонаціоналізм в Європі. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2000. – С.37. 2. *Брюбейкер Р.* Переобрамлений націоналізм. Статус нації та національне питання у новій Європі. – Л.: Кальварія, 2006. – С.56-64. 3. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм.* – М.: Практис, 2002. – С.365. 4. *Касьянов Г.В.* Теорії нації та націоналізму. – К.: Либідь, 1999. – С.35. 5. Там само. – С.36. 6. Там само. – 7. Там само. – С.37. 8. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.204. 9. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм.* – М.: Практис, 2002. – С.365. 10. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.204. 11. Там же. 12. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм.* – М.: Практис, 2002. – С.366. 13. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.205. 14. *Хабермас Ю.* Европейское национальное государство: его достижения и пределы. О прошлом и будущем суверенитета и гражданства // *Нации и национализм.* – М.: Практис, 2002. – С.366. 15. Там само. 16. *Хабермас Ю.* Вовлечение другого. Очерки политической теории. – СПб.: Наука, 2001. – С.206. 17. Див.: *Вилков В.Ю.* Западная националогия XX столетия: Концептуальные портреты. – К.: Вадим Карпенко, 2008. – С.194-211. 18. *Смит Э.* Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма. – М.: Практис, 2004. – С.146. 19. Там само. – С.312. 20. Див.: *Кон Г.* Західний і східний націоналізм // *Націоналізм: Антологія.* – К.: Смолоскип, 2000. – С.629-633.

Надійшла до редколегії 19.11.2009

Д.В. Неліпа, канд. політ. наук, доц.

СИСТЕМНИЙ АНАЛІЗ ЯК МЕТОД ДОСЛІДЖЕННЯ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ЯВИЩ ТА ПРОЦЕСІВ: ПРОБЛЕМИ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

У статті аналізується сутність системного аналізу та його застосування при дослідженні соціально-політичних явищ та процесів. Виокремлюються основні проблеми та з'ясовуються перспективи використання цього методу в соціальних науках.

In the article, the essence of systems analysis is presented and its usage for study of social and political phenomena and processes is scrutinized. Main problems that systems analysis can potentially bring for social scientists as well as its perspectives are accentuated.

Однією з провідних тенденцій розвитку світової науки у другій половині XX століття стала міждисциплінарність. Актуальність будь-яких здобутків та відкриттів в окремій галузі знань сьогодні вимірюється можливістю їхнього теоретико-методологічного чи практичного застосування не лише в цій галузі, а й у інших. Комплексний характер проблем сучасного світу потребує застосування системного підходу до вивчення їхніх причин та розробки стратегій вирішення. Зокрема, на Заході пріоритетними напрямками підготовки фахівців стають такі спеціальності як "країнознавство", "регіоназнавство", тощо, які передбачають розгляд тієї чи іншої країни чи регіону як системи. Усі ці фактори призводять до того, що вчені у галузі соціальних наук звертають дедалі більше увагу на системний аналіз, який дозволяє створювати цілісну, універсальну та багатовимірну картину дійсності та оперативного приймати рішення з метою вирішення складних суспільно-політичних проблем.

Системний аналіз можна охарактеризувати як науковий метод, який передбачає розгляд об'єкта дослідження як сукупності взаємопов'язаних елементів, що

утворюють систему. Його історія саме як способу розв'язання комплексних завдань з різних сфер життя суспільства та природи порівняно коротка. До початку XX століття ідеї про системність як основу наукових досліджень лише формувалися і мали здебільшого інтуїтивний характер. Їхній розвиток супроводжувався виокремленням та формулюванням окремих категорій, принципів і процедур проте, більшість відкриттів були випадковими та фрагментарними.

Проблема створення, аналізу та оптимізації багатовимірних соціальних, екологічних, технічних та інших систем, які виникли як наслідок стрімкого науково-технічного та соціально-економічного прогресу людської цивілізації у XX столітті, потребував консолідації зусиль вчених, що працювали в різних галузях, уніфікації підходів, які до того були характерними лише для окремих наук та пошуку компромісу між, на перший погляд, абсолютно несумісними дослідницькими завданнями. Тому початок – середина XX століття характеризується теоретизацією системних ідей. Системність як певний спосіб бачення світу розповсюдилася у перева-

жній більшості галузей науки та, врешті, стала основою системного аналізу як методу наукових досліджень та аналітичної діяльності. Найбільший внесок у розвиток системного аналізу і системного мислення протягом усієї його історії внесли такі вчені, як Р. Декарт, Ф. Бекон, І. Кант, І. Ньютон, Л. фон Берталанфі, Л. С. Берг, А. А. Богданов, Н. Вінер, І. Пригожин, І. Блауберг, А. А. Малиновський, В. Н. Садовський, Е. Г. Юдін, Н. Згуровський, В. Білоус, І. Добронравова та багато інших.

Однак, якщо у західних академічних спільнотах системність уже давно стала формою методологічної інтеграції науки, то в Україні системний аналіз лише впроваджується у теоретичні та практичні дослідження. Цей підхід є доволі популярним у природничих та технічних науках, але недостатньо використовується у соціальній сфері. Тому метою даної статті є з'ясування доцільності застосування системного аналізу при дослідженні суспільно-політичних явищ та процесів через зіставлення проблем, що виникають при його використанні, і його переваг порівняно з іншими методами.

У 1965 р. вийшла праця американського політолога Девіда Істона, в якій він наголошує, що загальна теорія в політології може і повинна існувати саме в якості теорії політичної системи та пропонує використовувати системний підхід для аналізу політики. Політичні системи, на думку вченого, володіють характеристиками, притаманними біологічним системам, а саме: взаємодіючи між собою та з навколишнім середовищем, залишаються стабільними, зазнають впливу оточення та активно впливають на нього з метою самозбереження і розвитку, тощо. Тому для теоретичного аналізу політичного життя можна використати досвід біологічних систем, проте, із врахуванням специфіки існування та функціонування політичних явищ та процесів.

Основною одиницею аналізу політичної системи, згідно з Істоном, є взаємодія. Своєю чергою, особливістю інтеракції власне політичної системи з навколишнім середовищем (на відміну від інших соціальних систем) є її спрямування, насамперед, на владний розподіл суспільних благ. Її ефективність вимірюється здатністю людей, які володіють певними матеріальними і нематеріальними цінностями, переконувати (чи, за необхідності, навіть змушувати) більшість членів суспільства погоджуватися із даним розподілом благ на певний час. Тобто, політична система постає як сукупність взаємодій між індивідами в межах визначених для них ролей з метою розподілу суспільних благ.

Ще однією важливою ознакою політичної системи є те, що вона є "живою", відкритою [1]. Ця система має здатність пристосовувати свою структуру та процеси до вимог навколишнього середовища, яке, своєю чергою, може до значної міри впливати на неї, зумовлюючи "стрес", викликаний зовнішніми (війна чи інфляція) чи внутрішніми (боротьба політичних партій) факторами. При аналізі спроможності політичних систем протидіяти цим стресам виникають поняття "входу" та "виходу". На вході у політичну систему знаходяться вимоги і підтримка, які надходять з її оточення, а на виході – рішення та дії. Вимогами є будь-які запити і потреби, які стосуються розподілу матеріальних благ та послуг, регулювання поведінки, комунікацій, тощо та дають громадянам змогу висловлювати власну думку з цього приводу. Для збереження політичної системи, крім вимог, необхідна також і її підтримка суб'єктами політичного життя. Підтримка пов'язує маси громадян із політичною системою. Найважливішим механізмом відбору вимог та підтримки в сучасному демократичному суспільстві Істон вважає вибори органів влади та інші форми політичного волевиявлення громадян.

Всередині політичної системи відбувається конверсія вимог та підтримки. Вони трансформуються і переробляються, в результаті чого виходом, тобто продуктом, системи є владні рішення щодо розподілу благ у суспільстві та відповідні дії для його здійснення. Прикладами таких рішень та дій можуть бути нові закони, субсидії, пільги, політичні заяви влади або вищих посадових осіб, тощо. Продукт функціонування політичної системи, зауважує Істон, не слід ототожнювати із наслідками реалізації прийнятих рішень, однак, саме вони сприяють виникненню зворотного зв'язку у вигляді нових вимог чи підтримки [2].

Виживання політичної системи прямо залежить від наявності певної структурної бази. Вона підтримується трьома основними об'єктами: політична спільнота, режим та влада. Політична спільнота – це об'єднання людей, які добровільно проживають разом на певній території. Вони співпрацюють між собою з метою подолання проблем в їхній політичній системі. Режим – це писані та неписані правила політичного устрою суспільства. Відповідно, влада – це та частина політичної спільноти, яка може впливати на розподіл благ у цій спільноті в рамках чітко означених правил політичного ладу.

Ще один підхід до дослідження політики як системи був запропонований американським політологом Габріелем Алмондом. На відміну від Істона, основний акцент він зробив на структуру політичної системи та функції її конкретних елементів. Система, за Алмондом, є узаконеною силою, яка підтримує порядок і здійснює перетворення в суспільстві, забезпечуючи його згуртованість і цілісність [3]. Вона складається з інституцій – груп інтересів, політичних партій, виконавчої, законодавчої та судової гілок влади, а також бюрократії. Повне розуміння політичної системи може виникнути лише при дослідженні того, як ці інституції діють в рамках політичного процесу. Наприклад, групи інтересів слугують для артикуляції політичних проблем, які згодом систематизують політичні партії задля забезпечення чіткості та однозначного тлумачення; на наступному етапі органи влади втілюють певний політичний курс з метою вирішення цих проблем, врешті, бюрократичний апарат регулює виконання цього політичного курсу і стежить за цим.

Загалом, вчений виокремлював наступні види функцій: функції виходу та функції виходу. До перших він відносив артикуляцію інтересів як спосіб прямого чи опосередкованого перетворення основних індивідуальних чи групових потреб та бажань у політичні вимоги та агрегування інтересів, тобто, узгодження індивідуальних чи групових політичних потреб та бажань для подальшого їх оформлення у політичні програми та політичний курс. Функції виходу включають розробку норм, застосування норм та контроль за їх дотриманням.

Принципово новий підхід до трактування політичної системи був запропонований чеським дослідником Карлом Дойчем у розробленій ним інформаційно-кібернетичній моделі. У книзі "Нерви врядування: моделі політичної комунікації й контролю" (1963 р.) він розглядав політичну систему як складну сукупність інформаційних потоків та комунікативних зв'язків, обумовлених характером політичних акторів, які виконують ролі та розв'язують завдання, а також особливістю процесів переробки, передачі та зберігання ланцюга повідомлень [4].

Загалом, схема взаємодій інформаційно-комунікативних процесів, на думку Дойча, розділяється на чотири основних блоки. На першому етапі формується база даних, яка складається на основі використання різноманітних (зовнішніх і внутрішніх, урядових і суспільних, офіційних і неофіційних) джерел інформування інститутів влади, повідомлення яких жорстко не прив'язані до

наступного формулювання цілей державної політики. Другий етап – переробка даних – включає в себе співвіднесення отриманих повідомлень із домінуючими цінностями, нормами та стереотипами держави, тогочасним станом справ, перевагами правлячих кіл, а також уже наявною в органах управління "старою" інформацією. Далі ця відібрана інформація стає підставою для прийняття рішень з метою підтримки стабільності функціонування політичної системи і ці рішення, на завершальному етапі, забезпечують реалізацію поставлених цілей. Отримані результати вже в якості "нової" інформації через механізми зворотного зв'язку надходять на перший блок, виводячи систему на наступний рівень функціонування.

Вихідним поняттям усіх вище описаних моделей аналізу політичного життя є "політична система". Кожна із них є доволі ефективним засобом для вирішення конкретних завдань політологічного дослідження чи достатнім підґрунтям для прийняття політичного рішення. До того ж, сьогодні можна знайти і чимало інших описів застосування системного аналізу, деталізацій його методик та процедур в контексті його використання при розв'язанні соціально-політичних задач. Втім, ця проблематика знаходиться в центрі уваги здебільшого західних вчених, в той час як серед вітчизняних науковців вона не здобула належної популярності та уваги, незважаючи на свою ефективність.

Як наслідок, в українській політиці та політології повною мірою не використовуються можливості здійснювати експерименти не в реальній соціально-політичній системі, а на її моделі, створеній за допомогою системного аналізу, що, своєю чергою, призводить до значних негативних наслідків. Насамперед, це суттєво знижує ефективність прийнятих політичних рішень. До того ж, необхідність перевірки висновків на практиці ще більшою мірою ускладнює завдання науковців, оскільки такі експериментування постійно змінюють параметри соціально-політичних систем і попередні висновки втрачають свою актуальність. Врешті, з моральної точки зору, така ситуація є загрозливою, оскільки жертвами невдалих дослідів стають живі люди. На противагу цьому, на Заході, уже є загальноприйнятою практика, коли важливі суспільні рішення проходять попередню апробацію саме за допомогою системного аналізу [5].

Однією із перешкод, які стоять на шляху розвитку системного аналізу як способу дослідження соціально-політичних явищ та процесів може бути недостатнє розуміння можливостей цього методу та його дійсних переваг та перспектив вітчизняними вченими. Його застосування в політології справді має певну специфіку. Перш за все, слід враховувати особливість політичних відносин, які, зазвичай, характеризують як "суб'єкт-суб'єктні". Тому виникає проблема об'єктивності дослідження політичної системи, яка, крім того, є надзвичайно динамічною і кожна із її складових та взаємодій між ними перебуває у постійному русі. Водночас, системний аналіз буде проведений вірно, якщо будуть враховані усі фактори та показники без покладання на інтуїцію чи суто особистий емпіричний досвід.

Оскільки проблема суб'єктивності є актуальною для будь-якої соціальної науки, це особливо важливо враховувати при проведенні системного аналізу політичних явищ. Ідеологічні переконання аналітика, матеріальна залежність чи особисті уподобання можуть суттєво вплинути на результати дослідження уже на першому його етапі (пізнання), відповідно деформували усі подальші кроки [6]. Наприклад, при проведенні системного аналізу з метою з'ясування оптимальної кількості партій для України, на дослідника може вплинути той

факт, що він чи вона виховувалися в однопартійній системі, яка мала чимало недоліків. Тому, якщо ця система відхиляється як неприйнятна чи неефективна без достатніх підстав уже на першому етапі, а не розглядатиметься як один із можливих варіантів і буде виключена лише після завершення усіх етапів дослідження, системний аналіз проведений невірно. Як наслідок, надзвичайно важливо (а водночас і складно – що і є недоліком системного аналізу при дослідженні соціально-політичних явищ) забезпечити максимально можливу об'єктивність дослідника та зібраних фактів та даних.

Із цієї проблемою тісно пов'язана друга – неможливість точно виміряти усі вихідні індикатори [7]. На відміну від фізико-технічних систем, де показники мають певну одиницю виміру та будь-які відхилення є передбачуваними через наявність твердих закономірностей (наприклад, у формі формул, блок-схем, алгоритмів, тощо), політичній системі такі закономірності не притаманні і зміни не завжди залежать від чітко означених факторів. Постійно існує ймовірність помилкового визначення підтримки та вимог (використовуючи термінологію Істона), адже соціологічні опитування чи, навіть, вибори не повністю відображають ставлення населення до тієї чи іншої проблеми. Тобто, розробляючи, наприклад, будь-який електронний пристрій, можна точно передбачити, що він працюватиме з певною напругою, в той час як забезпечити таку ж ймовірність прогнозування прихильної чи негативної громадської думки практично неможливо.

Третьою проблемою системного аналізу як методу дослідження соціально-політичних явищ є складність точної постановки проблеми [8]. Приміром, системний аналіз може бути застосований вченим на замовлення політичної партії з метою обрання стратегії, яка максимально збільшить її шанси на перемогу на виборах. Однак, ця загалом успішна стратегія може не призвести до очікуваного результату, якщо в останній день передвиборчої кампанії раптом з'ясується, що лідер партії, наприклад, зраджує свою дружину. Відповідно, в кінцевому підсумку, системний аналіз не був проведений належним чином, оскільки при формулюванні проблеми не було враховано особливості самої особистості лідера та потенційний вплив, який риси його характеру можуть здійснити на успішність даної стратегії ведення передвиборчої кампанії.

Водночас, усі ці недоліки є суто технічними та можуть бути усунуті, якщо системний аналіз застосовується вірно та з ретельним дотриманням усіх принципів та послідовності його процедур. Вище перелічені проблеми дійсно є суттєвими для вітчизняних науковців, оскільки при здобутті освіти в галузі соціальних наук недостатня увага приділяється міждисциплінарності та спроможності розв'язувати завдання у соціально-політичній сфері за допомогою методів, які тут традиційно вважаються більш характерними для природничих та технічних наук. Хоча уже здійснюються перші спроби вибудувати моделі політичної системи для дослідження того чи іншого процесу чи явища, однак, слід пам'ятати, що моделювання – це лише один із методів системного аналізу і при його застосуванні варто покладатися на його основні принципи та процедури цього підходу загалом.

До того ж, в другій половині XX ст. практично в будь-якій сфері діяльності (науці, технології, промисловості, управлінні, тощо) людина зустрічається з комплексними проблемами, які можна віднести до різних систем (природних, технічних та соціальних), а не з окремими ізолюваними явищами та процесами, тому саме системний аналіз, який дає змогу розглядати світ як сукупність взаємопов'язаних елементів, дозволяє розробити стратегії їхнього вирішення [9]. Це особливо актуально для

України. Системний аналіз тут отримав певне поширення ще за часів УРСР, але лише у природничо-технічній сфері. Розвивалися математичні методи системного аналізу в кібернетиці як науці управління, зокрема, в теорії автоматичного контролю, ідентифікації складних систем, оптимізації, стохастичному програмуванні, створенні штучного інтелекту, тощо [10]. Наукові досягнення цих досліджень успішно впроваджувалися в економіку та промисловість, наприклад, металургію, авіацію, контроль за продуктивністю, тощо. Проте, системний аналіз практично не застосовувався при вивченні соціально-політичних процесів. Як наслідок, десятиліття ідеологічного впливу Радянського Союзу призвели до того, що у вітчизняній науці саме ці проблеми стають особливо актуальними, але перешкодою є відсутність досвіду розробки стратегій їхнього вирішення за допомогою методу, який уже довів свою дієвість в цьому контексті на Заході.

Соціально-політичні процеси в сучасній Україні проходять через період трансформації у трьох вимірах. Насамперед, відбувається інституціоналізація державності та формується відповідна самоідентифікація громадян із суверенним утворенням, а не із республікою як складовою союзу. Трансформується і політичний режим як система методів і засобів здійснення політичної (державної) влади – від тоталітаризму до демократії. Врешті, реформується і економіка – від планово-адміністративної до ринкової. Відповідно, становлення вітчизняної політичної системи потребує виважених політичних рішень, які б ґрунтувалися на ретельному науковому аналізі усіх цих та інших явищ та процесів. Саме системний аналіз дає змогу відповісти на питання, які виникають у сфері управління та контролю складними системами, до яких безумовно відноситься і політична [11].

Враховуючи все вище зазначене, очевидно, що системний аналіз матиме практичне застосування при вирішенні дійсно важливих проблем, що виникають у процесі становлення політичної системи сучасної України. Проведення системного аналізу соціально-політичних явищ буде доцільним при вивченні енергозабезпечення, глобального потепління та зміни клімату, політичних криз, становлення інформаційного суспільства, тощо [12]. Наприклад, він потенційно може сприяти розв'язанню дилеми у системі соціального забезпечення. Соціальний захист виконує дві функції: акумуляція ресурсів через створення можливостей для працездатного населення заощаджувати кошти для їх подальшого використання на власні потреби та потреби суспільства в ті періоди, коли виникає необхідність, та перерозподіл цих ресурсів (прямий трансфер фондів від активних до неактивних груп населення). Ці функції прямо суперечать одна одній, що стає особливо складною проблемою в період демократичного транзиту, оскільки збільшення податків та зборів з метою акумуляції коштів гальмує економічний розвиток, переводячи більшу час-

тину населення із статусу активних в статус неактивних. З іншого боку, ці кошти терміново необхідні для допомоги тим, хто з різних причин не може самостійно себе забезпечувати [13].

Системний аналіз дозволяє також прогнозувати та вираховувати ризики та ймовірні наслідки економічних криз та природних чи техногенних катастроф. Ці явища важко передбачити з максимальною точністю та запобігти їм, проте, саме системний аналіз дає змогу виробити стратегію дій у всіх можливих варіантах розвитку подій. Наприклад, досі немає однозначної думки про те, як розгортатиметься сучасна світова фінансова криза. Вчені та експерти висловлюють різні позиції. Деякі із них вважають, що її розвиток слід зображувати літерою "V" (швидке падіння і такий же стрімкий підйом економіки), інші – літерою "U" (падіння економіки, тривалий час перебування "на дні", і аж тоді відновлення). Існує думка, що найімовірніший сценарій розвитку подій найкраще відображає літера "W" (декілька хвиль економічної кризи), врешті, є навіть песимістичний прогноз (літера "L" – дуже довгий період застою, який може і не завершитися підйомом економіки до попереднього рівня). При цьому, саме системний аналіз дав би змогу розробити стратегію дій нашої держави у будь-якому із цих випадків із максимально можливим врахуванням усіх факторів та впливів як ззовні, так і зсередини.

Таким чином, системне бачення світу зумовило тенденцію до міждисциплінарності у науці та, врешті, призвело до виникнення системного аналізу. Його сутністю стало вивчення певних цілісних одиниць – систем. Спочатку системний аналіз використовували як прикладну методологію управління складними системами. В цьому контексті його вважають найуспішнішою спробою впровадження системного підходу в практичну діяльність. Однак, прикладна спрямованість системного аналізу аж ніяк не применшує його методологічного та теоретичного значення. Таке поєднання ефективності застосування в практичній діяльності із теоретико-методологічним наповненням дозволяє його успішно застосовувати в усіх галузях науки, в тому числі і в політології.

1. Easton D. A Systems Analysis of Political Life / David Easton. – New York: Wiley, 1965. – P.17. 2. Там само. – P.32. 3. Jayapalan N. Modern Political Analysis / N. Jayapalan. – New Delhi: Atlantic, 1999. – P.29. 4. Ibid. – P.38. 5. Шабров О. Системный подход и компьютерное моделирование в политологическом исследовании / Олег Шабров // Общественные науки и современность. – 1996. – №2. – С.109-110. 6. Там же. – С.100. 7. Quade E. Problems Associated with Systems Analysis / E. S. Quade. – Santa Monica, CA.: Rand Corporation, 1966. – P.3. 8. Там само. – P.15. 9. Sadovsky V. Systems Approach and General Systems Theory – State of the Art, Main Problems and Prospects for Development / V. N. Sadovsky // Systems Research: Metodological Problems / M. Gvishiani. – Oxford: Pergamon Press, 1984. – P.17. 10. Згуровський М.З. Стан та перспективи розвитку методології системного аналізу в Україні / М. З. Згуровський // Кібернетика і системний аналіз. – 2000. – № 1. – С.101. 11. Там само. – С.102. 12. Там само. – С.102-103. 13. Там само. – С.102.

Надійшла до редколегії 21.01.2010

О.І. Ткач, д-р політ. наук, проф.

ЕВОЛЮЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ САМОСВІДОМОСТІ В КРАЇНАХ ЛАТИНСЬКОЇ АМЕРИКИ: ЄДИНА НАЦІЯ АБО СОЮЗ НАЦІЙ

Розглянуто особливості національної самосвідомості в країнах Латинської Америки.

Considered aspects of evolution of national identity in Latin America countries.

У кожній локальній цивілізації універсальні категорії буття наповнюються конкретними тимчасовими і топологічними змістами. Це розуміння відноситься і до категорії "нація". Такий тип соціального зв'язку властивий тільки цивілізованому співтовариству. В архаїчних культурах

існує інший тип зв'язку, побудований за принципом споріднення і властивості – рід на чолі зі старійшинами. У варварському суспільстві – плем'я (на чолі з тимчасовим вождем), що будується не за родинними, за сусідськими підставами. І тільки в умовах цивілізації біологічні зв'язки

остаточно поступаються місцем зв'язкам переважно духовно-емоційним і раціональним. І тут на передній план висувається нація, що зберігає, включає у свій зміст соціопсихологічне, духовна спадщина попередніх стадій соціокультурного розвитку людини (тому ці елементи свідомості багато в чому зберігають попередню міфологічну оболонку). Тому важко визначити головне, суть нації як категорії цивілізованого суспільства, хоча вона зовні виступає для нас у формах, запозичених у попередніх стадіях і виглядають як квазіродинні відносини [1].

Нація тісно переплітається з характерним для стадії цивілізації інститутом – державою, що практично отожднюється. Вони стають майже синонімами. Тим самим терміном є у публіцистиці і політичний інститут, і квазінауковий, конструкт, що уподібнюється родині. А вже державу, особливо в Давньому світі й у Середньовіччі, часто уподібнювали великій родині, а в королі бачили її главу. В латинській мові слово "нація" саме і позначає родинний зв'язок. А в римському праві (відкіля це поняття і перекочувало на порозі Нового часу до Латинської Америки) категорія "нація" вказувала вже не стільки на родинні, скільки на земляцькі, сусідські відносини. Тобто відносини спільного проживання на географічно визначеній землі. Таким чином, у цивілізованому суспільстві національність і родинно-племінні відносини, детерміновані природою, розходяться. Національні відносини є об'єктом особистого вибору. Саме тоді, за "осьового часу", тобто між VII і V ст. до н.е., дається народження особистості людини й одночасна поява універсальних світових релігій, відкритий для всіх людей, незалежно від їхнього природного походження.

У середньовічних європейських імперіях і королівствах словом "нація" позначали земляцькі курії у військово-лицарських і чернечих орденах, університетах, торговельних факторіях. Так було й у Габсбурзькій імперії, що іменувала себе Священною Римською імперією німецької нації, хоча населена була не стільки германцями, скільки людьми, що належали до інших курій, зокрема, і до іспанської. Тому що іспанська Америка дісталася Габсбургам (іспансько-фламандської гілки), поняття нації злилося з поняттям іспанської держави, хоча вона і була універсальною монархією. Вона перестала бути нею наприкінці XIX ст., що нанесло травму не тільки іспанській, але і латиноамериканській національній самосвідомості.

На прикладі Латинської Америки особливо визначаються можливості особистого і відповідального вибору людиною своєї ролі через її історично сформовану цивілізаційну специфіку. Тому національність і національне питання стали привертати увагу її мешканців після завоювання Америки іспанськими і португальськими військовими загонами шукачі пригод і золота. І це знайшло відображення в громадській думці, у повідомленнях мореплавців і воєначальників, місіонерів, у хроніках сучасників [2].

У 1962 р. із проголошенням незалежності Тринідаду і Тобаго, Ямайки почався процес формування системи самостійних держав Карибської Америки і поступового оформлення регіону Латинської і Карибської Америки з відповідними інститутами (економічна комісія ООН для Латинської і Карибської Америки). У 90-х рр. XIX ст. почався процес оформлення панамериканської системи республік (з панамериканської конференції у Вашингтоні і створення Панамериканського бюро). У 1948 р. ця система перетворилася в Організацію американських держав з мережею соціально-економічних, військово-політичних, культурних і науково-технічних міжамериканських інститутів.

В період "холодної війни" і розколу світу на військово-політичні блоки, що протистояли, здавалося, що мова

йде про альтернативні, взаємовиключні моделі ("національної", латиноамериканської і панамериканської). За сучасних умов стає зрозумілим, що дійсність набагато складніше, що в ній відбуваються взаємодоповнюючі процеси і поступово складається багатопланова структура нового, постмодерністського світопорядку. Органічною частиною цього порядку є субнаціональні, національні, субрегіональні і регіональні рівні у Західній півкулі і встановлюють зв'язки між собою та структурами в Європі, Азії, Африці, Океанії. Поряд з цими синхронними процесами відбуваються і діахронні у вигляді довгих історичних цивілізаційних і міжцивілізаційних хвиль.

У період індустріалізації Латинської Америки, коли головною діючою особою була держава, основою цього регіону була проголошена "нація". "Нація вище усього" – повторювали "каудільо" і "карай гасу", домагаючись включення цього німецького шляхеру в конституції держав. Так, конституції претендували на імперськість (у регіональному масштабі) перонівської Аргентини і сусіднього Уругваю. Вони визначали, що "нації" та громадяни зобов'язані жертвувати не лише своїм надбанням, але і всім життям, обожнюючи свою "націю". Ці положення "прикрашали" у 30-50-х рр. конституції Аргентини, Венесуели, Гватемали, Домініканської Республіки, Колумбії, Коста-Ріки, Панами, Парагваю, Сальвадору, Уругваю, Чилі й Еквадору. У конституції Колумбії і Коста-Ріки була включена теза, що суверенітет належить винятково "нації". "Суверенітет нації" у цей час виявлявся вищою цінністю і навіть протиставлявся міжнародним угодам і зобов'язанням держави, ставився вище. Це був апогей націоналізму [3].

Однак і тоді, у часи поширення національного принципу в конституціях латиноамериканських республік залишалися ще сліди "об'єднавчої" традиції, сліди мрії про велику латиноамериканську батьківщину і навіть ібероамериканської "мадрепатрії" ("материнській батьківщині" – Іспанії). Так, Конституція Венесуели 1958 р. передбачала пільги при натуралізації для уродженців, що проживали в країні, Іспанії або латиноамериканських держав. Аналогічні положення фігурували тоді в конституціях Гватемали, Гондурасу, Панами. Пільга поширювалася не лише на уродженців Іспанії, але і всіх "незалежних американських держав", тобто США, Перу. Конституція Колумбії 1886 р. представляла аналогічні пільги не лише іспано-американцям, але і бразильцям. У конституціях центрально-американських республік звичайно аналогічні пільги поширювалися на уродженців усієї Центральної Америки. Конституція Сальвадору 1950 р. навіть стверджувала, що Сальвадор "є частиною центральноамериканської нації" і "зобов'язаний сприяти цілком або частково відновленню Республіки Центральної Америки" (ст. 9) [4].

Конституція Гватемали 1956 р. ставила за обов'язок держави сприяти "відновленню союзу Центральної Америки".

Ситуація змінилася докорінно в 80-90-х рр. XX ст., коли перед Латинською Америкою визначилися завдання переходу від індустріального суспільства до інформаційного, захлинула "третя хвиля демократизації". Тоді Латинська Америка використала досвід Конституції 1978 р. Іспанії. Тут уже не людина приносилася в жертву державі, а держава зобов'язувалася служити благу людини, дотримуючи права й охороняючи свободу. Міжнародні зобов'язання держави і норми одержали пріоритет перед національними законами, що приводяться у відповідність з першими.

Так, Конституція Федеративної Республіки Бразилії 1988 р., нагадувала Конституцію Федеративної Республіки Німеччини (країна називалася "Сполучені штати

Бразилії"). Плебісцит, проведений у 1993 р. за Конституцією, остаточно затвердив у Бразилії республіканську форму правління. З 1822 по 1889 р. Бразилія була "імперією" з монархічною формою правління. І хоча "імперію" скинули саме військові, що проголосили країну республікою, але у вищих військових колах зберігалася прихильність до авторитаризму.

Армія здійснювала державні перевороти, запроваджуючи військово-авторитарний режим. Останній такий режим тримався в Бразилії фактично з 1964 по 1988 р. Але і після прийняття нової діючої конституції впливові військові кола не дозволили включити формулу про республіканську форму правління і тільки плебісцит 1993 р. змусив поступитися громадській думці (10,2 % виборців, що брали участь у плебісциті, висловилися за відновлення монархії, у той час як за республіку проголосували 66,1 %). За президентську форму республіки було подано не набагато більше половини голосів (56,6 %), за парламентську – лише чверть (24,7 %). Позначилася та обставина, що і на лівому, і на правому флангах електорату переважала тяга до авторитарних методів управління, до "сильної руки", до харизматичного вождя, який швидко вирішить усі проблеми країни.

Існують розходження між "формальною" країною, тобто закріпленими в конституціях та інших законах принципами, і дійсним станом речей, "реальною країною" з національною свідомістю ібероамериканських держав та громадян. Ще з часів Середньовіччя Іспанія жила за формулою "корюся, але не виконую", коли справа йшла про виконання королівських указів і розпоряджень. Поки указ готувався, поки його обговорювали численні комісії, призначені королем, а то і спільно королем і римським престолом, поки король затверджував його і він доходив до безпосереднього виконавця, проходило декілька років, десятиліть, стан змінювався, чиновники – теж, і виконувати указ уже не було можливості. Так відбулося, наприклад, з "новими законами про Індію" на початку 40-х рр. XVI ст., які забороняли поневолення індіанців. Вони залишилися на папері, а на підставі вилучень з них та інших застережень лише на Антильських островах і лише за два десятиліття було продано в рабство понад півмільйона індіанців. В сучасних умовах ХХІ ст. існує заборона дискримінації за расовою ознакою в Бразилії, але дотепер там не бачили президентом жодного індіанця, афробразильця або мулата, хоча в президентському кріслі були особи італійського, чеського і німецького походження. Сприятливіша ситуація для індіанців склалася в Мексиці, Центральній Америці, на Антильських островах і в ряді андських країн. На жаль, на Південному конусі положення інше, хоча там давно діють закони про рівноправність і навіть зустрічаються пам'ятники на честь індіанців і негрів – учасників війни за незалежність цих країн [5].

Таким чином, у Латинській Америці звичай набагато сильніше закону, що є пануванням патрон-клієнтелістських відносин не лише в сільській місцевості, але й у мегаполісах, а також дивовижною бюрократизацією держави. Хоча конституції закріплюють поділ влади, але на практиці усяди виконавча влада, зосереджена в руках президента, підминає законодавчу і судову галузі влади.

Президенціалізм (по-іспанськи – пресіденсіалісμο) – характерна риса реального державного устрою. За сучасних умов президент держави уособлює "націю" і служить живим утіленням "національної ідеї" у реальному житті.

Зміни відбулися у 80-х і на початку 90-х рр., які похитнули систему "пресіденсіалісμο" і відкрили смугу не лише формальної, але і реальної демократизації державного устрою. В усіх державах відбувалися вибори

президента і парламенту, ніде не було звичайного для Латинської Америки самопроголошення ("пронунсіамєндо") президента, що спирається на армійські багнети. У випадках корупції, засвідчених судовою владою, президенти, викриті в цьому злочині, не тільки відсторонилися від влади, але і відбували покарання у в'язниці. Перед судом стали не лише великі військові диктатори Аргентини, Парагваю, Болівії, Чилі. Дострокового відсторонені від влади (або пішли у відставку) президенти Бразилії, Венесуели, Еквадору, Перу, Гватемали, Аргентини та інших країн. Переслідувалися судами також колишні президенти Мексики, Перу, Еквадору за економічні і карні злочини, зроблені в період перебування у влади. Це, безсумнівно, сприяло підвищенню ролі і ваги законодавчої, судової і контрольної гілок влади в політичному житті латиноамериканських країн. В усіх цих випадках ініціатива відсторонення від влади президентів, що зловживали нею, виходила від громадянського суспільства і супроводжувалася масовими народними виступами і політичними страйками. Хоча не завжди застосована процедура імпічменту стосовно діючого президента сприяла зміцненню демократичного правопорядку і законності в країні. Траплялося також, що й імпічмент або змушена відставка викликали політичний хаос і підсилювали авторитарні тенденції, викликали втручання військових кіл у прийняття політичних рішень. Подібні факти мали місце в Гватемалі, Еквадорі, Венесуелі і деяких інших країнах Латинської Америки [6].

Все ж таки замість колишнього обожнювання держави як основи конституціонального ладу тепер визнаються охорона гідності людської особистості поряд із суверенітетом, громадянством, соціальною цінністю праці і свободою підприємництва, політичним плюралізмом. Якщо колишні конституції висували на перший план однаковість як державний ідеал, то тепер найважливішим надбанням Бразилії шануються культурна регіональна й етнічна розмаїтість, що є важливим джерелом розвитку і підтримки культурної ідентичності. Так, ст. 242 Конституції зобов'язує у вивченні історії Бразилії враховувати внесок різних культур і етнічних груп у формування бразильського народу. У Конституцію 1988 р. був включений спеціальний розділ (глава VIII), присвячений індіанцям, і особливі параграфи до статей, що трактують питання утворення і культури. Ст. 232 заборонила примусове переселення індіанських племен із займаних ними територій. Згідно ст. 231 держава гарантує індіанським співтовариствам право на використання рідної мови в освітньому процесі і застосуванні власних особливих методик навчання (у Бразилії з 1938 р. освіта здійснюється португальською мовою, а після створення Меркосуру як другу мову запроваджено викладання іспанської мови). Не лише індіанці, але й інші етнічні групи одержали конституційні гарантії державної підтримки своєї ідентичності і розвитку своєї культури. Особливе значення має ст. 215: "Держава сприяє проявам народної, індіанської, афро-бразильської культури та інших культур, що беруть участь у національному культурному процесі. Закон установлює пам'ятні дати особливого значення для різних національних етнічних груп".

Таким чином, якщо раніше умовою національної єдності вважалася однаковість способу життя і поведінка громадян держави, то в даний час латиноамериканські законодавці вже засвоїли положення етнокультурної розмаїтості. Так, у ході обговорення проекту нової Конституції Еквадору в 1998 р. на засіданнях Установчих зборів впливові індіанські організації вносили пропозиції закріпити в Конституції характеристику держави як "багатонаціональної". Однак в остаточному вигляді це формулювання було значно зм'якшене. У ст. 1 глави пер-

шої, у ст. 62 третього розділу характер держави визначений як плюрокультурний і мультиетнічний.

Одне з перших у Латинській Америці колективних досліджень, присвячених національній ідентичності і національній ідеї, здійснила група латиноамериканських лівих соціологів і представила перуанську націю як якусь "колективну особистість", свого роду пучок енергій великої групи людей, що зливаються в єдину.

Ця особистість усвідомлює себе перуанською нацією, члени якої ставлять вірність їй вище індивідуальних і групових (класових) інтересів. Це значить, що поняття нації не охоплює обов'язково всіх мешканців Перу. Так, на їхню думку, за межами перуанської нації є численні групи індіанського населення, не ідентифікуючі себе як перуанців [7].

Однак соціально-політичні процеси в Перу ведуть до більшої участі індіанців у політичному житті цієї країни. У 2001 р. президентом країни вперше в історії був обраний індіанець – кечуа, який вийшов із соціальних "низів" суспільства. Аналогічні тенденції намітилися й у Болівії.

Президент Мексики Ст.Ф. Кесада у своєму посланні Національному конgresові 1 вересня 2002 р. декілька разів звертав увагу парламентаріїв на необхідність корінної зміни положення індіанського населення. Він зажадав "створити гідні умови життя для індіанського населення, покінчивши з його маргінальним положенням у суспільстві" [8].

Президент заявив, що в основі гуманної політики, що здійснюється Мексикою, є "повага до людської особистості". Кесада повідомив, що відповідно до принципів правової держави Мексика засудила несправедливості, допущені у відношенні індіанського населення, що піднялося на боротьбу в захист своїх прав. Індіанців, арештованих за політичними мотивами, визволили з в'язниць. Замість державного патерналізму і політичної нетерпимості в політиці взяли гору толерантність і прагнення вести діалог.

На відміну від Європи та Азії законодавство Латинської Америки історично, традиційно, як і в США, дає самовизначенню особистості пріоритет стосовно самовизначення плеємних, етнічних, расових та інших груп. Звідси і перевага культурної автономії, що не прикріплюється до конкретної території. В Америці федералізм ніколи і ніде (крім Гаїті у періоди) не сполучався з тією або іншою расою або нацією, а з територією. Постійне змішування різних етнічних груп і їхнє спільне проживання на одній території не дозволяли створювати монокультурні, етнічно однорідні державні утворення. Тому і "національна ідея" не могла на державному рівні трактуватися за аналогією з Європою або Азією. Численні спроби різних ідеологів скопіювати буквально такі моделі незмінно зазнавали невдачі, а аналогічні рухи завжди здобували маргінальний і навіть езотеричний характер, тому що відкидалися громадською думкою.

Перехід до інформаційного суспільства в Америці супроводжується модернізацією проектів регіональної інтеграції, що знаходить своє вираження у видозміні інтеграційних програм. "Національні ідеї" змушені враховувати реальні процеси регіональної інтеграції, пристосовуватися до них і здобувати новий вигляд. Це відбито й у сучасних редакціях конституцій латиноамериканських держав. Так, ст. 4 Конституції Бразилії вказує на прагнення цієї країни до економічної, політичної, соціальної і культурної інтеграції з народами Латинської Америки з метою утворення Латиноамериканської співдружності націй. В ст. 7 "Перехідних положень" конституції визначається будівництво на південному конусі континенту разом із сусідами економічного співтовариства за моделлю Європейського союзу. Підтримується

також ідея союзу португаломовних держав, що підкріплюється пільгами для їхніх громадян у процесі інтеграції (за умови взаємності).

"Північноамериканська зона вільної торгівлі", створена в 1994 р., не пішла шляхом перетворення в "супрарегіональну державу", як думали спочатку її автори. Не стала вона і "наддержавою трьох", тому що на відміну від Меркосура (створеного в 1997 р.), немає постійного механізму консультацій між президентами з найважливіших регіональних проблем. Вони здійснюються на Півночі періодично, коли того вимагають надзвичайні обставини. Відсутні і повновладні наддержавні інститути. І хоча в цій зоні Мексика залишається, на відміну від США і Канади, економічно слаборозвиненою частиною зони, більшість її населення нічого не одержало від свободи торгівлі. Економічна ситуація частини робітників навіть погіршилася, "великий бізнес" не тільки північних сусідів, але і південних з ентузіазмом підтримував і продовжує підтримувати цей договір. Однак на прикладі Мексики стає очевидним для всіх американських республік, що при приєднанні до північноамериканської зони вони не отримають "монетаризації" півкулі за зразком Європейського союзу з його "євро", а стануть беззастережним об'єктом односторонньої "доларизації", якщо намічений графік розширення зони після 2010 р., буде реалізований.

Хоча в НАФТА немає "наднаціональної" інституційної надбудови і тому начебто відсутня власна "ідентичність" з зовнішніми атрибутами, все ж таки фактичне – присутність загального ринку товарів, послуг, інформації, робочої сили і капіталів усуває державні бар'єри і свавілля бюрократичної державної машини. У результаті природним чином формуються поверх державних кордонів нові соціально-економічні і культурні регіони усередині співтовариства. У сучасній літературі розробляється в якості одного з ймовірних сценаріїв майбутнього гіпотеза про розпад США, Канади і Мексики на дев'ять різних держав. Створення НАФТА і перспектива трансформації цієї зони в панамериканську зм'якшує сценарій і замінює на м'якший сценарій з децентровою тенденцією.

На відміну від "Північноамериканської зони вільної торгівлі" Меркосур з'явився не стільки за економічних, скільки за політичних факторів. Головною проблемою демократично обраних урядів, що прийшли до влади, стала підтримка сформованої після усунення військових диктатур політичної системи в цьому регіоні. Звідси – турбота про підтримку в цих державах демократичного правопорядку, захисту цінностей. Порушення цього принципу несумісно з приналежністю до Меркосуру. Звідси ж і особлива педантичність, з якою уряди цих держав відносяться до процедур прийняття рішень як на вищому рівні, так і на рівні міністерств та інших урядових закладів. Тут були створені міжурядові, наддержавні інститути з дотриманням рівноправності учасників договору і повагою принципу національного суверенітету кожного. Тому відносини й угоди з Меркосуром здаються привабливими для західних і північних сусідів і партнерів. Така структура має відмінності від принципів побудови Європейського союзу, проте полегшує контакти з Меркосуром.

Теоретики північноамериканської геополітики приписують роль Латинської Америки у світовій політиці. Але з подоланням "холодної війни" їхня увага до "південних сусідів" зменшилася. Так, щорічник бостонського Стратегічного інституту Сполучених Штатів за 1973–2001 рр. приділив латиноамериканським сюжетам понад двадцять статей, у 90-х рр. минулого століття і за два перших ХХІ ст. у щорічнику було п'ять статей, а в 2009 р. – жодної. Проте в конкретній політиці США латиноамериканському напрямку приділяється увага,

особливо після трагічних подій 11 вересня 2001 р. Їх турбує ослаблення ролі держави економічно слабозвинених країн у контролі за подіями на території. Так, Вашингтонський Центр стратегічних і міжнародних досліджень і Масачусетський технологічний інститут у своєму журналі "Вашингтон куортерлі" запровадили спеціальну рубрику про "будівництво націй" як однієї із важливих проблем у сучасному світі. За підрахунками авторів журналу, у світі у 2010 р. нараховується приблизно 30 випадків розвалу держав і втрати ними контролю за безпекою на своїй території [9].

У Латинській Америці автори журналу не вказують таких подій у сьогоденні. Хоча уряд Колумбії втратив реальний контроль над значною частиною своєї території. Так відбулося в Сальвадорі, Гватемалі, Панамі і Гаїті. Був відпрацьований діючий механізм постконфліктної реконструкції національної держави за участю міжнародних і регіональних інститутів (у тому числі Всесвітнього банку), федерального уряду США та їхніх збройних сил (здійснення цивільно-військових операцій). Особлива увага при цьому приділяється попередженню таких ситуацій. Роль грають угоди про партнерство між окремими урядами штатів США й урядами латиноамериканських держав за участю командування південним округом армії США.

У центрі уваги з боку політиків і політологів США виявляються громадянсько-військові, військові і фінансові операції. Основна турбота зосереджена на відновленні функцій національної держави. Значно менше уваги приділяється ролі громадянського суспільства. Обходиться питання про розширення компетенції місцевих органів влади і зміцненні прав громадян, тобто питання про будівництво основ демократії.

Реставрація розваленого корумпованого авторитарного режиму не є в дійсності відновленням національної держави, тому що не усуває причин, що породили кризу. У новому світовому співтоваристві, що складається, роль національної держави не може бути застарілою, тому що об'єктивні обставини вимагають проведення глибоких структурних реформ і перерозподілу компетенції між новими, наднаціональними інститутами, державою і місцевим самоврядуванням. Без цього кризи будуть знову відтворюватися з ще більш трагічними наслідками не лише для даної держави, але і для усього світового співтовариства. Грізні наслідки морського піратства, індустрія масового викрадення людей, наркобізнес приводять до феномена міжнародного тероризму і захоплюють усі країни світу.

Таким чином, національна ідея не прижилася в Латинській Америці через низький рівень етнонаціональної самосвідомості і відсутності традицій етнічної солідарності. У свою чергу, це відбулося через те, що ніде в Латинській Америці історично держава не будувалася за етнічною основою. Тому дотепер ставиться під сумнів питання існування таких держав, у яких індіанське населення складає етнічну більшість або відносну більшість населення. Наприклад, Болівія, Гватемала. Тут майже єдиним гарантом державного суверенітету протягом самостійного існування цих республік виступала клерикально-мілітаристська верхівка, що обслуговувала переважно інтереси іноземних гірничорудних і транспортних

компаній і експортерів-латифундистів, що стали за сумісництвом банкірами і торговельними монополістами.

Основна маса латиноамериканців ніколи не мала відчуття спільності культури та історичної долі, тобто немає системи загальних цінностей, немає загальних традицій. Релігіознавці можуть заперечити, що монополія – протягом п'яти століть – католицької церкви є загальною традицією або, принаймні, її системоутворюючою базою. Але фахівці-історики можуть заперечити цей довід, вказавши, по-перше, на всесвітній наднаціональний характер цієї церкви. Спроби побудувати ці церкви на національному ґрунті, наприклад, у Перу і Бразилії потерпіли провал. По-друге, можна вказати на розповсюджений релігійний синкретизм. Наприклад, в Бразилії або Гватемалі, Болівії, навіть Пуерто-Ріко місцеві католицькі свята камуфлюють історичну пам'ять, успадковану від індіанських і африканських племенних груп.

Домінування в суспільному політичному житті латиноамериканських республік вертикальних, переважно патрон-клієнтелістських соціальних відносин, на шкоду горизонтальним, нерозвиненість громадянського суспільства і слабкість держави – така картина соціального базису латиноамериканської цивілізації. Внаслідок цього влада і багатство концентруються в руках вузького шару монополістів, позбавлених національних коренів і обслуговуючих переважно потреби світового ринку, а не внутрішніх ринків. Ринки є слабоструктурованими і роз'єднаними один з одним. Протягом п'яти сторіч підтримується своєрідна расово-кастова система управління, що виключає бідні "кольорові" касты з процесу прийняття рішень на всіх рівнях. Культура вищих каст, переважно європейська, чужорідна в очах нижчих. Вони мають зовсім різні системи цінностей і навіть говорять на різних варіантах і діалектах іспанської і португальської мов, а в ряді країн ще і на різних діалектах індіанських мов.

Таким чином, це обумовило феномен перехресних ідентичностей особистості і нації. Цей феномен є продуктом, з одного боку, трансокеанських і транснаціональних міграцій великих і малих груп та утворення численних діаспор, і процесів місцевізації – з іншого. Внаслідок цього переважною більшістю населення майже у всіх латиноамериканських країнах, крім Гаїті, Болівії, Гватемали, стали метиси і мулати. Ця обставина визначає своєрідність латиноамериканського і карибського світу і складові нації.

1. Конституції держав американського континенту. – М., 1959. – Т. III. – С. 162. 2. Там само. – С. 279. 3. Джанда К., Берри, Голдман. Трудным путем к демократии. – М., 2006. – С. 112. 4. Дабаган Э.С., Лапшев Е.Г., Стеценко А.К., Шемякин Я.Г., Шульговский А.Ф. Латинская Америка: политические партии и социальные движения / РАН; Институт Латинской Америки / З.В. Ивановский (отв. ред.), А.Ф. Шульговский (отв. ред.). – М., 1993, Т. 1 – С. 89. 5. Л. Дальневэра, О. Дабене, Л. Калверта. Переход от авторитаризма к демократии: латиноамериканская специфика: Реферативный сб. / РАН; Институт научной информации по общественным наукам (ИНИОН) / О.А. Жирнов (отв. ред.), Н.В. Михайлова (отв. ред.). – М., 1997. – С. 79. 6. Пшеворский А. Демократия и рынок. Политические и экономические реформы в Восточной Европе и Латинской Америке / В.А. Бажанов (ред.), В.А. Бажанов (пер. с англ.). – М.: "Российская политическая энциклопедия" (РОССПЭН), 1999. – 320 с. – С. 149. 8. Там же. – С. 149. 9. Национальная идея: страны. Народы, социум / Отв. Ред. Оганисян Ю.С. Ин-т социологии РАН. – М.: Наука, 2007. – 421 с.

Надійшла до редколегії 17.12.2009

Наукове видання



ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 97

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: 01601, Київ, 6-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28



Підписано до друку 08.06.10. Формат 60x84^{1/8}. Вид. № 195-1. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 6,85. Обл.-вид. арк. 10. Зам. № 210-5264.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, 6-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; факс (38044) 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua