

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

Годованець Н.І. Вплив Корану на формування релігійно-правових шкіл сунітського та шиїтського спрямування	4
Кравчук А.А. Роль геологічного знання у вирішенні екологічних проблем сучасності	6
Лубська М.В. Право в системі культури	8
Олексійчук Л.В. Соціально-юридична характеристика церковного права	12
Пінчук Є.А. Загроза перетворення на глобальну інтелектуальну периферію: пошук стратегії подолання	15
Предко Д.Є. Міф про культурного героя: психоаналітичний та культурологічний аспект	19
Прокопов Д.Є. Розвиток онтологічної парадигми тлумачення хибі у філософії Платона (початок)	21
Руденко С.В. Теоретичні проблеми розвитку історії української філософії у сучасних дослідженнях (концепція історико-філософського українознавства В.С. Горського)	25
Русін Р.М. Трансформація пластичного образу в європейській культурі	29
Сайтарли І.А. Соціальна культура у контексті психоаналітичної традиції	32
Швед З.В. Діалогізм як умова реалізації свободи в іудаїзмі	36
Щербина О.Ю. Способи міркувань юристів країн романо-германського та англо-американського права	39

ПОЛІТОЛОГІЯ

Басараб М.М. Історичні передумови для зародження етнічного сепаратизму	44
Голинська Х.О. Співвідношення форми правління та партійної системи держави як чинник реалізації партійно-політичної відповідальності	47
Мостіпан О.М. Теоретичні засади визначення поняття "виборча система"	50
Семенченко Ф.Г. Політичні цінності в системі політичних відносин: формування, зміст і функції політичних цінностей	53
Ткач О.І. Особливості політики як публічного процесу	57

CONTENTS

PHILOSOPHY

Godovanec N.I. The Influence of Koran on Forming Sunni and Shiite Religious Law Schools	4
Kravchuk A.A. A role geological knowledge in the decision of ecological problems of contemporary time	6
Lubska M.V. Right in the system of culture	8
Olekseychuk L.V. Socio-Legal Characteristics of Church Law	12
Pinchuk E.A. Threat of transformation on global intellectual periphery: search of strategy of overcoming	15
Predko D.E. The myth of the hero: psychoanalytic and cultural aspects.....	19
Prokopov D.Ye. The development of ontological paradigm in the interpretation of false in Plato's philosophy (beginning)	21
Rudenko S.V. Theoretical problems of development of history of Ukrainian philosophy in modern researches (conception of historic-philosophical science about Ukraine by V. Horsky)	25
Rusin R.M. Transformation of plastic character in European culture	29
Saitarly I.A. The Social culture in the context of psychoanalysis	32
Shved Z.V. Dialog as a condition of realization of freedom in Judaism	36
Scherbina E.Yu. Methods of reasoning's of lawyers countries of the Roman-Germanic and Anglo-American law	39

POLITOLOGY

Basarab M.N. Historical pre-conditions for conceiving of ethnic separatism.....	44
Holynska Kh.O. Correlation of the system of governance and the party system as a factor of party responsibility realization	47
Mostipan A.N. Theoretical bases of research the concept "electoral system"	50
Semenchenko F.G. Political values in the system of political relations: formation, content and functions of political values	53
Tkach O.I. The problems of policy above social and public process	57

ВПЛИВ КОРАНУ НА ФОРМУВАННЯ РЕЛІГІЙНО-ПРАВОВИХ ШКІЛ СУНІТСЬКОГО ТА ШІІТСЬКОГО СПРЯМУВАННЯ

Здійснено аналіз змісту діяльності релігійно-правових шкіл (мазхабів) сунітського та шіїтського спрямування щодо джерел мусульманського права та методів вирішення духовно – правових питань.

The author is analysing Sunni and Shiite religious law schools (madhhab) according to sources of Islamic law and methods of solving the spiritual and legal issues.

Актуальність теми пов'язана з дослідженнями проблеми мусульманської правової культури, яка стає більш актуальною для сучасної України, що можна пояснити, з одного боку, природою ісламу, а з іншого – особливостями його теперішнього стану в нашій країні. Адже внутрішня логіка ісламу як універсальної системи, що охоплює як релігійне, так і світське життя, як одну із складових відродження ісламу передбачає звернення до шариату, суворе дотримання якого є для мусульман безпомилковим критерієм глибокої релігійної віри. Економічний розвиток України потребує розширення її економічних зв'язків з країнами Сходу, зокрема Близького, а це, переважно держави, в яких домінуючою релігією є іслам.

Мета статті. Розкрити особливості застосування священних і віроповчальних текстів ісламу як головних джерел мусульманського права, показати вплив Корану на формування релігійно-правових шкіл ісламу в мжах сунітського і шіїтського напрямів.

Проблема джерел мусульманського права є однією з найбільш розроблених, тому що, всі без винятку, релігійно – правові школи визнають Коран і сунну головними джерелами права. Адже Коран є головною священною книгою мусульман, яка містить запис проповідей, проголошених пророком Мухаммадом у формі "пророцьких одкровень". Коран складається з 114 сур та 6226 або 6538 аятів, однак лише 500 аятів Корану мають приписи, що регулюють поведінку мусульман. При цьому не більше 80 з них можна розглянути як суто правові, переважно, – це правила, що стосуються шлюбу і сім'ї, релігійного ритуалу і обов'язків. Як джерело мусульманського права Коран містить норми, що регулюють взаємовідносини людей, однак серед них переважають загальні положення, що, мають характер релігійно – моральних орієнтирів, які дають простір для їх тлумачення правознавцями. Окрім Корану, іншим джерелом мусульманського права вважається сунна ("звичай", "приклад"; повна форма – "сунна посланця Аллаха") – це образ дії Пророка, його вчинки і вислови, а хадіси є переказом про слова та дії Мухаммада, що зачіпають різні релігійно-правові сторони життя мусульманської громади. Коран і сунна служать джерелом переконаності мусульман у тому, що шариат є прямим і ясним вираженням волі Аллаха.

В історії ісламської релігії основною рисою сторіччя, яке тривало з 850 по 950 рр., стала поляризація з чітким виділенням сунітського та шіїтського спрямувань. У мусульманській науковій традиції не існує концепції розвитку, і тому суніти розглядають сунізм як вірування мусульман, що існувало з самого початку. З іншого боку, сучасні вчені, які використовують концепцію розвитку, можуть показати, як у сунізмі поступово сформувалось більш повне та більш точне формулювання вірувань в результаті обставин, які змусили мусульман зробити вибір між взаємовиключними тлумаченнями базових текстів.

Можна сказати, що сунізм став офіційною релігією халіфату внаслідок діяльності представників релігійно-правових шкіл. Політика халіфату була відхилена за допомогою цілого ряду заходів, що мали місце у перші

два або три роки правління аль-Мутаваккіля (847 – 867 рр.), і після цього сунізм став формою релігійного напрямку, якого продовжили дотримуватись, принаймні *де факто*, абасидські халіфи. Проте, поряд з цим політичним рішенням почали відбуватись різноманітні процеси, які у сукупності призвели до консолідації сунізму в його остаточному прояві.

Одним з цих процесів було більш чітке формулювання основних принципів, або "підвалин" юриспруденції, та розширення сфери порозуміння між юристами [1]. До цього у кожному з основних центрів правової думки існувала тенденція рухатись своїм власним шляхом, і просто висловлювались заяви про те, що "вчення нашої школи є...", або робились посилання на попередніх видатних членів школи. Проте, свого часу деякі положення права стали виправдовуватись цитатами з хадісів про певні вислови або діяння Пророка, а це, звісно, з'являлось, за відсутності чіткого вислову з Корану або під час дискусії навколо тлумачення Корану. В результаті роботи юриста Аш-Шафії (767 – 820 рр.) методологічна перевага підтвердження правових принципів за допомогою хадісів стала загальною визнаною, і усі школи почали заявляти, що їхні вчення відповідали Корану та сунні, які виступали двома підвалинами права (*усул аль-фікх*). Аш-Шафії також ввів інші дві підвалини: аналогію (*кіяс*) та консенсус (*іджма*), однак, їх було визнано не всіма школами. Близько 900 р. чотири сунітські школи або мазхаби, які існують і донині – ханафіти, ханбаліти, малікіти та шафіїти – віднайшли свою остаточну форму, а також було створено декілька менших шкіл, які в подальшому припинили своє існування. Після цього не було створено жодної нової школи з власною характерною методологією.

Розвиток юриспруденції привів до поглибленого вивчення хадісів. Дуже прискіпливо на основі існуючих варіантів були виведені "вірні" хадіси, що було виконано за допомогою пильного розгляду *існадів*, а також у юридичних цілях були складені великі добірки хадісів [2]. З них найбільш відомими є збірки хадісів аль-Бухарі (870 р.) та Мусліма (875 р.), а протягом десятого сторіччя їх, разом з чотирма іншими версіями, було прийнято в якості найбільш авторитетних варіантів, які деколи описуються за допомогою західного терміну як канонічні. У цьому полягав інший аспект консолідації сунізму.

Дещо подібне відбувалось і у вивченні Корану. Тлумачення тексту Корану завжди привертало значну увагу мусульманських вчених, і приблизно у 900 р. тлумачення багатьох аятів отримало більш широке узгодження [3]. Усе найкраще, створене протягом більше як двох сторіч, було зведено у великий коментар Корану ат-Табарі (923 р.), у якому містяться найбільші розходження у поглядах на питання тлумачення. Інший вчений Ібн-Муджахід (935 р.) присвятив свою працю вивченню варіантів тексту Корану, в результаті чого його робота завершилась прийняттям в якості рівноцінних і правильних семи збірок тексту. У розвитку та формулюванні сунітських догм також спостерігалось зростання узго-

дженості. Це відбувалося, незважаючи на факт існування двох протилежних напрямків так званої теологічної методології та раціональної теології калам.

Ахль аль-хадис "люди хадисів", протистояли мутакалімам, які, можливо, мали у своєму складі багато не просто спеціалістів з вивчення хадисів, а видатних вчених того часу. Напрямок *ахль аль-хадис* відзначався різнобарвністю теологічних думок, однак більша його частина залишалась в цілому консервативною. На противагу цьому, більшість мутакалімів, особливо мутазілітів, могли називатись лібералами або радикалами.

Головним представником *ахль аль-хадис* у першій половині дев'ятого сторіччя був Ахмад ібн-Ханбала (780-855 рр.) [4]. Його ім'ям була названа юридична школа ханбалитів, а чітка теологічна традиція останніх тісно асоціювалась з юридичною школою. Його визначне положення частково походило з його видатних інтелектуальних можливостей, і, частково, з того факту, що серед мусульманських правовзнавців він був одним з не багатьох улемів, які відмовлялись вірити у сотвореність Корану. Було збережено декілька головних постулатів, у яких визначалась його позиція щодо питань доктрини, які обговорювались до того часу, на зразок передбачення Богом подій. Деякі з цих постулатів могли де в чому змінюватись наступними ханбалітами, які доносили їхній зміст, однак, змін по суті не відбувалось. Наголос робився на нествореності Корану, а Ахмад ібн-Ханбала наполягав на тому, що навіть людська манера вимовляти Коран була нествореною. Близький взаємозв'язок між релігією та політикою в ісламі відображається в існуванні положення стосовно того, що "найкращими халіфами, згідно з Пророком, є Абу-Бакр, Омар, потім Осман, а потім Алі. Незважаючи на попередні сумніви відносно положення Осману, наведений порядок став остаточною сунітським положенням.

Протягом IX ст. і пізніше сунітські положення були остаточно сформульовані ханафітами, послідовниками Абу-Ханіфи у сфері права і, у великій мірі, у сфері теології. Хоча ханафіти і вірили у застосування логічного міркування у правових питаннях (що найкраще всього спостерігалось серед прибічників *ар-ай*, прихильників індивідуального логічного міркування у праві), не всі з них дозволяли застосовувати міркування у питаннях доктрини. Проте, це не дуже вплинуло на їхні постулати. Вони приписуються самому Абу-Ханіфі, однак мають чіткі більш пізніші ознаки. Отже, символ віри під назвою *Васійя* або "Заповіт" Абу-Ханіфи згадується приблизно біля 850 р., а символ віри, відомий як *Аль-фікх аль-акбар II*, можливо, датується півсторіччям пізніше, оскільки у ньому висловлюється більш розвинута доктрина атрибутів Аллаха. В останньому також стверджується, що людська манера вимовляти Коран є створеною, а у більш ранньому символі віри *Васійя* про це нічого не сказано, і погляди близькі до ідей Ахмада ібн-Ханбала. В обох є статті про чотирьох халіфів. Можливо, найбільшою відмінністю між ханафітами та ханбалітами є твердження ханбалитів про те, що віра посилюється і послаблюється, тоді як ханафіти це заперечують; здається, що питання полягає у поєднанні поняття діяльності з вірою (демонстрація покірності) або розгляданні її, в першу чергу, у зв'язку з членством у спільноті.

Наприкінці дев'ятого сторіччя у східних провінціях створилась інша група з центром у Нішапурі. Вона складалась з карамітів, послідовників Ібн-Карама (869 р.) [5]. У X-XI ст.ст. вони становили політичну силу певної ваги і впливали на загальні історичні процеси регіону вказаного періоду. Дуже важко відновити доктрини Ібн-Карама з нечисленних розрізнених тверджень, які збереглись до цього часу, проте, з багатьох питань він виглядав як особа, що була за своїми поглядами близькою до ханафітів, хоча протистояв їм з деяких положень.

Незважаючи на розмежування між *мутакалімамами* (раціональними теологами сунітського напрямку ісламу) та *ахль аль-хадис*, який суперечив "раціональним" аргументам в доктринних та догматичних твердженнях, з яких складається сунізм, почало посилюватись узгодження. Останнє виникло на основі дискусій.. На противагу хариджитах (разом з мурджіитами) було узгоджено, що грішники зі здоровою інтелектуальною вірою не виключались із спільноти на підставі їхнього гріха. На противагу шіітам, стверджувалось, що чотири перші халіфи були праведними халіфами, а також те, що хронологічний порядок був порядком досконалості. На противагу кадаритам та мутазілітам було узгоджено, що усі події передбачені Аллахом. Також узгоджувалось, що Коран був нествореним словом і зверненням Бога, хоча, в той самий час, продовжували існувати розбіжності у поглядах на людську манеру вимовляти Коран.

Отже, на початку X ст. відбулася лише консолідація основних складових сунізму, і тільки згодом розрізнені групи стали визнавати одна одну побратими-сунітами. Частково складність полягала в тому, що довгий час не існувало арабського терміну з чіткою ознакою, яка міститься в слові "суніти". Повне самовизначення сунітів та їхнє взаємне визнання сталось тільки в кінці XI ст., хоча існують підстави для твердження, що суттєва поляризація ісламу на сунітів та шіітів відбулась на початку X ст.

В той час, коли найбільш важливою подією цього періоду, з погляду шіітів, було створення імамівського шіізму, дві інші головні гілки досягли більшої визначеності через поєднання з конкретними політичними структурами. У 909 р. династія ісмаїлітів – Фатіміди – спромоглась затвердитись у Тунісі, а потім у 969 р. завоювала Єгипет, і перенесла свій адміністративний центр до нового міста Каїру. До того, як ісмаїліти досягли успіху в Тунісі, а зейдіти – прихильники шіізму – практично замкнулись у двох незалежних державах, одна з яких лежала на південь від Каспійського моря, а інша знаходилась у Ємені.

Відмінною рисою шіізму імамів є визнання послідовності дванадцяти імамів, і з цієї причини їх іноді називають "дванадцятирічниками", (арабською мовою *етна'а-шарійя*). Більш ранні імами в деякому сенсі визнавались тими прихильниками шіізму, яких опоненти зазвичай називали рафідітами; проте, суперечки точились саме навколо тверджень, що ні самі імами, ні їхні послідовники не могли заявляти на своє повноправне панування у всій ісламській імперії. Фактично послідовники були розбиті на чисельні конкуруючі групи. Однак, приблизно через сімдесят років після цього, фактично усі ці конкуруючі фракції були об'єднані в одну імамівську секту. Зрештою у шіітів визнаються такі дванадцять імамів:

1. Алі ібн-Абі-Таліб (помер 661 р.)
2. Аль-Хасан ібн-Алі (помер 669 р.)
3. Аль-Хусейн ібн-Алі (помер 680 р.)
4. Алі Зайн аль-Бакір (помер 714 р.)
5. Мухамед аль-Бакір (помер 733 р.)
6. Джафар ас-Садик (помер 765 р.)
7. Муса аль-Казим (помер 799 р.)
8. Алі ар-Ріда (помер 818р.)
9. Мухамед Джавад ат-Такі (помер 835 р.)
10. Алі аль-Накі (помер 868р.)
11. Аль-Хасан аль-Аскарі (помер 874 р.)
12. Мухамед аль-Каїм (зник).

У кожному випадку син слідує за батьком, за винятком аль Хусейна, який прийшов, змінивши свого брата аль-Хасана.

Аль-Хасан аль-Аскарі помер приблизно 1 січня 874 р., ймовірно, залишивши після себе сина Мухаммеда, який таємно зник приблизно у той самий час або через рік чи два після цього. Подробиці дуже небагатослівні і суперечливі. Певним є те, що вже давно групою послідовників імамів вважається, що Дванадцятий імам добровільно

сховався або зник (*хайба*), і що він більше не є смертним, а у відповідний час повернеться як *магді* для розгляду усіх несправедливих вчинків. Вони також стверджували, що його на землі представляє *вакіл* або "агент", який входить до їх числа, і можна вважати, що він підтримує контакт з імамом. Суперечки завжди оточували визначення конкретного *вакіля* у певний період часу, однак, загально визнано, що четвертий *вакіл* помер приблизно 940 р., і на його місце не прийшов п'ятий. Ця подія відзначає початок "великого зникнення" (*аль-хайба аль-кубра*), яке продовжує існувати і донині, і за цей час *вакілів* більше не було. Попередній період, за присутності *вакіля*, відомий як період "малого зникнення".

Публічна заява про "мале зникнення" була навмисною політичною акцією, яка мала декілька переваг тим, хто за це відповідав. Це припинило сварки між конкуруючими претендентами на посаду імама та їхніми прибічниками, і, таким чином, створило можливість для започаткування єдиного руху. Ці люди були звільнені від підозри у змові проти Абасидів, і також це дозволило критикувати політику останніх. Імаміти почали називати себе "елітою" (*аль-хаса*), а сунітів "простим народом" через що створення імамізму виглядає, як результат діяльності кількох багатих та впливових сімей. Серед їх представників виділяється постать Аль-Навбахті (від якого походить другий *вакіл*), який привертає увагу як людина, яка вміла вдумливо формулювати імамітські вірування, а також є автором роботи про шіїтські секти.

Перехід від "малого" до "великого зникнення", який був пов'язаний зі смертю четвертого *вакіля* біля 940 р., також має ознаки навмисної політичної акції. Зважаючи на дату, це, вірогідно, має відношення до остаточної втрати політичної влади династією Абасидів. Більше одного століття правителі віддалених провінцій відстоювали певну незалежність і наполягали на тому, що халіф повинен був призначати своїх синів (або інших родичів) для успадкування влади. Відповідним чином, правителі не дуже віддалених провінцій також цього дотримувались і в результаті у 936 р. тогочасний халіф не зміг уникнути призначення Ібн-Раїка, правителя Басри, "головним еміром" (*амір аль-умара*), який відповідав за армію, поліцію та цивільну адміністрацію у центрі халіфату. У 945 р. на його місце прийшла, в якості дійсного повелителя центральних ісламських земель, династія емірів Бувайхід (або Буїд). Абасидський халіф ще виступав як публічна фігура (до 1258 р.), проте, він не мав політичної влади, а виконував лише церемоніальні та духовні функції.

Одним з результатів проголошення "великого зникнення" була відміна інституту *вакілей*, і це вважається навмисною акцією. Боротьба за посаду *вакіля*, без сумніву, перешкоджала об'єднанню різних груп, які потенційно мали імамітське спрямування. Також це могло

бути пов'язано з невеликою впливовістю інституту *вакілей*, як це з'ясувалось на практиці, порівняно зі сподіваннями, які покладались на нього з самого початку, можливо, в результаті послаблення влади халіфів і посилення влади військових командирів.

Багато провідних імамітів були фінансистами, які мали відношення до грошових справ Абасидів, і вони могли потрапити у скрутне становище в результаті фінансового краху, що супроводжував занепад правління Абасидів. В цілому створюється враження, що доктрина "великого зникнення" призвела до відмови імамітів від активної політичної ролі. Тепер імаміти могли, протягом очікування прихованого імама, терпіти та де в чому підтримувати фактичного правителя без надмірного заглиблення у політику. Це робило імамітську релігію особистою та приватною справою.

Також може бути, що створення імамітського шиїзму за допомогою проголошення доктрини зникнення Дванадцятим імамом стало в якомусь сенсі відповіддю на консолідацію сунізму, як це наводилось вище. В усьому разі, більшість нечітких та різноспрямованих вірувань шиїтського характеру, що переважали до цього часу, зникли завдяки їх поглинанию єдиним віруванням імамізму.

Висновки. Таким чином аналізуючи "шіїтські мазхаби" можна зазначити, що шіїтські богослови створили власну релігійно-філософську доктрину, в якій імама виступає як найважливіша космічна сила "одвічного божого світу", а імами – як виконавці "божественного припису", як вищі авторитети у справах віри і мирського життя, в тому числі – його правових сторін. Шіїти, на відміну від сунітів, для яких додатковим джерелом влади стала *ал-іджа*, не потребують будь-якого додаткового джерела влади. Від самого початку шіїти розглядали своїх імамів як єдиних законних і повноважних представників Аллаха на землі.

Як і сунітські, шіїтські факіхи визнають головним джерелом мусульманського права Коран. Однак слід зазначити, що шіїти мають свій власний підхід щодо іншого першоджерела мусульманського права – сунни. Вони не визнають частину споборників Пророка і звинувачують їх у блюзнірстві, а почасти, навіть у зневірі, тому й заперечують хадиси, що передані іншими людьми. Таким чином, сунітські збірки хадисів Бухарі, Мусліма, Насаї та ін. або не визнаються зовсім, або визнаються лише частково, якщо відповідають шіїтському розумінню достовірності.

1. Coulson N. A History of Islamic Law. – Edinburgh University Press, 1984. – P.112. 2. Schacht J. An Introduction to Islamic Law. – Oxford: Clarendon Press, 1964. – P.101. 3. Hulson M. Islam a Symbol of Faith. – London. – 2001. – P.78. 4. Ibn Caram. Forming Muslim Law. – Boston. – 1999. – P.97. 5. Schacht J. An Introduction to Islamic Law. – Oxford: Clarendon Press, 1964. – P.156.

Надійшла до редколегії 25.01.2010

А.А. Кравчук, канд. філос. наук, доц.

РОЛЬ ГЕОЛОГІЧНОГО ЗНАННЯ У ВИРІШЕННІ ЕКОЛОГІЧНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОСТІ

У статті автор досліджує питання про взаємозв'язок теоретизації геології та її соціокультурної функції в процесі подолання наслідків екологічної кризи.

This article evolves author's position about intercommunication of theoretic process of overcoming of consequences of ecological crisis.

Однією з найбільш гострих проблем сучасності, яка є визначальною і для засад існування людської цивілізації, є проблема подолання сучасної екологічної кризи. А це з необхідністю передбачає вироблення науково – обґрунтованої стратегії людської діяльності, пізнання сутнісних закономірностей взаємодії природи та суспільства, природного та соціального. Ряд дослідників

основною причиною екологічної кризи, її сутність вбачають у руйнуванні системоутворюючих факторів "людина – суспільство" в цілому, таким чином, можна говорити про структурну кризу.

Наукові дослідження значною мірою визначають особливості екологізації всього суспільного життя, таким чином, ця проблема цікавить як філософів, еколо-

гів, так і представників інших природничих наук, зокрема геології та математики. У минулому 20 ст. для аналізу екологічної проблематики почали широко застосовувати математичні методи, так як математика у своєму арсеналі має методологічні засоби для дослідження зв'язків та відношень, які складають сутність будь-якого екологічного процесу (статистика, комбінаторний аналіз, моделювання, тощо).

Перед філософами та природничиками стоїть завдання розробити такі організаційні форми інтеграції науки, техніки та виробництва, які дозволили б забезпечити чітке та швидке проходження наукових ідей від зародження до широкого застосування на практиці.

Це завдання відноситься до всієї системи наукового знання, в тому числі і до геології, яка у 20 ст. переживала інтенсивний процес зростання: розширився її емпіричний базис, підвищився рівень теоретизації, зріс інтерес до власне методологічної проблематики в геології, посилилася її практична ефективність.

У 20 ст. людство зіштовхнулося з так званими глобальними проблемами, одна з яких екологічна. Масштаби людської діяльності виявилися неспівмірними із природним середовищем, у якому вони здійснюються. Реально стає загроза вичерпання природних ресурсів, а "екологічне мислення" упроваджується в наше життя не так швидко і не такою мірою, як це необхідно.

Одним із перших, хто усвідомив серйозність цих проблем був В.І. Вернадський, який зайнявся виробленням передумов, які є необхідними для практичного переходу до нових принципів взаємодії з природою, хоча ніде про можливість вичерпання природних ресурсів він не говорить. А це передбачає, на його думку, вирішення цілого комплексу вкрай різномірних проблем: світоглядних, соціальних, технічних, наукових, організаційних, виробничих. Предметом нашого розгляду стане світоглядна та соціальна проблематика.

Вплив глобальних проблем на всі сторони життя людини настільки посилюється, що сучасна епоха не може розглядатися у відриві від них.

Сучасна геологія стає все більшою мірою об'єктом філософського аналізу, так як використовує безпосередньо, або у трансформованому вигляді як загальні методи дослідження, так і методи, запозичені з окремих наук. Система логіко-гносеологічних характеристик геологічного знання має не просто практичне значення для визначення теоретичних основ раціонального використання і відтворення природних багатств, але одночасно є важливою і для філософських узагальнень (наприклад, для розробки таких гостро-дискусійних для сучасної геології питань про об'єкт і предмет цієї науки, виділення геологічної форми руху матерії, тощо), вирішення глобальних проблем сучасності.

Протягом тривалого часу при розробці геологічних теорій належним чином не оцінювалась їх результативність з точки зору впливу на середовище існування людства, що стало, на нашу думку, одним з визначальних факторів виникнення екологічної кризи. Для вчених пріоритетними були економічні критерії та необхідність задоволення всерозростаючих запитів людства на мінеральну та енергетичну сировину, задоволення конкретних – історичних потреб промислового виробництва.

Ситуація, що склалася ставить нові методологічні проблеми перед геологічною наукою. В літературі неодноразово відмічався обмежений зв'язок розробки філософських питань геології з розв'язанням екологічної кризи. Так, зокрема, автори колективної монографії "Социальные, гносеологические и методологические проблемы геологических наук" спеціально виділяють розділ "Геология и экологическая проблематика", у якій

відзначають, що сутність сучасної екологічної кризи полягає у зростанні конфліктів з природою, зменшенні запасів ресурсів та несприятливих змінах оточуючого середовища, погіршенні природних умов життя [1]. Тому у вирішенні такої складної та багатогранної проблеми, як "Земля і суспільство", значна увага відводиться наукам про землю, у тому числі і геології.

Автори вказують на необхідність більш ретельного вивчення процесів і явищ, які протікають у біосфері, соціосфері, екосфері, констатують вкрай слабку вивченість наслідків техногенних процесів та інших в контексті екологічних критеріїв. Усвідомлюючи необхідність узагальнення внеску всіх наук у вирішенні екологічної проблеми (а не розгляду її окремих аспектів), учені приходять до висновку про необхідність створення науки, яку вони називають геосоціологією та відповідної установи (організації) з правами контролю та регулювання.

Соціальна необхідність у такому координаційному центрі реалізоване в Україні шляхом створення Державного комітету з питань охорони та раціонального використання природних ресурсів, на який покладено функцію державного управління в сфері охорони природи та використання природних ресурсів, організація раціонального використання та відтворення природних ресурсів у нашій державі.

В роботі "Методология геологической науки" С.А. Мороз та В.І. Онопрієнко також виділяють спеціальний розділ "Современная экологическая проблема и геологическая наука", в якому відзначають, що "у зв'язку з необхідністю рішучого включення геологічного знання у вирішення екологічних проблем, питання охорони та оптимізації природи, що нас оточує, останнім часом в геології ведеться пошук адекватного цій проблематиці наукового напрямку". Передбачається виділяти такі галузі геології, як "геологія соціосфери", "геологія середовища", або "геологія оточуючого середовища", "екологічна геологія" і т.і. [2].

Разом з тим, у наявній літературі належним чином не враховується вплив рівня теоретизації геологічної науки та особливо її соціокультурної функції у вирішенні екологічної проблеми. Завдання статті полягає у тому, щоб конкретніше дослідити питання про взаємозв'язок теоретизації геології та її соціокультурної функції в процесі подолання наслідків екологічної кризи.

В сучасній геології можна спостерігати дві супротивні тенденції: по – перше, все більш настирливо прослідковується вимога підвищення практичної ефективності вже наявних теоретичних розробок, по – друге, актуалізується завдання підвищення рівня теоретизації геологічного знання. Звісно, виникає проблема, як найбільш ефективно використати і людський фактор та матеріальні ресурси для оптимального розвитку цих тенденцій.

У цій статті безпосереднім предметом аналізу буде слугувати друга з цих тенденцій.

Якщо аналізувати сучасну теоретичну геологію шляхом її основних логіко-гносеологічних характеристик (предмет, метод, логічні форми організації знання, а також її функції), то кожна з цих характеристик буде гостро дискусійною. Питання про предмет будь-якої науки виникає разом із нею. Але особливу гостроту, необхідність в його соціальному дослідженні та розгорнутому вирішенні набуває в період вступу науки у теоретико-синтетичну стадію розвитку. Не маючи можливості у обсязі даної статті викласти багатоманітність точок зору з цієї проблеми, визначимо, що традиційне розуміння предмету геологічної науки є недостатнім для сучасного рівня її теоретизації.

Дане розуміння предмету геології (геологія – наука, яка всебічно вивчає будову, склад та складну історію

утворення і розвитку земної кори) належним чином не враховує геологію надр та космічну геологію і т.і. Сутнісним фактором при визначенні предмета геології, не дивлячись на багатоманіття точок зору з цього питання, є практичні результати геологічного пошуку, незалежно від того, де вони мають місце: на поверхні, у надрах чи у космосі. На наш погляд, при визначенні предметної області геологічних досліджень також необхідно спиратися на вирішення протиріч між біологічною, геологічною та соціальною формами руху матерії.

Предмет кожної науки, у тому числі і геологічної, визначає природу її методу. Сучасний етап розвитку геології можна охарактеризувати багатоманітністю методів, що використовуються. Серед них можна виділити специфічне використання загальнонаукових методів (історичного, системного, структурного, функціонального) та спеціальних геологічних (метод актуалізму, стратиграфічний, палеонтологічний та ін.). У своїй сукупності методи являють єдину складну систему, яка, на наш погляд, виступає не сумативним набором методів, що забезпечує адекватне відображення мозаїчного і разом з тим єдиного за своїм змістом геологічного предмета.

У результаті дослідження способів теоретизації, що наявні тепер, було з'ясовано, що одним із найбільш ефективних серед них є використання загальнонаукових підходів. У сучасній геології широко обговорюється питання застосування ідей та методів структурного та системного аналізу. Пояснюється це тим, що геологічний процес знаходить своє вираження у функціонуванні об'єкта тепер і являє собою систему взаємодій, частина з яких є внутрішніми взаємодіями геологічного об'єкта, а іншу частину складає багатоманітність взаємодії з іншими геологічними об'єктами.

Як з точки зору предмета геології, так і з точки зору методів, які у ній використовуються геологія у структурному аспекті виявляється спорідненою якісно різноманітним галузям наукового пізнання, зокрема, соціальної екології.

Порівняльний аналіз геології та соціальної екології у плані використання в них логічних форм організації знання показує, що перспективним напрямом теоретизації як геології, так і соціальної екології є застосування загальнонаукових підходів, особливо структурного. Останній виступає засобом синтезу різноманітного, нерідко розрізненого емпіричного матеріалу, який слугує для створення геологічних теорій.

Теорія повинна пояснювати та передбачати факти. Пояснення та передбачення фактів покликані виступати у якості системи наслідків, що можна строго вивести, і які отримують із ядра теорії шляхом логічної дедукції та визначених математичних операцій. В сучасній геології склалася своєрідна ситуація – висновки робляться часто інтуїтивно та мають ймовірнісний характер. За допомогою теорії відношень, яка складає серцевину структурного підходу, можна екстраполювати інтуїтивні поняття у точно визначені математичні поняття, які дозволяють проводити логічно стрункі міркування.

Розглянуті вище основні логіко – гносеологічні характеристики геології (предмет, метод, логічна форма організації знання) сформувалися та набували нового змісту в процесі практичного функціонування геології як науки. Основна увага при розгляді функції геологічної науки приділялася виробничим (економічним), значно менш цікавою є була і є соціальна функція. Це викликано, на наш погляд, вузькою спеціалізацією дослідників, установою на невичерпність природних ресурсів, проявом у ній антропоцентричних тенденцій. Разом з тим на сучасному етапі з'ясувалася хибність такої орієнтації.

Теперішня екологічна криза коректує способи пошуків, що традиційно склалися, та методи побудови геологічних теорій. Вчення В.І. Вернадського про ноосферу все більшою мірою застосовується геологами для раціонального використання природних ресурсів, співставлення всезростаючих потреб людства із можливостями біосфери, необхідністю враховувати етичні та ціннісні аспекти розвитку науки, бо як відомо, що на кожне наше вторгнення у природу вона "відповідає", "мстить" нам зворотною негативною дією.

Екологічне знання внаслідок цього концентрує свою увагу навколо екології людини, слугує встановленню гармонійних відносин між суспільством та природою. Всі геологічні теоретичні розробки повинні, на наш погляд, насамперед проходити соціально – екологічну експертизу. Зрозуміло, що соціальний аспект геологічних досліджень не є таким виразним, як у сфері екологічних досліджень, які останнім часом все частіше іменуються соціально – екологічними. Взаємодія суспільства з природою є глобальною проблемою сучасності, яка знаходить свій прояв у не тільки у соціально – культурній, але і в політичній, ідеологічній, економічних сферах.

Наостанок зауважимо, що практика як критерій (визначник) предмету, методу, рівня теоретизації геологічної науки і як мета її розвитку не повинна зводитися до задоволення поточних економічних запитів. Важливо, насамперед враховувати ціннісно – етичні особливості розвитку суспільства, пам'ятати, що соціокультурний аспект розвитку геологічних теорій опосередковується людським фактором, який з необхідністю включає в себе реалізацію соціальних програм. Розвиток геологічної науки тісним чином пов'язаний із вирішенням таких глобальних проблем як сировинна, енергетична, охорона оточуючого середовища. Стосовно ж розв'язання екологічної проблеми, перед геологією постає широка перспектива теоретичних та практичних досліджень, до основних завдань яких варто віднести підвищення рівня теоретичного знання, розробка коректних підходів при дослідженні процесів і явищ, що протікають у природі.

1. Социальные, гносеологические и методологические проблемы геологических наук. – К., 1979. – С.310-320. 2. Мороз С.А., Оноприенко В.И. Методология геологической науки. – К., 1985. – С.184.

Надійшла до редколегії 09.02.2010

М.В. Лубська, д-р філос. наук, проф.

ПРАВО В СИСТЕМІ КУЛЬТУРИ

В статті розкривається характеристика права, як невід'ємного елемента культури суспільства і показаний його органічний взаємозв'язок з іншими елементами культури.

The article is describing the law as an integral element of society's culture and is showing its organic relationship with the other elements of culture.

Актуальність теми полягає в тому, що зміна світоглядних парадигм права і радикальна переоцінка існуючої правової системи цінностей потребує обґрунтування нової системи поглядів на сутність права. В ос-

нову такої системи доцільно покласти не позитивістські, а культурно-антропологічні аспекти. Звертаючись до правогенезу можна стверджувати, що відбір культурних

норм, які потім набувають властивостей норм права, здійснюється суспільством.

Мета статті полягає в проведенні цілісного аналізу детермінації права в процесі соціокультурного розвитку суспільства у зв'язку культурно-духовними факторами, такими як правова свідомість і правовий менталітет.

Розуміння необхідності "повернення" права в лоно культури, відродження його не тільки як феномена духовної культури, але й як явища певної, конкретно-історичної культури й цивілізації останнім часом стає характерною рисою сучасної науки. І в цьому ракурсі варто звернути увагу на положення, яке останнім часом починає поширюватися в науковій літературі. Згідно з цим положенням, правова система будь-якого суспільства завжди, навіть якщо вона з-за деякої своєї ортодоксальності здавалася б непристосованою до сучасних умов, оскільки втрачає певну практичну значимість, залишається, тим не менш, невід'ємною складовою частиною культурної спадщини, яка завжди є індикатором, який відрізняє одне суспільство від іншого, один народ від іншого. Поступово стверджується думка, що історично складена правова система і право, зокрема, функціонують як соціокультурні феномени і є тими найважливішими факторами, зміст яких враховується (або має враховуватися) в процесі правотворчості і правотворчості, а також правозастосування. В етносоціології в останні десятиліття, встановлено, що при порівнянні США та Японії (за рівнями технологій) японський спосіб життя, складовим елементом якого є традиційна правова система, незрівнянно більш ефективний. Це відбувається, як вважають вчені, за рахунок того, що японці зберегли історично властиву їм систему соціального регулювання, пов'язану з уявленнями про відповідальність і справедливість, з поняттями колективного блага і свободи в їх традиційному, а не так званому модерністському змісті. Народ, що зберіг традиційні цінності, набагато затишніше себе почуває в епоху інформаційного суспільства, ніж той, що з ними розстався, – такий висновок етносоціологів.

Взявши в основу дану тезу, ми вважаємо, що однією з найскладніших проблем сучасного розуміння змісту і суті права є осмислення права як частини культури певного суспільства, його соціокультурної реальності. В цьому аспекті важливо з'ясувати, як співвідносяться право і культура, як вони пов'язані між собою і взаємодіють між собою. Сьогодні особливо актуальним є уточнення поняття "право" і місця в ньому культури і навпаки, поняття "культура" і місця в ній права. Щоб розібратися в цій непростій проблемі, треба при вивченні права вдаватися до використання філософсько-антропологічного підходу як методологічного синтезу, складовою якого виступає культурологічний метод.

Однією з суттєвих особливостей соціального життя, як відомо, є той факт, що вона не може бути дослідженою на основі суто раціональних міркувань, і за допомогою тільки технічних методів і прийомів. Тут мова може і повинна йти про ціннісні (аксіологічні) параметри, оскільки відповідь на питання, чому люди діють саме так, а не інакше, чому вони оцінюють по-різному одну й ту ж ситуацію, змушує дослідника визнати важливість ролі, культурних смислотворюючих елементів суспільного життя: цінностей, норм, зразків поведінки, оцінок, ідей, піднятися до рівня загальних питань культури і застосувати культурологічний метод, який дає можливість вирішити досить складне питання про співвідношення права і культури.

Саме під таким кутом зору, можна знайти відповіді на питання: Що є культура і яке місце в ній права? Вперше спробу провести огляд відомих в світовій науковій літературі концепцій та визначень "культура" зробили аме-

риканські вчені А. Кребер і К. Клакхон в 50-ті рр. XX ст. Вони проаналізували понад 150 визначень, кожне з яких відображало важливу сторону поняття, культури, і безумовно, мало право на існування. Незважаючи на те, що А. Кребер і К. Клакхон зосередили свою увагу на підходах, прийнятих в англо – американській науковій літературі, поза їх наукового інтересу залишилося різноманіття визначень і концепцій, що були в романо-германських традиціях, сама робота дає достатньо адекватне уявлення про типи і способи визначення поняття культури.

Перш за все, звернемося до визначення культури, яке було дано знаменитим англійським антропологом Е. Тайлором і яке прийнято вважати класичним. На його думку, культура складається зі знань, вірувань, законів, звичаїв, які засвоєних людиною як членом суспільства. Важливим у цьому тайлоровському визначенні для нас є те, що обов'язковим компонентом культури виступає нормативна система регулювання суспільних відносин. Американський культуролог і антрополог Р. Бенедикт в культурі виділяє таку властивість, як спадкоємність. Більш чітко і конкретно цю думку проводить інший американський вчений Л. Хебел, який розглядає культуру як інтегровану систему завченої моделі поведінки.

Найбільш повне визначення культури дано Л. Кребером і К. Клакхоном [1], які зазначали, що саме поняття "культура" викликано до життя пластичністю людського створіння. Новонароджених в різних групах населення привчають виконувати одні й ті ж дії, причому майже нескінченно безліччю способів. Така поведінка, особливості якої засвоєні всією групою, яка передається від старших поколінь нащадкам, називається "культурою". Сутнісне ядро культури, складають традиційні (історично складені й акцентовані) ідеї, а першу чергу – ті, яким приписується особлива цінність. Культурні системи можуть розглядатися, з одного боку, як результати діяльності людей, а з іншого – як її регулятори. В цьому визначенні культури і виявляється саме значення для цілей нашого дослідження, – це те, що сутнісним ядром культури є ідейні цінності, які, як духовні орієнтири лежать в основі поведінки людей, тим самим регулюючи відносини між ними.

Такий підхід до розуміння культури характерний і для ряду інших вчених. Так, К. Гіртц [2] охарактеризував культуру як систему регульованих механізмів, що включає рецепти, правила, інструкції, що слугують для керування поведінкою. Найбільш важливим, на наш погляд, в культурологічній теорії К. Гіртца є його твердження, що такі інститути культури, як ритуал, міф, звичай, повинні розглядатися як символічні систем, аналіз яких повинен представляти не експериментальну науку, що відшукує закон, а інтерпретацію, що відшукує значення. К. Гіртц вважає, що в кожній культурі є ключові слова – символи, значення яких відкриває доступ до інтерпретації цілого. З цієї тези можна зробити висновок про те, що в кожній культурі є ті смислові ідеї які кладуться в якості фундаментальних принципів всієї життєдіяльності суспільства, і саме вони відрізняють культуру одного суспільства від іншого.

Досить точно і в той же час образно цю властивість культури підкреслив американський культуролог і антрополог Ф. Бок у вступі до збірки з культурної антропології. "Культура в найширшому сенсі слова, – стверджує вчений, – це те, через що ти стаєш чужинцем, коли покидаєш свій дім. Культура включає в себе всі переконання і всі очікування, які висловлюють і демонструють люди... Коли ти в своїй групі, серед людей, з якими розділяєш загальну культуру, тобі не доводиться обдумувати і проектувати свої слова і вчинки, бо всі ви і ти, і вони – бачите світ в принципі однаково, знаєте, чого чекати один від одного. Але перебуваючи в чужому суспільстві, ти будеш відчувати труднощі, відчуття

безпорадності і дезорієнтованості" [3]. Тому культура в цілому і кожен її окремих елемент втілюють у собі особливий колективний досвід адаптації людей до конкретних умов життєдіяльності (включаючи природно-кліматичні і соціальні) протягом тривалого історичного періоду, характерний тільки для певної спільноти людей.

Логіка подальшого дослідження передбачає відповідь на запитання про причини розмаїття культур. І в цьому аспекті вдалими є міркування з даного питання німецького філософа К. Мангейма. "Існує не один колективний досвід з однією особливою спрямованістю, "світ" пізнається різним чином, оскільки кілька одночасно існуючих протилежних один одному тенденцій мислення борються відрізняючись один від одного тлумаченням "загального миру", що даний їм у досвіді. Ключ до конкретного розуміння цього різноманіття дає аж ніяк не "предмет у собі" (тому що тоді б було б не зрозуміло, чому він "переломлюється" настільки різним чином), а відмінність очікувань, прагнень які й виникають із досвіду імпульсів" – робить висновок К. Мангейм [4]. Отже, за К. Мангеймом розходження культур слід шукати в людині, її інтересах та потребах, а ми доповнимо, в його трансгресивній сутності.

Досить цікавим і своєрідним поглядом на причини різноманіття культурного середовища є і точка зору іншого німецького філософа О. Шпенглера, який використовував застосовуване в біології поняття габітуса, що означає властивий кожній рослині особливий спосіб її зовнішнього прояву, хід розвитку, тривалість життя і його темп, в силу чого вона кожною своєю частиною і на кожній ступені свого життя відрізняється від усіх інших рослинних видів. О. Шпенглер вважає, що це поняття цілком доречно і до великих "соціальних організмів" – до індійської, єгипетської, західноєвропейської та інших культур, історії, духовності: габітус індійський, єгипетський, західноєвропейський і т.ін. Релігійні, наукові, політичні, господарські, правові погляди відображають життя культури, також як і листя, квіти, гілки та плоди виражають свою форму, виглядом та видом життя рослини. На думку вченого, конкретна культура, як і окрема рослина, на все життя прив'язана до того ґрунту, на якому вона виростає. Суттєвим для нас моментом в утвердженні філософа є думка про те, що реально значущою для людини та її життєдіяльності є не просто якась абстрактна культура у формі певної сукупності речей та ідей, а те завжди особливе соціально-культурне середовище, в якому вона живе і яка створює, "засліплює" особливий тип мислення та поведінки, в тому числі й правової, обумовлює і визначає її.

Саме це середовище й утворює те, що англійський історик Т. Карлейль вдало, на наш погляд, назвав "королем звичок". Саме з цієї "корі звичок", на думку вченого, й полягає справжній кодекс законів і констатацій суспільства, його моральність, підстави правових інститутів. І хоча вони часто неписані, їм всі коряться, навіть того не помічаючи. Конкретно-історичний характер культури підкреслював і російський філософ Лев Гумільов [5].

Отже, визначаючи культуру як соціально-успадковану систему регулюючих механізмів, що обумовлена всією сукупністю конкретно-історичних умов, в якій основним, сутнісним елементом є ідеї, цінності, обов'язково стандартизовані, і становлять основу моделей поведінки, яка зрештою, упорядковує людську діяльність, ми тим самим вказуємо на її нормативність.

Як відомо, нормативність є універсальною властивістю і в ній виражається потреба утвердження в суспільних відносинах повних початків, пов'язані із забезпеченням впорядкованості суспільного життя. В основі

нормативності лежить типовість, повторюваність соціальних та розумових процесів і явищ, підпорядкованість їх певним правилам. У зв'язку з цим нормативність культури забезпечує координацію й організацію дій індивідів, що входять до соціального цілого. Нормативність культури, як організаційних та координованих заходів, виявляється у формі інституціоналізації суспільних відносин і поведінки людей, суттю яких є поява об'єктивних, не залежних від індивідів правил поведінки та забезпечення їх виконання певним механізмом.

Спираючись на теорію інституціоналізації, можна припустити, що першим результатом процесу інституціоналізації є поява на самих ранніх етапах первіснообщинного ладу, коли, ще на початковому етапі історичного розвитку людського співтовариства культурні норми існували як символічні механізми забезпечення організованості індивідів, їх гармонійного співіснування і відтворення в природному середовищі. Безпосередньо відображаючи уявлення людини про її місце в конкретному природному соціальному середовищі, культурні норми утворювали нормативну систему, від якої залежала ступінь виживання людини в певних умовах. Виступаючи засобом пристосування та адаптації до історично конкретного навколишнього середовища, норми культури завжди історичні і селективні, і є втіленням певного типу поведінки.

Подальший розвиток норм культури, пов'язаний з формуванням власне трудової діяльності, виробництва та обміну як універсального способу кооперації людей в суспільстві, призвів до їх диференціації на моральні, релігійні, правові, етнічні та інші види. Логіка еволюції норм культури дозволяє нам констатувати, що вони становлять основу всіх інших нормативних систем: норм моралі, релігії, права, звичаїв, традицій. Залишаючись нормами культури, норми зразки, які допомагають вирішити, що існує і що може бути, існувати (взаємозв'язки); як ставитися до того, що є і що може бути (цінності); що з цим робити і як це робити (норми), а також які санкції сприятимуть дотриманню даних зразків. Отже, підводячи підсумок розмірковуванням про взаємозв'язок культури та права, можна стверджувати, що норми права – це один з видів культурних норм, правові ідеї, частина культурних цінностей, а правовідносини – частина соціокультурних відносин. Причому сутнісні властивості і культури, і права зосереджені в ідеях, уявленнях і цінностях. Це означає, що включення індивіда в наявну систему суспільних відносин, що супроводжується опануванням ним, у першу чергу, всією системою культурних цінностей, в тому числі й засвоєння правових ідей-цінностей. Якщо засвоєне право стає рисою, власною характеристикою особистості, то дотримання правил поведінки правового характеру забезпечується як би саме собою, добровільно без втручання будь-кого, і держави зокрема.

Співвідношення права і культури аналізується також Парсонсом в рамках створеної ним культурно-нормативної концепції права. За Т. Парсонсом [6], право має три історико-логічні підстави: формальну, реальну і повну. Формальна підстава – це форма фіксації зовнішніх сторін права, його властивостей, що знаменує собою рівень "узаконогого". Оскільки автор вважає, що право існує в будь-якому суспільстві, то форма "узаконогого" може існувати у формах звичаєвого права, позитивного і постпозитивного. Реальна (змістовна) підстава права пов'язана з виявленням причини, що породжує право, в якості якої, як вважає Т. Парсонс, виступають дійсні закономірності громадського поступального руху, тотожні "культурній легітимності нормативної системи", а точніше загальнообов'язкова "підсистема звіту", або інтегративна система цінностей. Саме вона сприяє внутрішній інтеграції суспільства як

певної соціальної системи в певних умовах. Повна ж, підстава права, визначається у взаємодії реальних і фактичних підстав, що розглядаються як здійснення правового феномена в цілому. В основі цієї взаємодії лежить "розуміння", "осмислення" суб'єктом зв'язку між цінністю (реальних підстав) і нормою (фактичних підстав), яке активізує дійсне здійснення ціннісних орієнтацій усіма, хто їх поділяє.

Трьохструктурна підстава права у Т. Парсонса співзвучна нашому розумінню структури моралі, причому введення поняття ідентифікації цінностей акцентує ще в більшій мірі увагу на культурній суті права. Свідоме співвідношення індивідуальних цінностей з цінностями співтовариства дає можливість погодитися з Т. Парсонсом про те, що право – це такий елемент культурно-нормативної системи, на який покладається завдання пом'якшення потенційних конфліктів, що закладені в людині (трансгресивність), із соціальною системою. І ще одним важливим досягненням парсонської концепції права є розгляд загальнообов'язкової "підсистеми звіту", або інтегративної системи цінностей, як результату об'єктивного процесу розвитку та адаптації певного суспільства до певних умов.

На неминучість і необхідність існування соціально-культурної основи права вказували й інші вчені, наприклад, К. Леві-Стросс стверджував: "Перехід від природи до культури спонукав людей урізноманітнити свій спосіб життя так, щоб можна було існувати в різному середовищі й множити свої відносини з природою. Але щоб це розмаїття і ця множинність могли спричинити соціальні перетворення, їм потрібно було стати для людини предметом і засобом мислення" [7], а право диференціюватиме це різноманіття, офіційно закріплюючи найбільш значущі його елементи.

Але перш ніж продовжити розгляд проблеми взаємозв'язку культури та права, на нашу думку, важливо зробити наступне уточнення. Право не робить ніякого відбору, відбір виробляє саме життя суспільства, взяте в єдиному своєму соціокультурному комплексі. Право, якщо ставити його в зв'язок з цим відбором, лише закріплює його на кожній стадії суспільного розвитку, відповідними нормами. Право з'являється і вступає в дію як офіційний регулятор лише тоді, коли наявні в суспільстві інші традиційні засоби соціального контролю, підтримки нормальної його життєдіяльності та збереження його культури, а разом з нею і самого суспільства, виявляються або малоефективними, або і зовсім недовірими. Говорячи про право як про один з елементів культури суспільства, важливо не абсолютизувати значимість права і тим більше не перетворювати його в якийсь, як справедливо констатує А. Хебель, автономний суб'єкт, що використовує силу організованого суспільства, для регулювання індивідуальної і групової поведінки, для запобігання, виправлення чи покарання відхилень від запропонованих соціальних норм. Право не повинно і не може бути суб'єктом, воно є результатом відображення визнаних у суспільстві моделей поведінки, що є характерними для конкретної соціокультурної реальності.

У цьому контексті доцільно пригадати вислів П. Таппана про соціальну роль і призначення права, який твердив про те, що сформульоване і застосоване людьми в суспільстві право через свій інструментарій відображає визнані правила групового життя. Крім того воно навмисно і більш-менш раціонально застосовується для створення норм поведінки з метою вирішення проблем і потреб, з якими стикається суспільне життя. Тільки завдяки правильній мові багато стає на свої місця. Тому, говорячи про зв'язок права і культури, зазначимо, що будь-які інститути культури сімейні, політичні,

економічні, релігійні, національні, професійні та ін. так само як і зміни в них, знаходять своє відображення у праві як засобі офіційного регулювання та підтримки соціального порядку, притому не прямо, а через відповідні офіційно-владні механізми відбору в рамках відповідної, форми суспільного, в тому числі державного устрою, які й самі є проявом специфічної культури.

Таке тлумачення співвідношення культури та права дає можливість зрозуміти, що в праві лише закріплюється те, що відбувається в суспільстві. Розмірковуючи в такому ракурсі, вважаємо за необхідне виходити з важливого методологічного положення, згідно з яким кожна культура історично формувалася з безлічі рис, які в процесі групового досвіду відбиралися і затверджувалися як, насамперед, способи світогляду і певних моделей поведінки. Огляд цієї тези підводить нас до висновку, що всі сторони суспільного життя, в тому числі й правові, не є якимись окремими, механічно зліпченими автономними частинами, а являють органічну єдність взаємозалежних елементів. Хоча кожен аспект чи "частина" цілого має при цьому свою специфічну форму, наприклад, неоднакові способи ведення справ в суді, або виробництво або торгівля, жоден з цих аспектів не існує у вакуумі, сам по собі, як автономна ізольована частина. Кожен грає свою роль, і кожен є відображенням загальної культури народу або суспільства.

Таким чином можна зробити висновки про те, що органічний взаємозв'язок всіх сторін і проявів культури означає, що зміна будь-якої окремо взятої сторони з неминучістю викликає істотні, або вторинні зміни в інших сторонах соціокультурної реальності, що не можна чіпати, міняти, реформувати, трансформувати будь-яку сферу життя суспільства без того, щоб за цим не пішли неминучі зміни в інших. Ми спеціально звертаємо увагу на цей системний аспект культури, оскільки, як показує, сумний досвід майже всіх народів, завжди знаходяться неосвічені і надміру завзяті реформатори-політики, що прагнуть "поліпшити", а то й просто змінити якісь сфери соціальних відносин з наївною впевненістю в тому, що можливі такі ізольовані маніпуляції, "лагодження" і переробки суспільства, які являють собою щось на зразок набору "дитячого конструктора", з деталей якого можна збирати за бажанням будь-які соціальні форми та механізми. Навіть при самому глибокому розумінні та знанні цих факторів, надзвичайно важко передбачити кінцеві соціальні наслідки будь-якого штучно викликаного зміни в культурі народу або в цілому, або ж в одній з її сфер. Система соціальних взаємозв'язків занадто тонка і складна, щоб її міг охопити людський розум, тим більше він не здатний передбачати всіх небажаних і шкідливих наслідків їх порушення або зміни. У кращому випадку вони виявляються небажаними, в гіршому ж – про це, як показує практика, і є типовим – руйнуванням і непоправністю. Саме тому справедливе і актуальне твердження Е. Дюркгейма про те, що борг державної людини не в тому, щоб насильно штовхати суспільство до ідеалу, що здається йому спокусливим.

1. Kroeber A.L., Kluckhohn C. Culture. A Critical Concepts and Definitions // Papers of Peabody Museum of American Archeology and Ethnology. – 1952. 2. Гирц К. С точки зрения туземца: о природе понимания в культурной антропологии // Девятко И.Ф. Модели объяснения и логика социологического исследования. – М., 1996. – С.90–91. 3. Культурный шок // <http://www.countries.ru/library/terms/cultshok.htm> 4. Мангейм К. Идеология и утопия. – М., 1976, ч.2. – С.88–89. 5. Парсонс Т. Система современных обществ. – М.: Аспект-Пресс, 1997. – 345 с. 6. Там же. 7. Леву-Стросс К. Первобытное мышление. – М., 1994. – С.105.

СОЦІАЛЬНО-ЮРИДИЧНА ХАРАКТЕРИСТИКА ЦЕРКОВНОГО ПРАВА

Подана соціально-юридична характеристику церковного права. Однією з особливостей церковного права є його зв'язок з християнським віровченням, що робить неможливим розгляд канонічного права окремо від його богословських засад. Церковне право, його поняття, функції і завдання безпосередньо пов'язані з поняттям "церква".

The author is analysing the social and legal description of the church law. One of the features of church law is its relation with Christian doctrine, which makes its impossible to consider the church law apart from its theological dogmas, whatever the subjective views on religious matters. Church law, its concepts, functions and tasks directly associated with the concept of "church".

Актуальність теми пов'язана з тим, що християнська церква є спільнотою зі специфічними нормами існування і розвитку. В цій статті, говорячи про церковне (канонічне) право, будемо мати, переважно, церковне право православної церкви. Це зауваження важливе, оскільки православне канонічне право відрізняється від католицького і правових масивів інших християнських конфесій не лише у неспівпаданні окремих правил, але і у принципових поглядах на значення й місце церковного права в житті церкви та її членів.

Мета статті полягає в обґрунтуванні соціально-юридичної характеристики церковного права.

Світська наука ще зовсім недавно розглядала церковне право або в історичному або в "науково-атеїстичному" планах [1]. У словниках церковне право визначається, переважно, як сукупність чистих релігійних норм, що не мають в даний час юридичного характеру. З такою вузькою позицією не можна погодитися, оскільки норми церковного права, безумовно, є релігійними, і регулюють внутрішньоцерковні релігійні відносини, що зовсім не позбавляє їх юридичного статусу.

Для того, щоб дати визначення церковному праву, необхідно проаналізувати точки зору різних авторів з приводу визначень поняття "право", а також привести оцінку вказаних дефініцій права в цілому. Відповідь на питання, що є право? – буде повністю залежати від обраної парадигми праворозуміння. Це, в свою чергу, дозволить більш глибоко і всебічно розкрити природу церковного та світського права, їх джерела, елементи відповідних правових систем, місце і роль канонічного права в регулюванні соціальних відносин. Довгі роки в юридичній науці, між прихильниками "вузького" і "широкого" підходів точилася суперечка. Суть першої, так званої "позитивно-нормативної" концепції, полягає в сприйнятті права як системи "загальнообов'язкових формально-визначених норм, що виражають державну волю суспільства, її загальнолюдський і класовий характер; вони видаються або санкціонуються державою і охороняються від порушень можливістю державного примусу, є владно-офіційним регулятором суспільних стосунків" [2]. Наведене визначення з незначними модифікаціями сприйнято більшістю правознавців (П.Г. Александровим, С.С. Алексєєвим, М.А. Аржановим, С. І. Братусем, В.Н. Кудрявцевим, А.С. Піголкіним, Ю.А. Тіхоміровим та ін.). Прихильники широкого ("інтегративного") підходу до права (З.Ф. Кекекян, А.А. Піон-тконський, Д.А. Керімов, Е.А. Лукашева, В.С. Персесянц та ін.) визначають його як "саме життя", що є вольовою системою "принципів, норм і дій" або "норм, ідей і стосунків", що встановлюють правопорядок, який підтримується державним примусом.

Кожна з даних дефініцій, на наш погляд, має як свої сильні сторони, так і недоліки, але недолік обох сторін полягає в тому, що вони вбачають специфіку сутнісної характеристики права на основі особливостей його джерел. Визначення юридичних норм за їх джерелом є об'єктивнішим, ніж визначення за змістом.

Порівнюючи світські і релігійні правові системи, можна сказати, що кожен їх різновид пов'язаний з цілком конкретним уявленням не лише про саме право, але і про його джерела. Світські системи, незалежно від їх особливостей і приналежності до правових сімей, орієнтуються, зокрема, на такі "світські" за своєю природою і характером форми або джерела права, як закон, декрет, постанова, указ тощо. У свою чергу релігійні правові системи за своєю природою, характером, логікою існування і функціонування орієнтують дослідника на пошук і пізнання не світських, а релігійних форм і джерел права.

Мусульманське, іудейське або будь-яке інше релігійне право має і повинно мати відповідні до його природи і характеру джерела права. В основу останніх закладається не людська, а божественна воля. Дане положення поширюється на всі нерелігійні правові системи незалежно від їх специфічних особливостей, часу їх виникнення, широти охоплення тих чи інших прошарків суспільства, тривалості їх існування, а, отже, має глобальний і закономірний характер, і виключає міркування щодо локальності або випадковості даного феномену.

На основі всього вищесказаного спробуємо сформулювати "робоче" визначення права, що є необхідним для мети даного дослідження: право – це система офіційно-владних нормативних розпоряджень, що забезпечені примусовим захистом і регулюванням суспільних відносин (відносини конкретного соціуму, корпорації) на основі принципів розумності, справедливості, і має власні завдання і принципи, які визначають напрями її дії.

Неможливо аналізувати церковне право з погляду світської юридичної науки, не враховуючи сакральну сторону церкви, не розглядаючи церкву як божественну установу, ігноруючи богословський і віроповчальний аспекти. Однією з особливостей церковного права є його зв'язок з християнським віровченням, що робить неможливим розгляд канонічного права окремо від його богословських засад.

Церковне право, його поняття, функції і завдання безпосередньо пов'язані з поняттям "церква". Православний катехізис визначає церкву як Богом створене товариство людей, об'єднаних вірою, Законом Божим, ієрархією і таїнствами. Церква є особливим релігійним союзом, організмом, що відрізняється від інших людських союзів і співтовариств. З позиції християнського віровчення церква встановлена безпосередньо Богом: "Я створю Церкву Мою, і врата пекла не здолають її" (Мф.1 6:1). Як заснована Христом, церква є містичним духовним організмом, в якому діють церковні таїнства, існує ієрархія не тільки адміністративна, але і така, що має сакральне значення. Главою Церкви є Господь Ісус Христос: Він є голова тіла Церкви" (Кор. 1:18). Церква складається із членів не тільки видимих, але і невидимих: Самого Христа, святих і праведників, складових церкви небесної. Таке розуміння церкви складає невід'ємну частину православного віровчення і повинно братися до уваги при розгляді питань церковного (канонічного) устрою.

Одночасно церква є спільністю людей, необмежено певним народом, часом і територією. Як така, вона потребує норм для регулювання відносин між церквою та її членами, окремими членами церкви, різними внутрішньоцерковними організаціями, між церквою і зовнішнім суспільством тощо. Звідси, церковне право покликане регулювати життя церкви як спільноти, забезпечуючи при цьому відповідність правових норм сакральній, містичній стороні церкви, адже її зовнішнє життя як організованого цілого припускає існування в ній певного порядку, відповідно з її внутрішньою сутністю і життєвим призначенням. З цим порядком церква вступає в область права, і притому – подвійним чином: по-перше, як носій свого власного права, тих норм свого життя, які мають своє підґрунтя в самій церкві й якими визначаються внутрішні правовідносини; по-друге, як соціальний союз, що існує в світі поряд з іншими людськими союзами, політичними і релігійними, і, отже, необхідно вступаючий у взаємини з ними.

У роботі професора А.С. Павлова "Курс церковного права", при розгляді церкви як боготвореної спільноти і при дослідженні зв'язку канонічного права зі Священним Писанням і церковним віровченням, Писання сприйматиметься як данність. Такий підхід необхідний для розгляду походження і основ канонічного права, ґносеологічно пов'язаних з православним віровченням.

Виникає питання: чи можна вважати церковне право за право у власному його сенсі? Відповідаючи на це питання, професор А.С. Павлов [3] пропонував три аргументи на підтвердження його існування в дореволюційній Росії.

По-перше, оскільки церква є спільнотою, в ній повинен підтримуватися певний порядок. Для цього, не дивлячись на добровільне членство в Церкві, потрібна регулятивна правова система. Тобто, церковне право в об'єктивному сенсі є зовнішнім порядком особливого соціального організму, що втілює в собі певну необхідну життєву мету. Ця перша причина необхідності існування церковного права понад усе ріднить його з правом світським.

По-друге, норми канонічного права сприяють правильному внутрішньому життю членів церкви, але не суперечать добровільному перебуванню в ній її членів і свідомому веденню ними внутрішнього духовного життя. Через гріховну природу людини, свідомим членам Церкви на певному рівні розвитку необхідні стимули, що захищають від здійснення гріховних вчинків, порушень канонічних норм. Професор Л.С. Павлов вказує тут на аналогію співвідношення моралі і права, які доповнюють один одного в регуляції суспільного життя: "норми цього (церковного) права, як імператив для зовнішньої діяльності членів церкви по відношенню один до одного і до всієї церкви настільки ж відрізняються від прадавніх розпоряджень християнської релігії, наскільки право взагалі відрізняється від моралі..." [4]. Тут можна говорити про велику виховну роль церковного права по відношенню до членів церкви.

По-третє, оскільки церква є спільнотою, в ній повинен підтримуватися громадський порядок, який неможливий без примусових заходів як в будь-якому соціальному організмі. При цьому церква сама не може примушувати фізично, так, як примушує до виконання своїх законів держава. Проте вона має свого роду каральну владу, яка і діє проти своїх окремих членів, що порушують загальний порядок церковного життя.

Таким чином, церковне право визначає церква і регламентує життя її членів та існує для досягнення отанніми релігійної мети, через яку вони і вступили до церкви.

Особливості канонічного права виникають з внутрішньої сутності церкви. Церква є спільнотою, що не утворилася сама по собі, стихійно, в результаті лише історичного процесу. Вона створена Богом з певною метою. Кажучи про мету створення церкви, необхідно торкнутися незбагненності Божої будови. Як незбагненні в кінцевому сенсі створення світу і людини, подальша доля, так і в абсолютному сенсі незбагненною є таємниця Церкви і мета її створення. На підставі Священного Писання і церковного віровчення можна визначити ряд основних моментів, що зумовлюють створення церкви, мету її існування і діяльності, суть церковного права.

З богословської точки зору, перед церквою постало завдання підготовки віруючих до вічного життя, на це спрямовані і всі заповіді Божі. Такою підготовкою є освячення віруючих, з'єднання їх з Богом і порятунок, тобто позбавлення від вічних страждань, обумовлених гріхом. Ці завдання церкви мають обґрунтування у Біблії і церковному віровченні: 1) освячення членів церкви та їх з'єднання з Богом: "Христос полюбив Церкву і віддав Себе за неї, щоб освятити її, очистивши водою з лазні за допомогою слова, щоб представити її Собі славною Церквою, що не має плям, пороку, або чого-небудь подібного, але щоб вона була свята і непорочна" (Єф.5:25-27); 2) порятунку членів церкви: "Бог визначив нас не на гнів, але на отримання порятунку через Господа нашого Ісуса Христа" (Фес.5:8). Саме сотеріологічна місія церкви є визначальною щодо її устрою і діяльності, а також до основ, що формують канонічне право.

Звідси і витікає головне завдання церковного права – сприяти освяченню і порятунку членів церкви, "Бо Син Людський прийшов врятувати померлих" (Мф.18:11). Поняття "порятунку" є достатньо складним навіть для богослів'я і, звичайно, цей термін не є юридичним. Однак, на підставі церковного віровчення, можна визначити людські вчинки і взаємини, що перешкоджають або сприяють виконанню заповідей Божих, що і закріплено в церковних канонах. Таким чином, завданням церковного права є не тільки регуляція взаємин в Церкві як в загальному інституті, але й сприяння такому влаштуванню церковного життя, яке найзручніше служить вирішенню сотеріологічного завдання церкви.

Діяльність церкви має в основному духовно-етичну спрямованість, і норми канонічного права покликані сприяти етичному життю членів церкви. Із цього випливають серйозні відмінності в завданнях світського і церковного права і в способах їх вирішення. Наприклад, світське право повинне захищати членів суспільства від неправильних дій інших членів за допомогою нормативних актів і системи покарань. В паралельному аспекті, канонічне право за допомогою також нормативних актів і систем покарань, сприяє захисту від неправильних (гріховних) дій насамперед самої людини, що їх здійснює, захищаючи її, як це не парадоксально на перший погляд, від самої себе. При цьому ставиться ціль також захистити церковну спільноту від вироблюваної гріхом спокуси і, взагалі, забезпечити церковне життя відповідно до заповідей Божих і церковного віровчення. Крім того, в релігійній свідомості є специфічні поняття, яких немає в моралі (благодать, рай та ін.). При цьому деякі поняття отримують особливе забарвлення, напруженість. Так, поняття провини нерідко подається у вигляді поняття гріха, тобто як порушення божественного припису.

Оскільки церква є з одного боку, богозатвердженим інститутом, а з іншого – частиною людського співтовариства, то походження церковного права можна розглядати в двох аспектах. З одного боку, церковне право походить з самої природи церкви та її особливостей, з

іншого боку, становлення канонічного права можна розглядати як історичний процес.

Свій початок церковне право, як і інші богословські науки, бере в Божественному Одкровенні – Священному Писанні і Священному Переказі. Ці джерела визначають принципи, базові положення церковного права, проте не є конкретними нормативними актами. Дані в Одкровенні правові положення отримали назву "Божественного права" [5]. Для устрою церковного життя необхідно було розвинути Божественне право, конкретизувати його положення до конкретних випадків церковної практики. Результатом цього багаторічного процесу і виявилось канонічне право, яке остаточно склалося на початку XX ст. При цьому церковне право розвивалося, як і право світське, з часом застосовувалося до відповідних історичних умов. Утворення канонічних норм почалося ще в апостольський період, і до теперішнього часу їх набір дуже різноманітний.

Церковне право, таким чином, є результатом того, що внесло в область Божественного права, право людське. Людське право може і суперечити, і не суперечити праву Божественному, іншому. Н.А. Заозерський міркує про це таким чином: "Сама природа підказує людині веління обов'язку або веління закону Божественного. Згідно Священного Писання і ті, хто не знає божественний закон "єством законне творять" (Рим.2,14). В цьому відношенні церковна правосвідомість перших століть була близькою до принципу, що не суперечить природі або закону природному, відюповідно і закону божественному, бо і вся природа – творіння Творця, тому і закон божий форма природного права. Проте така гармонія далеко не завжди спостерігається: бо гріх першої людини пошкодив всю природу і, перш за все, духовну природу самої людини. Наслідком цього є наявний в самій природі людини антагонізм двох законів: закону розуму (або духу) і закону плоті" [6]. До появи християнської церкви, релігії названі в Біблії "язичницькими", були приналежністю того або іншого етносу. Дохристиянська старовина не знала ні релігії, відчуженої від національності, ні релігійного союзу, відмінного від держави. Релігія складала в давнину головну і відмітну рису національності і разом – переважаючий елемент в духовному і соціальному житті суспільства. Професор А.С. Павлов відрізняє при цьому східні теократичні держави, де "релігія і право складали одне і те ж", від римської держави, в якій релігія складала вже не пануючий, а службовий елемент, підлеглий державним інтересам і цілям [7]. Церква ж носить вселенський, надсвітовий характер, не будучи обмеженою певним місцем, часом, народом або державою.

Християнська церква практично завжди живе в тій або іншій політичній і правовій системі. Навіть будучи відокремлена від держави, національна (помісна) церква, як й її окремі члени, в конкретній державі живе не тільки за церковними законами, але і за законами цієї держави. Таким чином, в конкретній державі канонічне право набуває характеру корпоративного плану, норм які діють одночасно з нормами державного права. Багато сторін життя окремих членів церкви як громадян держави не регулюються канонічним правом і знаходяться в рамках світського правового поля. З іншого боку, певні моменти в житті церкви регулюються виключно канонічним правом. Є такі відносини, які регулюються і канонічним, і світським правом (наприклад, деякі кримінальні злочини). Держава прагне покарати злочинця, переслідуючи, головним чином, суспільство від неправомірних дій (шляхом страху покарання, тимчасової або постійної ізоляції злочинця, спроби його

виправлення); церква ж прагне шляхом покарання, насамперед, привести грішника до покаяття.

Поєднання канонічного права зі світським в різні періоди історії мало свою специфіку. Так, в Російській імперії, як православній державі, канонічне і державне право несуперечливо доповнювали одне одне. Багато моментів регулювання суспільних правовідносин було віддано у ведення церкви (наприклад, шлюбно-сімейні стосунки між православними громадянами імперії). У світській державі світське законодавство може мати суперечливість з канонічним правом. Так трапилося в Радянській Росії після видання 23 січня 1918 року Декрету Ради Народних Комісарів про відокремлення церкви від держави і школи від церкви, п. 13 якого свідчив, що все майно діючих в Росії церковних і релігійних суспільств оголошується народним надбанням. "Цим законом влада вперше поставила Церкву в строго обумовлені рамки. Декрет декларував свободу совісті, встановлював акти цивільного стану, відокремлював школу від Церкви, позбавляв її володіння власністю і права юридичної особи" [8]. Дане положення, згідно церковним правилам, вступило у супереч з неможливістю передачі кому б то не було сакрального майна еркви (священних посудин тощо). Так, зокрема, в Постанові Святейшого Патріарха Тихона і Священного Синоду про діяльність нормативно-адміністративного апарату в умовах повної державної влади №65 від 15 (28) 02.1918 р. говорилося наступне: "Священні посудини і інше приладдя богослужіння треба оберігати від наруги і розкрадання всіма заходами і для цього – без потреби не виймати їх церковних сховищ, а останні влаштувати так, щоб вони не могли бути легко відкриті грабіжниками... В разі замаху на захоплення священних посудин, приладдя богослужіння, церковних метрик і іншого церковного майна не слід добровільно віддавати, оскільки священні посудини і приладдя богослужіння освячені церковним вжитком, і миряни не повинні їх навіть торкатися..." [9] Окрім цього, в цей час повністю припинили своє існування багато інститутів в системі церковного права.

Таким чином, соціально-юридична характеристика церковного права дає підстави твердити, що: по-перше, в об'єктивному розумінні церковне право являє собою сукупність всіх норм і законів, які керуються життям щодо церкви і відносин церкви з тією чи іншою державою; по-друге, церковне право є наукою не тільки юридичною і богословською, але й історичною; по-третє, незмінність церковних норм протягом багатьох століть заснована на непорушності церковного вчення, його догматичної та етичної сторін; по-четверте, тлумачення церковних канонів повинне здійснюватися на основі наукових і герменевтичних принципів, що потребують ретельного вивчення історичних причин виникнення певних канонів та їх мети.

1. Ключков В.В. Закон и религия. От государственной религии в России к свободе совести в СССР. – М.: Политиздат, 1982. – 160 с. 2. Байтин М.И. Сущность права. – Саратов, 2001. – С.98-107. 3. Павлов С.А. Курс церковного права. – Свято-Сергиева Лавра, 1902. – 578 с. 4. Там же. – С.11. 5. Сотериология – наука о спасении в христианско-религиозном понимании / Под ред. В. Михайловского – М., 1995. – С.443-448. 6. Заозерский Н.А. О церковной власи: основоположения, характер и способы употребления церковной власти в разных формах устройства церкви по учению православно-канонического права. – Сергиев Посад, 1984. – С.53. 7. Павлов С.А. Курс церковного права. – Свято-Сергиева Лавра, 1902. – С.71. 8. Ключков В.В. Закон и религия. От государственной религии в России к свободе совести в СССР. – М., 1982. – С.78. 9. Там само. – С.89.

ЗАГРОЗА ПЕРЕТВОРЕННЯ НА ГЛОБАЛЬНУ ІНТЕЛЕКТУАЛЬНУ ПЕРИФЕРІЮ: ПОШУК СТРАТЕГІЇ ПОДОЛАННЯ

Стаття присвячена дослідженню негативного впливу процесу "витоку мізків" із української науки і системи освіти. Для сучасної України все актуальніше стає загроза відтиснення на глобальну периферію і втрати значущості на світовому ринку. Економічна стагнація України, післяреформенна системна криза всіх сфер життя суспільства відсунули фінансування науки на другий план. Це являється основною причиною "витоку мізків", розвалу матеріальної бази освіти і науки і, кінцею кінцем, втрати конкурентоспроможності на міжнародному ринку наукоємких технологій.

The article is devoted to researching the negative influence of the process of "brain drain" in the Ukrainian science and the system of education. For modern Ukraine the threat of pushing on the global periphery and the losses of significance become more actually. The economic stagnation of Ukraine, the postreform systemic crisis of all spheres of social life put off financing science on the second place. It was the main reason of "brain drain", the disorganization of the financial base of education and science and, at last, the loss of competitiveness on the international market of the scientific capacious technologies.

Природний хід еволюції знань, їх практичних застосувань привів до першого в історії людства рукотворному планетарному явищу глобалізації і по-новому поділив країни і народи. На перше місце починають виходити не володарі "незчисленних природних багатств", а володарі "необмежених ресурсів знань". Всі країни світу по цьому критерію умовно можуть бути розділені на три групи:

- ✓ країни, інтелектуальна еліта яких здатна створювати і просувати на ринок інновації, перш за все високі технології;
- ✓ країни, що мають можливості користуватися нововведеннями;
- ✓ країни, переважно споживчого, дотаційного розвитку [1].

Історичний виклик для України бути в першій групі. Але в новий глобалізуючий світ вона вступає гранично ослабленою. Останні 20 років вона була зайнята собою, хворобливо виходила з комунізму і входила в капіталізм під час його стрімкої зміни і переходу в капіталістичний для постастан. Майбутнє України в постіндустріальному суспільстві не визначене. У 2000 році Україна по індексу глобальної конкурентоспроможності в світовій економіці займало 55 місце з 59 провідних країн світу [2]. Об'єктивно за ці роки країна перейшла за основними економічними показниками в розряд країн, що розвиваються.

По думці В.Л. Іноземцева, розвинені країни Заходу перейшли від постіндустріальної до постекономічної формації, а це перш за все означає радикальні зміни в економічній основі суспільства.

По-перше, в тій чи іншій мірі відбувається деструкція вартісних відносин. Знання і інформація, якщо в них бачити не компонент вироблюваної продукції, а основний виробничий ресурс, значно утрудняють, а деколи роблять просто неможливим числення витрат виробництва і витрат праці: у знанні як продукті домінують його споживчі якості (рідкість індивідуалізований характер). Крім того, споживання знання і інформації часто веде до їх самозростання. Безпрецедентне зростання акцій і доходів сучасних високотехнологічних корпорацій автор пов'язує саме з порушенням традиційних підходів до вартісних оцінок, коли очікувані доходи визначаються "завищеною" і непередбачуваною "індивідуальною корисністю".

По-друге, починає втрачати системний характер один з корінних інститутів економічного суспільства – приватна власність. Справа не тільки в її дисиміляції (придбання акцій компаній дрібними вкладниками, освіта пенсійних і інших фондів та ін. – все це почалося ще в епоху індустріального капіталізму і продовжується до цих пір), але і в заміщенні приватної власності особистої. В протилежність приватній власності, яка припускає відділення працівника від умов його праці, для особис-

тої власності характерне їх з'єднання. В середині 90-х років десять мільйонів американців були пов'язані зі своїм робочим місцем головним чином телекомунікаційними мережами, а ще тридцять мільйонів трудилися в сімейних фірмах у персональних комп'ютерів [3].

По-третє, поступово йде в минуле феномен експлуатації як одна з базових характеристик капіталізму і економічного суспільства. Це, по думці Іноземцева, стає можливим завдяки тому, що для деяких категорій працівників праця як діяльність, що диктується виключно зовнішньою матеріальною необхідністю, поступається місцем творчості, вільному самопрояву. Інтелектуал-фахівець у сфері інформаційних технологій не відчуває себе об'єктом експлуатації, він не працює на ту або іншу компанію, а швидше співробітничав з нею. Відносини експлуатації, таким чином, в тенденції переростають в партнерство.

Всі ці зрушення пов'язані з появою нової інтелектуальної еліти, зайнятої у сфері високих технологій, виробництва знання і інформації: підприємців, менеджерів, фінансистів, учених, кваліфікованих інженерів, програмістів і так далі. Вони створюють основну масу суспільного багатства, а їх доходи відповідно стрімко ростуть. Але саме тому власне матеріальні стимули відступають для них на другий план, а головними стають "матеріалістичні для поста цінності": творча діяльність, самовдосконалення, розкриття особових якостей.

Але в Україні ситуація зовсім інша. Ми можемо обігнати весь світ по кількості комп'ютерів, як раніше були попереду по танках і ракетах, але це не дасть якісних змін в житті суспільства: 80 % винаходів і відкриттів світового рівня, оскільки і 80 % нобелівських лауреатів буде як і раніше, в США, де діє принципово інший і фінансовий, і, перш за все – соціально-психологічний клімат для інтелектуалів.

Американський соціолог Р. Мертон зробив спробу вивчення цього клімату в ракурсі проблеми наукового етоса. Під науковим етосом він розумів певне зведення цінностей і принципів, правил і норм, якими повинен керуватися учений і які формують його професійну поведінку і визначають приналежність до наукового співтовариства. Мертон сформулював чотири принципи наукового етоса. Перший принцип універсалізму, згідно якому наука розглядається як діяльність, направлена на встановлення універсальних істин, отримання знання, що має універсальну достовірність, незалежно від того, де, ким і коли воно було проведено. Другий принцип – колективізм (комунізм), згідно якому наука розглядається як спільна діяльність в ім'я загальних цілей. Принцип незацікавленості припускає, що заняття науковою діяльністю не створюють ніяких переваг дослідникові, його єдиною метою є пізнання істини. І, нарешті, організований скептицизм припускає колективну відповідальність наукового

співтовариства за сукупний результат своєї діяльності, що вимагає постійно ставити під сумнів ідеї, що висувуються, забезпечуючи тим самим домінування наукового співтовариства над окремими ученими.

З тих пір, як Мертон сформулював принципи наукового етосу, вони постійно спростовуються, доповнюються, оновлюються, але сама ідея існування наукового етосу як особливий внутрішньо-наукового морально-психологічного комплексу, що забезпечує збереження і відтворення науки як особливого інституту, не оспорювалася.

Що стосується України, то, на думку Л.Г. Судас і М.В. Юрасової [4], останніми роками у вітчизняній науці відбувається інтенсивне руйнування не просто традиційного наукового етосу, але наукового етосу як унікального внутрішньо-наукового морально-психологічного комплексу, що забезпечував збереження і відтворення особливого соціокультурного типу ученого. У науці формується якась етична підсистема, що розділяє ціннісні пріоритети ширшої етичної системи сучасних успішних (кар'єрних, просунутих) професійних груп (управлінці, фінансисти, топ – юристи і тому подібне), що вже сформувалися, а наукова діяльність починає розглядатися як один з видів висококваліфікованою і високодохідною (в усякому разі, потенційно) професійною діяльності згідні підприємницькою. Тому традиційний механізм ідентифікації молодого фахівця як ученого через освоєння особливого наукового етосу перестає функціонувати. Вітчизняна наука вже не має в своєму розпорядженні внутрішніх морально-етичних ресурсів, достатніх для самостійного вирішення проблеми залучення в науку молодих кадрів і репродукції науки і наукового співтовариства. У зв'язку з цим стає очевидним, що без істотних змін у фінансуванні науки, підвищенні статусу ученого і престижу наукової кар'єри залучення випускників вузів в науку далі стає вже неможливим. Для цього необхідне перетворення науки на конкурентоздатну галузь високопрофесійною і високооплачуваної діяльності, в якій сучасний молодий учений зможе реалізувати свої ціннісні пріоритети, включаючи свої уявлення про ідеального ученого і ідеальну науку.

Соціально-економічні і суспільно-політичні процеси в Україні 90-х років сторіччя, що пішло, привели до різкого пониження конкурентоспроможності наукової сфери, падіння її престижу, що вилилося в скорочення кадрового потенціалу української науки і кризи вікової структури її кадрів. Старіння кадрів вітчизняної науки, викликане як відтоком з неї осіб в найбільш продуктивних творчих віках, так і зниженням притоки молоді, прийняло загрозливі масштаби. За даними Центру досліджень і статистики науки Міністерства промисловості, науки і технологій України і НАН, при середньому віці зайнятих в економіці України, рівному 39,2 рокам, середній вік українського ученого сьогодні складає 48,5 років (кандидата наук – 52,7 років, доктори наук – 60,6 років). Одним з істотних чинників, що наносять утрату вітчизняній науці, є виїзд за рубіж випускників вищих учбових закладів і молодих учених до 35 років [5].

За 12 минулих років наша наука скоротилася приблизно удвічі: з неї пішло близько мільйона наукових співробітників і трохи більше мільйона з обслуговуючого персоналу. Це дуже серйозна втрата, яка завдала удару по науковому середовищу. За оцінкою різних центрів, за ці роки тільки з науки близько 50 тис. молодих людей виїхали в тривалі відрядження або зовсім покинули нашу країну. Це теж можна назвати ударом по збереженню того самого наукового середовища [6]. Результат культурної і наукової еліти з України поки не має тенденцій до зниження.

З країни виїжджають, перш за все, найбільш дієздатні і молоді, добре підготовлені кадри. Цілі напрями вітчизняної науки виявляються без молодих кадрів, підготовлених на зміну старшому поколінню. Еміграція на захід дозволяє не тільки вирішити матеріальні проблеми, але і реалізуватися в науці. Для того, щоб в Україні з'явилися можливості, схожі із західними, необхідне не тільки посилене фінансування, але і тісна інтеграція в світову науку, створення могутніх наукових центрів по всій країні. Еміграція з країни наносить колосальну утрату не тільки науці і освіті. У всіх галузях відтік відбувається найбільш здоровій, здатній, пристосованій і у багатьох відношеннях прогресивній частині населення. Відтік цієї частини населення, на наш погляд, чреватий науковим, технологічним, економічним і навіть соціально-політичним відставанням.

Наукове співтовариство України втратило переважну більшість учених, що виїхали за межі або покинули науку, залишаючись в Україні (внутрішня еміграція). Вітік мізків спустошив цілі наукові напрями, зруйнував наукові школи і перервав традиції. Учені, що покинули Батьківщину, як показує їх продуктивна робота в провідних світових наукових, медичних і технологічних центрах, представляли найактивнішу і продуктивнішу частину наукової інтелігенції України. Відсутність найбільш талановитої частини декількох поколінь наукової інтелігенції привела до наступних проблем: а) неможливість продовження наукових досліджень на світовому рівні зараз і їх відновлення в найближчому майбутньому; б) неможливість виховання і навчання нового покоління учених на рівні світових стандартів; в) погіршення якості наукового керівництва середньої ланки зважаючи на висунення на керівні посади у формально існуючих наукових організаціях і установах найменш конкурентоздатних на Заході учених унаслідок низької якості їх досліджень.

Відсутність найбільш активної і плідної частини наукової інтелігенції в Україні привела до висунення на керівні посади учених і адміністраторів, які не є конкурентоздатними на світовому науковому ринку. Протекціонізм довічно обраних членів академій і відсутність реального конкурсу на заняття адміністративних посад будуть головними причинами від'їзду найбільш плідних учених за межі і головною перешкодою для можливого повернення українських учених з-за кордону, навіть якщо економічні умови будуть створені в майбутньому. Необхідно розробити систему простих і прозорих законів атестації на наукову посаду і звання, що заохочує оновлення наукових кадрів, засноване на виборності і науковому результаті, що оцінюється по публікаціях в кращих міжнародних наукових журналах, індексу цитування і отриманому грантовому фінансуванню в провідних міжнародних і вітчизняних фондах.

Економічна стагнація України відсунула фінансування науки на другий план. Це з'явилося основною причиною витоку мізків, розвалу матеріальної бази і, кінець кінцем, втрати конкурентоспроможності на міжнародному науковому ринку. Багато наукових областей, включаючи медико – біологічні, комп'ютерні, та ін., втратили практично весь активний науковий потенціал. Це має катастрофічні наслідки в області тривалості життя населення, охорони здоров'я, обороноздатності, високих технологій, і тому подібне. Деякі області, якоюсь мірою збережені завдяки насиченості західного наукового ринку або жорсткого візового контролю в Україні (ядерна фізика, космічні дослідження), також чекає сумна доля із-за внутрішньої еміграції фахівців в альтернативні області діяльності. Наслідки необорот-

ними будуть наслідки такої ситуації – передбачити важко. Але структурні і кадрові питання буде неможливо вирішити без перегляду питання фінансових пріоритетів українського бюджету. На жаль, без вирішення основних економічних проблем України питання фінансування науки не підлягає адекватному дозволу.

Недостатнє фінансування фундаментальних наукових досліджень – реальність сучасної України. Результатом стало в'янення не тільки тих напрямів, які архаїчні в сучасних умовах, але і блискучих наукових колективів, які не в силах вижити в ринкових умовах без підтримки держави. Очевидність того, що ринок і соціальне замовлення не дуже ефективні у фундаментальних дослідженнях, не міняє політики держави. Ринок, що народжується, не "розставив все по своїх місцях", а привів до незаслуженого забуття видатних наукових досягнень і викликав еміграцію учених в небачених масштабах.

Витрати на науку в нашій країні несумісні з витратами передових країн. Бюджетні витрати на науку складають в даний час 46,2 млрд. крб., що в 140 разів менше наукового бюджету США. Враховуючи рівень економічного розвитку України, акцент в розвитку академічної і вузівської науки повинен бути зроблений не на об'ємні і витратні показники, а на якісні параметри теоретичних і прикладних результатів [7]. Безумовно, лідируючу роль і організаційну самостійність повинні зберегти Українська академія наук і галузеві академії, що є не тільки науковим, але і культурним надбанням країни.

Державна політика управління наукою повинна, з одного боку, підтримувати будь-які законні форми наукової інтеграції, включаючи громадські організації типу академій або наукових суспільств. Така підтримка може включати податкові пільги, атестацію таких організацій на право видачі наукових ступенів і звань. З іншої сторони, фінансування науки повинне відбуватися по абсолютно іншому руслу, в якому виключаються протекціонізм, закритість і безвідповідальність при ухваленні рішень. Завданням першорядної ваги є розвиток чесної системи грантів в Україні, початий Українським фондом фундаментальних досліджень. Така система повинна придбати першорядне значення в майбутньому.

Використовуючи світовий досвід країн, які випробовують витік мізків впродовж тривалішого часу, ніж Україна, представляється необхідним виробити систему заходів, що підтриману законодавчо, забезпечує тісніші контакти з українською науковою діаспорою. Така програма повинна ставити своєю кінцевою за мету повернення цих учених на Батьківщину, а також їх залучення до довготривалих сумісних досліджень з українськими науковими організаціями, включаючи стажування наукової молоді, підтримане державою. Зокрема, необхідно негайно усунути волаючу бюрократичну тяганину при видачі паспортів і документів в посольствах і консульствах України по відношенню до українських учених, що проживають за кордоном. Таке відношення властей є однією з головних причин, що вимушують українських учених і фахівців з гіркою відмовлятися від українського громадянства.

Не викликає сумнівів, що майбутнє української фундаментальної науки в значній мірі залежить від притоку молодих наукових кадрів – від того, чи стануть українські студенти вибирати дослідницькі спеціальності, а випускники українських вузів орієнтуватися на наукову кар'єру. Поки ситуація, що складається в цій сфері, продовжує залишатися украй несприятливою. На тлі скорочення загальної чисельності українських учених, як вже мовилося вище, відбуваються негативні зміни вікової структури наукових кадрів. За даними Центру досліджень і статистики науки, в 1995г. співвідношення

фахівців старшої (більше 60 років) і молодшої (до 40 років) вікових когорт складало 0.41, в 2000 р. – вже 0.90, а в 2005 р. воно імовірно складе 1.21. Мова йде не просто про постаріння наукових кадрів, а про здібність українського наукового співтовариства до самовідтворення і, що ще важливіше, про можливість відтворення соціокультурного типу українського ученого [8].

Студенти МАУП на питання: "Що може сприяти залученню молодих фахівців до наукової діяльності?", відповіли наступними чином [9]:

- ✓ фінансування не тільки наукових досліджень, а ще і проектів по впровадженню у виробництво;
- ✓ збільшення фінансування, державна політика, крупні державні проекти, мобілізуючі все наукове співтовариство, житло, зарплата;
- ✓ підвищення престижу, зупинка реформи освіти, фінансування;
- ✓ зміна держполітики, взаємодія учених з реалізаторами, фінансування;
- ✓ хороше фінансування, залучення до наукової роботи на ранніх етапах навчання;
- ✓ достатнє фінансування, державна зацікавленість в розвитку і процвітанні науки;
- ✓ підняття рівня культури в суспільстві;
- ✓ престиж професії, фінансування, перспективи роботи в Україні;
- ✓ підвищення престижу наукової діяльності, гідні оклади і гонорари,
- ✓ залучення до держуправління, статус держчиновників для кандидатів і докторів;
- ✓ державний PR, державна підтримка, взаємодія зі світовими структурами;
- ✓ наявність щирого ентузіазму у викладачів;
- ✓ затребуваність науки державою;
- ✓ різна стимуляція – матеріальна, поліпшення умов роботи, забезпечення сучасним устаткуванням, забезпечення виїздів в країни Заходу, обмін досвідом;
- ✓ забезпеченість технічними і інформаційними технологіями, їх доступність, сучасність, престиж, хороша оплата;
- ✓ збільшення об'єму фінансування проектів і соціальне забезпечення молодих учених; створення позитивного образу ученого в сучасному суспільстві;
- ✓ в даний час для молодих фахівців кращими стимулами буде житло і висока зарплата. При поліпшенні економічної ситуації на перший план вийдуть актуальність даної роботи і престиж;
- ✓ все повернеться до підйому, але нескоро, а поки молодь їздитиме за межі, нарощуватиме любов до Батьківщини і патріотизм;
- ✓ залучення взагалі не повинно бути! Учений – це не робочий, учений – це покликання!
- ✓ два роки в армії замінити п'ятьма роками в науковій сфері.

Ситуацію, пов'язану з відтворенням інтелектуальної еліти в Україні, посилює ще і гострий брак людських ресурсів для нових технологій, що бурхливо ростуть, в розвинених країнах, які як вирішення цієї проблеми здійснюють "високотехнологічну експансію", що істотно відбивається на українському ринку інтелектуальної праці і відтоку інтелектуальної еліти із країни [10].

Всі ці негативні явища говорять про загрозу перетворення України в інтелектуальну периферію на світовому ринку розподілу праці. У контексті уповільненої "наздоганяючої" модернізації і "витоку мізків" Україна може опинитися в ролі сировинного придатка високотехнологічних і "інтелектуальних" країн.

Переходячи від "академічної" іпостасі інтелектуальної еліти до "вузівської" відмітимо, що у зв'язку з приєднанням України до Болонського процесу перед вітчизняною системою освіти стоїть проблема створення ефективної системи підвищення якості освіти і його контролю. Проте при існуючому рівні фінансування це завдання в масштабі всієї систем освіти нездійсненна [11]. Більш того, якісний рівень української освіти найближчими роками буде, швидше за все, знижуватися у міру масового відходу найбільш кваліфікованої старшої вікової групи викладачів, що професійно сформувалася ще в "доперебудовний" період і в переважній більшості тієї, що досягла пенсійного віку. Кадровий провал, що намічається, неможливо швидко заповнити навіть різким збільшенням фінансування освітньої сфери, оскільки для відродження кадрового потенціалу і формування нової спадкоємності освітніх шкіл і традицій потрібна зміна покоління викладачів. Крім того, майже двократне зростання з початку 90-х років числа вузів і студентів привело до значного розпилювання кадрового потенціалу вищої школи [12;13]. Необхідно знайти шляхи збереження спадкоємності в інтелектуальному розвитку нації при тому, що існує status quo.

Які заходи треба зробити, щоб забезпечити відтворення української інтелектуальної еліти? Ключовим в цьому питанні є відновлення університетського змісту вищої освіти, його зв'язок з науковими дослідженнями. Не може бути якісної вищої освіти без наукових досліджень. Це те, що відрізняє вуз від технікуму, від школи, це не тільки передача знань, а і їх творення, втягування студентів в цей процес. Це повинен забезпечувати творчий професорсько-викладацький колектив. Але, на жаль, сьогодні тільки 16 % викладачів вищих шкіл – це творці знань (причому за останні чотири роки їх кількість скоротилася на 4 %), тоді як в 1990 році таких викладачів було 38 %. Цю головну проблему, на нашу думку, треба вирішувати двома шляхами [14].

Перший шлях – повернення науки у вузи, для чого потрібна програма фундаментальних досліджень у вигляді середньострокових (на 3-5 років) проектів, які вузи отримували б по конкурсу. І ці дослідження повинні забезпечувати додаткову оплату не тільки окремих співробітників, а кожного викладача вищої школи. В той же час потрібна селекція викладацького корпусу, для чого усередині університетів повинен бути реальний конкурс на заняття вакантних посад. Слід також ввести селективні гранти або надбавки, які вчена рада вузу або сам, або із залученням українських і міжнародних експертів, надає окремим ученим, тим самим, підтримуючи тих, хто здатний проводити знання.

Другий шлях – створення умов для приходу у вузи молодих учених і педагогів, тому що зараз і своїх власних випускників навіть провідним вузам повернути важко. Потрібні спеціальні гранти для молодих, забезпечення їх робочими місцями.

Друга важлива проблема – пошук, відбір і підтримка талантів протягом всього життя. Перший напрям тут – розвиток системи федеральних олімпіад і конкурсів з гідним фінансуванням. Боротьба з корупцією в приймальних комісіях, створення умов для вступу до вузів підготовлених абітурієнтів.

Другий напрям – розвиток системи персональних стипендій талановитим ученим, які виплачуватимуться впродовж достатнього тривалого часу. Це сприятиме і зміцненню престижу інтелектуальної праці в українському суспільстві.

Третій напрям – введення, починаючи з третього курсу, достатньо високих стипендій тим студентам, які

вибирають академічну кар'єру (до закінчення навчання у вузі – у розмірі прожиткового мінімуму, під час навчання в аспірантурі – у розмірі середньої зарплати). Адже абсолютно очевидно, що із-за низької стипендії наукова робота аспіранта відступає на задній план. Необхідно змінити сам механізм відтворення наукових кадрів, щоб реформована аспірантура і докторантура задовольняли потребу саме українського суспільства в інтелектуальній еліті, а не розвинених західних країн.

Через дію історичних, цивілізаційних, геополітичних чинників Україна в контексті викликів глобалізації постійно випробовує загрозу відтиснення на світову периферію. Перспективи подолання цієї загрози безальтернативно пов'язані з виробленням стратегічного курсу на радикальне підвищення конкурентоспроможності, а отже, з виведенням на рівень світових вимог української системи освіти, масованими вкладеннями засобів і ресурсів в розвиток освіти і фундаментальної науки, створенням умов для скорочення відтоку висококваліфікованих кадрів з країни, форсованим розвитком галузей освіти, найбільш значущих з погляду виходу на глобальний ринок праці.

1. Аналітична записка щодо проблеми залучення та закріплення здібної наукової молоді в НАН України та шляхів її вирішення [Електронний ресурс] / НАН України // Національна академія наук України: [Сайт]. – К.: НАН України. – Режим доступу: http://www.nas.gov.ua/News/Publishers/Archive1/Documents/080318_Zap.pdf. 2. *Архипова С.П.* Якість освіти у контексті вимог сучасності [Електронний ресурс] / С.П. Архипова // Вісник Черкаського університету: серія педагогічні науки: [Сайт]. – К.: НБУВ, 2008. – Вип. 135. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Vchu/N135/N135p011-014.pdf. 3. *Дацишин М.* Україна посіла 86-е місце у рейтингу конкурентоспроможності 104-х країн світу [Електронний ресурс]: аналітичний огляд рейтингів експертом "Інституту Реформ" / Маркіян Дацишин // Недержавний аналітичний центр "Інститут реформ" [Сайт]. – К.: Інститут реформ, 2004. – Режим доступу: <http://www.ir.org.ua/econews.ngo?id=235>. 4. *Іноземцев В.Л.* Расколота цивилизация [Текст]: Наличествующие предпосылки и возможные последствия постэкономической революции / В.Л. Иноземцев. – М.: Академия-наука, 1999. – С.73. 5. *Капица С.П.* В четверг поутру с Сергеем Петровичем Капицей: "...один наш институт экспортировал кадров на миллиарды. Эта цифра демонстрирует не только потери, но и преимущества нашей системы образования, которая остается едва ли не лучшей в мире и которая, будем надеяться, окажется настолько консервативной, что ее не сможет испортить предлагаемая реформа": интервью / С.П. Капица // Вестник "Россия. Третье тысячелетие". – 2003. – №8. – Т.2. – Режим доступа: <http://www.scorcher.ru/art/mist/tesla/sapica.php>. 6. *Кулик О.М.* Освітньо-філософська думка: розвиток та інституціалізація в умовах наростання "третьої хвилі" [Електронний ресурс] / О.М. Кулик // Вісник Харківського національного педагогічного університету імені Г.С.Сковороди: [Сайт]. – К.: НБУВ, 2008. – Вип.28. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/VKhnpu/Filos/2008_28/11.html. 7. *Леденева Л.И.* Эмиграционные намерения элитарной научной Молодежи [Текст] / Л.И. Леденева, Е.Ф. Некипелова // "Демоскоп Weekly". – 2003. – №115. 8. *Моисеева Т.М.* Кадровий потенціал вищої школи [Електронний ресурс] / Т.М. Моисеева. // Національна бібліотека України ім. В.І.Вернадського: [Сайт]. – НБУВ, 2003. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/iv/2003_1/129-138.pdf. 9. *Москвич Ю.Н.* Глобализация и Россия: угрозы и возможности [Текст] / Ю.Н. Москвич // Культура информационного общества: Сборник научных трудов / Под ред. Л.В. Хазовой, И.А. Пфаненштиля. – Красноярск: ИПЦ КГТУ, 2003. 10. Наукові кадри та кількість організацій [Електронний ресурс] / Державний комітет статистики України // Головне управління статистики України у м. Києві: [Сайт]. – К.: Державний комітет статистики України, 2008. – Режим доступу: <http://www.gorstat.kiev.ua/r.php3?c=449&lang=1>. 11. *Стріха Максим.* Уперше в історії України еліта розуміє значення науки [Електронний ресурс] / Максим Стріха // Слово про освіту: [Сайт]. – К.: НБУВ, 2008. – №12. – Режим доступу: <http://www.nbuv.gov.ua/institutions/isfp/science.html>. 12. *Судас Л.Г.* "Синдром своеобразия" российской науки преодолена? [Текст]: Из рабочей тетради исследователя / Л.Г. Судас, М. В. Юрасова // Вестник Российской Академии наук. – 2006. – Т.76, №6. – С.516. 13. *Моисеева Т.М.* Кадровий потенціал вищої школи [Електронний ресурс] / Т.М. Моисеева // Національна бібліотека України ім. В.І.Вернадського: [Сайт]. – НБУВ, 2003. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/iv/2003_1/129-138.pdf. 14. *Трихомець О.І.* Еміграція наукових кадрів України та шляхи її мінімізації [Електронний ресурс] / О.І.Трихомець // Держава та регіони. Серія: Економіка та підприємництво: [Сайт]. – К.: НБУВ, 2009. – №3. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/Portal/Soc_Gum/Dtr/ep/2009_3/files/ECON_03_2009_Trohimets.pdf.

Надійшла до редколегії 28.01.2010

Д.Є. Предко, студ.

МІФ ПРО КУЛЬТУРНОГО ГЕРОЯ: ПСИХОАНАЛІТИЧНИЙ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ

В статті досліджується феномен культурного міфу про героя, його витоки у психоаналітичному та культурологічному аспектах. Звернено увагу на процес становлення концепції героїчного міфу, його трансформаційний характер.

In this article investigates the phenomenon of cultural myth of the hero, his roots in psychoanalytic and cultural aspects. Payed much attention on the process of becoming concept of heroic myth, its transformational nature.

Сьогодні людство стоїть на порозі третього тисячоліття. Що чекає нас на його соціокультурних просторах, які міфологеми будуть слугувати тим конструктом людської буттєвості, яка уможливить подальший розвиток цивілізації? Чи спроможне людство протистояти проти деструктивних тенденцій, якими перенасичена наша цивілізація?

Ці та інші питання змусили уважніше поставитися до вивчення різних світових культур та цивілізацій і переосмислити уявлення про унікальність західного способу існування. На зміну їй було висунуто тезу рівноцінності й еквівалентності цивілізацій. Таке переосмислення історичної реальності дало змогу глибше роздивитися вкорінення людства в біосферу землі, осмислити унікальність локальних соціальних систем, тих найархаїчніших цивілізацій, які і до сьогодні залишаються загадкою.

Хто ми є і звідки походимо? Хто наші предки? Як виявилось, соціальна тканина первісних народів досить складна, що аж ніяк не свідчить про їхню "примітивність". Більше того, багато явищ і міфів, притаманних архаїчним культурам, і до сьогодні існують у трансформованих формах, продовжують дивувати представників західної цивілізації.

Тому й цілком закономірно, чому сьогодні величезний інтерес викликають праці, присвячені дослідженням народів із примітивною культурою та найархаїчнішими цивілізаціями.

Поскілки будь-який міф про культурного героя завжди народжується як певний образ світу й можлива культура, постільки й актуалізація його дослідження зумовлена тими культуротворчими процесами, які відбуваються в усьому світі загалом, та Україні зокрема. Даний процес характеризується неперервністю смислоутворення та смисловідтворення. Однак традиція може залишатися мертвим спадком, якщо не є безперервною інтерпретацією невичерпного смислового запасу міфів про культурного героя.

Дослідження про культурного героя доволі різноманітні. Ряд авторів, зокрема, З.Фройд, О.Ранк, К.Юнг досліджують концепцію героїчного міфу в психологічному вимірі, Е.Дюркгайм, Б.Маліновський – в соціологічному зрізі, натомість Є.Мелетинський, О.Лосев, О.Фрейденберг розглядають дану проблему в культурологічній площині.

Звідси виникає необхідність подальшого дослідження механізмів інтерпретації даних міфів при їх включенні до нового культурного контексту.

Первісні, архаїчні міфи у синкретичній формі започатковували витоки мистецтва, релігій та донаукові уявлення про природу, суспільство і культуру. Відтак сказання про культурних героїв історично передують релігійним міфам і художній епічній творчості.

Міфи про героїв та культурних героїв поширені у всіх цивілізаціях та культурах. Безперечно, це свідчить про те, саме ця група міфів є універсальною для всіх культур, яка згодом трансформувалася у релігійні, політичні міфи. Власне наявність аналогічних комплексів міфів свідчить про те, що розвиток ментального світу відбувався приблизно за однаковими законами.

Проте, міфи про героїв є унікальними в тому сенсі, що вони репрезентують саме ту стадію мислення архаїчної людини, коли починає відбуватися процес розщеплення міфологічне мислення, коли започатковується нова форма світовідчуття та світорозуміння.

Що ж мається на увазі, коли говориться про міфи, де основною дійовою особою виступає культурний герой? По-перше коли йдеться про культурних героїв, то мають на увазі розповіді про першопредків, що жили раніше, які діяли, здійснювали подвиги, змінювали навколишнє довкілля і врешті-решт себе. Йдеться насамперед про ті міфи, що присутні у найбільш архаїчних суспільствах, наприклад Австралії та Меланезії, Африці [1].

По-друге, маються на увазі пізні міфи про героїв, що потрапляють у великі пригоди чи роблять відкриття, яке перевертає світ та робить його іншим. Вони діють креативно, епохально впливають на світ та життя людини. Зокрема це міфи семітських народів, античної Європи, Індії та інших.

Безперечно, великий внесок у розкриття психологічної сутності культурного героя вніс психоаналіз. З.Фройд, О.Ранк, К.Юнг, досліджуючи архаїчну культуру, зуміли вловити особливості внутрішнього життя культурного героя, його амбівалентну сутність.

З.Фройд (1856-1939) спробував пояснити проблему виникнення релігії, звертаючись при цьому до тотемічної міфології, до витоків міфу про героя.

Варто зазначити, що до проблеми виникнення релігії З.Фройд звертався упродовж усього життя, починаючи з роботи "Про психологічні механізми істерії" (1893) і, закінчуючи, власне, останнім твором "Мойсей і монотеїстична релігія" (1939). Саме в тотемізмі він вбачав ключ до реконструкції первісної культури і релігії.

З.Фройда не задовольняла ні одна з теорій походження тотемізму. Так, адепти номіналістичної теорії надавали найменуванню вирішальну роль (М.Мюллер, Г.Спенсер та ін.). Представники соціологічних теорій (Е.Дюркгайм) вказували на соціальну природу тотему, оскільки він втілював суспільність. Досить критично З.Фройд відносився до психологічних теорій (Дж.Фрезер, В.Вундт), які проблему тотемізму пов'язували з вірою в душу чи з анімізмом.

В реконструкції модифікацій тотемізму З.Фройд вбачав витоки релігійної свідомості, пов'язуючи даний процес з тотемічною трапезою. Остання включає декілька моментів: члени клану прагнуть уподібнитись тотему, переймати його звуки та рухи. Отже, умертвінню тварини передував певний церемоніал. Згодом оплакують вбиту тварину, тим самим немовби пом'якшують екзистенційну напругу, демонструючи почуття жалю. Згодом емоційна гама почуттів змінюється – настає радісне свято "обов'язковий ексцес, урочисте порушення заборон" [2]. З.Фройд зазначає, що тварина-тотем є заміною батька, а амбівалентна направленість почуттів переноситься на заміну батька у вигляді тварини-тотема.

Чому ж дійство розгортається саме так? Тут "спрацьовує" фройдівський Едіпів комплекс: "Одного чудового дня брати-вигнанці з'єдналися, вбили і з'їли батька та поклали таким чином кінець батьківській орді. Вони на-

смілились спільно зробити те, що було неможливо зробити кожному зокрема. Мабуть, культурний прогрес, вміння володіти новою зброєю дали їм відчуття переваги. Те, що вони, окрім того, з'їли вбитого, цілком природно для канібалів-дикунів.

Жорстокий прабатько був, безперечно, прикладом, якому заздрив і якого боявся кожний із братів. У акті поїдання вони здійснюють отождествлення з ним, кожний з них засвоїв собі частину його сили. Тотемічна трапеза, була повторенням і спогадом цього прекрасного злочинного діяння, від якого взяло багато чого свій початок: соціальні організації, моральні обмеження, релігії" [3].

Ліквідувавши батька і здійснивши своє бажання отождествитись з ним, сини попали під владу підсилених ніжних душевних порухів, що трансформувались у форму покаяння, виникнення свідомості вини. Останнє спонукало до виникнення двох основних табу тотемізму – необхідність оберігати тварину-тотем і заборони інцесту. "Тотемічна релігія виникла із свідомості вини синів – як спроба заспокоїти це почуття та умиловити ображеного батька "пізнішим послухом". Всі наступні релігії були спробами розв'язати ту ж проблему різними шляхами" [4]. При цьому З.Фройд зазначає про одночасність походження тотемізму і екзогамії. Тим паче, психоаналіз показує, що кожна людина створює бога по образу свого батька. Між богом і священною твариною можна виокремити наступні відносини: кожному богу присвячується деяка тварина; при містичних жертвоприношеннях богу приносили в жертву посвячену йому тварину, бога часто вшановували в образі тварини; навіть у міфах бог часто перетворюється в присвячену йому тварину. Відтак можна висувати, що бог сам виступає твариною-тотемом; по суті, він являється пізнішою в порівнянні з тотемом формою заміни батька. Але "возвеличення вбитого колись батька в степінь бога, від якого плем'я веде свій рід, було, однак, набагато серйознішою спробою спокути, ніж в свій час договір із тотемом" [5].

В подальшому тварина втрачає свою святість, жертвоприношення перетворюється в просте приношення божеству, в самообмеження на користь божества.

Варто зазначити, що тотемізм мав свою систему міфологічних образів: це уявлення про "тотемічних предків". В міфології австралійців ці предки – не реальні люди – родоначальники групи; вони наділяються зооантропоморфними рисами культ-предків як форма релігії – явище пізніше. Проте уявлення про "тотемістичних предків" слугувало одним із чинників, з яких склались образи шанованих предків. "Важлива ідеологічна роль віри в тотемічних предків і міфів про них полягає в тому, що в них немовби втілений зв'язок родової общини з територією" [6]. Т.Штрелов (знавець побуту і вірувань аранда) відзначав, що для туземця аранди навколишнє довкілля – живе родословне дерево: це наочна історія його предків. Уявлення про тотемічних предків є не що інше, як міфологічна персоніфікація почуття єдності групи, спільності її походження і наступності її традицій.

Рід свято беріг передання про подвиги предка-тотема; з ним була пов'язана система заборон – табу і приписів. Саме тотему приписувались здібності, дії, характерні не для реальних тварин чи рослин, а для самих людей – якими вони себе бачили. Тому можна сказати, що це була перша спроба самосвідомості архаїчної людини, форма пояснення взаємних стосунків у групі, спосіб ідентифікації індивіда – належності його до певної групи. Рід зі своїм тотемом немовби був "закріплений" за певною територією з усіма її природними властивостями.

До речі, фрейдівська концепція героїчного міфу знаходить своє завершення в праці "Мойсей та монотеїстична релігія", в якій психоаналітик приходив до ви-

сновку, що становлення монотеїзму проходить певні стадії: кривавий злочин, ініційований несвідомими імпульсами, запізніле почуття вини та покаяння – компенсація, яка відчайдушно прагне реставрувати раніше неприйнятний авторитет. За З.Фрейдом, таку триєдність подій євреї відтворили в особі Мойсея, а згодом ця ідея була реалізована у виникненні християнства як засоби примирення людей з Богом-батьком.

Отже, З.Фройд лише окреслив психологічні обриси тотемічної міфології, в якій зароджується концепція героїчного міфу; щоправда, він показав процес становлення тотемічного героя та трансформації його в міф про релігійного героя.

Продовжив цю ідею послідовник З.Фрейда О.Ранк (1884-1939) у праці "Міф про народження героя" (1909), в якій він спробував показати, що комплекс Едіпа (за фрейдівською концепцією Едіпівський комплекс виражається в емоційній прив'язаності хлопчика до матері і амбівалентного ставлення до батька) є універсальним принципом для пояснення стародавніх міфів [7].

Розглядаючи типові сказання про народження героїв – Мойсея, Едіпа, Паріса, Персея, Гільгамеша та ін. О.Ранк приходив до висновку, що всі ці міфи мають, в основному, стандартну та стереотипну структуру. Герой є дитиною знатних батьків, зазвичай сином царя. Його народженню передують різноманітні труднощі: стримування, довге безпліддя тощо. До народження героя чи перед зачаттям мало місце пророцтво через сновидіння чи оракула, який попереджав про небажаність його народження. Зазвичай, дитину поміщають у воду в корзині, сундукові, бочці. Згодом його рятує тварина чи люди нищого походження. Герой, який виріс, знаходить своїх знатних батьків доволі різноманітними способами: з одного боку, він мстить своєму батьку, а з іншого – одержує визнання в інших і врешті-решт досягає високого статусу.

Розглянутий під таким кутом зору міф про народження героя стає вичурним засобом вирішення пізнавальних чи еротичних бажань окремої людини.

Наступний крок у становленні психоаналітичної теорії міфа зробив К.Юнг, який вважав, що, по-перше, в якості суб'єкта міфа потрібно розглядати не індивіда, а архаїчний колектив, а, по-друге, потрібно дати можливість міфу "сказати" про себе самому, вірніше, дослухати його до кінця. В цьому випадку виясниться, що героїчний міф – це міф не тільки про народження героя, але й також і про його смерть і відродження.

Таким чином, представники психоаналізу поставили питання про психологічні корені міфу про народження героя, вибудували певну психоаналітичну модель становлення концепції героїчного міфу.

Образ культурного героя займає одне із чільних місць у працях видатного російського дослідника міфів Є.Мелетинського. У фольклорі архаїчних спільнот саме міфи про культурних героїв синтезують позитивний людський досвід, прагнуть ідеалізувати людину, надати їй статусу соціальної значимості. До речі "існуючий світопорядок розглядається як результат діяльності тотемічних предків і культурних героїв" [8]. Варто зазначити, що у міфах народів Месопотамії можна віднайти явну ідеалізацію віку героя, його царювання. Наприклад, цар Алулім царював 28800 років, а Алаалгар – 36000 років. Ці величезні числа навряд чи означали роки правління конкретних людей; скоріше всього, вони повинні були викликати у сучасників подив, трепет перед далеким минулим.

Зазвичай міфічний культурний герой не бог; проте він може еволюціонувати до бога-творця: тоді, відбувається сакралізація культурного героя. Однак, як зазначає Є.Мелетинський, цей процес не відбувається і тому

"культурний герой стає народно-епічним образом, першим літературно-фольклорним персонажем" [9].

Культурний герой-деміург – найстародавнійший образ світового фольклору. Більш архаїчні – тотемні предки, на основі яких формується ідея деміурга. Тотемізм як певна система само- і світосприйняття настільки була значима в архаїчних колективах, що багато культурних героїв у фольклорі народів носять імена тварин. В цьому сенс культурні герої немовби творять географію імен, оскільки ландшафт та культура стають результатом їх діяльності. Більше того. Все, що існує, виникло у міфічну епоху як результат дій культурного героя. Тому в багатьох архаїчних культурах навіть час пов'язувався з його ім'ям. Безперечно, такий відлік часу зберігався до тих пір, поки новий культурний герой не вражав уяву, що й призводило до появи нових міфів. Отже, "поскілки ініціатива всіх нововведень приписується культурному герою, міф про нього – це в той же час своєрідна літопис перемог людини над природою, літопис досягнень в області технічного прогресу" [10]. Відтак культурний герой немовби творить моделі поведінки, торує шлях для інших.

В океанійських міфах, в Меланезії культурні герої мають братів, старший із яких – розумний, а молодший – дурень. Тут, як ми бачимо, намічається тенденція до перетворення первісного міфу в казку.

Натомість у американських індіанців культурний герой має свої особливості; він не має братів. Це творець-одинак. Цей герой має подвійну сутність. Наряду з позитивними рисами він має й інше обличчя – шахрая, простоді, дурня. Згодом образ шахрая – шибеника став центром формування казок про тварин та анекдотів.

Доволі яскраво риси культурного героя проявляються в образі Прометея, який здатний іти на подвиг і жертвувати собою задля блага людей. Прометей добуває вогонь, вчить людей різним мистецтвам. Його дії обумовлені найблагороднішими прагненнями. Хоча здійснюючи благородні вчинки, Прометей вступає у конфлікт з богами. У деяких варіаціях міфів він то створює людей (ліпить їх із глини), то доробляє істоти, яких почали створювати боги.

В карело-фінських міфах Вяйнямейнен викрадає самно (чудо-млин, символ матеріального добробуту народу) у міфічної господарки Півночі, щоб передати людям. Тут спостерігається близькість дій Вяйнямейнена та Прометея. Перехід від міфологічного культурного героя до

епічного богатира яскраво виражений у нартському епосі, зокрема у культурному герої Сосрика. До речі, епос про Сосрика вирізняється доволі крайньою архаїчністю. Таким чином, культурний герой – стародавній образ фольклору. З самого початку сказання про культурних героїв поетизують творчі можливості людини.

В процесі свого становлення культурний герой може еволюціонувати до бога (коли починає домінувати процес сакралізації). Проте, ґрунтуючись на народній художній творчості, він може трансформуватися в героя епосу, коли структура міфологічного наративу змінюється: самоочевидність змінюється на альтернативність. До речі, тенденції формування героїчного епосу виявляються у багатьох міфах про культурного героя.

Всі відомі архаїчні народи ще на ранній стадії розвитку почали прославляти своїх героїв. До нас дійшло багато поетичних сказань та легенд, в яких історія життя таких особистостей доволі таємнича та фантастична. Варто зазначити, що у різних народів, не дивлячись на їх географічну віддаленість і незалежність один від одного, виявляється дивовижна подібність, а почасти певна відповідність у міфах про культурного героя. Цей факт давним-давно вражав багатьох дослідників, що слугувало могутнім стимулом до побудови нових теорій.

Отже, міфи про культурних героїв, накопичуючи весь позитивний потенціал із моменту свого виникнення поетизують творчі можливості людини, у синкретичній формі вміщують в собі початки мистецтва, релігії і, загалом, культури. Героїзація культурного героя, досягаючи апогею, вражає неперевершеними зразками мужності, сміливості, що, безперечно, сприяло формуванню загальнолюдських гуманістичних цінностей.

1. Время сновидений: мифы и легенды аборигенов Австралии. – М.: Наука, 1989. – 189 с. / Мифы и сказки бушменов. – М.: Наука, 1983. – 318 с. / Миф, предания и легенды острова Пасхи. – М.: Наука, 1978. – 382 с. / Элиаде М. Религии Австралии. – СПб.: Универс. книга, 1998. – С.88-148. 2. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Тотем и табу. – М.: Олимп "Изд-во АСТ-ЛТД", 1998. – С.164. 3. Там само. – С.164. 4. Там само. – С.164. 5. Там само. – С.171. 6. Токарев С.А. Ранние формы религии. – М.: Политиздат, 1990. – С.71-72. 7. Ранк О. Миф о рождении героя. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – 252 с. 8. Там же. 9. Мелетинский Е.М. Предки Прометея (Культурный герой в мифе и эпосе) Режим доступа: www.ruthenia.ru/folklore/meletinsky3.htm. 10. Там же.

Надійшла до редколегії 10.02.2010

Д.Є. Прокопов, д-р філос. наук, доц.

РОЗВИТОК ОНТОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ ТЛУМАЧЕННЯ ХИБИ У ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА (ПОЧАТОК)

У статті досліджуються окремі аспекти пояснення феномена хибності та хибного знання у філософії Платона через звернення до його діалогів "Теетет" і "Держава". Пропонуються аргументи, які визначають специфіку платонівської інтерпретації хибності як онтологічну парадигму у її розумінні.

The article investigates some aspects of explanation of the phenomenon of false and false knowledge in Plato's philosophy by studying his dialogues "Theaetetus" and "The Republic". The author proposes the arguments that defines the specifics of Plato's interpretation of false as an "ontological paradigm" in its understanding.

Усталена в історії філософії методологія дослідження розвитку теорій пізнання від ранніх етапів філософської думки і до сучасної філософії несе в собі традиційне переважання питання про істину та істинне знання перед іншим питанням, яке звертається до протилежного до істини поняття, а саме до поняття хибності. Зазначена традиція, яка була остаточно легітимована у добу Просвітництва, не лише позбавляє питання про хибність своєї методологічної значущості, але й ставить його до ряду питань, які до того ж позбавлені практично будь-якої теоретичної цінності. В цьому сенсі дослідження джерел і причин виникнення хибного знання, або ж такого знання, яке за певних причин "відхиляється"

ся" від "шляху істини" природно сприймається як предмет суто спеціального інтересу, що постає десь на марґінесі історико-філософської науки. Утім, цілком очевидно, що навіть перше наближення до будь-якої теорії пізнання, що прагне описати пізнавальну діяльність людини та її результати, актуалізує питання про те, звідки і через що береться сама потреба у певному методі для отримання істинного знання. Це питання фактично фіксує наявність певних перешкоджаючих факторів (як правило вони описуються як "дисфункції" або ж "вади"), з якими стикається людина на шляху до досягнення істини. Більше того, виявляється, що пояснення зазначених факторів є часто більш складним

завданням, ніж обґрунтування того звідки береться істина та істинне знання. З огляду на це особливої актуальності набуває аналіз історико-філософської думки на предмет виявлення в ній певних парадигм, які використовувались при поясненні феномена хибності та моделюванні процесів ґенези хибних знань. Однією з таких парадигм є та, що була запропонована Платоном. На противагу суто логічному способу інтерпретації хибності (коли хибність постає одним з різновидів логічної помилки або ж випадкової неточності в процесі судження про речі), вона може бути окреслена як "онтологічна парадигма". Визначення її специфіки і складатиме предмет нашого подальшого дослідження.

Не викликає жодного сумніву, що при дослідженні феномена хибності у старогрецькій філософії одне з перших питань пов'язано з самим терміном "хиба", точніше, з тим, яким саме поняттям ми окреслюватимемо цей феномен. Як Платон, так і Арістотель, пишучи про хибність, вживають поняття "to pseydos", "pseydos". Водночас, хибною є також "dysphanes", "dolos", "he aporaplanesis", "amartema", а душу, яка хибить, Платон описує поняттям "anoeton". Саме в цей час поняття хибності набуває переважну більшість своїх відтінків. По-перше, постає необхідність чіткого розмежування між хибною і гадкою (doxa) при одночасному пошуку тих спільних моментів, які дозволяють трансформувати одне поняття в інше. Скажімо, у "Теететі" Платон зазначає, що хибність може бути визначена як "хибна гадка". До аналізу цієї трансформації він звертається і в "Софісті", де постає проблема перетворення гадки, з одного боку, на істину, а, з іншого – на хибність (останнє трапляється тоді, коли гадка пов'язана з висловленням того, що не існує). Водночас разом із хибною в горизонті філософування виникають "помилка" і "омана", які, маючи з нею певний зв'язок, все-таки визначаються своєю власною специфікою. Жодним чином не применшуючи значення чіткого розмежування у значеннях кожного з перелічених термінів, в межах даної статті ми все ж таки спробуємо поставити питання дещо в іншій площині. А саме – інтерпретуючи хибність як будь-яке відхилення від істини (за винятком фактів свідомої брехні та випадкової помилки), нас цікавитимуть насамперед ті загальні причини, які так чи інакше служать підставою або ж причиною для подібного "відхилення", яке постає як своєрідний "гносеологічний клімаксі", що в реальності породжує цілий ряд надзвичайно важливих наслідків і теоретичних проблем для історико-філософського дослідження.

Одним з найважливіших в історико-філософському контексті діалогів Платона, в якому всебічно досліджується проблематика хибності, є безумовно діалог "Теетет", адже ставлячи собі за мету аналіз знання, Платон доволі швидко доводить, що його не можна отождествити з чуттєвим сприйняттям, оскільки останнє не дає нам уявлення про сутність речей: "Сократ. Чи неправда, що людям і тваринам за природою властиво від самого народження отримувати враження, які через тіло передаються душі, тоді як розмисли про сутність і користь всього цього з'являються із зусиллям, після тривалого часу, після багатьох старань і навчання, якщо взагалі приходять? Теетет. Цілком слушно. Сократ. А чи можна досягнути істини того, сутність чого тобі невідома? Теетет. Ні. Сократ. А чи буде хтось знавцем того, істину чого він до досягнув? Теетет. Як таке можливо, Сократе? Сократ. Отже, не у враженнях міститься знання, а в судженнях про них, адже, саме тут, судячи з усього, можна схопити сутність та істину, а там – ні. Теетет. Вочевидь" [1]. Саме на цьому етапі, коли ми стикаємося з судженнями, з максимальною рельєфністю постає проблема хибності, оскільки судження і гадка виявляють

свої подвійні властивості, що полягають в можливості бути як хибними, так й істинними.

Проте, вочевидь, справжня валідність цих двох властивостей є дещо відмінною. Так, істинна гадка повинна певним чином узгоджуватися з сутністю речі, про яку вона висловлюється. В цьому сенсі чітко спрацьовує кореляція "істина – сутність (сутність речі такою, якою вона є)". Утім чи можна зробити подібний висновок відносно хибної гадки?

Як доводить Платон, визначення хибної гадки – як гадки про те, чого не існує – не може вважатися задовільним, оскільки мати гадку про те, чого не існує, означає мислити ніщо. В свою чергу, в результаті мислення ніщо можна отримати хіба що відсутність гадки, а не таку гадку, яку можна було б описати як хибну [2]. Так само поява хибності не може бути пояснена як результат "розумової плутанини", коли, маючи в розумі два різні поняття (P-1 і P-2), що відносяться до різних існуючих речей (X-1 і X-2), ми ці поняття міняємо місцями (в такому разі істинною гадкою буде гадка "P-1: X-1, P-2: X-2", а хибною – "P-1: X-2, P-2: X-1"). Неможливість такого виникнення хибності Платон пояснює через обґрунтування неможливості такого способу мислення. Справді, маючи істинне знання про одну річ та істинне знання про іншу річ, жодна людина у здоровому глузді ніколи не зможе їх переплутати. Єдиним випадком коли це насправді відбувається є свідомо брехня. Тоді ми маємо суто комунікаційний акт, в ході якого один індивід повідомляє іншому індивіду те, що X-1 це P-2, а X-2 – це P-1. В такому разі ми маємо справу з тим, що одна людина, що знає істину (або істинний стан речей) повідомляє іншій людині про протилежне. Хоча сама ця людина (комунікативний донор) знає істину, і говорячи брехню іншій людині (комунікативному реципієнту) вона, тим не менш, жодним чином не бреше самій собі. Цей феномен пояснюється тим, що для Платона брехня по відношенню до самого себе є неможливим явищем. Тобто припускаючи можливість брехати іншим (що правда в даному випадку, подібно Сократу, Платон сприймав це проявом найгіршої сторони людської душі), він вважав неможливим брехати самому собі, оскільки навіть якщо припустити, що людина свідомо захоче вважати одну відому їй річ за іншу (якою ця річ не є), то і тоді вона чітко знатиме, що відбувається певна підміна і вона називає річ іншим іменем не через певну необхідність, а виключно через своє бажання, в основі якого лежить істинне знання про те яким саме поняттям слід описувати ту чи іншу річ. Так само неможлива хибна гадка й у двох інших випадках. Ані коли ми не маємо жодної істинної ідеї про речі (в такому разі мова йде не про хибну гадку, а про відсутність знання взагалі), ані коли ми маємо істинну гадку лише про одну з двох речей. Таким чином, підсумовуючи цю частину діалогу, Платон зазначає: "Отже, хибність неможлива ані для того, хто має гадку про обидві речі, ані для того, хто має її лише про одну річ. Тому якби хтось визначив хибну гадку як гадку про інше, то він цим нічого не сказав би. Тож ані в цьому випадку, ані в інших, що були нами розглянуті, гадка не є хибною" [3].

В результаті таких міркувань Платон поступово підводить до необхідності пошуку якихось інших, крім суто логічних, пояснень хибності та хибної гадки. Для цього він пропонує уявити собі душу людини, що має в собі певну воскову дошку, на якій думки та чуття залишають свої відбитки (eikōn): "Сократ. Отже, щоб ти мене зрозумів, уяви, що в наших душах є воскова дощечка; у когось вона більшого розміру, у когось – меншого, у когось – із чистішого воску, у когось – із бруднішого, у когось він м'якший, у когось – твердіший, але є й такі, в кого цей віск саме такий, як треба. Теетет. Уявив. Сократ. Тепер

можемо сказати, що це дар матері Муз, Мнемосіни, і, підкладаючи його під наші чуття та думки, ми робимо на ньому відбиток того, що хочемо запам'ятати з того, що ми бачили, чули або самі вигадали, на кшталт того, якби ми робили на ньому відбитки перстенців. Те, що застигає на цьому воску, ми пам'ятаємо і знаємо, допоки зберігається це зображення, коли ж воно стирається або вже немає місця для нових відбитків, тоді ми забуваємо і вже більше не знаємо" [4]. Врешті-решт Платон виокремлює чотирнадцять випадків, коли поява хибного відбитка неможлива.

До них він зараховує наступні: 1) коли маючи знання про річ (застосовуючи приклад Платона можна сказати, що це знання постає у формі відбитку на восковій дошці), але не сприймаючи її, ми приймаємо її за іншу річ, яку ми також знаємо і не сприймаємо; 2) коли маючи знання про річ, ми прийняли її за те, чого не знаємо; 3) коли не маючи знання про річ, ми прийняли її за річ, яку також не знаємо; 4) коли невідоме приймаємо за відоме; 5) коли одне відчуття приймаємо за інше відчуття; 6) коли річ, яку ми відчуваємо, ми приймаємо за річ, яку ми не відчуваємо; 7) коли те, що ми не відчуваємо, приймаємо за інше, чого також не відчуваємо; 8) коли річ, яку ми не відчуваємо, ми приймаємо за річ, яку ми відчуваємо; 9) коли відому річ, яку ми відчуваємо і яка має свій знак, ми приймаємо за іншу річ, яку ми також відчуваємо, яка є відомою і має свій знак; 10) коли одне відоме і те, що ми відчуваємо з правильним відбитком, приймаємо за інше відоме, але таке, що ми не відчуваємо; 11) коли одне відоме і те, що ми відчуваємо з правильним відбитком, приймаємо за інше відоме, але таке, що ми відчуваємо; 12) коли щось невідоме і те, чого ми не відчуваємо, ми приймаємо за інше невідоме і не-відчуте; 13) коли невідоме і не-відчуте приймаємо за невідоме; 14) коли невідоме і не-відчуте приймаємо за не-відчуте.

Таким чином, ідучи шляхом виключення всіх тих імовірностей, коли хибна є неможливою, Платон вказує лише на дві ситуації "невідповідності", що породжують хибну та хибну гадку. Інакше кажучи, хибна гадка перетворюється на хибне розпізнавання відбитків, коли ми в одних випадках сприймаємо одне відоме за інше відоме, яке ми сприймаємо в даний момент, а в інших випадках – коли щось невідоме, але те, що зараз відчувається, ми сприймаємо за щось відоме, що або сприймається, або не сприймається в даний момент [5]. Розглянемо ці два випадки докладніше. Перший з них Платон ілюструє завдяки прикладу впізнавання Теодора і Теетета, обидва з яких відомі Сократу. В такому разі хибною гадкою буде твердження про те, що Теодор, явність ідеї якого є безсумнівною, є Теететом. Така хибна гадка може виникнути лише тоді, коли Сократ одночасно сприймає і Теодора, і Теетета, однак через те, що він бачить їх на далекій відстані, він помилково приписує фігурі Теетета ім'я Теодора, а фігурі Теодора – ім'я Теетета.

Тут доволі показовим є те, що таку хибну Платон описує як плутанину. На кшталт того, як хтось може випадково помилитися з черевиками й натягти правий черевик на ліву ногу, а лівий – на праву. Тобто, в даному випадку ми можемо певно бачити, що не хибить ані розум сам по собі (адже ідеї чи відбитки Теодора та Теетета є чіткими та зрозумілими), ані чуття (вони надають нам лише темні образи того, що є насправді). Більше того, слід зазначити, що надаючи "темного образу", чуття діють не всупереч своїй природі (коли ми стверджуємо, що чуття є ясними й такими, що адекватно відбивають предмети), а якраз відповідно до неї (оскільки можливості відчувати в людини не безмежні та вона не може чітко відчути те, що

перевищує можливості самих відчуттів, – в цьому прикладі таким чуттям є зір).

Натомість хибна постає як ефект межової взаємодії чи "стикання", яке відбувається між розумом і чуттям. Подібним до цього випадку є той, коли поява хибної гадки зумовлена зміною порядку в сприйнятті речей та у побудові ланцюга знаків. Іншим випадком виникнення хибної гадки Платон називає той, коли для певних речей існують певні відбитки, однак для однієї з них у даний момент бракує чуття. Внаслідок цього розум може приєднати знак забраклого чуття до того чуття, яке є. Зараз ми свідомо зупинилися на розгляді платонівських прикладів, оскільки всі вони, по суті, мають на меті довести одну принципову тезу: хоч би як довго та ретельно ми досліджували хибну, її поява в будь-якому разі можлива виключно щодо тих речей, які ми знаємо, які ми відчуваємо та відносно яких маємо певні знаки. Саме тут, за Платоном, "обертається і кружляє гадка, яка стає або істинною, або хибною" [6]. Це, в свою чергу, означає, що ми не можемо схибити стосовно того, чого ми не знаємо і чого ми не можемо відчути. Отже, хибна, як демонструє Платон, є результатом певної дисфункції, яка виникає на межі взаємодії чуття та розуму, коли щось заважає їм адекватно взаємодіяти і чітко підводити речі й думки під ті відбитки, які містяться в душі.

Пояснення цієї дисфункції Платон надає у фрагментах 194-195, де він повертається до вихідного образу воску й вказує, що хибна породжується не тим, що предмети погано "відбиваються", і не тим, що розум неправильно судить, а тим, що сам віск (це те, що Платон описує поняттям "серце-душі") може бути різним: гладким, глибоким і м'яким, або ж – грубим, кам'янистим, жорстким. Зрозуміло, що якісні відбитки ми отримуватимемо лише у першому випадку. Такі душі Платон визначає як найбільш придатні до вдосконалення, а їхні гадки, як правило, мають істинний характер. Більше того, в цих душах зазвичай достатньо місця для того, щоб зберігати в собі досить велике число відбитків таким чином, щоб вони не "накладалися" один на одного, не стиралися, не псувалися, не темніли й не переписувалися. На відміну від цього бувають й інші душі. Це "маленькі душі", серце яких є грубим ("кострубатим"). Вони значно менше придатні для того, щоб зберігати відбитки в належному стані. Водночас сама їхня здатність формувати "якісні" відбитки може викликати сумнів. Справді, слід згадати, що говорячи про ці "знаки-відбитки", Платон веде мову не тільки про знаки речей, але й про знаки думок.

Хоча заради справедливості слід зазначити, що тема "жорсткості" серця душі розглядається Платоном не в контексті вроджених властивостей різних осіб, а насамперед в контексті освіти та виховання. Недарма "жорсткосердні" душі він описує як душі, що сповнені невіглаством. Саме з цієї причини вони схильні помилятися й хибити. У зв'язку з цим хибна постає як "неосвіченість" і недосконалість, брак належної обробки душі та її нездатність мислити належно і чітко. Пізніше ця тема лунає в "Державі", коли хибні гадки та сповнені хибною душою душі асоціюватимуться Платоном з неосвіченістю. Душа, яка перебуває в стані омани, і неосвічена душа є одним й тим самим. Більше того, "справжньою брехнею" Платон називає не той чи той вид помилок, і навіть не певну логічну непослідовність у судженнях, а саме стан душі: "можна з повним правом назвати істинною брехнею душевне невігластво, пригнічення людини". Причому будь-яка "словесна брехня" (мається на увазі те, що ми маємо справу з кореспондентною моделлю відповідності висловлювання стану

речей або його розбіжності з цим станом) є лише відбитком цієї "справжньої брехні". Словесна брехня являє собою ніщо інше, як "відтворення відповідного стану душі... його відображення, і саме воно вже не буде чисто бездомішковою брехнею" [7].

Зазначена відповідь Платона заслуговує на особливу увагу, оскільки вона дозволяє нам не лише побачити некоректність історико-філософської реконструкції платонівської теорії хиб в суто логічних термінах, але й прояснює той процес пошуку місця, де відбувається хиб, та її причини, що здійснюється в платонівських діалогах. Справді, ставлячи появу хибних гадок в залежність від якостей "серця душі", Платон все ж не схильний висновувати про певну наперед-встановлену класифікацію душ, оскільки самовдосконалюватися може будь-яка душа. Зазначений мотив викликає неабиякий інтерес, оскільки значно пізніше він лунає у Р. Декарта.

Знов-таки, у щойно згаданому діалозі "Держава" Платон ставить питання про ймовірність належності божеству хиб (книга друга). Не відтворюючи всіх його аргументів, відзначимо лише те, що на основі всебічного аналізу він дає однозначно негативну відповідь. Тобто, божеству чи божественному началу не властива будь-яка хибність, і то з тієї причини, що немає нічого такого, чого воно лякалося б або чого йому вистачало бракувало би. Тому, з одного боку, не існує жодних мотивів, які спонукали би божественне начало прагнути хиб, а, з іншого боку, немає жодних підстав вважати, що боги вводять нас в оману чи то шляхом спотворення дійсності, чи то засобами негативного впливу на наші пізнавальні спроможності: "боги не є жодними чаклунами, щоб змінювати свою подобу й напускати словом чи ділом на нас ману" [8]. В цьому сенсі ми отримуємо своєрідного передкартезіанського "Бога-що-не-вводить-в-оману".

Щоправда, у Платона цей Бог не так забезпечує відповідність порядку ідей, порядку речей і порядку взаємодії субстанцій, як гарантує можливість будь-якої душі до самовдосконалення та її спілкування [sympathy] з божественним розумом. Причому, саме цей божественний розум, до якого ми наближуємося через вдосконалення душі, і є тим критерієм істини, який здатен відповісти на перше за рангом питання (адже, для Платона, питання "що є істина?" має безумовний пріоритет перед питанням "що є хиб?" про те, чим є істина?

Укоріненість душі (індивідуального розуму) в божественному розумі одночасно постає для неї спонукую до самовдосконалення (яке тлумачиться в термінах "зрощення" з божественним розумом) та визначає кінцеву мету зазначеного процесу. До речі, тема самовдосконалення душі, що відбувається в формі пізнання, присутня в багатьох діалогах Платона. Перше, що спадає на думку, це, безумовно, теорія пізнання як пригадування [anamnēsis], що викладається, зокрема, в "Меноні". Але не менш важливим для цього контексту є й діалог "Федон", в якому Платон наводить чотири докази безсмертя душі. Описуючи процес пригадування душею тих ідей, які вона споглядала перед своїм сходженням у тіло, Платон каже: "Якщо ми набули його (знання рівного) перед народженням і з ним з'явилися на світ, напевно, ми знали – і перед народженням, і одразу після нього – не тільки рівне, більше і менше, але й все інше подібного роду? Адже не на саме тільки рівне поширюється наше доведення, але цілковито й на гарне саме по собі, і на добре саме по собі, на справедливе, на священне – одним словом, як я щойно казав, на все, що ми в своїх бесідах, ставлячи питання й шукаючи відповіді, позначаємо печаттю "буття самого по собі" [9]. Причому це "буття саме по собі" [auto ho esti] є бут-

тям справжнім, яке водночас є буттям ідей. Нагадаємо, що основною лінією аргументації (принаймні, відносно останніх трьох доказів безсмертя душі) Платона є постулювання наявності в душі її власної ідеї, коли ейдос [eidos] взагалі перетворюється на ейдос душі. Тобто, безсмертна душа з самого початку є причетною до божественного розуму (те, що вона може забути частину своїх знань, потрапивши в людське тіло, вона може надолужити своїми ж власними зусиллями) та до світу ідей: "та душа, яка, слідуючи за Богом, побачить частку хоч дрібку істини, стає неушкодженою аж до наступного колобігу, і, якщо завжди їй кожного разу вдаватиметься те ж саме, то з нею ніколи нічого не станеться" [10]. Сам процес самовдосконалення може відбуватися як шляхом "пригадування", так і через безпосередню пізнавальну активність, коли душа прагне пізнавати належне і для цього відкриває справжнє буття всього того, що сприймається та мислиться [11]. Таким чином, уникнення хиб тлумачиться Платоном як певна внутрішня діяльність людини, спрямована на самовдосконалення і постійну методичну обробку своєї душі, тоді як сама хиб отримує свою локалізацію в формі душі людини і набуває значно фундаментальнішого статусу порівняно з тим, який вона має на суто логічному рівні співвідношення правильного і неправильного.

Таким чином, узагальнюючи результати проведеного дослідження, необхідно наголосити, що у філософії Платона ми знаходимо започаткування одного з тих базових способів розуміння хиб, який згодом відтворюватиметься в численних системах доби середньовіччя, Відродження і Нового часу. Його можна описати як "онтологічну парадигму" в інтерпретації хиб. Її суть полягає в тому, що хиб тлумачиться саме як один із буттєвих феноменів, який має свою детермінацію буттям (навіть у тому випадку, якщо це буття тлумачиться негативно або в формі "відсутності буття") і знаходить своє обґрунтування в загальній конструкції світу як місця сполучення буття і небуття (вже у XX столітті таким місцем сполучення буття і ніщо у світі Ж.-П. Сартр вважатиме людину, завдяки якій у буттєвість світу потрапляє перша інтенція неантисипсії: свідомість є буттям, для буття якої характерно усвідомлення ніщо свого власного буття [12]). Водночас своєрідною властивістю цієї онтологічної парадигми інтерпретації хиб виявляється те, що вона дозволяє продемонструвати вкоріненість хиб, як і можливість її подолання, в способі буття людини або в її природі. До речі, так само онтологічно вкоріненою є й істина, адже, як зазначає в своїх лекціях М. Фуко, істина не лише осягає людську душу, але й надає можливість суб'єкту "відбутися", набути своєї завершеності, що, в свою чергу, відкриває шлях до дослідження феномена суб'єктивності [13]. Не являючи собою повної протилежності логічній парадигмі інтерпретації хиб, обґрунтована Платоном онтологічна модель, тим не менш, має цілий ряд специфічних властивостей, які визначають не тільки причини появи хиб і хибних знань, але забезпечують специфічний арсенал методів, що застосовуються для її уникнення і викорінення.

1. Платон. Тезет // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. – М., 1993. – Т.2. – С.244. 2. Там же. – С.248. 3. Там же. – С.250. 4. Там же. – С.251-252. 5. Там же. – С.252. 6. Там же. – С.254. 7. Платон. Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. – К., 2000. – С. 69. 8. Там само. – С.70. 9. Платон Федон // Платон. Діалоги / Пер. з давньогр. – К.: Основи, 1995. – С.252. 10. Платон Федр // Платон. Діалоги / Пер. з давньогр. – К.: Основи, 1995. – С.310. 11. Там само. 12. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. – М., 2000. – С.82. 13. Фуко М. Герменевтика субъекта: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1981 – 1982 учебном году. – СПб., 2007. – С.29.

С.В. Руденко, канд. філос. наук

ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ У СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ (КОНЦЕПЦІЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО УКРАЇНОЗНАВСТВА В.С. ГОРСЬКОГО)

У статті аналізується теоретичний зміст концепції історико-філософського українознавства В.С.Горського та перспективи застосування її положень до розробки теоретичних проблем історії української філософії.

This article evolves the theoretical content of conception of historic-philosophical science about Ukraine by V.Horsky and perspectives of it's apply to development of theoretical problems of history of Ukrainian philosophy is analysed.

Сучасний стан досліджень у галузі історії української філософії характеризується наявністю різноманітних підходів до її інтерпретації. У вітчизняній філософській літературі нині представлений ряд праць, що виконані в межах описового підходу до історії філософії України. Також існують роботи, автори яких розглядають процес розвитку філософської науки в Україні як невід'ємну складову вітчизняної культури і пов'язують його специфічне протікання із особливостями розвитку нефілософських сфер національної культури в контексті світової. Набули значного розповсюдження праці, у яких історія української філософії тлумачиться як змістовна складова інтегративно-міждисциплінарного поля українознавчих досліджень. Ще один напрямок сучасних історико-філософських досліджень (та історії вітчизняної філософії зокрема) отримав назву "історія історико-філософської науки", особливість якого полягає у застосуванні досягнень західноєвропейської історико-філософської думки до аналізу сучасних проблем розвитку вітчизняної історико-філософської науки. Цей перелік основних напрямків розвитку історико-філософського знання в Україні за сучасних умов можна продовжувати і доповнювати. Однак, наявність значної кількості концепцій осмислення історії філософії України свідчить як про значні досягнення у цій галузі так і про наявність важливих для вирішення теоретичних та методологічних проблем.

Саме тому, розпочинаючи дослідження у сфері теорії історико-філософської науки, на нашу думку, необхідним є аналітичний огляд основних сучасних підходів до осмислення, розуміння, пізнання історико-філософського процесу в Україні, оцінки його місця у світовому історико-філософському поступі, метою якого є побудова узагальненої моделі інтерпретацій історії української філософії, що створить умови можливості для більш чіткої постановки обраної для аналізу проблеми.

Вагоме місце у сучасних дослідженнях з історії української філософії займають праці В.С.Горського, який по праву вважається засновником концепції історико-філософського українознавства, що знайшла своє висвітлення у таких роботах як "Історико-філософська інтерпретація тексту", "Філософія в українській культурі (теорія та методологія)", "Біля джерел: нариси з історії філософської культури України" [1] та у чисельних статтях, виступах, матеріалах конференцій і має значну кількість послідовників нині. Остання робота представляє собою своєрідний підсумок історико-філософських студій В.С.Горського і тому, на нашу думку, є найбільш репрезентативною для висвітлення доробку вченого.

На думку В.С.Горського, однією з центральних теоретичних проблем, що постали перед розвитком історії української філософії, є питання про співвідношення історичної та, власне, філософської складової цієї науки, що зумовлює специфічні риси історико-філософського пізнання в цілому, оскільки саме у цій галузі історична і предметна складова утворюють суперечність.

"...Історія філософії, – зазначає В.С.Горський, на відміну від інших історичних наук набуває антиномічного характеру – історичного і філософського одночасно. В певному сенсі можна говорити про напругу між науковим (емпірично-історичним) і ненауковим (філософсько-теоретичним), що вирізняє власне спосіб мислення в сфері історії філософії як специфічній галузі теоретичного дослідження" [2]. Також цікавим є твердження вченого про те, що "сполучення історичного і філософського начал в наці історії філософії зумовлює вихідну напругу, що рухає процес історико-філософського пізнання" і вирішення цього протиріччя є принципово неможливим [3]. Вихідна теоретична антиномія в структурі історико-філософського знання зумовлює в наш час два напрямки розвитку досліджень історії української філософії, в яких надається перевага або історичній складовій, що спричиняє виникнення зовнішнього, описового підходу історії філософії України, або філософській, яка схильна тлумачити історичний процес як логіку (в гегелівському дусі), в якій знята зовнішня форма випадковості. І якщо недостатність описового підходу до історії вітчизняної філософії одразу стала досить очевидною для дослідників різних періодів, то проблематичність та небезпечність системно-логічного підходу до осмислення розвитку філософії в Україні, вважає В.С.Горський, і до сьогодні не є до кінця усвідомленою: "З часів Гегеля, а в українській історико-філософській науці – понині, саме такий підхід становить визначальну методологічну схему дослідження. Реальне буття філософії в історії, по суті, зводиться до конструювання одностороннього процесу, зміст якого утворює сутність філософського бачення, що сприймається як істина суб'єктом історико-філософського пізнання" [4]. Таким чином, весь матеріал, який не вкладається в цей логічний процес розгортання філософії в її історії, оголошується "поза філософським", зникає із поля дослідження, а загальним критерієм його відбору постає західноєвропейська філософська традиція [5]. У більш скороченій та нерозгорнутій формі це питання декількома десятиліттями раніше було поставлене П.В.Копніним у праці "Діалектика. Логіка. Наука" [6], але в її межах не була дана відповідь на нього. У роботах В.С.Горського запропонований один із варіантів усунення цієї проблеми із структури теорії історико-філософського процесу. На думку дослідника, історичну та філософську складову історико-філософської теорії поєднує принцип діалогічності: "Абсолютизація історичного начала загрожує втратою єдності, яка сполучає філософське багатоманіття. Абсолютизація філософського начала хибує втратою багатоманіття у підсумку. Принцип діалогізму дає можливість уникнути загрози абсолютизації будь-якої схеми, що забезпечує єдність історико-філософського багатоманіття в межах філософської пам'яті...Здатність почути "іншого", побачити в "чужому" "своє" і "своє" в "чужому"... – у цьому запорука успішної

реалізації завдань історико-філософського дослідження на рівні, адекватному потребам нашого часу" [7].

Дійсно, діалогічний підхід значно розширює поле історико-філософських досліджень, можливості розуміння історико-філософського процесу, методологічний апарат історико-філософського пізнання, але він імпліцитно приховує у собі настанову, яка, на нашу думку, не була описана в роботах В.С.Горського, а саме необхідність *конвенціонального* узгодження структури історико-філософської теорії. Елемент конвенційності необхідно виникає в системі історико-філософських досліджень, що заснована на принципі діалогічності, оскільки кінцевою метою будь-якого конструктивного діалогу, апріорі спільної комунікації є досягнення консенсусу, домовленості щодо певних положень. Самі поняття діалог, домовленість, консенсус є рефлексивними, взаємовизначальними, саме тому в структурі діалогічної теорії історико-філософського процесу поняття істинності та згоди (домовленості) мають амфіболічний характер, що створює небезпеку підміни істинності конвенцією, системності – консенсусом. Отже, можна зробити висновок про необхідність більш детального аналізу конвенціональної теорії історико-філософського процесу в Україні, її переваг і недоліків, що є завданням для подальшого дослідження.

Розв'язання проблеми співвідношення історичної та філософської складових в структурі історико-філософської теорії, на наш погляд, може бути досягнуто без введення принципу діалогічності в дослідженнях історії вітчизняної філософії. В даному випадку мається на увазі відсутність цього принципу в структурі теорії історико-філософського процесу як фундаментального основоположення, але не елімінація його із методологічного апарату історико-філософського пізнання. Ми схильні вважати, що небезпека конвенції, що заміняє собою істинність в структурі теорії історії філософії, виникає внаслідок специфічного розуміння історії науки і самої науки. Цінність принципу діалогічності в роботах В.С.Горського визначена, на наш погляд, насамперед, авторською позицією щодо співвідношення наукового знання та його історії.

В.С.Горський вважає, що дослідження історії філософії суттєво відрізняються від досліджень історії науки. Аргументація вченого пов'язана з тим, що історія філософії на відміну від історії науки представляє собою певний спосіб філософування, тобто історія філософії сама є філософією: "В силу граничної філософських проблем людського буття, в тому числі й пізнавальної діяльності, що є предметом осмислення в сфері філософії, вона (філософія – С.Р.) не просто враховує здобутки власної історії, а включає сам історичний процес філософування у сферу своєї рефлексії" [8]. Для обґрунтування цієї думки В.С.Горський використовує тезу про те, що предмет історії науки не співпадає з предметом сучасних наукових досліджень: "За всієї важливості, яку для вченого – фізика, хіміка, географа чи лінгвіста, як і для мистця, релігійного діяча, політика тощо – мають знання з історії здобутків і втрат його попередників, що працювали на тій самій ниві певної науки, мистецтва, релігії тощо, вони суттєво вирізняються від тих, що є безпосереднім предметом його діяльності... Дослідження ж з історії наукового пізнання у сфері хімії чи лінгвістики суттєво відрізняється від предмета їхнього дослідження. Так само історик мистецтва може бути позбавлений будь-яких мистецьких талантів, а історію релігії може вивчати атеїст" [9].

Наведене міркування В.С.Горського дійсно відображає об'єктивні особливості розвитку наукового та філо-

софського знання, але, на нашу думку, воно потребує суттєвих формальних та змістовних уточнень, які, можливо, в силу особливостей предмету та завдань роботи, не наведені вченим, однак, відсутність яких не дозволяє нам повністю погодитися з його думкою. Необхідність формального уточнення полягає в тому, що при обґрунтуванні цього, на наш погляд, досить важливого для теорії історико-філософської науки положення В.С.Горський використовує аналогію – один із найслабкіших типів правдоподібних міркувань, за допомогою якого визначається зв'язок таких фундаментальних типів пізнання та діяльності як філософія, наука, релігія та мистецтво. Також можна розширити й зміст положень, що апелюють до предметних сфер філософії науки, релігієзнавства, естетики, мистецтвознавства, і пресупозиційно містяться у міркуванні дослідника.

Так, наприклад, В.С.Горський розділяє класичну для філософії науки позицію щодо приросту та спадкоємності наукового знання, яка у філософській літературі отримала назву "концепція кам'яної кладки", "еволюціонізм" тощо, що тлумачить розвиток науки та наукового знання як поступовий еволюційний процес "прирощення знань". Однак, якщо звернутися до чисельних сучасних зарубіжних та вітчизняних досліджень у галузі філософії науки та історії науки (Т.Кун, К.Поппер, І.Лакатос, А.Пуанкаре, Н.Гудмен, Х.Пантнем, В.С.Стьопін, П.В.Копнін, І.В.Огородник, В.А.Рижко, І.С.Добронравова, В.Л.Чуйко та ін.), то неважко переконатися у тому, що ідея "прирощення знань", будучи актуальною за часів Гегеля, не розглядається як така, що може пояснити особливості та закономірності розвитку науки й наукового знання і давно не використовується ані філософами науки, ані практикуючими вченими. Так, наприклад, виходячи із деяких сучасних досліджень у галузі філософії науки, можна стверджувати, що платоністська модель світобудови для сучасного астронома становить переважно антикварну цінність [10] не в силу своєї хибності чи дискредитованості сучасністю, скільки внаслідок своєї незручності та ускладненості для вирішення актуальних проблем та здійснення обрахунків.

Важко повністю погодитися без значних уточнень і з думкою А.Гуйє, яку розділяє В.С.Горський, що сучасна наука дискредитує наукові досягнення минулого, а у розвитку філософського знання така закономірність не проявляється [11]. По-перше, філософія як форма знання виникає набагато раніше, ніж наука, яка є явищем Нового часу. По-друге, якщо відволіктися від творів Платона чи Аристотеля, до яких апелює В.С.Горський, то в історії філософії як в історії науки можна віднайти значну кількість представників, філософських систем, течій, шкіл та напрямків, які мають історичну цінність, але результати їхнього доробку безпосередньо не застосовуються при вирішенні сучасних філософських проблем, проте, всі вони зберігають опосередковане застосування, наприклад, в освіті. А розвитку наукового знання (переважно, гуманітарного) можна виділити представників, досягнення яких мають універсальне значення, подібне до значення ідей Платона для всієї історії філософської думки. Так, наприклад, логічне вчення Аристотеля продовжує розвиватися у сучасних дослідженнях (В.Маркін) [12]. Упродовж розвитку логіки як науки воно розширювалось, доповнювалось, зазнавало критики, але не було дискредитованим. Твір невідомого автора "Історія Русів" хоч і має майже півторастолітній вік, але не є дискредитованим значною кількістю сучасних досліджень з історії України, доробок О.Потебні в мовознавстві та кож зазнав розширення і розвитку, але не дискредита-

ції. Перелік прикладів можна довго продовжувати, що свідчить про те, що ця риса є не універсальною, а розповсюдженою у галузі природничих наук.

Дослідження у галузі з історії філософії та історії науки можуть мати зовнішній (історіографічний) характер і можуть бути здійснені не фахівцями – філософами чи математиками, фізиками, мовознавцями тощо. Утім, більшу цінність представляють розробки, що спрямовані на аналіз закономірностей розвитку філософії чи науки в її історії, які не можуть бути проведені не фахівцем, адже не будучи мовознавцем, фізиком, математиком тощо і філософом в тому числі тощо неможливо говорити про закономірності розвитку цих наук в їх історії.

В цьому контексті приклад В.С.Горського з історією мистецтва, яку може вивчати не митець, та історією релігії, яку може вивчати атеїст, не витримує критики, оскільки в ньому порушується принцип однозначності імен. Ми можемо говорити про не описову історію релігії та історію мистецтва лише у тому випадку, коли розуміємо релігію, або мистецтво як об'єкт наукового дослідження.

В якості висновку, можемо зазначити, що застосування принципу діалогічності в дослідженні історії вітчизняної філософії та аналіз співвідношення історії філософії та історії науки потребують більш детального розгляду, оскільки більшість відмінностей між історією філософії та історією науки є недостатньо обґрунтованими.

Одним із вагомих досягнень В.С.Горського, на наш погляд, є обґрунтування змістовної типологізації досліджень з історії філософії, яка застосовується ним до досліджень з історії вітчизняної філософії. На основі аналізу сучасних досліджень з теоретичних та методологічних проблем історико-філософської науки В.С.Горський виокремлює два основних аспекти історико-філософського дослідження: генетичний та функціональний, кожен із яких охоплює ряд дослідницьких завдань. До генетичного аспекту історико-філософського пізнання В.С.Горський відносить завдання, пов'язані із визначенням загальних культурних підстав, що спричинили виникнення певного філософського питання, теоретичне становлення ідей, "народженої цим запитанням" і "виявлення смислу, який несе в собі твір" [13]. До функціонального ж аспекту історико-філософського дослідження вчений відносить, по-перше, "вивчення особливостей діяльності з розширення і збагачення авторського смислу в колі односторонців", тобто, впливу інших філософських ідей на смисл вчення того чи іншого філософа; по-друге, дослідження процесу трансформації смислу і значення авторської ідеї на різних етапах розвитку філософської теорії і, по-третє, визначення ролі певної філософської ідеї в історії культури [14].

На основі різних розумінь зазначених універсальних завдань та методологічних засад В.С.Горський виокремлює три типи історико-філософських досліджень, які позначаються такими термінами як "історія філософської думки", "історія філософської теорії" та "історія філософів". Цілком очевидним є той факт, що ці типи історико-філософських досліджень у сучасній вітчизняній історико-філософській науці функціонують і як способи реконструкції розвитку філософії в Україні, проте, на наш погляд, можна зафіксувати значну нерівномірність їхнього розвитку.

Під історією філософської думки В.С.Горський розуміє ту частину історико-філософських досліджень, які спрямовані на вивчення розвитку філософської думки у культурно-історичному контексті, визначення взаємозв'язку філософії (як квінтесенції культури) з

іншими сферами суспільного життя – релігією, політикою, економікою, мистецтвом тощо. Такий тип реконструкції історико-філософського процесу як правило має на меті з'ясування контексту, в межах якого виникає і розвивається філософська проблематика, формується особистість того чи іншого філософа [15]. Дослідження історії філософської думки включають у себе як описовий підхід, недостатність якого не свідчить про непотрібність в історико-філософському пошуку, так і соціокультурний аналіз, який вже спрямований на осмислення внутрішніх закономірностей розвитку історико-філософського процесу.

Значну частину сучасної філософської літератури, що присвячена історії української філософії, складають праці, що виконані у "жанрі" історії філософської думки, що є, на наш погляд, закономірним явищем. Адже починаючи з 90-х років ХХ століття дослідники історії філософії України опинились у такій проблемній ситуації, коли не існувало жодного підручника з історії української філософії, розвиненої системи монографічних досліджень, коли імена більшості з представників вітчизняної філософії залишалися невідомими, а їхні праці з відомих причин не перебували в науковому обігу, а знаходилися або в рукописних архівах, або на сторінках еміграційних видань. Цілком очевидно, що за такої ситуації незнання "емпіричного матеріалу" обговорення проблем теорії історико-філософського процесу в Україні чи методології його пізнання було б, м'яко кажучи, передчасним. За роки незалежності зусиллями співтовариства вітчизняних вчених (С.В.Бондар, І.В.Бичко, А.К.Бичко, В.С.Горський, В.Д.Литвинов, В.С.Лісовий, М.І.Лук, В.М.Нічик, І.В.Огородник, В.В.Огородник, Н.Г.Мозгова, М.В.Попович, В.О.Пшенничнюк, М.Ю.Русин, Я.М.Стратій, та багато інших) було багато зроблено для вирішення окресленої проблеми і сьогодні можна стверджувати, що в історії розвитку філософії в Україні вже майже не лишилося "білих плям", опрацьовано і видано більшість текстів першоджерел усіх періодів розвитку вітчизняної філософії (від Київської Русі і до наших днів). Вказана специфічність проблематики розвитку історії філософії України у 90-х роках ХХ століття визначила те, що домінуючим типом реконструкції історико-філософського процесу в Україні стала "історія філософської думки". Цей тип є особливо важливим при дослідженні історії вітчизняної філософії і тому, що відповідає специфіці розвитку філософського знання в Україні, яка розкривається у тому, що воно досить часто не мало професійних форм фіксації і розвивалось у контексті історико-культурної та суспільно-політичної діяльності. Як зазначає В.С.Горський "особливої ваги під час аналізу текстів, в яких закладено філософськи значиму ідею, набирає проблема перекладу з нефілософської мови на філософську – в генетичному аналізі, і з філософської на нефілософську – в аналізі функціональному" [16]. Більшість текстів вітчизняних філософів різних епох потребують саме такого підходу, тому і сьогодні цей тип історико-філософського дослідження не є забутим, хоча частіше використовується для написання лише частини праці з історії філософії України. Утім за останні 20 років цей підхід вичерпав себе, оскільки основне завдання, на розв'язання якого він спрямований, є майже вирішеним, що, на нашу думку, ще недостатньо усвідомлено серед дослідників історії філософії України.

На сучасному етапі все більшою стає потреба у дослідженнях, які В.С.Горський називає "історія філософської теорії". Пошуки у цьому напрямку спрямовані на

аналіз основних закономірностей розвитку професійної (шкільної, академічної) філософії, розробку теорії історико-філософського процесу та методології його пізнання.

Дослідження такого типу у галузі історії української філософії є малопоширеними нині. Однак все більше сучасних вчених вказують на актуальність і необхідність таких розробок: "За всієї обмеженості, притаманної "шкільній філософії", яка здебільшого зумовлює зневажливе ставлення як з боку творчих представників філософії, так і істориків філософії, – зазначає В.С.Горський, – спеціальне дослідження її вкрай важливе. Адже тут здійснюється кодифікація і класифікація різноманітних філософських здобутків, виробляється нормативна мова філософського дискурсу в межах культури на певному просторі та етапі її розвитку" [17].

Третьому типові реконструкції історії філософії – "історії філософів" В.С.Горський надає особливу перевагу. На думку вченого, цей підхід дозволяє уникнути проблем деперсоніфікації історико-філософського процесу, вводячи до предмету історико-філософського дослідження особистість філософа. "Тут історія філософії, – зазначає В.С.Горський, – виступає як...поле діяльності тих неповторних особистостей, які пручаються у відповідь на спроби повивати їх у "типовий образ", "загальні закономірності" [18]. Також з "історією філософів" дослідник пов'язує впровадження необхідного, на його думку, принципу історико-філософського дослідження – "презупозиції рівноцінності", відповідно до якого внесок кожного філософа у розвиток цієї науки є рівноцінним з іншими. З необхідністю введення принципу рівноцінності до історико-філософських досліджень ми можемо погодитись лише частково. Дійсно, варто відмовитись від якоїсь загальної системи координат, яка слугує критерієм оцінки доробку того чи іншого філософа. Класичним прикладом тут може бути марксистсько-ленінська історико-філософська концепція, в межах якої історико-філософський процес тлумачився як поле битви матеріалістів та ідеалістів, діалектики та метафізики тощо і всі філософські праці, які не вкладалися в цей канон оголошувалися "псевдонауковими", "наївними" чи "ревізіоністськими" і т.і.

Введення принципу рівноцінності до історико-філософських досліджень є умовою подолання однієї з "хвороб" сучасної історії філософії України (за словами В.С.Горського – історико-філософського українознавства) – "провінціалізму" [19].

Однак, важко погодитись із думкою В.С.Горського про те, що філософська діяльність Платона та професора пересічного університету, який викладає його філософію, однаково цінна [20], оскільки результатом діяльності Платона став розвиток всієї світової філософської думки, а результат діяльності професора пересічного університету, який викладає, не розвиваючи (не створюючи нове знання), філософію Платона, має зовсім інший характер, який на відміну від філософії Платона, далеко не завжди може і не повинен ставати предметом історико-філософського розгляду.

У сучасній літературі існують дослідження діяльності представників вітчизняної філософської думки, які з різних причин приписуються неабияке значення, хоча вона є переважно інтерпретативною і її результатом не є створення нового знання. Так, наприклад і К.Райнгольд і автор книги "Кант за 90 хвилин" є інтерпретаторами філософії І.Канта. Але, на відміну від автора книги "Кант за 90 хвилин", результатом філософської діяльності К.Райнгольда став розвиток філософії І.Канта у майбутньому, а результатом "діяльності" автора книги "Кант за 90 хвилин" стало поширення вульгарного уявлення про філософію І.Канта і можливості осягнення її змісту і значення.

В якості висновку можна зазначити, що історія української філософії знаходиться на такому етапі свого розвитку, коли особливої актуальності набувають не стільки такий тип осмислення історико-філософського процесу як, вживаючи терміни В.С.Горського, "історія філософської думки", скільки "історія філософської теорії". Один тип історико-філософського дослідження в контексті проблем розвитку історії філософії України не дискредитує інший (як це можна побачити в історико-філософській теорії Г.Гегеля), а є його логічним продовженням. Більш того, "історія філософської думки" та "історія філософської теорії" – це типи реконструкції історико-філософського процесу, які мають паралельний характер розвитку і є відносно автономними сферами історико-філософського пізнання. Суттєво відрізняються вони лише за суб'єктом пізнання, оскільки у "жанрі" історії філософської думки України може працювати і не професійний історик філософії (як свідчить сучасна дослідницька література, це може бути й історик, філолог, мистецтвознавець), тоді як для осмислення теорії історико-філософського процесу в Україні, проблем розвитку історії української філософії як науки необхідною постає фахова (академічна) історико-філософська підготовка. Звернення до історії світової та вітчизняної філософської думки нерідко є невід'ємним елементом досліджень, які здійснюються у предметному полі інших філософських та гуманітарних спеціальностей в цілому. Без звернення до історико-філософського матеріалу у формі опису та у контексті розвитку культури неповними були б дослідження, наприклад, у галузях онтології, гносеології, філософської антропології, логіки, філософії науки, мистецтвознавства, естетики, літературознавства, мовознавства, оскільки це звернення спрямоване на встановлення місця тієї чи іншої наукової проблеми у контексті розвитку культури. Проте, є очевидним, що аналіз основних закономірностей розвитку філософських ідей в історії, звернення до теорії історико-філософського процесу у працях з соціальної філософії, феноменології чи літературознавства є недоцільним, оскільки складає предмет окремого наукового дослідження.

Вказана обставина, на нашу думку, відкриває нові перспективи здійснення реконструкції основоположень та розробки теорії історико-філософського процесу в Україні. У подальших дослідженнях варто зосередитись саме на тій проблематиці, яка виникає і розвивається в межах історії української філософії як філософської науки, що має свій об'єкт, предмет та метод, причому наявність інших модусів існування і розвитку досліджень з історії вітчизняної філософії, у яких вона не позиціонується як строга наука (праці міждисциплінарного характеру, історико-філософське українознавство тощо), не ставиться під сумнів.

1. Див.: Горський В.С. Историико-философское истолкование текста. – К.: Наук. думка, 1981 – 206 с.; Горський В.С. Філософія в українській культурі: (методологія та історія). – Філософські нариси. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.; Горський В.С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України). – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська акад.", 2006. – 262 с. 2. Горський В.С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України). – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська акад.", 2006. – С.10-11. 3. Там само. – С.12. 4. Там само. – С.13. 5. Там само. – С.13. 6. Колпін П.В. Диалектика. Логика. Наука. – М.: Наука, 1973. – С.256. 7. Горський В.С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України). – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська акад.", 2006. – С.15-16. 7. Там само. – С.10. 8. Там само. – С.10. 9. Там само. 10. Там само. – С.10. 11. Там само. 12. Маркін В.И. Силлогистические теории в современной логике. – М.: МГУ, 1991. 13. Горський В.С. Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України). – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська акад.", 2006. – С.21. 14. Там само. – С.22. 15. Там само. – С.23. 16. Там само. 17. Там само. – С.25. 18. Там само. – С.27. 19. Там само. – С.49. 20. Там само. – С.27.

Надійшла до редакції 30.10.2009

ТРАНСФОРМАЦІЯ ПЛАСТИЧНОГО ОБРАЗУ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ КУЛЬТУРІ

У статті розглядається процес трансформації тілесності у пластичному образі на основі аналізу античної скульптури, пластики Середньовіччя, Відродження та Нового часу.

In the article the process of transformation of corporeality is examined in plastic character on the basis of analysis of ancient sculpture, the plastic arts of middle Ages, Revival and New time.

Складний шлях, який пройшла скульптура впродовж XX століття потребує всебічного філософсько-естетичного осмислення. За останнє століття пластичний образ в європейському мистецтві зазнав низку суттєвих змін, пройшовши надзвичайно інтересний шлях еволюції.

Європейська культурна традиція розглядала людину як центр всесвіту і сформувала ціннісну орієнтацію на індивідуальність. Починаючи з кінця XIX століття, в системі цінностей отримали значимість категорії екзотичного, неповторного, вражаючого, ненормативного, оскільки нормативність, на думку теоретиків культури та митців, суперечить самоствердженню індивідуальності. Відхилення від норми розглядається як ціннісний орієнтир, що знайшов своє відображення в змісті та оцінці пластичного образу. Образ стає все більше дегуманізованим і відходить від зображення людського тіла.

"Нова тілесність" скульптури стала перехідним етапом від класичної статуарності до пластичних інновацій модернізму та постмодернізму.

Щоб осмислити всю складність еволюції і трансформації пластичного образу в сучасному мистецтві, необхідно, на наш погляд, повернутися до витоків, до Античності, особливе місце в якій посідає пластичний образ, що акцентує естетичну цінність людського тіла. "Постійною моделлю, – зазначає О.Ф.Лосєв, – тут було не що інше як саме людське тіло. Воно, взяте як досконала форма вираження життя, і було моделлю всякої краси" [1].

У давньогрецькій культурі все – Космос, держава і людина сприймається через категорію тілесності, яка, за визначенням О.Ф.Лосєва, виходить далеко за межі тіла, розширюючись до меж чуттєво-матеріального космосу. Тіло виступає аналогом світобудови, воно утримує в собі всі сили природи, гармонію фізичних стихій. Тіло забезпечує вбудованість людини в цілісну систему світу, який сам є досконалим одухотвореним тілом. Добре організоване красиве людське тіло сприймається як відображення космічної енергії. Онтологічний статус тілесності підносить красу людського тіла в культ.

За визначенням В.Подороги, "грецьке тіло – універсальний знак космосу, космос – продукт формування скульптурної сили грецької тілесності" [2]. Тільки у греків всі елементи культури знаходились в повній гармонії з природою, тільки в них існувала повна гармонія духу і тіла; твори мистецтва, в живих витворах якого моральнісні ідеали народу знайшли собі для всіх зрозуміле і всіх чаруюче вираження. У житті греків, – зазначає В.Любке, – немає штучно створених протиріч; у них все гармонійне, все випливає з одного і того ж джерела – їх істинно людської освіченості, а тому і залишилось життєвим і зразком назавжди [3]. Якщо пластика Сходу, наприклад Єгипту, твори мистецтва якого мають значення для історії культури, то у греків кожен витвір мистецтва отримує моральнісне значення для всього людства, оскільки греки піднялись на такий високий щабель розвитку, що стали зразком для всіх часів і народів. Це стосується не тільки грецької пластики, а й поезії та архітектури. Моральну основу творів грецького мистецтва складають гармонія і міра в усьому, яка і могла з'явитись в суспільстві, в основі якого була покладена

свобода, де дух не пов'язаний догматичними приписами, а вільно діє у відповідності з власними законами.

Дух свободи окриляв сили кожного, пробуджував діяльність на всіх поприщах духовного розвитку. Лірична поезія підноситься в кінці цієї епохи до урочистих гімнів Піндара, а мистецтво трагедії – геній Есхіла, Софокла і Евріпіда доводить до найвищого значення. Дух свободи породжує і в галузі образотворчого мистецтва відомих художників: Фідія, Поліклета, Скопаса, Лісіппа, Праксітеля. Ці художники, починаючи з витоків, з архаїки оживляють, роблять гнучкими заковані форми, вдихають в них новий дух. Постійно вдосконалюють мистецтво, доводять його до тієї стадії, коли воно досягає повного звільнення від традиційних форм і підноситься на вищу ступінь досконалості.

Для пластичного мистецтва давніх греків людина була втіленням всього сущого, прообразом всього створеного і створюваного. Людське тіло в прекрасній нормі було майже єдиною моделлю мистецтва, і естетично греки мислили його не інакше як в статуарній завершеності, в єдності духовного та тілесного. Уже Сократ говорить про можливість відтворення в мистецтві того, що немає ні пропорції, ні кольору, ні форми, тобто духовних властивостей людини, або ж "стану душі". Все це можливо відтворити, – відзначає він, – оскільки духовні якості і "стани душі", – ворожість, наглисть, грубість, велич, добродетель, скромність тощо, просвічується і в обличчях і в жестах людей, чи стоять вони чи рухаються" [4]. Філософ вважає, що скульптура як і інші мистецтва, повинна виражати стан душі.

Для грека мова тіла була мовою душі, хоча давньогрецька пластика ще не знала того аналізу характерів, того культу індивідуального, яке так притаманно мистецтву Нового часу. Проте греки, – як зазначає Н.А.Дмитрієва, "володіли мистецтвом передачі типової психології, – вони передавали різноманітну гаму душевних станів узагальнених людських типів" [5]. Навіть малюнок "Орфей, що грає на лірі" – психологічний. Він передає екстаз, ніжність, зворушеність музиканта і слухачів. Про картину живописця Тімоха "Медея" античні автори писали, що художник виразив у ній роздвоєність душі, боротьбу двох протилежних почуттів – ревнивого гніву й жалості до дітей; про силу "Ерота" Праксітеля, що він вражає не стрілами, а лише невідпорною силою свого м'якого погляду. А на скульптуру Піфагора "Філоктет" глядачі скаржились: скульптор зобразив Філоктета кульгавим так, що вони, дивлячись на нього, самі відчували біль.

Античне тіло характеризується А.Волинським як тіло, яке "само по собі говорить, співає, кричить іноді голосніше і повніше ніж людські слова". "Красномовність тіла, – це чисто античне уявлення" [6].

Пластику, кінетику античного тіла можна розцінювати як складники деякої семантичної структури, особливої мови, як свого роду міміку. Пластика новоєвропейської скульптури демонструє протилежне античній класиці, властиве християнській традиції співвідношення душі і тіла. Панування позицій індивідуалізму в культурі, домінантність образу духовного над тілесним призводить до того, що тіло редукується і портрет починає

домінувати над живою фігурою. Коли "люди стали хотіти свої тіла... тіло втратило свою мову. Пластика стала простішою" [7].

З християнством вступила в свої права внутрішня індивідуальність людини. Тілесна краса втратила свою привабливість і стала предметом зневаги. Вищою метою мистецтва тепер стало вираження чистоти душевної, святості почуттів. За таких суворих вимог, історію пластики, — вважає В.Любе, — треба було б закінчити давнім світом і все, що створено пластикою під впливом християнства, віднести до занепаду, до виродження; одні тільки твори в античному стилі мали б право на життя... Але щоб бути справедливим відносно християнського мистецтва, не потрібно забувати, що поряд з пластикою існував і живопис, в творах якого духовний зміст християнської епохи виражається більш повно і виразно, ніж в пластиці, який досяг свого вищого розвитку завдяки християнству [8]. Це визначило призначення живопису і, очевидно, відняло у пластики її зміст в античному розумінні.

Античність не знала, як вже відзначалось, дуалізму духу і тіла, і своїх богів вона не мислила інакше як в тілесному втіленні. Християнство принесло з собою дуалізм, узаконивши та увівши в систему історично закономірний розпад раннього наївного монізму світовідчуття. Боги стали духовними істотами, вільними від уз плоти. Іоан Дамаскін в своїх "Трьох захисних словах проти заперечуючих святі ікони" доводить, що ікона як образ є відтворенням божественного "архетипу". Тому, коли ми поклоняємося іконі, ми здійснюємо поклоніння не матерії, а тому, хто зображений, бо честь, яку ми віддаємо образу, переходить до первообразу. "Образ, — відзначає Іоан, — є подобою, і прикладом, і зображенням чого-небудь, що вказує на те, що на ньому зображено. Але в усьому образ цілком подібний до первообразу, тобто зображеному, але одне є образом, а друге — зображенням і відмінність їх цілком очевидна, хоч і те, і друге є одним і тим самим" [9]. Природа мистецтва в естетичній концепції Іоана полягає в прославленні сокровенного, божественного, як прообразу всього існуючого. "Всякий образ є одкровенням і виявленням прихованого", — вважає І. Дамаскін [10].

Тілесна краса в усій її досконалості, зображення якої складало мету і зміст пластики, втратила для перших християн всяку цінність, навіть пробуджувала в них страх та відразу перед тим розгулом чуттєвості, так властивої пізній Античності.

Слід зазначити, що пластика не була остаточно витіснена з християнського мистецтва, не зважаючи на відразу до неї. Невдовзі вона намагається посісти місце в утраті області. І цього вона зможе досягнути, відмовившись від своїх найголовніших завдань. Вона підкоряється новому світогляду, забуває про досконалу красу людських форм і ставить перед собою завдання відобразити духовний світ індивідуальної людини, як вираження звільненої, спокутуваної душі. Скульптура намагається виразити своїми засобами внутрішній світ людини, його духовну індивідуальність зі всіма її характерними особливостями, створеними новим віровченням. Це стало можливим тоді, коли імперія Карла Великого розпалась внаслідок нестримного прагнення германських племен до свободи. І, коли ці племена заявили про свою індивідуальну самостійність, відкинули догматику візантійського канону, демократизувавши його народним світовідчуттям, дух свободи оживив пластичне мистецтво і відкрив йому шлях до подальшого розвитку.

Мистецтво в середньовічній Європі було справою рук простих ремісників. Вони вносили в свої твори релігійне почуття, але воно було досить далеким від церко-

вних догматів, оскільки європейські ремісники не були такими безмовними і благоговійними виконавцями замовлень, як художники Візантії. Образна прикраса соборів мислилась як своєрідна енциклопедія середньовічного знання, звісно, підпорядкованого богослов'ю. Водночас слід зазначити, що зміст цих образотворчих богословських енциклопедій був настільки розпливчастим, алегоричним і умовним, що в його межах знаходили собі місце різноманітні сюжети і мотиви. Алегорії гріхів і гріховних пристрастей були зручним приводом для зображення казкових, язичницьких чудовиськ, які здебільшого не мали ніякого відношення до церковної концепції світобудови. Єпископ Бернард Клервоський у XII столітті казав: "...для чого ж в монастирях перед очима читаючих братів ця сміхотворна диковинність, ці дивовижно-потворні образи, ці образи потворного? До чого тут брудні мавпи? До чого дикі леви? До чого напівлюди? Тут над головою бачиш багато тіл, там, навпаки, на одному тілі — багато голів. Тут, дивись, у четвероногого хвіст змії, там у риби — голова четвероногого. Настільки велика в решті решт, настільки дивовижна всюди строкатість різноманітних образів, що люди надають перевагу читати по мармуру, ніж по книзі і цілий день розглядають їх, дивуючись, а не роздумують про закон божий, навчаючись" [11].

Ці дивовижні образи прийшли до пластичного мистецтва з язичницьких народних культів, із казок, із тваринного епосу і "засіли" там на багато століть. Ми мало чого розуміємо в середньовічному мистецтві, якщо не відчемо, не оцінимо в ньому пафос земного, простого, безпосереднього і прямо пов'язаного з життям простих людей. Христу співчували, тому що він страждав, як страждають бідняки. Божу Матір любили, тому що бачили в ній заступницю простих людей. Потойбічне життя уявляли як земне, тільки більш справедливе.

Якщо античні статуї стверджують, що прекрасний дух може бути тільки в прекрасному тілі, то статуї середньовічних храмів, які далекі від довершених тілесних форм, примушують думати, що тільки душевне світло облагороджує тіло. Статуї Христа та Марії собору в Реймсі нікому не здадуться некрасивими, вони, безперечно, для всіх прекрасні. Тут новим у порівнянні з Античністю є те, що зовнішня краса сприймається як відблиск внутрішньої духовної краси. Навіть найбільш неприваблива для нас за своєю формою середньовічна пластика здається зрозумілою і прекрасною, оскільки дивовижно наближена до нашого світовідчуття своєю психологічною правдивістю.

У мистецтві Європи в епоху Відродження, внаслідок переосмислення християнської традиції античного досвіду, народжується тенденція до зображення ідеальних форм тіла, зорієнтованих на класичні зразки.

Італійське мистецтво, звільнившись від спіритуалізму, що був основною рисою Середніх віків, поступово звільнилось від середньовічного пластичного стилю, в якому все більше проявлялась невідповідність змісту і форми і спрямовувало по шляху до реалізму. Відродження, засвоївши античну архітектурну систему, створило для пластики, на відміну від Середньовіччя, "скульптурний простір". На ньому пластичний твір міг розкритися в повній красі, міг утримати за собою самостійне значення, стати в пряму протилежність до архітектури і з'єднатися з нею в загальному гармонійному ансамблі. Пластика епохи Відродження прийняла відтінок пластичної визначеності Античності, перетворила людське тіло засобами скульптури в досконале, надавши йому індивідуальної духовної визначеності.

Якщо епоха, що керується спіритуалістичними почуттями, починає прагнути до ясності і визначеності

форми, то перші кроки в цьому напрямку були зроблені пластикою. У ній першій, яка створює свої образи з твердого матеріалу, виникає потреба доводити їх до життєвої правди. Живопис засвоює результати, здобути пластикою, і вчиться зображувати свої фігури в просторі. Спочатку пластика вказувала дорогу живопису і керувала ним, а потім, в свою чергу, поступившись їй першістю. Живопису, як мистецтву переважно християнському, дістається першість у цьому змаганні – це зрозуміло само по собі. Він краще і швидше може покрити величезний простір своїми зображеннями, пробудити зацікавленість у глядача. Окрім того, різноманіття кольорів дає йому можливість передавати душевні зміни.

Відомий італійський архітектор і теоретик мистецтва Альберті Леон-Баттіста характеризує живопис наступним чином: "Живопис утримує в собі деяку божественну силу, він не тільки змушує відсутніх здаватися присутніми, але більше того: він змушує мертвих здаватися живими, навіть коли мине багато віків, так що ми впізнаємо їх, отримуємо велике захоплення художником і велику насолоду" [12].

Таке співвідношення видів мистецтва розглядається у філософії мистецтва як ієрархічна структура, визначальним в якій є принцип постійного звільнення від тілесного начала. Так, наприклад, в системі Ф.Шеллінга еволюція мистецтва мислиться як процес руху від чуттєвого до духовного, від "пластичності" до "живописності". Принцип звільнення від духовного до матеріального ліг в основу класифікації мистецтв Ф.Гегеля, де скульптурі у зв'язку з тим, що "вона оформлює чуттєве як таке, матеріальне за його матеріальною просторовою формою" [13] визначається ступінь наступний за архітектурою. Просторовість архітектури і скульптури розцінюється Гегелем як бар'єр, що є перешкодою виявлення "внутрішнього життя почуттів, душі, змісту, духу" – всього того, в чому, власне, і проявляється, згідно Гегелю, зміст художнього твору. Для вирішення цього завдання, вважає він, більше здатними виявляються "романтичні мистецтва" (живопис, музика, поезія) в силу їх більшої свободи від матеріальної форми.

Світоглядні установки на сприйняття тілесного як другорядного пояснюють той факт, що ані Класицизм, ані Просвітництво, не зважаючи на те, що в цілому орієнтувалися на Античність, не стали скульптурними епохами. Художники, як відзначає А.Михайлов, "хоч і вивчають оголену натуру, але не мислять тілесно, на відміну, наприклад, від Мікеланджело" [14]. Тут наочне кардинальне розходження світоглядних установок епох: пластичності античної свідомості протистоїть новоєвропейська парадигма, в якій за словами І.М.Биховської, тіло ніби "випадає в осад" із сфери духу.

У середині XIX століття під впливом нового погляду на людську тілесність відбувається звернення до Античності на якісно новому рівні у зв'язку з наростаючими тенденціями "натуралізації" людини в культурі і критичного відношення до попередніх історичних періодів. З приводу останніх А.Геніс писав: "Декарт відрізав людину від тіла, а значить від усього оточуючого світу. Досліджуючи зовнішній світ, ми забули про природу, яка міститься в нас. Природа стала об'єктом вивчення, а людина – суб'єктом, який її вивчає. За непорушністю границь між ними – між одухотвореною матерією і свідомістю – була приставлена стежити наука. Вона відучила західну людину "мислити" всім тілом. Вона втратила примітивні, а можна сказати – природні навички контакту зі світом" [15].

Свою роль в процесі повернення до тіла зіграло і посилення ірраціоналістичних тенденцій, що вступили в протидію з панівним "гіперраціоналізмом" з його мо-

деллю людини, в якій гіпертрофоване розумне начало протистояло позасутнісній, а тому неіснуючій, плоті, тобто людина-розум, як суб'єкт та людина-тіло, як пасивний об'єкт, були принципово розділені.

Реабілітація тілесного, чуттєвого начала знайшла своє безпосереднє вираження в ідеях Л.Фоєрбаха. В антропології Л.Фоєрбаха категорія тілесності цінується дуже високо; тут стверджується, що тіло людини входить в його сутність і, таким чином, складає "основу, суб'єкт особистості". Дуалізм тіла і духу розглядається Л.Фоєрбахом як проекція метафізичної помилки в сферу психології і оцінюється як неправомірний, "тому що психологія людей ланцюгами прикована до фізіології, оскільки лише в людському тілі може бути людська душа" [16].

Переорієнтація європейського мистецтва на безпосереднє сприйняття природи (натури) – це був крок назустріч Античності. Поступова відмова від академічної практики, в якій теоретичне знання витіснило собою здоровий досвід, привело до відродження античної ситуації. М.Волошин описує її так: "Грецькі скульптори, за якими воно (Відродження. – Р.Р.) вивчало анатомію, самі ніколи теоретично анатомію не вивчали, а все ґрунтували на здоровому досвіді" [17]. Опора на живе сприйняття дійсності формує нову художню стратегію, в якій переосмислюється відношення мистецтва з реальністю. Оточуючий світ постає тут як середовище активного впливу, з яким не можна більше не рахуватися ні в процесі створення, ні в актах сприйняття творів мистецтв. Для художньої практики стають особливо значимими умови сприйняття мистецтва, а також фактор їх мілливості.

А.Гільдебрандом вводиться в науковий обіг поняття "форма впливу", що фіксує характерну залежність форми від обставин її сприйняття. "Форма впливу як динамічна складова пластичного образу контрастує з "формою буття", яка залежить виключно від предмета, якому належить, і завжди залишається тією ж. Обумовленість пластичної форми ситуацією її сприйняття перетворює вчення про пропорції в "результат непорозуміння". Таким чином, для кожного нового оточення, в якому розміщений твір скульптури "необхідні пропорції повинні кожного разу бути заново створені" [18]. Поступово мова пластики звільняється від сухого, описового академічного натуралізму і на зміну приходить нове художньо-пластичне мислення і розкріпачує пластику. Особливе значення для пластичного мистецтва має поняття середовища, оточуючого простору, а також життєвої реальності, на відтворення якої воно орієнтується.

Наприкінці XIX століття скульптурі відводиться активна роль в організації простору. Як зазначає І.М. Шмідт: "Скульптура починає активно мислитись в просторі, навколишньому оточенні, ...скульптура все сміливіше виходить на вулицю" [19]. Ще одна грань взаємодій скульптури з оточуючим середовищем розкривається через співвідношення пластики з архітектурою. Нове мистецтво намагається повернутись до "ансамблевого" мислення, яке було так притаманно грецькій класиці. Антична скульптура і архітектура взаємодоповнювали один одного. Як зазначає Б.Р.Віппер, "У грецькому мистецтві архітектура дає скульптурі обрамлення, ідеальну арену діяльності, сама ж будівля збагачується органічною динамікою скульптури" [20]. Антична архітектура пластична, в грецькому храмі колони утворюють просторове тіло. Давньогрецькі атланти і каріатиди – водночас і скульптурні форми і несучі деталі архітектурної конструкції. Усвідомлення наприкінці XIX століття важливості для скульптури поєднатись з архітектурою – факт, що змінює її кардинально. Скульптурні образи і композиції набувають вигляду чітких архітектонічних структур. Людська фігура в скульптурі втрачає натура-

лістичний вигляд і інтерпретується узагальнено. За якістю і лаконізмом фігур вгадується їх конструктивність, за спрощеною сюжетикою – ідея "безпредметності форми", закладеної в природу архітектури. В особливий увазі скульпторів до законів архітектури знайшла своє вираження загальна тенденція трансплантувати, на думку М.С.Кагана, "в образотворчі за їх походженням і природою мистецтва мову необразотворчих, частково архітектури, орнаментики" [21], – стратегія, що у ХХ столітті надасть можливості реалізуватись абстрактним, нефігуративним стилям модернізму. Наростання творчої активності, творчого мислення, уяви призводить до ствердження плюралізму шляхів, багатоманітності пластичних форм у мистецтві.

У зростаючій креативності, пошуках нових скульптурних форм неможливо не побачити ролі філософії в цілому, та ідей А.Шопенгауера зокрема. Відповідно до концепції А.Шопенгауера, тіло – суть втілена воля, воно служить видимістю реальності, яка міститься у волі, яка без тіла не може бути представлена: "Все тіло ніщо інше як об'єктивація, тобто воля, що стала уявленням" [22]. Тілесний вигляд втілюється у скульптурному зображенні і основною якістю пластичного образу вважається "сила і повнота", його експресія, рівно як "краса і грація", що трактується А.Шопенгауером відповідно як форми об'єктивації волі у просторі і часі. За пластичним мистецтвом визнається здатність передавати переміщення фігур у просторі і часі. "Скульптура робить спроби, – зазначає Б.Р.Віппер, – перенести рух із тілесних функцій в область тілесних явищ" [23] і передати в пластичних формах різноманітні почуття і стани людини. Збагачення скульптури динамічною координатою було викликом часу, свого роду реакцією на прискорений темп життя. Нові уявлення про швидкість актуалізують динаміку пластичного образу. Це знаходить вираження у характері зображень, які під впливом динамічного моменту кардинально змінюються, наприклад, у футуризмі, кубізмі, експресіонізмі. Деформація тілесного руху як і самого тіла цілком відповідають новим уявленням про простір, час і рух. Тому художня достовірність немислима без деформації як методу динамічного схоплення процесуальності.

Нове конструювання тілесності є підґрунтям для формування самоідентичності, де тіло є висхідною точкою моделювання і передбачає подвоєну проєктивність фізичного і духовного. Пластичний образ у мистецтві традиційно був зорієнтований на оречевлення тілесного, під цим розумілася природна форма, зміст якої ви-

значався досвідом глядача. Пластичність, наприклад, образів Мікеланджело, інтерпретувалась у відповідності із сюжетом, де Мойсей завжди залишався Мойсеєм. В інтерпретації цього твору З.Фройдом висловлюється думка тільки про внутрішній глибинний зміст жесту пророка. Жест розглядається тільки як знак, що поміщений в "текст" скульптурного зображення. Скульптура ХХ століття апелює до чуттєвості, інтерпретація тілесної форми не є необхідною. Глядач отримує імпульс асоціативних зв'язків, де сюжет буде осмислюватись у просторі внутрішнього досвіду, в структурі власних переживань.

В якості висновку можна стверджувати, що уречевлення в модерному мистецтві відбувається як деформація реальної уявної форми, де звернення до "природного тіла" здається недоречним. Саме від нього намагається відійти пластичний образ в модерній культурі. Звертаючись до чуттєвої форми, він руйнує гармонійну єдність духовного та тілесного. Криза європейської культури нерозривно пов'язана з кризою суб'єкта, відчуженого від свого досвіду, що призводить до розірваності і дефрагментованості досвіду, а також до знищення сприйняття тілесної цілісності. Бездуховність форми і безформність духовності – визначальні орієнтири для розвитку Модерну.

1. Лосев А.Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. – М., 1979. – С.762. 2. Подорога В. Феноменология тела. – М., 1995. – С.316.
3. Любке В. История пластики с древнейших времен до настоящего времени. – М.: Издательство К.Т.Солдатенкова 1870. – С.5. 4. Ксенофонт. Воспоминания о Сократе. – Книга 3-я. – Глава 10 // Ксенофонт Афинский. Сократические сочинения; [пер. С.И.Соболевского]. – М., 1935. 5. Дмитриева М.А. Краткая история искусств. – Вып.1. – М.: Искусство, 1987. – С.86. 6. Вольский А.Л. Книга ликований. – М., 1992. – С.29-30. 7. Там само. – С.29-30. 8. Див.: Любке В. История пластики... / Указ. твір. – С.4. 9. Иоанн Дамаскин. Полн. собр. творений. – Т.1. – СПб., 1913. – С.399. 10. Там само. – С.300. 11. Памятники мировой эстетической мысли. – Т.1. – М., 1962. – С.282-283. 12. Альберти Леон-Баттиста. Десять книг о зодчестве. – Т.1. – М., 1935. – С.319.
13. Гегель Г.В.Ф. Эстетика. – Т.3. – М., 1971. – С.96. 14. Цит. за: Быховская И.М. "Номо somatikos": аксиология человеческого тела. – М., 2000. – С.72. 15. Генис А. Вавилонская башня. Искусство настоящего времени. Эссе. – М., 1997. – С.150-151. 16. Цит. за: Жаров Л.В. Человеческая телесность: философский анализ. – Ростов-на-Дону, 1988. – С.31.
17. Волошин М. Лики творчества. – М., 1988. – С.215. 18. Гильдебранд А. Проблема формы в изобразительном искусстве. – М., 1991. – С.33. 19. Шмидт И.М. Скульптура // Русская художественная культура конца XIX – начала XX века. – М., 1980. – С.259. 20. Виппер Б.Р. Введение в историческое изучение искусства. – М., 1985. – С.140.
21. Каган М.С. Эстетика как философская наука. – СПб., 1997. – С.269.
22. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление: § 45-47 // Шопенгауэр А. Собрание сочинений в 6-ти т. – Т.1. – М., 1999. 23. Виппер Б.Р. Введение в историческое изучение искусства / Указ.твір. – С.113.

Надійшла до редколегії 15.01.2010

І.А. Сайтарли, канд. філос. наук, доц.

СОЦІАЛЬНА КУЛЬТУРА У КОНТЕКСТІ ПСИХОАНАЛІТИЧНОЇ ТРАДИЦІЇ

Статтю присвячено аналізу психоаналітичної філософії культури як однієї з методологічних передумов виникнення сучасних соціокультурних досліджень.

The article is devoted to analyze the Philosophy of Culture in the context of psychoanalysis, which is the major methodological prerequisite in the rising of modern explorations the social culture.

Серед розмаїття сучасних методологічних стратегій у філософії культури саме психоаналіз постав тим альтернативним підходом, який потужним чином визначив логіку досліджень усієї постмодерністської традиції. Як відомо, основний зміст психоаналітичної філософії культури полягав у розгляді культурних феноменів як невід'ємних структур соціальних практик. Завдяки дослідженню взаємовпливу між культурою та суспільством через виокремлення відповідних цьому синтезу соціокультурних феноменів (інститутів), психоаналіз впритул підійшов до поняття соціальної культури.

Відомо, що категорія соціальної культури є концептуальним надбанням таких соціальних теорій, які зростали на науковому підґрунті двох суспільствознавчих дисциплін – "соціології культури" та "соціальної антропології". Від початку "соціологія культури" була і є спрямована на дослідження взаємодетермінації соціальних структур та складових культур (системи цінностей). Натомість головною проблемою, навколо якої обертається теоретичний інтерес "соціальної антропології" є проблема набуття людиною соціокультурного досвіду та соціокультурної ідентичності, що вимагає ґрунтовно-

го аналізу основних механізмів засвоєння комунікативно-поведінкових паттернів, "моделювання" соціально-інтегративної мотивації. При чому соціальна (культурна) антропологія заторкує досить широке коло питань, зокрема питання взаємодії людини та культури, в рамках якої вона існує; становлення структур людської особистості, як в історії, так і в конкретному соціальному середовищі; відхилення її поведінки від загальновищаної у даному суспільстві нормативної бази тощо. Науково-теоретичний доробок "соціології культури" та "соціальної антропології" може бути істотно розширений за рахунок філософії соціальної культури. Коло науково-теоретичних проблем філософського дослідження соціальної культури полягає у виокремленні найбільш загальних підходів щодо розуміння сутності, функцій соціальної культури та її змісту; у вивченні специфіки застосування до неї структурно-системного підходу, що дозволяє не лише здійснити виявлення та концептуалізацію її інваріантних структур (моделей) у їх взаємодії з фундаментальними соціальними інститутами, а й дослідити динаміку їх розвитку. Мета філософського осмислення соціальної культури полягає у побудові її структурної морфології із врахуванням, як історичного процесу становлення її складових так і проблеми соціокультурного розвитку особистості.

Теоретико-методологічними засадами філософії соціальної культури постають кілька найвпливовіших течій ХХ ст., зокрема такі як психоаналіз, марксизм, структуралізм та постструктуралізм та декотрі соціальні теорії, які торкалися питання про відношення культурних та соціальних систем, а саме вчення Макса Вебера, Еміля Дюркгейма, Пितирима Сорокіна, Георга Зіммеля, Норберта Еліаса та багато інших провідних науковців минулого століття.

Психоаналітична філософія культури вперше вказала на необхідність дослідження культурних феноменів як закономірних наслідків людської соціальності, які організуються у нормативну культуру. Так, для засновника психоаналізу австрійського лікаря-психіатра Зігмунда Фрейда найістотнішим у культурі є те, що вона слугує захистом людини від природи. Однак, на думку вченого, найважливіше призначення культури полягає у створенні репресивних механізмів регуляції стосунків між людьми: "Люди мають дві серйозні схильності, через які інститути культури можуть підтримуватися лише за допомогою насилля: у людей, по-перше, відсутня спонтанна любов до праці, та, по-друге, докази розуму безсилі супроти їхніх пристрастей"; "Схоже на те, що культура змушена вдаватися до примусу та заборон на потяги" [1]. Фрейд доводив, що починаючи ще з первісних часів людству належать кілька фатальних пристрастей, із якими культура веде запеклу боротьбу – це спокуса інцесту та жага до вбивства. Амбівалентна суть культури, на думку вченого полягає у тому, що через систему заборон і механізмів контролю над поведінкою індивіда вона створює сприятливі умови для соціальності, в той же час за допомогою непомірного переслідування чуттєвої природи перетворює життя людини на пекло. Культура "катує" ерос, або до того моменту, коли він починає сприйматися як потворне і неприпустиме (садизм, мазохізм, психологічна імпотенція), або до смерті, тобто аж впритул до заборони на природне задоволення як таке (практики жіночого обрізання, скопництво, некрофілія). Фрейд уперше звернув увагу на те, що фундамент нормативної культури (поведінково-комунікативну модель) складає статевий мораль, тобто культура розпочинається з регуляції міжстатевих стосунків, типи яких відомий структураліст Клод Леві-Стросс систематизував у так названі "системи родинності" –

жорсткі кодекси родинних відносин. Так, у роботі "Тотем та табу" Фрейд аналізує проблему походження заборони інбридингу через розгляд його відношення до релігії тотемізму. Справді, табу є першою соціально-культурною моделлю – поведінково-комунікативним стандартом, який скеровує поведінку людини у суспільстві. Фрейд нагадує про те, що у всіх первісних культурах зміст табу був пов'язаний із двома заборонами, недотримання яких каралося смертю: убивство одноплемінника та міжстатеві стосунки між членами одного тотему. Вчений припускається думки, що конгруентність системи заборон у первісних суспільствах пояснюється великою спокусою еротичного інстинкту та агресії, із якими первісні люди не могли впоратися без жорстких механізмів стримування. Механізм табу функціонував завдяки тому, що інстинкт самозбереження, тобто прагнення до життя у нормальних людей є міцнішим, ніж еротичний потяг.

На глибоке переконання Фрейда інститут табу безпосередньо пов'язаний із тотемізмом, оскільки на початку торкався заборон стосовно сексуальних стосунків між членами тотемного клану та спрямованої на них агресії. У процесі пояснення самого тотемізму Фрейд вдається до гіпотези про "Едипів комплекс" (латентний конфлікт між сином та батьком – неусвідомлене прагнення убити батька як суперника і водночас відчуття провини перед ним). Походження "Едипового комплексу", на думку Фрейда, пов'язаний із ймовірним убивством синами архаїчного племені вождя, котрий жорстоко обмежував їх сексуальну свободу. За припущенням австрійського мислителя сини спочатку страшенно боялися свого батька, а після його убивства відчували таке ж інтенсивне почуття провини, бажання позбутися якого змусило їх до перенесення образу та функцій прашура на тотемну тварину. Саме через таку екстраполяцію тотемна тварина викликала незбагнений жах і водночас благоговіння: "... брати, які об'єдналися супроти свого батька, перебували під владою таких самих суперечливих почуттів, існування яких ми можемо довести у кожного з наших дітей та невротиків... Вони зненавиділи батька, який постав потужною перешкодою на шляху задоволення їхніх прагнень до влади та сексуальних потягів, однак у той же самий час вони любили його й захоплювалися ним. Після того, як вони його відсторонили і задовольнили своє бажання отождентитися з ним, вони мали потрапити під владу зростаючих нижніх душевних поривів. Вони набули форми каяття, виникло почуття провини... Мертвий батько тепер став ще сильнішим, ніж він був за його життя; усе сталося так, як ми по цей час можемо спостерігати у людських долях. Те, чому він перед тим заважав своїм існуванням, вони тепер самі собі заборонили, потрапив у психічний стан гарно відомого нам із психоаналізу "пізньої слухняності". Вони скасували вчинок, заявивши про неприпустимість убивства замітника батька тотема, і відмовившись від його плодів, відмовилися від вільних жінок". [2]. Перший злочин батьковбивства (первородний гріх), отже амбівалентність почуттів у ставленні до батька набула архетипічного значення, і кожного разу відтворюється в онтогенезі. "Едипів комплекс" як несвідому ненависть до батька підсилює похідна від нього структура, яку Фрейд називає "кастраційним комплексом". Кастраційний комплекс є наслідком фалоцентричності світовідчуття хлопчика, через який він постійно переживає фізіологічну тривогу бути покараним саме у такий спосіб, і саме з боку свого батька. Ця тривога або страх є небезпідставними, або, ймовірно, також пов'язані із соціокультурним досвідом минулого. Так, стародавні практики ініціації через обрізання можна розглядати як акт символічної кастрації, що здійснює доросле поко-

ліній у відношенні до підростаючого з метою залякати молодь, змусити її коритися. Думки про те що, у стосунках між сином та батьком, батько може несвідомо ненавидіти сина, через ревності, наприклад, притримуються й інші мислителі. Представники французької філософії постмодернізму Жиль Дельоз та Фелікс Гваттарі, стверджували, що проблема полягає тут у тому, хто запускає цей механізм обопального відторгнення: батько чи син. "Так ось чого ти хочеш – убити мене, щоб переспати зі своєю матір'ю?... Саме батько створює галас і розмахує законом... Едип спочатку – це ідея дорослого параноїка, а вже потім – інфантильне почуття невротика".[3]. На глибоке переконання Гваттарі, Фройд спотворив процес виникнення дитячого неврозу через неприховану симпатію до патріархальних інститутів. Австрійський психоаналітик виявився неухильним адептом аскетичної моралі та батьківського деспотизму. Загнавши дитину у кут "маленького брудного секрету", психоаналіз боягузливо уникнув теми "звabлення дитини дорослим, замінивши її індивідуальним фантазмом, і який перетворює реальних батьків у безневинних або навіть жертв" [4]. Тому, попри солідарність на тлі вибору проблематики, представники постмодерної філософії схильні вбачати у психоаналізі, зокрема у фрейдизмі апологію патріархату. За будь-яким соціально-культурним явищем постструктуралісти виявляють диктат "дискурсу влади", традицій патріархального суспільства та раціоналізму. Постструктуралізм або постмодернізм визначає себе як альтернативну філософію, здатну на справжнє звільнення людини від тиску репресивної культури "батька".

Значну увагу Фройд приділяє суб'єктивному виміру нормативної культури, зокрема питанню емоційної прихильності. Так, почуття емоційної залежності від "Іншого", "афективна цінність" любові – як відчуття особливої прихильності та ніжності у стосунках, укоріненого, принаймні, у структурі європейської соціокультурної традиції є досить важливим чинником, який складає основу зацікавленості індивіда у соціальності. Фройд доволі ґрунтовно аналізує усі форми лібідіозного катексису, у тому числі його "найвищі", поетичні прояви. При чому сутність "романтичної любові" він пояснює, не так прагненням до володіння, яке характеризує усі стадії розвитку лібідо, як актом "ідеалізації" об'єкта – тим, що вказує на посередництво культури у стосунках. Адже саме сексуальна стриманість унаслідок недоступності об'єкта призводить до його ідеалізації, романтичної закоханості. Романтична закоханість, яка народжується через витіснення сексуального потягу, на думку Фрейда, виконує позитивну роль у формуванні особистості, її соціальності, оскільки у лише такий "затримці" ми отримуємо лібідо у напрямку розвитку його емоційної складової. Інший аспект питання про ґенезу афективної цінності любові Фройд пояснює властивим кожній людині "нарцисизмом", потужність якого визначити складно. Однак в акті емоційної прив'язаності до об'єкту відбувається, за словами Фрейда, або утиск нарцисичного катексису, або, навпаки, його підсилення. Досить часто недоступність об'єкта призводить до зворотного щодо ніжного та поважного ставлення наслідку – до почуття ненависті або відвертої неприязні. До того ж міцну прихильність з боку батьків до своїх дітей Фройд також пояснює властивим їм нарцисизмом, що викликає зустрічне питання – а яким механізмом чи структурою пояснити їхню емоційну відчуженість, байдужість щодо власних дітей? Мабуть, також нарцисизмом? На подібні питання Фройд дає одну відповідь: "...психоаналіз говорить про вибір об'єкта, який зумовлений типом залежності. Лібідо рухається у напрямку нарцисичної потреби та схиляється

до тих об'єктів, які забезпечують йому задоволення"[5]. Таким чином, процес утиску нарцисизму у випадку потужної емоційної прихильності до "Іншого" не є прозорим, або можна припустити, що негативна установка виникає тоді, коли вибір об'єкта має суто нарцисичний характер: лібідо не зазнає утиску, а залишається зосередженим на самому собі.

З неприхованою симпатією до фрейдівської гіпотези про Едипів комплекс поставився один із відомих представників неопрейдизму Вільгельм Райх. Приймаючи за аксіому вчення Фрейда про розвиток особистості, Райх досить критично налаштований стосовно патріархальної системи цінностей та її вимог. На глибоке переконання Райха патріархальна культура з її економічною параноєю призводить до формування у структурі особистості не просто агресивної компоненти, а задоволення від насильства, тобто змінює саму інстинктивну структуру особистості: "...сексуальне пригнічення підсилює політичну реакцію, перетворює масового індивідуума у пасивну аполітичну особистість і створює вторинну силу у структурі особистості – штучну потребу, яка активно підтримує авторитарний устрій. Завдяки процесу витіснення сексуальності не досягає природного задоволення і через те прагне до різних заміників задоволення. Так, наприклад, у результаті збочення природна агресивність виражається у вигляді грубого садизму, який займає вагоме місце в масово-психологічній основі імперіалістичних війн..." [6]. Цьому процесу найліпшим чином сприяє аскетична християнська доктрина із її запереченням усього біологічного, особливо сексуального та патріархальні інституції, які ґрунтуються на репресивних принципах. "...причиною сексуального пригнічення є економічна зацікавленість у шлюбі та закон про спадкоємність, які розпочинаються зі середовища правлячих класів..." [7]; "Перші ознаки пригнічення сексуальності стали проявлятися порівняно недавно, за умов встановлення авторитарного патріархату та на початку розділення суспільства на класи. Загалом, на цьому етапі сексуальний потяг починає використовувати меншість задля вилучення матеріального прибутку; це положення знаходить ґрунтовне організаційне вираження у патріархальному шлюбі та сім'ї. При обмеженні та пригніченні сексуальності відбувається зміна характеру людських почуттів; виникає релігія, яка заперечує існування сексу; ця релігія поступово створює свою сексуально-політичну організацію – церкву..., яка ставить перед собою мету викорінення сексуальних потягів людини, а отже того малого щастя, яке існує на землі. З точки зору сучасної розвиненої експлуатації людської праці всьому цьому знайдеться цілком зрозуміле пояснення."[8]. Райх намагається довести, що заперечення біологічного модусу екзистенції із його закликами до граничного аскетизму (висока мораль) і водночас пристрасть до насильства є похідними від суспільного життя, зокрема інституту приватної власності який історично постав одним із потужних механізмів трансформації лібідо в економічне русло, а також легітимізації моногамії та ієрархічних соціальних відносин, які історично підтримувалися насильницькими методами – фізичними катуваннями, езекуціями, стратами тощо. Таким чином Райх, як і його попередник Фройд, переоцінював значення вітальних потреб у мотивації поведінки людини, її соціальної невдоволеності. Райх не бажав визнавати той факт, що існує суто людський спосіб відносин, який опосередкований не фізіологічним домаганням, а боротьбою свідомостей.

Учень та послідовник Фрейда австрійський психоаналітик Альфред Адлер схвалює фрейдівську теорію лібідо, згідно з якою усі його стадії врешті решт пов'язані

із привласненням об'єкту і лише через таке "оволодіння" суб'єкт отримує задоволення, а також ідею про те, що соціокультурні інститути спрямовані на обмеження людського егоцентризму. Проте, на глибоке переконання Адлера, невроз через "Іншого" не завжди зумовлений невдоволеною сексуальною потребою. Досить часто його спричиняють суто соціальні або особистісні претензії. Поряд із природженим нарцисизмом, успішній адаптації людини у соціальному просторі може заважати інший суб'єктивний чинник – "соціальний інстинкт вищості", який є продуктом соціальних обставин і постає своєрідною компенсацією почуттів меншовартості, невпевненості, що діють безсвідомо. З одного боку, почуття вищості може сприяти самовдосконаленню особистості, з іншого – призводити до неврозу меншовартості.

Справді, соціальні домагання сучасної людини мають різнобічний характер. У цивілізаційних суспільствах людина прагне досягнути соціального успіху, належного соціального статусу і т.п. Досить часто соціальний успіх визначається через поняття соціальної переваги, яка, на думку Адлера, складає "фундамент усього психічного життя людини" і через яку індивід виявляє інтерес до оточуючих. Однак досягненню бажаного успіху зашкоджує непомірне почуття вищості, яке знаходить вираження в таких рисах характеру як пихатість, нав'язливість, самовдоволення тощо. Хворобливе почуття вищості, насправді, є наслідком міцного почуття меншовартості. Справа полягає у тому, що в основу соціальної поразки нарцисів, які у соціумі прагнуть лише перевищувати інших, і саме в цьому егоцентричному "проекті" знаходять своє задоволення, закладені не тільки самозакоханість, а й соціальний страх. Проте на відміну від об'єктно-орієнтованого лібідо, соціальний страх нарцисичного невротика менш за все пов'язаний із страхом самотності. Це страх соціальної поразки невизнання, який знаходить своє красномовне вираження у численних сімейних "драмах", коли партнери, наприклад, вимагають один від одного "виключного почуття симпатії", "виключної здатності ототожнювати себе з іншим і співчувати йому" тощо. Тоді як "ситуація шлюбу закликає до співчуття інтересам іншого, здатності поставити себе на його місце" [9]. Примітно, що подружню зраду Адлер розглядає як несвідоме прагнення одного із партнерів принизити іншого, який нібито недостатньо його цінує і компенсувати у такий спосіб оте набридливе почуття невпевненості у собі.

Комплекс меншовартості є таким же відлунням дитинства, як і "кастраційний комплекс". Однак він не пов'язаний із "Едиповим неврозом", а є так названим комплексом "нелюбимої дитини". Емоційне відчуження, яке людина відчуває з самого дитинства є найкращим середовищем для формування невротичної, закомплексованої особистості, яка почувається нікчемною та нікому не потрібною, через що пізніше, у дорослому житті вона буде постійно прагнути соціального реваншу. У ній навряд чи достатньо розвинеться соціальне почуття спільності. Адже дитина може навчитися співчуття, ставити себе на місце інших людей лише за умови прихильного ставлення до неї близьких людей, насамперед батьків. Отже, трагедія соціального життя невротика полягає насамперед у понівеченому дитинстві, яке породжує в ньому непомірне прагнення до визнання та переваг через нехтування інтересами "Іншого", що суперечить вимогам соціальної культури – мистецтву вибудовувати відносини з людьми.

Ахіллесовою п'ятою усієї соціокультурної доктрини, не лише психоаналітичної є питання про те, чи укоріненні пристрасті у людську психіку із народження, чи ні. Іншими словами, чи справді (як у тому був переконаний

Фройд) усі люди від природи схильні до насильства, інцесту та нарцисизму і що страх є єдиним ефективним механізмом інтеріоризації суспільної моралі, тому репресивні інститути неминучі, інакше – соціальний колапс? Або, як вважали його опоненти, однак із того ж самого психоаналітичного табору – Вільгельм Райх та Еріх Фромм, що у всьому винне суспільство і його кривава, побудована на жорстоких практиках історія, яка за допомогою змодельованого тисячоліттями архетипу скеровує людську душу у русло любові до насильства та влади: нехай інший буде жертвою, я ж буду усіляко панувати і насолоджуватися з того. Наступники фрейдівських ідей виявили більшу схильність до соціального детермінізму. Тому перша важлива теза, яка впливає з їхнього доробку – соціокультурні інституції формують афективну архітектуру людської душі.

Таким чином, сьогодні питання постає не в тому, що пристрасті, симпатії або антипатії складають основу людського характеру (Макс Шелер). Психоаналіз навчає тому, що "пристрасті душі" відображають цінності людини у соціальному оточенні, або що лівова частка соціальних цінностей має афективне забарвлення. Так, жага влади та визнання, які ґрунтуються на соціальному почутті вищості (Альфред Адлер) або природженому "нарцисизмі" (Зігмунд Фрейд) можуть слугувати, як рушійною силою суспільно-корисної діяльності, так і соціально-деструктивним чинником. Невипадково Еріх Фромм стверджував, що афекти є і психологічною, соціокультурною категорією, і не менше, аніж розум виражають сутність людини. Поза соціальним існуванням вони позбавлені сенсу. Проте серед безмежної кількості людських пристрастей та прихильностей, лише любов та ненависть (деструктивність) отримали у психоаналізі ґрунтовну концептуальну розробку.

У цілому психоаналітичну теорію соціальної культури можна охарактеризувати як теорію репресивного контролю, який здійснюється через функціонування низки соціальних інститутів, зокрема через соціально-каральні та соціально-заохочувальні структури – право, влада, привілеї, гроші тощо. Більше того, переважна кількість дослідників висловлює свою згоду із фрейдівським баченням соціальної культури як системи заборон, що реалізується насильницькими методами (механізм кастраційного комплексу рідко підлягає сумнівам). Однак декотрі представники сучасної соціокультурної думки висловлюватимуть сумніви стосовно визначальної ролі саме страху репресій у формуванні соціальності суб'єкта у сенсі його здатності стримувати свої деструктивні пориви. Йдеться про те, що само поняття соціального страху варто диференціювати на страх перед покаранням, страх невизнання та страх втрати прихильності (страх самотності). Не лише система покарань, а й потреба в "Іншому" може мотивувати людину на самоконтроль. Інакше кажучи страхом репресій можна пояснити механізм гальмування агресії, можливо моральності, проте не прихильності до "Іншого", оскільки він провокує ненависть до "Іншого" або навіть бажання його позбутися і аж ніяк не інтеграцію із ним.

Шкода, але у сучасному атомізованому соціумі проблема суб'єктивного виміру соціальної культури набуває іншого наголосу: суспільство відчужених та самозакоханих нарцисів все менше страждає на невроз через "Іншого", через "обридливе бажання бути любимим, скиглення з приводу відсутності любові, від того, що тебе не люблять і не розуміють" [10]. Таким чином проблема соціальної культури сьогодні полягає у деградації емоційно-комунікативної потреби в "Іншому", поза якою встановлення стійких соціальних зв'язків є неможливим у принципі. Нарцисизм як найпоширеніша світо-

глядна установка епохи постмодерну являє собою відторгнення афективних цінностей, філософію соціальної байдужості. Справляється враження, що економічна та правова мотивація залишаються єдиними важелями впливу на соціум споживачів, єдиними механізмами, що утримують цей соціальний "корабель" на плаву. Тому, перефразувавши відомого іспанського філософа Ортега-і-Гассета можна говорити про процес "дегуманізації" сучасного соціуму. Ми живемо у світі, в якому душевні прихильності та чесноти опинилися під серйозною загрозою, а разом із ними і наша радість з приводу співприсутності "Іншого" – того, що власне становить субстанцію соціального життя. На думку спадають досить песимістичні роздуми сучасного культуролога М. Блюменкранца: "Суспільство стало посереднім та демократизувалося. Однак вирівнювання і в колективі, і в соціумі завжди відбувається по нижньому рівню. Щось виявилось неповторно загубленим... Те, що в результаті виявилось нами загубленим, можна визначити як аристократизм людського духу, як вектор найвищих проявів людської природи... якщо перефразувати афоризм Ліхтенберга, то замість величч людського духу приходить величч людського нюху... Вульгарність перетворилася на повітря, яким ми дихаємо. Секрет вульгарності – у нехитрій аберації щодо тотального зниження будь-яких проявів людської сутності. Ніби би в наявності залишається те саме, однак більш дрібною монетою: почуття, думки, смаки, схильності, вчинки. Та ж fuga Ре-мінор,

однак тільки як пікантна приправа до наступної музичної попси, Мона Ліза, однак на обгортці туалетного мила і т.п. Принцип калокагатії, який так цінувався в античній філософії, тепер набув суттєвої девальвації... Добро витісняється добродушністю, яке виникає у людини зазвичай на ситий шлунок... Перше, що вражає спостерігача – нескінченна множина людей. Рівних й однакових, які безперервно прагнуть дрібних суєтних задоволень, якими вони переповнюють своє життя. Кожний із них, живучи окремо від інших, байдужий до долі всіх інших, людство у цілому складають його діти та особисті друзі. Щодо його співгромадян, він поряд із ними, однак він їх не помічає, він торкається їх, однак не відчуває, він відчуває лише себе, і нехай він має родинні зв'язки, країну він, можна сказати втратив" [11].

1. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психиоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1992. – С.21-22. 2. Фрейд З. Тотем и табу // Я и Оно. – М.: ЭКСМО-ПРЕСС: ФОЛИО, 2001. – С.509. 3. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург, 2007. – С.431. 4. Там же. – С.426. 5. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Психиоанализ. Религия. Культура. – М.: Ренессанс, 1992. – С.35. 6. Райх В. Психология масс и фашизм. – М., 2004. – С.77. 7. Там же. – С.157. 8. Там же. – С.74. 9. Адлер А. Наука жить. – К.: Port-Royal, 1997. – С.60. 10. Делез Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип. Капитализм и шизофрения. – Екатеринбург, 2007. – С.424. 11. Блюменкранц М. В поисках имени и лица. Феноменология современного ландшафта // Вопросы философии. – 2007. – № 1. – С.51.

Надійшла до редколегії 21.12.2009

З.В. Швед, канд. філос. наук

ДІАЛОГІЗМ ЯК УМОВА РЕАЛІЗАЦІЇ СВОБОДИ В ІУДАЇЗМІ

В статті розглядається проблема співвідношення феномену свобода з такою формою реалізації людської екзистенції як діалог. Для іудаїзму виявами діалогу на рівні розкриття зв'язку "Я" з "абсолютним Ти" є молитва та пророцтво. Ці форми діалогу у своїй власній спосіб виявляються механізми актуалізації індивідуальної та колективної свободи. Метою свободи виступає повнота розкриття призначення існування людини та людства у світі.

In the article by Shved Z.V. "Dialog as a condition of realization of freedom in Judaism" examines the problem of comparing the phenomenon of freedom with a form of human realization of existence, such as dialog. For Judaism, prayer and prophecy are the opening to the connection of "I" and the absolute "You". These forms of dialog, in their own way, appear to be mechanisms of the actualization of individual and collective freedom. The goal of this freedom appears to be the full understanding of the purpose of man and humanity in the world.

Актуальність даного дослідження пов'язана з тим, що вміння слухати та бути почутим є фундаментом для творення виразливих стосунків на міжособистісному та суспільному рівнях. Цей один із способів розуміння діалогу відкриває для дослідників широке коло проблематики, в які сам діалогізм постає або як філософська концепція, або як інструмент через який реалізується взаємодія культур, або як метод вслуховування в своєрідність "культурного цілого", або як спосіб зв'язку з іншим, Абсолютом.

Новизна дослідження полягає в тому, що своєрідність теми діалогізму в аспекті її багатозначності (полісемантичності), і в плані її поліфункціонального розуміння дозволяє розглянути цей феномен як специфічну форму в якій здійснюється діалог в площині свободного розгортання індивідуальної екзистенції відкритої до Бога. Специфіка єврейської релігійної інтерпретації такої зумовленості в українському релігієзнавстві розглядається вперше.

Відносно стану розробленості даної теми в науці то варто зазначити, що ґрунтовне вивчення, аналіз, інтерпретація феномену діалогізму, зокрема в іудаїзмі, вели відомі представники світової філософської думки аналіз робіт яких викладено в дослідженні Л.Владиченко [1]. Вітчизняні науковці вивчали духовні витоки у потреби діалогу, аспекти його співвіднесення з людською екзистенцією (існуванням), способами вільного спілкування тощо. Цінним добробом тут є праці С.Гатацька, В.Ма-

лахова, М.Попович, Л.Ситниченко, В.Табачковський. Релігієзнавчий підхід висвітлювалися в роботах В.Єленського, А.Колодного, Л.Конотоп, М.Лубської, Л.Филипович. Основний акцент в цих роботах ставиться на релігієзнавчому аспекті, специфічній релігієзнавчій методології, яка передбачає врахування, при аналізі будь-яких феноменів, певної конфесійної складової, яка, в залежності від культурно-історичних обставин в яких досліджується феномен, може суттєво різнитися.

Об'єктом дослідження є діалог як умова реалізації індивідуальної свободи.

Предметом дослідження є особливості інтерпретації іудаїзмом ролі діалогу в аспекті реалізації індивідуальної свободи.

Мета і завдання дослідження полягають у виявленні та аналізі особливості діалогічної умови реалізації індивідуальної свободи в іудаїзмі, а до розв'язуваних завдань належить дослідження особливостей вияву форм діалогу в єврейській релігійній традиції та розкриття особливостей кожного з них в аспекті класичного для іудаїзму розуміння свободи.

Методологічні та теоретичні основи дослідження ґрунтуються на загально-філософських та спеціальних релігієзнавчих принципах об'єктивності, системності, толерантності. Використовується підхід компаративного аналізу при виявленні специфіки розуміння та розгортання діалогу в системі релігійних інтерпретацій іудаїзму.

Теоретичне і практичне значення дослідження полягає у виявленні своєрідних для розуміння іудаїзмом особливостей діалогу в його відношенні до реалізації свободи. Практичний результат торкатиметься можливості переосмислення діючих механізмів формування міжособистісних стосунків в середині релігійної спільноти з урахуванням її включеності в систему суспільних зв'язків.

Діалог як "універсальна форма відношення "Я-Ти", як спосіб дослідження сутності людини та визначення її реального призначення в житті" [2] в івриті має подібний відповідник в якому зберігається грецьке поєднання частки ді (двоє), з логос (слово, висловлювання, мовлення) і має одночасно значення розмова бесіда двох – "ду-сиах". Водночас терміном "сіах" позначається розповідь-бесіду яка поглиблено розкриває смисл Тори. Цей метод "пошуку істини" особливо розповсюджений в хасидизмі свідченням чого є ціла збірка бесід, розмов-повчань на кожний тижневий розділ Тори. Розмова тут це не просто спілкування, а власне діалог-бесіда, "говоріння", метою якого є прояснення незрозумілих фрагментів, розкриття нових граней Істини в розумінні іудаїзму. Цікаво припустити, що співзвучність слів "сіах" (бесіда) і "сімха" (радість) натякають на певну пов'язаність цих явищ в тому сенсі, що додана в слові "радість" літера "м" (мем), яка символізує воду, Тору, це робить бесіду приємною серцю і корисною для душі, якщо вона ведеться заради вищої мети. Говорення-спілкування позбавлене цієї цілі набуває в іудаїзмі зовсім інших характеристик.

Як що розглядати діалог з урахуванням цього аспекту, то якщо не брати до уваги філософське визначення терміну діалог, а зосередитись на повсякденному, спрощеному його розумінні, то виходить, що діалог це "говорильня" двох, яка не завжди передбачає розуміння. Тому в івриті для позначення цього проблемного поля розкриття сутності та мети людського спілкування та виокремлення міжособистісних моделей взаємодії, форма відношення людини до іншого через реалізацію зв'язку Я з Ти, розкриття власної свободи, існують інші терміни, глибинний зміст яких має стати предметом окремого аналізу.

Слово, у розумінні іудаїзму, яке водночас є дією [3], не просто може, а власне змінює світ, тому глибиною пізнань закріплених у слові можна правильно оцінювати вплив вчинків на людину та світ. Пояснимо тут, що мова йде про пізнання винчене цілісною людиною. Яскравим прикладом такого розуміння є відомий фрагмент Танаху "Шир га Ширім" (Піснь Пісень).

Часто цей текст відносять до різновиду любовної лірики. На нашу думку, це лишень один із способів його ідентифікації і розуміння його можна значно розширити. У тому числі і до інтерпретацій через проблему діалогізму, а значить філософсько-екзистенційну проблематику, в якій максимально розкривається аспект "двекут" Я-Ти. "Я належу своєму другові, а мій друг – мені" [4]. Слово як дія знаменує собою шляхи та методи відкривання себе Абсолюту. В іудаїзмі початок такого "відкривання" зумовлюється не тільки волею людини, але й "поміччю Небес", яка може розкриватися і як дарунок, і як "винагорода", тобто завойоване, через вдосконалення рис характеру, "Світло" [5]. Принагідно зазначимо, що цитований уривок з Пісні Пісень у своєму оригінальному варіанті (тобто на івриті) є підставою для утворення аббревіатури, значенням якої є назва місяця року (Елул). Цікаво, що, згідно з традицією іудаїзму, це саме той місяць в якому максимально розкриті можливості для діалогу, що людина постійно веде зі світом та Творцем.

Для єврейської релігійної традиції, в плані розуміння виявів діалогу, важливими способами його (тобто діалогу) реалізації є молитва і пророцтво. Наявні в молитві

і пророцтві риси діалогу, виступають в іудаїзмі способами зближення людини з Абсолютом. Молитва, як ствердження активності та відкритості людини до позаприродного, представляє людину як активного співрозмовника, ініціатора діалогу. Людина самостійно обирає місце і час молитви, а відтак, молитва постає інструментом "подолання прірви" через наближення кінцевого та обмеженого з безмежним і нескінченим.

Молитва як діалог – сприймається іудаїзмом в кількох аспектах. По-перше, це обов'язок, до якого закликається кожен віруючий, по-друге, молитва є способом безпосереднього зв'язку з Абсолютом. Підкреслимо, що закони та приписи ведення діалогу у такий спосіб походять, зокрема, з книги Пророків (Шмуель I, 1:16). Діалог, як спосіб безпосереднього контакту у спілкуванні передбачає промовляння молитви в голос, що стає уособленням намірів людини та її думок, як формі взаємодії – молитві притаманна властивість впливати на відповіді Бога, як говорить іудаїзм, виявами яких стає реальність в якій перебуває особистість. Таким чином, у діалозі Я-Ти розкривається механізм поступу історії та духовного розвитку людини. Дана теза розкривається в концепті філософії молитви. Безпосередньо діалогічних характер молитви (тфіла) можна віднайти через аналіз тих способів взаємозв'язку людини з Богом які виокремлює іудаїзм. Це інтелект, емоції, воля та, власне, молитва [6]. Як зазначалося, через молитовний діалог розкривається вища мета цього спілкування, подолання прірви кінченого і нескінченого (адеха) в чому один з виявів Абсолюту (Царство) віднаходить своє максимальне розкриття. Тому для іудаїзму, діалог, як спосіб підтвердження вільно обраної форми стосунків, має надзвичайно велике значення. Адже вільне прийняття на себе обов'язків та відповідальностей "перед Царем" виступає фундаментом віроповчальної та світоглядної настанови іудаїзму. Принагідно зазначимо, що для іудаїзму Абсолютизм спирається на згоду й *добровільне* визнання влади Царя. Ця глибоко містична думка підпирається аргументом протиставлення поняття володар і цар, які в мові оригіналу мають відповідники "мошель" (передбачає абсолютну владу) та "мелех" (власне, цар, поняття яке включає в себе "дорадчий" аспект. Похідним від нього є слово німлах – радітися). І в такому розумінні аспекту володарування виявляється, що діалог (порада), водночас є умовою самої можливості прояву "влади Царя", як залежної від визнання влади.

Додатковий аспект розуміння молитви як діалогу розкривається в плані інтерпретацій індивідуального існування, як екзистенційної присутності у світі, у чому і полягає суть підходу єврейської релігійної філософії, зокрема, представленою творчістю Маймоніда. Людина, закинута у світ, усвідомлює своє перебування у світі як "екзистенційну боротьбу" людини у всесвіті і зі всесвітом, що, у свою чергу, актуалізує потребу у спілкуванні, промовлянні молитви-заклику з "безодні самотності" до трансцендентного за співчуттям і проханням про допомогу. Даний підхід пропонує розуміти молитву одночасним підтвердженням свободи людини, адже остання (тобто людина), звільняючись від зовнішніх проявів "кризових ситуацій", отримує внутрішню свободу. В цій свободі криза екзистенційна не минає, але її наявність є не покаранням, а у мовою, зокрема, для розуміння та реалізації мети людського існування: виокремити реальність і ілюзорність, розставити акценти серед незначного і визначального.

Беручи до уваги той факт, що підходів до розуміння феномену молитви в іудаїзмі є достатньо багато, ми зупинилися лишень на одному з них, який безпосередньо пов'язаний з темою даного дослідження. І як промі-

жний висновок можемо зазначити, що молитва, як одна з форм діалогу є унікальним, в розуміння іудаїзму, способом реалізації свободи, яка реалізується в екзистенційному вимірі. Тобто, сама молитва підтверджує наявну в людині свободу до визнання несамостійності та підпорядкованості власного життя, коли добровільно визнається розумність (інтелектуальна складова) і справедливість (емоційна складова) світоустрою.

Ще одним способом ведення діалогу між Я та абсолютним Ти в іудаїзмі виступає пророцтво. Виразний зв'язок між молитвою та пророцтвом виявляється в аналізі історії сну Якова, коли він побачив драбину, що своїм кінцем губиться в небі. Інтерпретатори цього уривку наголошують, що полісемантичний зміст цього уривку створює підстави для нав'язання ідей, що молитва не тільки наближує людину до Абсолюту, але й створює підстави для розкриття самих потенцій особистості до духовного зростання, "підйому".

Так, зокрема, П.Полонський, формулюючи питання про способи реалізації індивідуальної свободи зазначає, що у людини є можливість безпосереднього спілкування з Творцем, коли "я говорю з Ним, Він говорить зі мною і я Його чую та розумію" [7]. Ця здатність людини до прямого спілкування реалізується в розумінні іудаїзму через різні форми пророцтва. Коментуючи книги пророків рав Нахум Шатхін пропонує певну диференціацію у підходах до розуміння самого призначення цих текстів. З одного боку, пророцтва є джерелом для виведення певних законів повсякденного життя (галахот), а з іншого, і це важливий для нас аспект, вони, ці пророцтва, є "досвідом" морального вдосконалення. Цей другий аспект розкриває іще один рівень у розумінні іудаїзмом діалогічних підстав реалізації свободи, тут мова йде про можливість добровільного вступу людини на шлях, який передбачений самою метою існування особистості. Все що вчиняє людина в своєму остаточному вияві передбачає реалізацію її свободи, але сама свобода виявляється не стільки у наявності виборів скільки у можливості відмови від заборонених вчинків, наголошується в традиції іудаїзму.

І якщо можливість молитви відкрита для кожного, то для пророцтва потрібні певні якості, котрі згадуються у Вавилонському Талмуді в Трактаті Шабат. Це якості – мудрість, багатство та сила. Потреба цих якостей, особливо двох останніх, полягає у тому, що саме завдяки ним людина, долаючи їх можливі негативні впливи, спроможна підійматися до рівнів розкриття такого рівня духовності який дістав назву пророцтво. В цьому плані цінним джерелом аналізу стає книга Йони в якій розповідається про те, як людина зобов'язується пророцтвом, але не позбавляється свободи. Основний висновок, у цьому плані, полягає у тому, що два центральні образи книги (особистість та світ, тобто сам Йона та "велике місто") співвідносяться у конфлікті, який можливо розв'язати через ствердження ідеалу життя, обрати який кожен повинен вільно та свідомо. В діалогах цієї книги присутня ідея морального вибору яким керується сам пророк, і в завершальному уривку виявляється, що людини, який питає милосердя, не є чужим й почуття відповідальності. Ця єдність наявного вибору, відповідальності та милосердя для іудаїзму суть умови в яких може реалізуватися свобода, а способи прийняття рішення та способи його реалізації можуть набирати форм і молитви і пророцтва.

У цьому зв'язку варто звернути ще на один аспект пророцтва на якому наголошує П.Флоренський. Будучи певним виразом особливостей релігійної культури, пророцтво уособлює в собі те специфічне, що вирізняє "бачення і мовлення". Індивідуальне та унікальне схід-

ного типу культури (зокрема іудаїзмі як його специфічного вияві) упривнюються в діалозі: між почутим і промовленим. Вияв здатності співставляти себе та світ в плані співмірності у можливому спілкуванні, людина розкриває свою цінність та вільно вступати в діалог. Ця "ситуація діалогу" [8] відкриває можливість розуміння світу, місця та призначення індивідуальності. І як що ці завдання не розв'язуються "водночасся", все ж вони можуть прояснюватися в самому діалозі.

Діалог в іудаїзмі є, також, способом утвердження "індивідуального і загальнонаціонального монотеїзму". Індивідуальний діалог людини з Богом який ґрунтується на свободі, яка гарантує духовну незалежність, виступає критерієм та способом вдосконалення людини [9].

З іншого боку, зв'язок людини та Бога, в інтерпретаціях іудаїзму ґрунтується на підкореності, яка, у свою чергу, спирається на вільну від примусу віру, вибір якої є заклик до реалізації свободи особистості. У Талмуді (Трактат Брахот) наводиться висловлювання в якому дана теза виявляється достатньо виразно. "Все в руках Небес, окрім страху перед Небесами". Єврейські мудреці інтерпретуючи цю думку віднаходять багато її аспектів і у зв'язку з поняттям-концептом Тшува (повернення-розкаяння), і в ідеї Тікун (виправлення), і в плані розуміння реалізації свободи до якої закликає Тора: "А тепер Ізраїль, чого Господь, Бог твій, вимагає від тебе? Тільки боятися Господа Бога твого, ходити всіма Його шляхами, і любити Його, і служити Господу, Богу твоєму, всім серцем і всією душею твоєю" [10]. Для інтерпретаторів визначальним постає навіть свободіне зусилля, яке докладає людина в плані розуміння закликів до серця і душі відповідати вимогам "шляху життя" в любові та тремтінні.

Пристрасть до свободи в якій реалізується позитивний аспект останньої (тобто вибір добра та відсторонення від зла як їх розуміє іудаїзм) виступає, одночасно, унормовуючою складовою діалогу з Богом. Як зазначав М.Бубер, виходячи саме з цього можна стверджувати, що екзистенційною основою можливості ведення діалогу є реалізація цілісності через вільне підкорення Духовній Досконалості. Цей діалогічний можливий за умов беззастережної довіри та розуміння, а його (діалогу) прояв або дію ми можемо спостерігати в світовій історії [11]. Принагідно зазначимо, що думку про відповідність діалогу між народом Ізраїлю і Богом, як форму в якій реалізується мета творіння, що розгортається в історії розглядав вже рав Авраам Іцхак Кук (1865-1935). У вченні цього релігійного мислителя акценти переносилися з проблеми діалогу між християнством і іудаїзмом, як це було представлено в таких роботах як згадана праця М.Бубер, або П.Полонського "Дві тисячі років разом" [12], на проблему діалогу Бога з єврейським народом; кожне індивідуальне Я якого є носієм творчого потенціалу здатного реалізувати найвищий задум втілений у сенсі життя.

Таким чином, не тільки індивідуальність але й народ, як колективне Я, тобто Ізраїль-Особистість, використовуючи принцип свободи, через колективну дію як слово спілкується з Богом, натомість події які супроводжують долю Ізраїлю в історії є словами Бога до Ізраїлю. Тут актуалізується проблематика національної єдності, "національного тіла" (за висловлюванням Льва Ребета [13]), що потребує окремого дослідження і ми не будемо тут детально її аналізувати.

У відповідності до мети зосередимось на індивідуальному аспекті розуміння діалогу який розуміється іудаїзмом одночасно словами спілкування, молитвою, пророцтвом і дією. В єврейській релігійній культурі зберігається, в основному, індивідуалістичні вияви означених

форм діалогу, до яких відносяться, також традиції різноманітних напрямків класичного іудаїзму, які у свій спосіб розв'язували питання пріоритетності способів спілкування людини і Бога, в процесі якого постійно відкриваються нові горизонти "одкровення що продовжується". В цьому плані іудаїзм віднаходить такі сфери реалізації діалогу, в яких вимогою постає власне свобода індивіда. Це, наприклад, сфера творчості. Класичний підхід наголошує що характеристика Бога, як Торця, для іудаїзму є показовим в тому плані, що ідея творчості закладена в самі тези подібності людини "своєму кореню", і як наслідок, саме через свободну творчу діяльність людина виявляє свою здатність та спрямованість на діалог. З огляду на те, що в єврейському розумінні свобода необхідно пов'язана з метою володіння нею (свободою) це передбачає обов'язкове усвідомлення "чому має бути присвячене життя". Пояснимо лише невеликий аспект цієї думки.

В Торі (Глава Шмот) кінцевою метою свободи є не звільнення від рабства, а здійснення служіння. Таким чином, мета свободи постає метою життя, іншими словами, самим життям реалізується свобода людини, а відмова від мети тягне за собою відмову від смислу. Наче в постійному усвідомленні смислу здійснюється свобода людини, і дороговказом на шляху утримання смисла настановчої ідеї служіння виступають форми діалогу в яких проявляється "задум Свободи".

Як наголошує Є.Свірський, свобода постає не просто можливістю обирати, а є способом правильного досягнення Мети. Правильного – в значенні максимально відповідного потребі людині реалізовувати свій духовний, емоційний, інтелектуальний потенціал [14].

І якщо метою свободи є діалог, то способом її реалізації в іудаїзмі постають такі діалогічні за своєю суттю способи як, наприклад, розуміння Мудрості (Слова Тори), спілкування-навчання з іншими людьми, самоаналіз як внутрішній діалог. Особистість таким чином, як образ Бога, втілює і мету творіння: це діалог людини і Бога.

Висновки який можна зробити в результаті проведеного аналізу полягає у тому, що феномен свободи та розуміння форм діалогу в іудаїзмі має власні своєрідні прикметності які відрізняються від загально філософських та полягають у тому, що і свобода, і діалог, як умова його реалізації, виступають лише передумовою для більш глибокого проникнення у розуміння та dokonання призначення людини. Вона живе не заради свободи. Її існування не зумовлено лише вимогою "олюднення світу". Людина, в іудаїзмі, спроможна повною мірою розкрити власний потенціал та спробувати виконати своє призначення за умов розуміння наведених обставин, де діалог є можливістю вчинення служіння, заради якого власне і надається свобода.

Перспективами подальших наукових розвідок є висвітлення проблеми співвіднесення феноменів діалогу та спілкування в іудаїзмі, що передбачає виокремлення в наступних дослідженнях особливостей інтерпретативних моделей діалогу в різних напрямках традиційної релігійної думки (Харедім, Хасидизм, ХаБад, ортодоксальний модернізм тощо).

1. Владиченко Л. Д. Філософські та релігійні аспекти проблеми діалогу: компаративний аналіз творчості Мартіна Бубера та Михайла Бахтіна: дис... канд. філос. наук: 09.00.11 / Київський нац. ун-т ім. Тараса Шевченка. – К., 2007. – 189 с. 2. Озадовська Л. Діалог // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С.161. 3. Асман М.-Р. раввин. О тайнах Каббалы // От сердца к сердцу. – №77 апрель. – 2009. – С.14.; 4. Шир га-Ширим // Пять магилот и Гагада шел Песах. – Иерусалим: Шамир, 1998. – С.15. 5. Безансон И.-И. Всегда есть надежда. – Иерусалим: Шир-хадаш, б/г. – С.106. 6. Сидур. Врата молитвы на будни, Субботу и праздники. – Иерусалим-Москва: Маханаим, 1993. – С.XXX. 7. Полонский П. Перевоплощение. – Иерусалаим, 2001. – С.11. 8. Гатальська С.М. Проблема типологізації культури: діалогічна перспектива. // Вісник Міжнародного Соломонового університету. Юдаїка. – К., 2000. – С.106. 9. Полонский П. Рав А.-И. Кук. Каббала и новый этап в развитии иудаизма. – Маханаим – Бейт ха-Рав, 2006. – С.131. 10. Экев // Дварим. Пятикнижие. С толкованиями Раши. – Иерусалим: Гешер – Ха-Тшува, 1990. – С.23. 11. Бубер М. Церковь, государство, народность, еврейство // Избранные произведения. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1979. – С.238;250. 12. Полонский П. Две тысячи лет вместе. Еврейское отношение к христианству. – Иерусалим: Маханаим, 5768/2008. – 191 с. 13. Ребет Л. Теорія нації. – Львів, 1997. – 192 с. 14. Свірський Е. Свобода и выбор. – Иерусалим: Эш-А-Тора, 1997. – 54 с.

Надійшла до редколегії 16.12.2009

О.Ю. Щербина, канд. філос. наук, доц.

СПОСОБИ МІРКУВАНЬ ЮРИСТІВ КРАЇН РОМАНО-ГЕРМАНСЬКОГО ТА АНГЛО-АМЕРИКАНСЬКОГО ПРАВА

У статті розглядається логічна складова правового стилю юристів країн романо-германського та англо-американського права, а саме, аналізуються відмінності у конструюванні ними нормативних умовиводів.

The logical constituent of legal style of lawyers of countries of the Roman-Germanic and Anglo-American law is examined in the article, namely, differences are analysed in constructing normative deductions.

Зростаючий інтерес до дослідження проблеми правової аргументації є обумовленим практичними проблемами суспільства. Правова аргументація перетворилася у засіб забезпечення нормального функціонування і розвитку всієї правової системи у цілому. Компонентом будь-якої правової системи (сім'ї) є юридичне мислення. Коли говорять про його специфіку у межах предметного поля порівняльного правознавства, зокрема у логічному аспекті останнього, то йдеться не про саме юридичне мислення як спосіб створення системи логічних за природою та юридичних за змістом і соціальними функціями категорій, понять та інших результатів аналітичної діяльності, а перш за все про його неповторний стиль, манеру мислення індивідів у правовій площині суспільних відносин.

Актуальні для сучасної правової науки та практики проблеми, без сумніву, стимулюють обговорення різних аспектів юридичного мислення. Фактично саме спосіб

(стиль) юридичного мислення визначає межі правової рефлексії. Ґрунтуючись на скрупульозному та багатоплановому вивченні похідних від сформованої сторіччями манери юридичного мислення концептуальних структур, що належать різним правовим системам, компаративісти з'ясовують специфіку останніх, шукають "споріднені" системи, намагаються їх групувати у правові сім'ї, тим самим визначаючи за юридичним мисленням статус постійного елемента права, вельми відчутного джерела ґенези усієї правової системи.

У цій статті будемо обмежуватися розглядом формально-логічного аспекту юридичного мислення. Мова буде йти про такий рівень правового мислення, як професійно-доктринальне мислення. Метою цієї роботи є визначення спільного та відмінного у способах міркувань юристів системи загального права та романо-германської правової сім'ї за допомогою методу акцентування як одного із логіко-риторичних прийомів аргументації.

Проблема розрізнення правових стилів юристів загального права та романо-германської правової сім'ї, як одного із критеріїв порівняння цих правових систем, розглядалася багатьма теоретиками права у процесі визначення спільних та відмінних рис між ними. Проте логічна складова правового стилю юристами мало досліджена, а фахівцями з логіки розглядалася лише у контексті становлення предмета юридичної логіки. Але акцент робився, в основному, на розвитку юридичної логіки у США (В.Д. Титов). Саме зазначеній складовій і буде присвячена ця робота.

В юридико-логічних дослідженнях аргументативна проблематика все більше і більше набуває особливої важливості та поширеності. У зв'язку з цим, хотілося б звернути увагу на важливу роль, яку відіграє метод акцентування у правовій аргументації. Цей метод вважається одним із найпоширеніших логіко-риторичних прийомів аргументації. Співбесідник відповідно до власних інтересів зміщує акцент в аргументації, висуваючи на перший план те, що його влаштовує. Акцент робиться на потрібних фактах, висновках, смислах, позиціях.

Метод акцентування, як метод дослідження виділеного аспекту проблеми, можна застосувати при проведенні компаративних досліджень у правознавстві. Порівнюючи різні системи права, враховують специфіку правового стилю юристів різних правових сімей. (Під "правовим стилем" розуміють такі складові елементи, як історична природа правових систем, переважна манера юридичного мислення, основні характеристики правових інститутів, ієрархія джерел права і способи їх інтерпретації, домінуюча ідеологія правових систем).

Для прикладу візьмемо романо-германську правову сім'ю та систему загального права. Для першої характерною є нормативна система джерел права, для другої – прецедентна. Для цих правових сімей існують відмінності у процедурах прийняття правових рішень, специфіка у використанні інструментів юридичної техніки, правового стилю юристів у цілому. Специфіка правового стилю юристів романо-германської правової сім'ї та системи загального права проявляється у першу чергу в їх "логічних пріоритетах". Маються на увазі різні способи міркувань у правовій сфері життєдіяльності суспільства, тобто прийоми зв'язку юридичної норми та факту. Юридичні міркування виникають у процесі еволюції юридичної діяльності. Вони тісно поєднані з національними правовими системами, їх культурною сутністю, джерелами права, що переважають, специфікою формування, інтерпретації та реалізації юридичних норм.

Логічна будова міркувань юристів романо-германської правової сім'ї ґрунтується на дедуктивній логіці, на відміну від логічної будови міркувань юристів загального права, специфіка якої виявляється в індуктивній логіці. Отже, у процесі побудови міркувань залежно від приналежності до тієї чи іншої правової сім'ї, юрист робить акцент на різних складових юридичної ситуації.

Якщо розглядати судову практику у зазначених правових сім'ях, то необхідно звернути увагу на різницю у розумінні прецедентного права судів. Судовий прецедент являє собою рішення суду, яке опубліковане у збірнику судових рішень. Правила судового прецеденту виробляються у процесі практичної діяльності суду, і в узагальненому вигляді являють собою судовий прецедент по певній справі. Судовий прецедент містить дві частини: *ratio decidendi* і *obiter dictum*, тобто висловлювання суддів, що стосуються права та фактів відповідно. Частина "*Ratio decidendi*" являє собою, насправді, правові норми, на яких ґрунтується судове рішення. Ця частина судового рішення формує правовий принцип вирішення справи. У подальшому цей правовий прин-

цип буде обов'язковим не тільки по відношенню до осіб, які беруть участь у цій справі, але й по відношенню до усіх осіб. Частина "*Obiter dictum*", виступаючи допоміжною частиною судового рішення, роз'яснює, аргументує правову позицію суду. У системі загального права прецедентне право судів посідає головну роль у системі джерел права. Завдяки цьому юристи загального права розглядають будь-яку юридичну ситуацію, надаючи пріоритет емпіричним індуктивним методам прийняття рішень. Провідною формою систематизації права служить правило *stare deciesis*, тобто зв'язаності судів попередніми рішеннями з аналогічної справи. Отже, у судовій практиці акцент робиться на питаннях про зв'язаність фактичних обставин справи із попередніми прецедентами. З точки зору логіки, це побудова міркувань за аналогією. Розглядаючи структуру судового прецеденту, Руперт Кросс виділив три стадії у міркуванні суддів шляхом застосування аналогії. Перша стадія полягає в усвідомленні подібності між попередньою справою і тією, яку суд розглядає. Друга – у визначенні "*ratio decidendi*" попередньої справи, і остання – у рішенні застосувати це "*ratio*" до розглядуваної справи [1].

Поняття "суддівського права" отримало широке поширення у країнах з англо-американським прецедентним правом. Прибічники цієї концепції (утворювальної теорії Остіна) оголошують суддю більш досконалим виразником права порівняно з законодавцем. Вони вимагають значного розширення його компетенції, а також надання судді права вирішувати окремі справи "проти закону". У цілому зазначена концепція спрямована на подолання принципу "суддя підкорюється закону". Загальне право є значною мірою продуктом справжньої судової правотворчості.

Рішення судів загального права містять безпосередньо норми права, які носять більш конкретний характер, а рішення судів континентальної Європи ґрунтуються на нормі закону, тобто вони не містять норми права, їх діяльність є додатковим джерелом права і судові акти є інтерпретаційними актами. (Треба зазначити, що у романо-германській правовій сім'ї спостерігається неоднозначне розуміння ролі прецедентного права судів у національних правопорядках. У різних країнах, що належать до цієї правової сім'ї, зазначена роль визначається по-різному). У романо-германській правовій сім'ї суддя не підмінює собою законодавця, а забезпечує єдність розуміння реалізації норм права шляхом їх конкретизації та деталізації. Це впливає з того, що правова норма та загальні принципи права співвідносяться як загальне та одиничне, а акт інтерпретації набуває характеру сполучної ланки між ними. Отже, при винесенні судового рішення в системі права країн романо-германської правової сім'ї акцент робиться на відповідності розглядуваних фактичних даних по конкретній справі існуючій нормі права, тобто йдеться про застосування загальних норм до конкретних ситуацій. Тут дедуктивні міркування є домінуючими.

Якщо ж абстрагуватись від відмінностей у конструюванні нормативних умовиводів, у цілому романо-германська правова сім'я та система загального права є високо раціоналізованими, максимально логізованими, орієнтованими на дедуктивно-індуктивні способи міркування правові системи. Саме спільність логіко-філософських та культурно-політичних джерел і обумовлюють близькість розглядуваних правових сімей, їх принципову відмінність від інших юридичних систем. Зупинимось на цьому детальніше.

Стиль юридичного мислення зберігає свою специфіку та транслюється практично у незмінному вигляді з покоління у покоління його носіїв до того часу, поки не

буде зруйнований адекватний йому цивілізаційний механізм, який продукує та постійно відтворює способи та форми осмислення всього того, що відбувається у правовому полі. В європейській цивілізації власне юридичне мислення виникає в античній культурі, у межах якої складається певний порядок судовиробництва, активно розвиваються інші юридичні практики. Саме у цей період виникає потреба на ясні, чіткі, несуперечливі юридичні міркування. Відсутність правил, що регулюють побудову умовиводів у процесі аргументації, а також певного бачення правової дійсності часто призводили до судових помилок і несправедливості при винесенні рішення по справі.

Підсвідоме знання логічних принципів формується ще до виникнення права та продовжує отримувати суттєві імпульси за його межами від інших царин застосування розумових сил. Проте з виникненням права укорінювання у суспільну свідомість логічних принципів стає більш інтенсивним. Йдеться про удосконалення техніки міркування та аргументації.

Коли у V ст. до н.е. кожний громадянин Афіни отримав право пропонувати свій проект закону та брати участь в обговоренні законопроектів, висунути іншими, одночасно з'являються новації з процесу у суді, які впливали на поширення публічної аргументації, що стала потужним фактором суспільної потреби в логічній теорії. З'являються перші софістичні версії теорій суперечки. Розробку теорії та технології міркувань, які були протиставлені софістичним фокусам почав Сократ, продовжив Платон, а завершив Аристотель.

Аристотель відзначав незмінний потяг до справедливості і порядку вже на ранніх стадіях розвитку юридичного мислення, відповідно, усієї європейської правової практики. Міркування Аристотеля про справедливість завершують тривалу фазу прямого впливу правосвідомості на логічну думку. Завдяки Аристотелю логіка отримує власний предмет, методи, категоріальний апарат і на довгий період вже не потребує додаткових імпульсів від правосвідомості. Тепер сама логіка стає інструментом становлення юриспруденції [2].

Предметом логічного знання є форма обґрунтовуючого міркування. З самого початку дослідження обґрунтовуючого міркування виявляються два аспекти переконливості обґрунтування. Перший – переконливість, що ґрунтується на демонстрації формальної правильності міркування. Йдеться про монологічну форму обґрунтування. Другий аспект – переконливість, в основі якої лежить діалогічна форма обґрунтування, тобто прямування учасників діалогу до взаєморозуміння, узгодження висхідних засновків, їх тлумачення.

Саме ці два аспекти переконливості та відповідні методи її досягнення проходять через всю історію логіки. Їх усвідомив та розрізнив Аристотель, виділяючи наукові та діалектичні силіогізми, аналітику та діалектику. Силіогізмом Аристотель називав таку форму переходу від одних висловлювань до інших, "в якій якщо щось припущено, то з необхідністю впливає щось відмінне від належного через те, що належне є" [3]. Це визначення стосується і наукового, і діалектичного силіогізмів. Акцент у розрізненні двох видів силіогізму робиться на якості засновків та місці застосування. Науковий силіогізм застосовується у науці, завдяки чому його засновки істинні, а те, що стверджується у висновку безперечно існує. Тут немає діалогу. Діалектичний силіогізм живиться як засіб переконання. Він звернений до співрозмовника і тому його засновки лише правдоподібні. Якщо для слухача прийнятні засновки, то те, що стверджується у висновку, також для нього прийнятне. Проте незалежно від того, достовірні чи правдопо-

дібні засновки, форма міркування незмінно правильна, а, отже, з необхідністю переносить зазначені якості із засновків на висновок. Діалогічні засоби побудови обґрунтовуючого міркування можливі у науковому знанні. Це діалог, що будується у межах мови певної науки.

У своєму творі "Топіка" Аристотель розглядає різні форми діалектичних умовиводів, які виходять за межі аналітики саме тому, що вони спираються на певне тлумачення упорядкування світу, наприклад, певну систему права або моралі. Як випливає із "Топіки", знання контексту виявляється важливою умовою правильності міркувань. "Топіка" пропонує діалектичний підхід до аналізу правильної форми міркування.

Треба зазначити, що крім вже вищезгаданих форм міркування, Аристотель виділяє ще інші: еристичний силіогізм, в якому засновками є думки, які здаються загальноприйнятими, але не є такими; паралогізм, в якому використовуються як засновки квазінаукові судження, властиві науці, але не істині. (Йдеться про софістичні засоби обману за допомогою яких вводять в оману слухачів.) Проте для даної роботи інтерес, поряд з діалектичним, становить риторичний силіогізм як спосіб міркування у ненауковому дискурсі.

Метою діалектичної бесіди не є введення в оману співрозмовника, а спільний пошук істини. Для Аристотеля діалектика є застосуванням розроблених в аналітиці норм побудови наукового доведення до аналізу і побудови переконуючих міркувань у реальному дискурсі. Діалектичний силіогізм як складова діалектики завжди є зверненням до адресату. Він передбачає задавання питань та отримування від співрозмовника підтвердження права використовувати відповідний засновок. Якщо ж будувати міркування, використовуючи топи, тобто положення, з якими схильні будуть погодитися різні типи людей, тоді побудова такого силіогізму не передбачає дозволу співрозмовника на використання відповідного топу. Це буде риторичний силіогізм, який є засобом побудови ораторської промови. Він використовується при зверненні до аудиторії, яку необхідно переконати у прийнятності точки зору оратора.

Розрізнення та аналіз Аристотелем різних аспектів переконливості мало велике значення для подальшого використання цих досліджень в юридичній практиці. У часи Римської імперії, після того, як у професійний обіг юристів увійшла аристотелівська "Топіка", яка була перекладена Цицероном за проханням юриста Тробація Теста, відбувся колосальний прогрес в юридичній техніці, який привів до неперевершених зразків римського права. У зазначеному трактаті проаналізовані практичні ситуації, в яких застосовується логіка. Оскільки найбільш видатні представники логіки римлян були перш за все юристами та громадськими діячами (Цицерон, Квінтіліан, Сенека Старший, Боецій), а отже, заняття логічними питаннями було для них справою другорядною, то їх логіка носить практичний характер, на відміну від теоретичного стилю творів Аристотеля (оскільки він зробив міркування предметом теоретичного дослідження) та стоїків.

Римські юристи присвятили себе вивченню грецьких методів аналізу різних понять та їх же методів синтезу. Використовуючи цю базу, римські юристи "змогли уточнювати юридично важливі поняття і моменти в єдиному комплексі з конкретними фактами, а також встановлювати можливу схожість між окремими подібними явищами та фактами або, навпаки, виявляти різницю між різними явищами" [4].

Оскільки логіка у Стародавньому Римі була пов'язана з розвитком теорії красномовства та юриспруденції, то її можна розглядати як прикладну логіку, тобто царину застосування норм побудови силіогізмів у створенні переко-

нливих міркувань у процесі діалогу. Отже, акцент у розвитку логічного знання робиться на "неаналітичному" аспекті переконливості. Треба зазначити, що дослідження фігур складного силіогізму, розробка топосів та аргументів вплинули, у свою чергу, на розвиток логічної теорії.

Ідея римського права переміщує акценти з етико-юридичних досліджень (властивих Платону, Аристотелю та ін.) у площину управління та організації влади, в область дії владних суб'єктів та підвладних їм судів. Формування римського права, його роль у політичному розвитку Римської імперії виступило тим каталізатором, який запускає процеси створення власного стилю юридичного мислення. Відповідно формуються і специфічні правові міркування: підведення під юридичну норму (закон) часткового випадку, з'ясування та доведення питання порушення / не порушення правової норми, апеляція до справедливості, яка ототожнюється з правовою нормою і судовим рішенням тощо.

У Стародавньому Римі на основі приватного права отримала високий розвиток аналітична юриспруденція (юридична догматика), досягнення якої "концентрувалися в основному безпосередньо у практичній роботі юристів, у правових принципах, що ними вироблялися, у формулах, конструкціях, які вирізнялися найбільшою логічною завершеністю, строгістю, точністю... Досягнення аналітичної юриспруденції Риму..., через століття, послужили основою для аналітичної роботи середньовічних юристів-тлумачів (глоссаторів та постглоссаторів), а в сучасний час знайшли узагальнене вираження у законодавчих системах, особливо романо-германського права..." [5].

Хоча логіка у Середні віки розвивалась у схоластичному напрямку, переважно концентрувалася на обслуговуванні теологічних сюжетів, проте завдяки рецепції римського права середньовічна логічна думка успадкувала високі стандарти юридичного міркування.

Не зважаючи на те, що логіка із самого початку свого виникнення як наука, що вивчає людське обґрунтовує міркування, містила в собі два зазначені вище аспекти, рівновага між ними, на думку Ст. Тулміна, була порушена ще у XVII сторіччі [6]. У переддекартівський період філософські суперечки були багато у чому сформовані пізнім ренесансним гуманізмом. Більшість європейців у цей період вважали необхідним рахуватися з різноманітними поглядами. Після Декарта неформальні методи аргументації та науки, в яких вони грали важливу роль, відійшли на периферію філософського та логічного інтересу. Задача філософії полягала у пошуку універсальної теорії та універсального раціонального методу. (Йдеться про класичний ідеал раціональності.) В основі визнання існування універсальних та незмінних принципів розуміння, стандартів раціональності лежить, з точки зору Ст. Тулміна, неявне ототожнення раціональності з логічністю, оскільки саме логіка задавала зразки послідовного, суворого міркування. Згідно з Ст. Тулміном, анти риторична традиція також підтримувала типові способи існування держави. Крім того, у цей період у теологічних диспутах панувала релігійна нетерпимість, ригоризм, що також, на думку Ст. Тулміна, було причиною концентрації уваги на формальних основах аргументації.

У своїй концепції "працюючої логіки", яка репрезентована у книзі "Використання аргументів" ("The Uses of Argument", 1958), Ст. Тулмін, критикуючи формальну логіку, вбачає головний недолік останньої у тому, що вона зводить до якихось універсальних стандартів всі міркування, що використовуються у різних ситуаціях. Він виступає за необхідність створення нової логіки, яка змогла б розширити свій предмет за рахунок включення

аргументативних процесів, що мають місце у різних царинах та ситуаціях людської життєдіяльності.

Ще однією передумовою розробки неформального підходу в логіці у XX сторіччі стає концепція "нової риторики" Х. Перельмана, яка викладена у роботі "Нова риторика: трактат з аргументації" ("La Nouvelle Rhétorique", 1958), написана разом із Л. Ольбрехтс-Титекою. Згідно з цією концепцією, досить швидкий розвиток математичної логіки тягнув за собою розвиток теорії математичного доведення, проте на проблему доведення у гуманітарних науках увагу не звертали. виправити таку ситуацію Х. Перельман запропонував шляхом доповнення формальної логіки, що розглядається як теорія демонстративного доведення, риторикою, що розуміється як теорія аргументації.

Для нашої роботи важливо підкреслити, що і Ст. Тулмін, і Х. Перельман, обґрунтовуючи свої думки, як приклад аргументативного процесу розглядають судові засідання.

З кінця XX сторіччя аргументація стає предметом обговорення на міжнародних конференціях, симпозіумах, семінарах. Більшість фахівців з логіки вважають, що досліджуючи аргументацію, формальні та неформальні підходи доповнюють один одного. Формальна логіка аналізує внутрішню структуру засновків та висновку: репрезентує міркування у вигляді силіогізму, а також індуктивного умовиводу, тобто йдеться про репрезентацію мікроструктури міркування. Неформальна логіка, характерною рисою якої є публічність, діалогічність, репрезентує макроструктуру міркування. Неформальна логіка розробляє неформальні методи оцінки аргументації, серед яких широке застосування знайшов діаграмний метод. Оскільки велике значення у межах неформального підходу дослідники приділяють увагу аргументативним процесам, що мають місце у публічному дискурсі, розробляються спеціальні методики навчання навичкам побудови переконливих аргументацій.

Повертаючись до теми цієї роботи, зазначимо, що у межах формального підходу в логіці, репрезентуючи мікроструктуру міркування, можна розрізнити способи міркувань юристів країн романо-германського та англо-американського права. Йдеться про репрезентацію нормативного міркування у вигляді, переважно, дедуктивного умовиводу (романо-германське право) та у вигляді, переважно, індуктивного (англо-американське право).

Таким чином, однією із спільних рис системи загального права із континентальним (романо-германським) правом є спільність їх логіко-філософських джерел. Проте однією із відмінностей є різниця у правових стилях юристів зазначених правових систем, зокрема, у способах побудови міркувань. Йдеться про те, що у процеси побудови міркувань робляться акценти на різних складових юридичної ситуації.

Підґрунтям розвитку системи романо-германського права служили загальна культура і традиції країн континентальної Європи, що сприйняли римське право завдяки його популяризації в університетах – італійських, французьких, німецьких. Університетська концепція права ґрунтувалася на понятті права як належного (яким повинно бути), а не існуючого (яке є). Практична діяльність судів зорієнтована на положення права, а не на самостійне винесення рішень у справі. Юристи європейського континенту мислять поняттями правових інститутів і галузей права. Правова наука континентальної системи права – абстрактна, однією із визначальних ознак її є правовий формалізм. Звідси, у логіці юристів романо-германського права превалюють дедуктивні міркування. (Йдеться про співвідношення між загальним (нормою права) та одиничним). Велике значення мають формально-логічні норми обґрунтування.

На відміну від романо-германського права, англо-американське право є "суддівським правом". У формуванні системи загального права важливу роль відіграла королівська влада та діяльність англійських судів. Загальне право виражене в основному не у кодифікованих (замкнених, логічно злагоджених, структурованих) законодавчих системах, а в судових прецедентах – у "праві суддів". Юристи країн англо-американського права створили науку загального права на основі судових рішень. Вони мислять "прецедентно", тому перевага у побудові юридичних міркувань надається індуктивним умовиводам та умовиводам за аналогією. Крім того, для загального права характерною рисою є високий ступінь змагальності у процесі порівняно із континентальним правом. Отже, великого значення набуває "неаналітична" переконливість.

Проте, порівнюючи способи міркувань юристів країн англо-американського та романо-германського права, треба мати на увазі, що йдеться не про абсолютизацію того чи іншого виду переконливості, а про розставлення акцентів на різних складових юридичної ситуації.

Сучасне українське право юристи характеризують як право перехідного періоду, характерні риси якого вказують на подібність вітчизняної правової системи до романо-германського права, головним джерелом якого вважається закон та кодифікація як переважаючий метод систематизації права. (Хоча, треба зазначити, що законодавство України заклало правові основи для зародження прецедентного права судів). На характер правової системи України впливає те, що територія України протягом тривалого часу входила до складу Росії, а в подальшому СРСР. Це обумовило своєрідність українського права та вплинуло на його еволюцію.

Хотілося б звернути увагу на різницю в акцентуванні у процесі аргументації власної точки зору юристів під час розгляду конкретної справи у судах, до складу яких входять професійні судді та у судах присяжних. (Суд присяжних існує у США, Великобританії, Канаді, Ірлан-

дії, Швейцарії, Росії та інших країнах. У судах присяжних присяжні засідателі (непрофесійні судді) вирішують питання факту, один (іноді більше) професійний суддя – питання права). У судах присяжних юристи обох сторін (обвинувачення та захисту) у промовах намагаються переконати суддів у винуватості/невинуватості підсудного, а отже, акцент, у більшості випадків, робиться на аргументах, спрямованих на особу, ніж на аргументах, які стосуються суті суперечки, та власному красномовстві. Аналіз промов у такому суді, як й їх побудову, слід проводити з урахуванням тактик аргументації, а не доведення. У судах, до складу яких входять тільки професійні судді зазначене акцентування не має такого важливого значення.

Проте, треба зазначити, що в усній правовій аргументації, незалежно від того, в якому із розглядуваних видів судів вона проводиться, акцентування (з когнітивної точки зору) пов'язано з концентрацією уваги, організацією розуміння та пояснення (перш за все у розподіленні матеріалу, орієнтації на ситуацію та слухача). Кероване акцентування підвищує гнучкість мислення, тобто здатність переноситися з однієї точки зору на іншу, чутливо реагувати на ситуацію, що змінилась.

Робота виконана за підтримки Державного фонду фундаментальних досліджень України та Білоруського республіканського фонду фундаментальних досліджень (проект №29.5/002).

1. Кросс Р. Прецедент в английском праве. – М., 1985. – С.181.
2. Тумов В.Д. Взаимосвязи логики и права: история и современность // Homo philosophians. Сер. "Мыслители". Вып. 12. – СПб., 2002.
3. Аристотель. Первая аналитика // Аристотель. Сочинения: В 4-х тт. – М., 1978. – Т.2. – С.120.
4. Аннерс Э. История европейского права. – М., 1994. – С.107.
5. Алексеев С.С. Восхождение к праву. Поиски и решения. – 2-е изд., перераб. и доп. – М., 2002. – С.7.
6. Toulmin St. Logic, Rhetoric & Reason: Redressing the Balance // France H. van Eemeren, Rob Grootendorst, J. Anthony Blair, Charles A. Willard (eds.) Argumentation Illuminated. – Amsterdam, 1992. – P.3-11.

Надійшла до редколегії 26.11.2009

ПОЛІТОЛОГІЯ

М.М. Басараб, здобувач

ІСТОРИЧНІ ПЕРЕДУМОВИ ДЛЯ ЗАРОДЖЕННЯ ЕТНІЧНОГО СЕПАРАТИЗМУ

У публікації здійснюється аналіз конфлікту двох суспільних процесів: державотворення та етногенезу. Однією з основних передумов для сепаратизму є своєрідна історична несправедливість, коли не кожен самоідентифікований етнос має свою державу. Публікація має розкрити предмет історичного конфлікту інтересів між державами та етносами, який закладався тривалим розвитком суспільства.

In the publication the analyse of conflict of two social processes: the state creation and ethnogenesis is realised. One of the basic original pre-conditions for separatism is original historical unfair, when not every identified ethnos has it's own state. The publication has to bare the object of historical conflict of interests between states and ethnoses, which was putting by a long developing of society.

У більшості випадків прологом до сепаратистських дій є суперечка між двома етносами за певну територію. Суперечка за життєвий простір між двома народами є свідченням складних історичних процесів етногенезу та державотворення. Проблема проявляється в несумісності інтересів двох або більшої кількості народів, що претендують на одну і ту ж територію. Варто відзначити, що зараз на Землі проживає близько 3000 етносів, лише 300 з них мають свої держави чи автономії. Україна тривалий час, як і багато інших народів, також не мала власної держави, оскільки відчувала на собі великий вплив потужних сусідніх держав. Зараз карта розселення самоідентифікованих етносів не відповідає межам сучасних держав. Мета публікації полягає у з'ясуванні значимості історичних передумов для зародження та поширення етнічного сепаратизму.

Російський демограф Соломон Брук приділяв значну увагу закономірностям етногенезу та міграцій. Детальний аналіз проблем басків викладено у праці Ангуло Ландабасо "З історії басків". Питання басків у своїх дослідженнях аналізує російський науковець Наталія Анікєєва. Аналіз проблем історичного розвитку держав та народів на Балканах зустрічаються у дослідженнях київського дослідника Олександра Маначинського. Розгляд взаємозалежності державотворчих процесів та етногенезу надається львівською групою дослідників на чолі з Петром Жуком у праці "Етнополітична карта світу у ХХІ столітті". Перелічені дослідники розкривають важливі сторони паралельних процесів: державотворення та формування етносів, загалом та на конкретних прикладах. Водночас, узагальнення потребує аспект чіткої залежності етнічного сепаратизму та історичних обставин, що зумовили етнічний дисбаланс в більшості світових держав. Проблему етногенезу в історико-політичних реаліях вивчали А. Макмастер, М. Кітінг, Ж. Міллер, С. Келроу, Л. Вірт, М. Гуннарсон, Е.Маркузен та інші.

Протягом останніх століть політична карта світу зазнала суттєвих змін. Суспільні процеси призводили не лише до зміни меж різних держав, а й до ліквідації окремих країн. Натомість виникали нові держави. Таким чином формувалися обставини, коли на території однієї держави проживало кілька і більше етносів. Зазвичай, головну роль відігравав основний етнос, що в державотворенні долучав до цього процесу інші сусідні народи. Наприклад, у формуванні сучасної Іспанії кастильці зіграли визначну роль, фактично очоливши в середньовіччі визвольний рух народів Піренейського півострова проти завоювальників-мусульман. Свідченням цьому є те, що в основу сучасної іспанської мови лягла кастильська. Потім державотворчий процес поглинув арагонців, басків, каталонців та інших. В результаті сьогодні існує держава, народи якої зберегли високий рівень самоідентифікації через свою мову, культуру і традиції. Саме це і підтримує актуальність проблем етнічного сепаратизму в Іспанії з моменту її створення. Дослідник етно-

генезу баскаків Ангуло Ландабасо зокрема пише: "Протягом кількох століть баски вели боротьбу за автономію в складі Іспанії, і навіть за незалежність від неї. Вони вважають, що з іспанцями у них немає нічого спільного. І у багатьох випадках вони праві – баскська мова не схожа на жодну у Європі" [1]. Сучасна Великобританія як держава формувалася германськими племенами англо-саксів, які підпорядкували собі місцевих автохтонів кельтів: ірландців, валлійців та шотландців. Сьогоднішня Великобританія відчуває постійну загрозу сепаратизму. Складний процес державотворення пройшла сучасна Італія. Держава не стала однорідним етнічним простором. Між областями Італії існують ментальні, мовні та культурні відмінності.

Коріння сучасних конфліктних ситуацій в Африці лежать в колоніальному минулому. В результаті розподілу континенту в ХІХ столітті між колонізаторами, 44 % державних кордонів там проходять по меридіанах і паралелях, 30 % – по прямих і дугоподібних лініях. Лише 26 % кордонів розташовані на природних географічних кордонах, як правило, співпадаючи з кордонами розселення етнічних груп. Споріднені народності та племена залишилися розшматованими на кілька колоній, до складу яких, в свою чергу, насильно були включені частини тих чи інших неспоріднених етнічних груп.

В ході формування сучасних держав траплялися випадки зміни статусу і прав етнічних меншин внаслідок переходу території їхнього проживання під юрисдикцію інших держав. Основні етнічні одиниці нової держави не завжди бажали наділяти нові етнічні меншини адекватними правами, а етнічні меншини, не завжди схвально реагували на зміну території держави свого попереднього проживання. "Спроба розподілу територій, заселених басками, мала місце... Землями по обидві сторони Піренеїв в різні часи володіли то англійська корона (з 1154 року), то герцогство Аквітанія, то Франція чи Іспанія" [2]. Зараз територія Країни Басків поділена між Іспанією та Францією: "Таким чином, баски являються розділеним народом чисельністю до 3 мільйонів чоловік. Вони не збираються миритися з тим, що їхні землі, як вони вважають, в результаті змови поділили Іспанія та Франція" [3]. Баски можуть сприймати свій сьогоднішній статус як регрес у забезпеченні їхніх прав Іспанією. В часи ранньої іспанської держави були періоди, коли баски мали значно більше прав. Особливо це стосується часів звільнення Піренейського півострова з-під влади арабів. "На зміну суверенітету прийшов свого роду "принципат", який проявлявся у тому, що баски як в Іспанії, так і у Франції довгий час, протягом більш ніж п'яти століть, зберігали місцеву автономію і привілеї в торгівлі, оподаткуванні і військовій службі, так званий особливий статус" [4]. Баскський сепаратизм можливо актуалізується сьогодні і через усвідомлення того, що у столітній історії відносин з Іспанією та Францією вони поступово втрачали свої права.

Статус та права українців, як меншини, помітно різнилися в складі різних держав: Литовського князівства, Австро-Угорщини, Польщі, Росії та Румунії. Територія проживання українців протягом тривалих періодів була розділена між кількома державами одночасно. Завдячуючи тривалому етногенезу до цього та наявному досвіду державотворення, українці на той момент вже мали високий рівень самоідентифікації. Саме тому, перебуваючи під владою різних країн, український етнос століттями відстоював свою окремішність та право на власну державу. Вдаючись, безумовно, до різних засобів і методів сепаратизму. Окрім того, належність українських територій до різних держав у минулому, призвела до того, що на території сучасної України проживають численні меншини етносів, держави яких колись урядували на цих землях. Такі випадки непоодинокі і стосуються багатьох новітніх держав.

Албанський сепаратизм є прикладом агресивнішої боротьби проти "історичної несправедливості". Зокрема, конфлікт у Косово був зумовлений тривалою боротьбою етносу за "Велику Албанію", яка окрім основної частини держави, на думку албанців, частково знаходилася в межах Сербії та перебуває зараз у Македонії і навіть Греції. "Про необхідність об'єднання всіх земель населених албанцями, йшлося ще у 1912 році, коли була створена Албанія. Згідно з планом албанських націоналістів, до складу Великої Албанії мають увійти Косово і деякі дотичні до нього регіони Сербії і Чорногорії, захід Македонії та низка північно-західних районів Греції" [5]. Заяви такого змісту періодично висловлює лідер македонських албанців Арбен Джафері. Основним аргументом албанців – є чисельна перевага їхнього народу на зазначених землях. Демографічну політику албанців стосовно сербських територій описує балканіст Олександр Маначинський: "В умовах демографічного вибуху (середньостатистична сім'я косовських албанців у 1981 р. складалася з 6-9 чоловік) і перенаселення в найвідсталішому регіоні Югославії албанські клани вибрали тактику безперервного витискання з Косова сербів та чорногорців. В результаті Косово стало майже моноетнічною територією, що давало лідерам албанського національного руху козир у їхніх вимогах національного самовизначення. Варто зазначити, протягом останніх трьох століть відсоток сербського населення в краї – зменшувався, а албанського неухильно зростав. Албанська жінка в середньому народжує сімох дітей" [6].

Глобальний переділ територій проживання етносів часто зумовлювався глобальними військовими катаклізмами. Внаслідок, Першої та Другої світових воєн суттєво переформувалися, до прикладу, території Центральної, Східної та Південної Європи: створено СРСР, СФРЮ, Чехословаччину, змінено кордони Польщі і т.і. Операція "Вісла", наприклад, призвела не лише до втрати українцями та поляками своїх помешкань, а й до загострення ворожнечі між народами. Українські території після обох світових воєн неодноразово змінювали свою належність до тих чи інших держав.

На Близькому Сході є яскравий приклад палестинців, яким після Другої світової війни не дали створити анансовану державу. До цього, народ століттями перебував під владою різних держав: римлян, арабів, хрестоносців, турків і британців. Зараз боротьба палестинців за незалежність є серйозним конфліктним чинником для держави Ізраїль. Також у цьому регіоні є етнос, який за результатами столітніх геополітичних перестановок між різними державами зазнавав суттєвих потрясінь. Курдський народ фактично ніколи не мав власної держави. Внаслідок низки воєн, територія Курдистану неодноразово переходила з володінь однієї держави до іншої. Курди є найбільшим

етносом у світі, що не має власної держави. Прототипом Курдської держави зараз можна вважати лише Іракський Курдистан, який отримав квазідержавність після повалення режиму Саддама Хусейна.

Окрім політичної складової варто розглянути й інші суспільні процеси, які призводили до відмінностей між етнічною та політичною картами світу. Зокрема, це суспільно-економічні та соціокультурні особливості формування держав. Так, наприклад, в Європі процес формування державних утворень тісно пов'язаний з зародженням буржуазних відносин. Зародження та розвиток буржуазних відносин спричинили активізацію економічних та культурних зв'язків, що в свою чергу поклато край відносній замкнутості етносів, яка була характерною для добуржуазного суспільства. У період середньовічного поживлення торгівлі, доцільність формування держав полягала не у збереженні національної самобутності народів, а у оптимізації розвитку буржуазно-капіталістичних відносин: використання природних ресурсів, формування централізованої оборонної системи, формування оптимальної промислово-торгівельної інфраструктури тощо. З розвитком буржуазно-капіталістичних відносин помітно розвиваються комунікаційні процеси. Це в свою чергу призводить до об'єднання різних етносів в одну комунікаційну систему, яка є достатнім підґрунтям для формування єдиного життєвого простору. В подальшому підвищення ролі інформаційного обміну та економічних залежностей призвело до активізації міграційних процесів вже між існуючими державами. Характер міграції населення за останнє століття суттєво змінився. Слід взяти до уваги такі чинники, як підвищення ролі масових комунікацій, зростання рівня екологічного дисбалансу на різних територіях Землі, нерівномірність розподілу матеріальних благ між розвинутими та відсталіми країнами, урбаністичний тренд розвитку людства тощо.

Узагальнюючи розмаїтий досвід формування сучасних держав світу, львівська група дослідників етнополітичних процесів на чолі з Петром Жуком запропонувала свою класифікацію регіонів світу за природою формування етнічних спільнот. У їхній праці "Етнополітична карта світу у XXI столітті" в основі аналізу та прогнозів лежить така типологізація регіонів світу:

"Тип 1. Території, де проживають давно (переважно в середні віки) сформовані етноси на своїх історичних територіях. Ці етноси мають мову, виражені особливості культури та ментальності..."

Тип 2. Території, в основному населені малочисельними етносами переважно на своїх історичних землях чи етносами, що перебувають у стадії формування з родоплемінних утворень..."

Тип 3. Колонізовані території, на яких корінне населення переважно асимільовано, витіснено чи знищено" [7].

Як бачимо із запропонованої класифікації територій, основним критерієм відмінності тих чи інших регіонів світу, а відтак і держав, є ступінь інституціалізації, внутрішньої інтегрованості та самоусвідомлення етнічних спільнот, що проживають на їхніх територіях. Виходячи з цієї класифікації, автори пропонують прогнозувати зміни кордонів існуючих держав у майбутньому через дроблення існуючих країн та виникнення нових державних утворень. Основною передумовою для цих процесів є різні стадії еволюції етносів та невідповідність етнічної та політичної карт світу. Необхідно відзначити, що саме особливості міжетнічних взаємин дослідники закладають в основу прогнозування зміни кордонів сучасних держав в майбутньому. Виходячи з такого підходу, етнічні сепаратистські рухи мали б стати одним з

ключових рушіїв, за допомогою якого відбуватиметься подальший переділ кордонів держав.

Окрім очевидних історичних передумов етногенезу, слід зосередитися на новітніх обставинах, що актуалізуватимуть для будь-якої держави проблему втрати територіальної цілісності. Сучасні глобалізаційні процеси призводять до створення єдиного транскордонного інформаційного простору. Якою б внутрішньо замкнутою не була будь-яка держава, її громадяни в тій чи іншій мірі, завдяки сучасним масовим комунікаційним засобам, поглинаються глобальним простором. У такий спосіб громадяни кожної з держав у більшій чи в меншій мірі формують внутрішньо-особистісну потребу у пересуванні за межі своєї батьківщини.

Порівняльний аналіз точок зору деяких дослідників, що вивчають проблеми міграцій, дає можливість твердити, що цим процесом керують здебільшого раціональні мотиви мігрантів. Іншими словами, мігрантами керує ціль щодо покращання умов особистого життя. Мігруючи вони сподіваються отримати високооплачувану роботу, захистити свої права, потрапити на території з краще розвинутою соціальною інфраструктурою, кращою екологією тощо. Зокрема Соломон Брук на прикладі різних країн доводить, що як внутрішнє, так і зовнішнє переселення людей проходить, як правило, з економічно малорозвинених на високорозвинені території. Так, зокрема "Для США, окрім імміграції, що продовжується з Європи і країн інших континентів, характерною стала сезонна імміграція мексиканців (головним чином на час сільськогосподарських робіт), сягаючи більше 1 млн. чоловік" [8]. Значна частина іммігрантів, на думку автора, залишається в США і переходить в категорію постійно проживаючих іммігрантів. Зараз в США іммігранти з Мексики є однією з найчисельніших етнічних меншин з високим рівнем самоідентифікації та внутрішньоетнічної інтегрованості. Переселенці з Мексики компактно проживають на півдні США. Іспанська мова у деяких південних регіонах США стає панівною у побутовому спілкуванні. "Фонд англійської мови США опублікував доповідь, яка дає повну уяву про лінгвістичне розмаїття, що має місце у Сполучених Штатах... Що б там не було, іспанська мова – друга за поширеністю у США: нею активно користуються 28100725 мешканців Штатів" [9]. Опосередкованим свідченням того, що імміграція здебільшого стосується розвинених країн, є дані ООН про те, що найбільше іммігрантів в країнах та регіонах з високим рівнем економічного розвитку чи соціального захисту. У переліку держав, що приймають іммігрантів переважають європейські країни та США, а також заможні держави Близького Сходу [10].

Цілеспрямованість дій мігрантів зумовлює їхню суспільну активність, яка в свою чергу може суперечити інтересам та правам основних етносів. Іммігранти мають чіткі установки та інтереси, які вони планують реалізувати і задовольнити на нових територіях. Іммігранти зазвичай організовано відстоюють свої права. Неспівпадіння інтересів "нових" та "старих" громадян закономірно призводить до конфліктних ситуацій, як наприклад, у Франції. "Нові" французи, як правило арабського походження, агресивно виступають на захист своїх соціальних та культурних прав. Періодично такі виступи переростають у застосування сили та сутички з корінним населенням Франції і поліцією. Згодом, ці тенденції можуть трансформуватися в сепаратистські вимоги чи навіть дії. У Німеччині є яскравий приклад інтеграції турків до вищих прошарків політичної еліти країни. Лідером однієї з провідних політичних сил Союз 90/Зелені є німець турецького походження Джем Оздемір. Це зумовило надзвичайно ви-

соку підтримку партії на останніх виборах до Бундестагу у 2009 році з боку турецької меншини.

Дослідник Петро Жук також вважає, що "Міграції,... можуть впливати на етнічну ситуацію" [11]. Він узагальнив спільні раціональні мотиви для мігрантів:

- "а) перенаселення і брак ресурсів;
- б) наявність малозаселених територій з великими ресурсами;
- в) традиційні міграції Старий Світ-Новий Світ;
- г) репатріація;
- д) соціально-економічні міграції" [12].

Варто зазначити, що дослідник не врахував ще одного важливого чинника, що зумовлює міграційні процеси – це військові катаклізми чи стихійні лиха. Активні військові дії на Близькому Сході між Палестиною та Ізраїлем, інші конфлікти в Африці чи Азії зумовлюють масові хвилі переселення біженців. Фактор військового напруження чи збройних конфліктів є більш рушійним мотивом для міграції населення, ніж, наприклад, пошук кращих умов праці. Втеча від військових дій чи стихійного лиха є інстинктивною захисною дією населення. Це призводить до швидкоплинності та непрогнозованості цих міграцій. В свою чергу, такі переселення призводять до утворення численних компактних громад біженців, які в перспективі перетворюються на етнічні меншини з тривалою осілістю. Моральна і політико-правова невідповідність держав та їхнього населення до таких стихійних міграцій, потенційно може призвести до загострення міжетнічних взаємин між основним населенням держав та новоутвореними меншинами. Швидко утворення чисельної етнічної меншини, надання їй певного статусу з відповідними правами, закономірно призводить до обмеження прав та умов проживання основного населення держави.

Сучасні міграційні процеси, наряду з більш тривалими суспільно-історичними процесами, які призвели до того, що кордони держав у більшості випадків не відображають етнічної карти світу, у будь-який момент і будь-де можуть призвести до загострення міжетнічних взаємин, а також сепаратистських дій.

Узагальнюючи наслідки паралельного становлення сучасних держав та формування етносів, слід дійти таких висновків:

✓ не кожен народ з високим рівнем самоідентифікації реалізував своє право на суверенітет. У світі значно більша кількість етносів, аніж держав. Це об'єктивно зумовлює етнічне розмаїття практично в усіх країнах світу. В тому числі і України;

✓ часто ареалом компактного проживання етносів, що не реалізували свого права на власну державу, є території кількох різних держав одночасно. Періодично, територія "народів без держави" зазнає численних переділів між іншими країнами без врахування інтересів цих народів. Це яскраво простежується на прикладі України у минулому;

✓ стрімкий та незворотний розвиток глобалізаційних процесів і, як наслідок, інтенсифікація міграцій, поглиблюють етнічну розмаїтість в межах кожної зі світових держав. Це загострює загальну соціальну конкуренцію за ресурси та можливості. Це може стати реальною і для України;

✓ як і в Україні, у багатьох новітніх державах світу значну частину населення складає етнос, держава якого колись панувала на території новітньої держави (в Україні та інших пострадянських країнах, це росіяни).

Як наслідок в сучасному світі практично не існує мононаціональних держав. Наявна політична карта світу не відповідає інтересам та суверенним стремлінням багатьох народів. Територіальні претензії до сусідів є

практично у кожній державі. Все це свідчить про об'єктивний та системний характер проблеми етнічного сепаратизму, історичні передумови для якої формувалися протягом тривалого часу.

У перспективі основні зусилля дослідників мають бути спрямовані на залагодження проблеми історичних несправедливостей. Для цього потрібен пошук універсальних для всієї світової спільноти методик і засобів досягнення компромісу між збереженням існуючих кордонів держав та врахуванням інтересів народів, що не мають своїх держав, але бажають бути суверенними.

1. Ландабасо Анеуло А.И., Коновалов А.М. Терроризм и этнополитические конфликты. / А.И.Ландабасо Анеуло, А.М.Коновалов // Книга 1. Из истории басков. Москва: Огни, 2004, С.31. 2. Там само. – С.35. 3. Вадим Трухачев. Баски взяли решительный курс на отделение от Испании / Вадим Трухачев. // Правда.ру. – 2008. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravda.ru/world/europe/european/283213-3/>. 4. Ландабасо Анеуло А.И., Коновалов А.М. Терроризм и этнополитичес-

- кие конфликты. Книга 1. Из истории басков. Москва: Огни, 2004, С.36. 5. Вадим Трухачев. "Великая Албания" становится реальностью? / Вадим Трухачев // Правда.ру. – 2005. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.pravda.ru/world/66673-1/>. 6. Олександр Маначинский. Броз Тито, Энвер Ходжа, Иосиф Сталин и НАТО в битве за Косово / Олександр Маначинский // Косовская правда. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.kosovo.ws/>. 7. Жук П. Етнополітична карта світу ХХІ століття / [Жук П., Мазур Н., Соломонюк Р., Турчак Р.] Методичний і предметний коментарі. – Тернопіль: Мандрівець, 2000. – С.12. 8. Брук С.И. Население мира / С.И. Брук // Этнодемографический справочник. – Москва: Наука, 1981. 9. Антон Иваницкий. В США выяснили на сколько языках говорит население страны / А. Иваницкий // Демоскоп weekly. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://demoscope.ru/weekly/2005/0195/gazeta025.php>. 10. Україна у топ-5 держав за кількістю іммігрантів // Перша рейтингова система. – 2009. – [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.rate1.com.ua/ua/politika/mizhnarodni-vidnosini/-793aed6f20/>. 11. Жук П. Етнополітична карта світу ХХІ століття / [Жук П., Мазур Н.Соломонюк Р., Турчак Р.] // Методичний і предметний коментарі. – Тернопіль: Мандрівець, 2000. – С.15. 12. Там само. – С.15.

Надійшла до редакції 24.11.2009

Х.О. Голинська, асп.

СПІВВІДНОШЕННЯ ФОРМИ ПРАВЛІННЯ ТА ПАРТІЙНОЇ СИСТЕМИ ДЕРЖАВИ ЯК ЧИННИК РЕАЛІЗАЦІЇ ПАРТІЙНО-ПОЛІТИЧНОЇ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ

У статті наголошується, що партійно-політична відповідальність залежить від ряду чинників, найважливішим з яких є співвідношення форми правління та партійної системи в державі. Виокремлюються основні моделі цього співвідношення та з'ясовується, яка з цих моделей буде оптимальною для України.

The author emphasizes that party responsibility realization depends on several factors and correlation of the system of governance and the party system is the most important of them. Main models of such correlation are distinguished and the analysis of them in Ukrainian context is conducted.

Існування ефективних механізмів відповідальності влади через політичні партії – атрибутивна ознака сучасних західних демократій. Завдяки багатьом традиціям та укоріненню демократичних цінностей у свідомості громадськості, функціонування політично відповідальних партій тут сприймається як природний та закономірний процес. Однак, досвід молодих демократій свідчить, що на практиці реалізація партійно-політичної відповідальності залежить від ряду чинників, зокрема: усвідомлення важливості політичної відповідальності як для суспільства, так і для політичних партій; раціональна та здійсненна передвиборча програма; баланс між внутрішньопартійною дисципліною і внутрішньопартійною демократією та партійна відповідальність опозиції.

Проте, найважливішим фактором, який безпосередньо впливає на рівень партійно-політичної відповідальності є співвідношення між формою правління та кількістю партій в державі. Саме від цього співвідношення прямо залежить ефективність функціонування механізмів партійно-політичної відповідальності. При аналізі політичних систем західних країн на перший погляд може здатися, що форма правління та кількість політичних партій не впливають на рівень партійно-політичної відповідальності. Адже яскравими зразками вдалої реалізації принципу відповідальності влади є і Велика Британія (парламентська монархія з двопартійною системою), і США (президентська держава з двопартійною системою), і Німеччина (парламентська республіка з багатопартійністю), і Франція (напівпрезидентська республіка з ознаками президентської та багатопартійною системою).

Втім, очевидно, що способи реалізації партійно-політичної відповідальності у кожній із цих моделей відрізняються один від одного. Тому від співвідношення форми правління та кількості партій прямо залежить ефективне формування та функціонування механізмів партійно-політичної відповідальності у молодих демократіях, до яких інколи відносять і Україну. Метою даної статті є виокремлення основних моделей реалізації

партійно-політичної відповідальності на основі форми правління держави та її партійної системи та з'ясування, яка з них може бути оптимальною в Україні.

Загальноприйнятою та класичною типологією форм правління є поділ на дві форми – республіка та монархія. Республіка, своєю чергою, поділяється на парламентську, президентську та змішану. Монархія теж має свої підвиди. Для дослідження партійно-політичної відповідальності доцільніше, опираючись на загальновідому класифікацію форм правління у державі, взяти до уваги лише деякі із цих форм. Найвідомішим та найяскравішим зразком конституційної монархії є Велика Британія. Однак, форма правління у цій державі має багато спільного із парламентською республікою, адже з погляду партійно-політичної відповідальності роль монарха у першій та президента у другій практично однакова. Оскільки розмежування на парламентську монархію та парламентську республіку в контексті дослідження відповідальності партій буде зайвим, об'єднаємо ці два типи форм правління в одну групу із загальною назвою – парламентаризм.

Друга велика група держав включає президентські республіки. Зразком президентської республіки є США. В цю групу включимо також і Францію, яку, зазвичай, відносять до напівпрезидентських республік. Однак, у змішаних республіках, як правило, практично реалізуються механізми парламентської або президентської республіки із незначними відмінностями, тому ця група держав окремо розглядатися не буде. Політична система Франції значно ближча саме до президентціалізму, аніж до парламентаризму. До того ж, ряд авторів, зокрема і українських, називають цю систему прем'єр-президентською, наголошуючи на особливому характері цієї моделі [1].

При виокремленні типів партійних систем опираємось на класичну типологію партійних систем італійського політолога, дослідника у сфері порівняльної політології Джованні Сарторі. Він виокремлює сім видів систем, виходячи з кількісного критерію. Однак, для

аналізу партійно-політичної відповідальності доцільніше буде обмежити їх розмежування суто на однопартійні, двопартійні та багатопартійні. Враховуючи, що класичні механізми відповідальності партій, як правило, не реалізуються у державах з однопартійними системами, це є темою окремого дослідження та в рамках даної статті не буде взято до уваги.

Таким чином, можна виокремити наступні моделі співвідношення форми правління та партійної системи держави:

- 1) парламентаризм з двопартійною системою;
- 2) парламентаризм з багатопартійною системою;
- 3) президенціалізм з двопартійною системою;
- 4) президенціалізм з багатопартійною системою.

Класичним зразком першої моделі – парламентаризм з двопартійною системою – є Велика Британія. Політичні партії тут централізовані та із високим рівнем внутрішньопартійної дисципліни, оскільки в її основі – сильний однопартійний уряд, сформований партією більшості у парламенті. За таких умов, відповідальність за втілення задекларованого політичного курсу та відповідне законодавче забезпечення покладається на партію, яка перемогла на виборах до парламенту. Передвиборчі програми відіграють значну роль та дають виборцям чіткі уявлення про політичний курс партії та її бачення майбутнього держави, оскільки саме на їхній основі електорат робить свій вибір, враховуючи також історію діяльності партії у владі [2]. Партія, яка прогнала, критично оцінює діяльність уряду та розробляє альтернативний політичний курс, який і буде запропонований електорату на наступних виборах до парламенту. Опозиція практично не має механізмів запобігання прийняттю того чи іншого політичного рішення, тому її роль зводиться суто до здійснення моніторингу дій партії влади.

Основною перевагою такої системи є можливість чіткої ідентифікації суб'єкта відповідальності. Централізація та дисциплінованість політичних партій дає гарантію втілення політичного курсу після виборів. Політична партія, яка перемагає на виборах, концентрує у своїх руках законодавчу та виконавчу владу. Члени уряду є лідерами тієї партії, яка формує більшість у парламенті, тому доволі легко оцінити діяльність влади та контролювати її. Так, якщо в цей період було втрачено робочі місця, – оцінка негативна. Якщо сини загинули у зарубіжних конфліктах, оцінка – негативна. Якщо через злочинність місто перестає бути безпечним, оцінка – негативна. Якщо зріс рівень забрудненості води, повітря чи продуктів харчування, те ж саме [3].

Втім, за певних умов головна перевага цієї системи може перетворитися у суттєвий недолік. Перш за все, за таких умов одна політична партія концентрує у своїх руках усю повноту влади і їй може протистояти за деяких умов тільки Конституційний Суд чи місцеві органи влади. Опозиція не має прямих механізмів впливу на рішення правлячої партії і їй залишається лише стояти осторонь, критикуючи та сподіваючись на помилки влади. Крім того, у парламентських державах нівелюється поділ влади, натомість, відбувається її дифузія. На практиці не парламент контролює виконання урядової програми, а уряд (лідери партії-переможця) спрямовує дії парламенту. Втім недовіри залишається лише формальним механізмом і рідко застосовується [4]. Нарешті, політична партія, яка сформувала уряд, може обрати оптимальний час для перевиборів, щоб зробити свої шанси на перемогу максимальними. Для цього їй достатньо поставити у парламенті питання про довіру та піти у відставку, розпустивши парламент.

Тривалі традиції та укорінення демократичних цінностей у Великій Британії запобігають узурпації влади

та встановленню авторитарного режиму, тому ця модель там ефективно функціонує. Однак, для України вона є неприйнятною. Концентрація усієї повноти влади в руках однієї політичної партії небезпечна для молодих демократій. Крім того, формування двопартійної системи у нашій державі може бути, навіть, небезпечним, адже у нас немає традицій функціонування опозиції. Її діяльність, як правило, зводиться суто до блокування роботи влади, що є однією із форм і може бути лише радикальним способом критики влади, який рідко використовується. Враховуючи постійне прагнення усіх політичних сил до розширення кола повноважень тих посадових осіб, які є їхніми представниками, можна стверджувати, що парламентаризм у поєднанні з двопартійністю призведе до узурпації влади та встановлення авторитарного режиму в Україні.

Друга модель – парламентаризм із багатопартійною системою – практично втілюється у декількох континентально-європейських державах і найяскравіше проявляється у Німеччині. Як правило, за таких умов жодна із функціонуючих політичних партій не спроможна отримати достатню підтримку, щоб самостійно сформувати уряд, тому формування однопартійного уряду тут шорше є винятком, аніж правилом. Через це передвиборча кампанія часто поєднується із переговорами про утворення коаліцій, які є результатом домовленостей партійних лідерів стосовно політичного курсу та розподілу посад.

У багатопартійних державах відповідальність коаліцій залежить від ряду чинників. Перш за все, важливим є час утворення коаліцій [5]. Якщо політичні партії об'єднуються чи хоча б декларують свої наміри ще до виборів, громадянам легше зрозуміти, який політичний курс втілюватиметься тією чи іншою політичною партією у разі її перемоги на виборах. Крім того, після виборів процес формування коаліцій перетворюється на "торги", де партії "обмінюють" отримані ними голоси на поступки з боку партнерів та на ті чи інші посади. На противагу цьому, до виборів політичні партії можуть обирати, з якими партіями блокуватися, базуючись на їхній ідеології та передвиборчих обіцянках, що призводить, як правило, до об'єднання з ідеологічно близькими партіями, збільшуючи шанси втілення задекларованого політичного курсу. Це є основною причиною того, чому виборці віддають перевагу голосуванню за коаліції із визначеним спільним політичним курсом навіть перед улюбленими політичними партіями [6].

Яскравим зразком парламентської системи із багатопартійністю є Німеччина. Фактичним главою держави є канцлер, який у своїй діяльності опирається на більшість у парламенті, утворену коаліцією. Провідними політичними партіями цієї держави є блок Християнсько-Демократичного Союзу та Християнсько-Соціального Союзу, Соціал-Демократична Партія Німеччини, Вільна Демократична Партія Німеччини та Партія Зелених Німеччини. Типовою для Німеччини була ситуація, коли перемагала одна з двох найпотужніших політичних партій – ХДС/ХСС чи СДПН – та формувала більшість, об'єднуючись із меншими партіями та призначаючи свого представника на посаду канцлера.

Тобто, перевагою такої моделі є те, що вона дає можливість врахувати більшої кількості точок зору у суспільстві та кращої реалізації інтересів громадян, що характерне для континентально-європейських держав. Якщо політичних партій усього дві, вони, як правило, орієнтуються на середнього виборця. Тому у багатопартійних системах програми політичних партій пропонують електорату більше альтернативних політичних курсів, а у процесі формування коаліцій відбувається пошук компромісних політичних рішень, які задовольня-

тимуть більшість населення. Це особливо важливо в умовах молодих демократій, де тільки відбувається становлення політичних партій та структурування населення на підставі тих чи інших політичних цінностей.

Втім, ця система передбачає парламентську форму державного правління, а отже не позбавлена недоліків парламентаризму. Поєднання багатопартійної системи в Україні з парламентаризмом є недоцільним, перш за все, тому, що у випадку неможливості формування коаліцій не функціонуватиме ані законодавча (парламент), ані виконавча (уряд) влада. Враховуючи той факт, що процес утворення більшості та коаліції в нашій державі є тривалим та складним, це загрожуватиме стабільності та подальшій демократизації. Уже сьогодні Україна перебуває в стані перманентних виборчих кампаній та політичних криз, а повна передача повноважень із формування уряду до більшості у парламенті і тим більше, обрання ним президента лише ускладнить ситуацію.

Проаналізуємо тепер президентські республіки. Класичним зразком президенціалізму із поєднанням двопартійності є США. У цій державі добре розвинена система стримувань та переваг, адже є два сильних та відносно незалежних один від одного центри влади – президент та парламент. Особливістю США є також те, що тут стримування та протизваги реалізуються на трьох рівнях. По-перше, контроль за державною владою загалом здійснюється органами місцевого самоврядування на рівні штатів. Вони наділені певними повноваженнями управління локальними справами, які дають їм змогу у разі необхідності здійснювати моніторинг дій центральних органів держави. До того ж, система стримувань та протизваг передбачає взаємний контроль гілок влади. Президент позбавлений права розпускати парламент, однак, йому необхідно отримати його підтримку для прийняття законопроектів, потрібних для втілення його програми.

Нарешті, ефективність системи стримувань та протизваг забезпечується тим, що у США, як правило, посаду президента отримує інша партія, аніж та, депутати якої формують більшість у парламенті (у 80 % випадків після 1968 р.). Це пов'язано із особливістю виборчої системи США (переобрання нижньої палати та частини верхньої палати Конгресу кожні два роки). Хоча, на перший погляд, такий розподіл розвиває межі політичної відповідальності, практика доводить, що це навпаки сприяє більшому залученню опозиції до прийняття важливих політичних рішень [7]. У такому випадку президент змушений шукати прихильників для кожного із своїх законопроектів та домовлятися із опозицією, знаходячи компроміси, які б задовольняли більшість членів Конгресу.

Це можна віднести як до переваг, так і до недоліків даної моделі. З одного боку, постійна необхідність проведення переговорів сприяє децентралізації політичних партій, оскільки їхні представники, обрані від певних штатів, можуть керуватися інтересами населення своїх округів та бути більш відкритими до компромісів. Втім, незважаючи на постійну критику з боку прихильників вестмінстерської моделі, варто зауважити, що політичні партії у США залишаються програмними. Голосуючи за той чи інший проект закону, вони можуть йти на певні поступки, однак, у жодному разі не відступаючи від основних засад та партійної філософії їхньої політичної партії, висловленої у партійній програмі.

Тобто, відповідальність політичних партій тут реалізується залежно від того, представник якої з політичних партій обіймає посаду президента, та яка з партій має більшість мандатів у парламенті. Якщо президент представляє ту ж саму політичну партію, яка отримала перемогу на парламентських виборах, механізми полі-

тичної відповідальності тут схожі на ті, які діють у першій моделі. Громадяни можуть чітко ідентифікувати суб'єкт відповідальності та оцінити його діяльність. При цьому, відкритість до переговорів сприяє залученню опозиції до прийняття важливих, однак непопулярних, політичних рішень. Виборці оцінюють кожну із політичних партій, в тому числі опозиційну, за конкретну діяльність, а не за взаємну критику та блокування [8].

Незважаючи на всі переваги такої моделі, вона не може бути практично втілена в Україні. Як було зазначено вище, двопартійні системи формувалися протягом століть та базуються на тривалих традиціях у тих суспільствах, де вони функціонують. Штучно створена двопартійність не буде ефективною, адже при розподілі виконавчої та законодавчої влади між різними партіями, виникло б повне блокування роботи президента та уряду, а у випадку поєднання більшості у парламенті та сильного президента, високою була б ймовірність узурпації влади та встановлення авторитарності. Тому при аналізі політичної системи в Україні варто виходити із того, що на даному етапі розвитку нашої держави природно сформувалась саме багатопартійна система.

Четвертою моделлю співвідношення партійної системи та форми державного правління є президенціалізм та багатопартійність. Така модель має чимало критиків. Так, відомий західний політолог, почесний професор політичних та соціальних наук університету Єль (США), Хуан Лінц переконує, що багатопартійні системи можуть бути стабільними лише за парламентської форми правління. На його думку, президентські системи базуються на співпраці та взаємоконтролі глави виконавчої влади і законодавчого органу. Оскільки уряд одноосібно формується президентом, політичні партії втрачають основну мотивацію утворення коаліцій. При цьому, парламент, як правило, роздроблений, а отже, слабкий. Такий законодавчий орган не може ефективно контролювати президента через систему стримувань та протизваг, а президенту складно отримати законодавчу підтримку для втілення його політичного курсу. В результаті це може призвести до того, що президент відчуватиме себе єдиним представником волі народу, що створить у нього відчуття особливої місії та непотрібності опозиції. Тобто, багатопартійність та президентська форма правління призведуть або до авторитаризму, або до нестабільності [9].

Однак, така модель має і чимало прихильників. Саме у такому напрямі відбувається реформування політичної системи Франції. До 1958 році Франція була парламентською республікою, однак, прийняття конституції у цьому році трансформувало її форму правління у напівпрезидентську. Втім, порівняно з іншими державами Європи, французька політична система має багато ознак суто президентської республіки. По-перше, хоча тут президент змушений формувати уряд за погодженням з парламентом та включати до його членів представників політичної партії більшості, якщо ж він спирається на парламентську більшість, то є практично вільним від законодавчих обмежень, притаманних іншим європейським державам [10]. До того ж, починаючи із 2002 року, було синхронізовано терміни парламентських та президентських виборів з метою уникнення ситуації "співіснування" (коли посади президента та прем'єр-міністра займають представники різних політичних партій). Основною метою прийняття такого політичного рішення було те, що у випадку "співіснування" держава перебувала у стані політичної нестабільності.

Якщо врахувати, що багатопартійні системи формуються у тих державах, де існує декілька основних точок зору, з метою захисту інтересів усіх громадян, саме по-

еднання багатопартійності та президентської форми правління дозволить ефективно це зробити. Це особливо важливо в умовах України. Така модель передбачатиме взаємний контроль сильного президента та сильного парламенту, а відносини між ними базуватимуться на стримуванні та протидії. Передача президенту повноважень із формування уряду дозволить йому втілювати свою політичну програму, на основі якої він був обраний, у життя. Очевидно, що саме президент є єдиним представником волі більшості народу, проте, сьогодні в Україні він позбавлений механізмів імплементації свого політичного курсу, а тому втрачає можливість виконати обіцянки, задекларовані перед виборами. Запровадження президентської форми правління дозволить йому діяти згідно мандату, наданому йому виборцями.

Ще однією важливою ознакою президенціалізму є чітко визначена приналежність президента до однієї із політичних партій. Традиційно українські президенти намагалися позиціонувати себе як позапартійні, розмиваючи межі власне партійно-політичної відповідальності. Проте, ідентифікація президента як представника певної політичної партії дасть змогу зрозуміти, на яких засадах ґрунтуватиметься його програма та подальший політичний курс, та які з існуючих політичних партій можуть потенційно стати його партнерами.

До того ж, президенціалізм дозволить уникнути важкого та тривалого процесу утворення коаліцій. Політичні партії у парламенті не будуть змушені офіційно створювати та декларувати своє об'єднання, адже уряд формуватиметься президентом. Будучи обраним абсолютною більшістю громадян, президент втілюватиме свій політичний курс, підтриманий народом, базуючись на ситуативні об'єднання своєї партії у парламенті з іншими, які підтримають те чи інше рішення. Тобто, політичні партії не будуть змушені відступати від своїх програмних засад та обіцянок заради утворення коаліцій. Натомість, вони зможуть голосувати за той чи інший законопроект та підтримувати певні політичні рішення, базуючись на власних передвиборчих зобов'язаннях.

Така модель дозволить дійсно гарантувати ефективний захист прав меншості. Політичні партії матимуть змогу виражати інтереси тієї частини населення, яка становить їхню соціальну базу та не будуть вимушені орієнтуватися виключно на середнього виборця, адже у протилежному випадку їм буде складно сформувати коаліцію з іншими. Ще однією перевагою буде те, що виборці будуть оцінювати конкретну діяльність політичних партій, а не суто їхню винахідливість у способах блокування роботи влади, що є характерним для України. Це врешті зруйнує основний принцип функціонування опозиції в нашій державі – "чим гірше, тим краще" –

та дозволить усім гілкам влади конструктивно та консолідовано працювати над подальшою демократизацією нашої держави та необхідним реформуванням у важливих сферах суспільного життя. Для цього оптимальним буде перехід до президентської форми правління із одночасним збереження кількості партій та подальшою еволюцією партійної системи від поляризованого до поміркованого плюралізму.

Таким чином, відповідно до класичних типологій форм державного правління та партійних систем можна виокремити наступні чотири моделі їх співвідношення в контексті партійно-політичної відповідальності: парламентаризм і двопартійна система; парламентаризм і багатопартійна система; президенціалізм і двопартійна система; президенціалізм і багатопартійна система. Наведені приклади свідчать, що рівень партійно-політичної відповідальності може бути високим у всіх вище наведених моделях, однак, це стосується лише стабільних демократичних держав. Форма правління та партійна система держави може значною мірою посилювати чи послаблювати партійно-політичну відповідальність у молодих демократіях, до яких відносять Україну. Якщо жодна з партій не може самостійно набрати достатньої кількості голосів (а в умовах України це могло б бути, навіть, небезпечно), а коаліції розпадаються та є нестабільними, що призводить до частих змін уряду, важко говорити про стабільність парламентаризму. Це важливо врахувати при розподілі повноважень між гілками влади в Україні.

1. Порівняльна політика. Основні політичні системи сучасності / [Т.Г.Авксентьєва, В.С.Бакіров, Л.М.Герасіна та ін.]; під ред. В.Бакірева, М.Сазонова. – Х.: ХНУ імені В.Н.Каразіна, 2008. – С.234. 2. Toward A More Responsible Two-Party System: A Report of the Committee on the Political Parties. – Menasha: American Political Science Association, 1950. – P.18. 3. Kumlin S. Political Accountability in European Welfare States: A Research Agenda and an Empirical Appetizer / S.Kumlin // Paper prepared for presentation at the Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, December, 9, 2003. – P.7. 4. Livingston W. S. Britain and America: The Institutionalization of Accountability / W.S.Livingston // The Journal of Politics. – 1976. – Vol.38. – P.885. 5. Goodin R.E. When to Coalesce: Early versus Late Coalition Announcement in an Experimental Democracy / R.E.Goodin, G.Werner, R.Sausgruber // British Journal of Political Science. – 2008. – Vol. 38, № 1. – P. 182. 6. Blais A. Do Voters Vote for the Government?: Testing Downs' Pessimistic Conclusion / A.Blais, J.H.Aldrich, I.H.Indridason, R.Levine // Party Politics. – 2006. – №12. – P.702. 7. Ladd C.E. Party Reform and the Public Interest / C.E.Ladd // Political Science Quarterly. – 1987. – Vol2. No.3 – P.365. 8. Hellwig T. Electoral accountability and the variety of democratic regimes. / T.Hellwig, D.J.Samuels // British Journal of Political Science. – 2008. – Vol. 38. No.1. – P.806. 9. Лінц Х. Небезпеки президентської форми врядування / Х.Лінц // Демократія: антологія. К.: Смолоскип, 2005. – С.811. 10. Порівняльна політика. Основні політичні системи сучасності / [Т.Г.Авксентьєва, В.С.Бакіров, Л.М.Герасіна та ін.]; під ред. В.Бакірева, М.Сазонова. – Х.: ХНУ імені В.Н.Каразіна, 2008. – С.162.

Надійшла до редколегії 23.06.2009

О.М. Мостіпан, асп.

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ВИЗНАЧЕННЯ ПОНЯТТЯ "ВИБОРЧА СИСТЕМА"

У статті розкриваються основні підходи до визначення поняття "виборча система". Порівнюється специфіка аналізу цього поняття у вітчизняній і зарубіжній традиції.

The basic approaches of definition the concept of "electoral system" are revealed in this article. Specificity of analysis the concept of native and foreign tradition is compared also.

Вибори є центральним елементом політичного процесу та визначальною характеристикою участі громадян у політичному житті демократичних країн. Відомо, що вибори є однією з форм безпосередньої демократії, яка покликана реалізовувати народний суверенітет як верховну владу народу в державі. При цьому сама природа влади, а також відсутність реальних механізмів її здійснення безпосередньо всіма

громадянами, означає, що існує об'єктивна необхідність в створенні представницьких інституцій. Звідси постає питання: як обирати тих, кому делегують реальні повноваження? Адже відомо, що проблема демократичного правління є проблемою підбору людей, здатних обслуговувати його механізм. Виборча система, як центральний механізм функціонування виборів, покликана відповісти на це питання.

Виборча система не може розглядатись окремо від виборів – суспільного інституту, наслідком існування якої вона є та на здійснення функціонування якого спрямована. Вибори являють собою складне соціальне явище. В політологічному значенні – це один із способів формування публічної влади у суспільстві. Вибори є обов'язковою умовою і невід'ємним атрибутом демократичної форми правління, за якої народовладдя розглядається в якості єдиного джерела влади. Тому структура і характер діяльності представницького органу тісно пов'язаний з порядком його формування, а останній визначається типом виборчої системи, а також її роллю, впливом, і функціями, що вона виконує у конкретній державі.

У політологічній літературі склались різні підходи до аналізу і вивчення виборчих систем. Показовою у цьому відношенні є позиція Сморгунова: "Вивчення виборчих систем відноситься до пріоритетних напрямків сучасної політології, адже дозволяє проводити оцінку ефективності виборчих систем, вимірювати їх якість, співвідносити їх з партійними системами, визначати характер впливу виборчих систем на електоральну поведінку" [1].

Для того, щоб визначити функції виборчої системи у політичній системі необхідно спочатку окреслити функції виборів загалом. Крім політико-правової функції вибори можуть виконувати роль інституту, що забезпечує ротацію політичної еліти та інституціоналізацію влади на макро-соціальному рівні. Тобто, можна окреслити наступні функції виборів в умовах демократії: 1) створення діючої представницької системи; 2) інтеграція різноманітних думок і формування загальної політичної волі; 3) контроль роботи органів державної влади; 4) легітимізація і стабілізація політичної системи; 5) розв'язання політичних конфліктів; 6) політична соціалізація населення; 7) рекрутування (оновлення) політичної еліти.

Заслужують на увагу висновки Дж. Ламберта і Е. Лейкмана щодо основних завдань виборів. На їх думку вибори мають забезпечити формування основних владних інститутів: 1) парламенту, що відображає основну спрямованість суспільної думки виборців; 2) уряду, що відповідає волі більшості виборців та є сильним і стабільним [2].

Виходячи з викладених функцій виборів видається можливим сформулювати функції виборчої системи: 1) визначення персонального складу представницького органу; 2) політичне структурування представницького органу; 3) забезпечення впливу на політичну структуру представницького органу політичної структури суспільства і пріоритетів суспільної думки по відношенню спрямування державної політики.

Варто відзначити, що у політології існує цілий спектр визначень і, відповідно, тлумачень самого поняття "виборча система". Тому є необхідним проаналізувати ці визначення та зробити спробу виокремити найбільш ємні та влучні з них.

Виборча система використовується як механізм формування різних рівнів органів державної влади: від місцевих виборів до виборів Верховної Ради та Президента України. Тому змістовне наповнення поняття "виборча система" в окремих випадках також буде відмінним.

На рівні загального розуміння виборча система постає способом розподілу голосів на загальних виборах між політичними партіями та окремими кандидатами. На теоретичному рівні виборчу систему розглядають як сукупність визначених виборчим законодавством механізмів та процедур, пов'язаних з формуванням органів влади.

Виборчу систему можна розглядати у широкому і вузькому значенні. У широкому значенні виборча система постає як загальні принципи надання виборчих прав та організації виборів. У вузькому значенні виборча система

виявляється як система юридичних норм, що регламентує спосіб розподілу депутатських мандатів між кандидатами в залежності від результатів голосування. П.П. Шляхтун під виборчою системою у широкому значенні розуміє: "сукупність норм, що забезпечують участь громадян у формуванні виборних органів державної влади та органів місцевого самоврядування" [3].

А.Е. Постников під виборчою системою в широкому смислі слова розуміє "спосіб висунення кандидатів, голосування за них і визначення результатів виборів" [4]. Він користується формулюванням К. Боуна, згідно якому виборча система визначається через порядок підрахунку голосів і правило переведення частки отриманих голосів при розподілі мандатів [5]. Таким чином можна зробити висновок, що А.Е. Постников практично не відрізняє виборчу систему в широкому смислі від виборчої системи у вузькому смислі.

Аналіз праць дослідників дає можливість зробити висновок, що існує принаймні три підходи до аналізу виборчої системи в широкому смислі. Вони виникли і поступово формувались в радянській літературі, а згодом знайшли своє відображення в роботах пізніших дослідників.

Прихильники першої точки зору розуміли під радянською виборчою системою "сукупність соціалістичних суспільних відносин, як врегульованих, так і неврегульованих нормами права, через які радянське суспільство формує владні представницькі органи Радянського Союзу" [6]. Тобто в даному випадку виборча система розуміється як сукупність суспільних відносин, що розгортаються з приводу формування органів державної влади і органів місцевого самоуправління. Це є найбільш широким з проаналізованих визначень, оскільки в нього включені відносини, що не впорядковані жодними нормами, і що носять випадковий і епізодичний характер, які традиційно не включались у виборчу систему, а також відносини по формулюванню органів влади не виборцями, а іншими органами як шляхом обрання, так і шляхом призначення. У рамках цієї точки зору хоча й більш вузько формулює визначення виборчої системи А.Ф. Малий, за яким остання постає як система суспільних відносин, що виникає з приводу проведення виборів у представницькі органи [7]. У цьому контексті Б.А. Страшун дає визначення виборчої системи в широкому смислі, а саме: "виборча система – це впорядковані суспільні відносини, що пов'язані з органами публічної влади, які складають порядок виборів" [8].

Прихильники другої точки зору визначають виборчу систему – як порядок формування виборних органів державної влади і права громадян на участь у виборах [9]. У сучасній політичній науці цю традицію продовжує М.В. Баглай і В.А. Туманов, які розглядають виборчу систему як "законодавчо регламентований порядок проведення виборів від моменту їх призначення до оприлюднення результатів голосування" [10]. Хоча при подібному визначенні виборчої системи залишається нез'ясованою відмінність останньої від іншого поняття виборчого права – "виборчого процесу".

Згідно третьої точки зору виборчу систему розглядають як сукупність норм, що встановлює виборчі права громадян, організацію і порядок виборів в органи державної влади, а також взаємовідносини депутатів з виборцями. Хоча інколи з цього складу виключались взаємовідносини депутатів з обранцями, а інколи замість конституційного закріплення виборчих прав громадян до складу виборчої системи включались принципи виборів. А.А. Мішин і В.Г. Барашев вважають, що виборча система – це сукупність встановлених законом правил, принципів і критеріїв за допомогою яких визначаються результати голосування [11].

Загалом, у більшості робіт радянських вчених виборчою системою прийнято називати спосіб визначення результатів виборів тією мірою, в якій від нього залежить порядок розподілу депутатських місць між партіями, і сам механізм голосування.

У дослідженнях західних науковців різниця між значенням поняття "виборча система" у широкому і вузькому смислі, як правило, не проводиться. В одних випадках під терміном виборча система розуміється система організації виборів парламенту, структура якої встановлена законом і визначає, яка партія отримає право на управління державою. В цьому випадку серед істотних правил виборчої системи називають таємне голосування, порядок "нарізки" округів, фінансування політичних партій, і система підрахунку голосів.

В той же час в більшості зарубіжних досліджень, присвячених виборчій системі, термін "electoral system" розуміється як синонім поняття "система голосування", при цьому мається на увазі перш за все виборча формула. У деяких дослідженнях під виборчою системою розуміють "норми виборчого закону, що визначають результати виборчого процесу: виборчу формулу, структуру бюлетеня і організацію округів" – те, що забезпечує трансформацію голосів виборчого корпусу в парламентські мандати, що отримують партії і кандидати [12].

Структура виборчої системи детально досліджувалась в роботі Д.В. Рея "Виборчі системи та їх політичні наслідки". Як синонім поняття "виборча система" цей автор використовує поняття "виборчі закони", які він визначав як "ті, що регулюють процес, за допомогою якого виборчі уподобання виражаються в голосах і за допомогою якого ці голоси трансформуються при розподіленні влади між конкуруючими партіями" [13].

А.В. Зинов'єв у 1994 році виступив з критикою одночасно як визначення "виборча система", що склалось в радянській традиції, так і західного розуміння виборчої системи. Цей дослідник вважає, що виборча система є сукупністю юридичних норм, що закріплюють принципи, на основі яких здійснюються вибори, права громадян обирати і бути обраними, що встановлюють відповідальність депутатів та інших виборчих посадових осіб за свою діяльність перед виборцями, що визначають порядок організації і проведення виборів і регулюють відносини, що виникають в процесі формування органів державної влади, а також здійснення взаємовідносин виборців з депутатами та іншими обраними особами [14]. Тобто, Зинов'єв вважає, що виборча система складається з упорядкованої сукупності інститутів, передбачає включення в неї і норм права, і відносин, і порядку визначення результатів виборів.

Можна зробити висновок, що викладені вище точки зору різних дослідників переконливо свідчать, що єдиного загально визнаного підходу до поняття "виборча система" не існує. Також встановлено, що поняття "виборча система" не можна звести до врегульованого правопорядку обрання органів публічної влади, оскільки це суспільне явище охоплюється поняттям "виборчий процес". Виборчу систему не слід розуміти як сукупність норм, оскільки в такому випадку її не можна буде відрізнити від поняття "виборче право".

Один з дослідників початку ХХ століття Г. Еллинек під виборчою системою розуміє загальні принципи надання виборчих прав і організації виборів [15]. Таке тлумачення пояснюється тим, що на той час загальне і рівне виборче право при таємному голосуванні не були суспільно визнаними. У зв'язку з цим для опису особливостей виборів в певній державі використовувалось поняття "виборча система", яке узагальнювало всі характерні риси притаманні виборчим перебранам цих кра-

їн. Подібним чином у радянській літературі це поняття слугувало для узагальнення опису різниці між "буржуазним" і "соціалістичним" способом організації і проведення виборів. У сучасному світі різниця виборчих принципів і правил не носить такого суттєвого характеру. В цілому, різниця виборчих процедур зводиться до типу виборчої системи у вузькому смислі.

Виборчу систему у вузькому смислі зазвичай розуміють як спосіб розподілу депутатських мандатів між кандидатами в залежності від результатів голосування виборців. При цьому таке визначення не можна вважати достатньо повним, що відображає весь зміст виборчої системи як суспільного інституту. П.П. Шляхтун пропонує наступне формулювання виборчої системи у вузькому значенні: "спосіб голосування, визначення його результатів і розподілу мандатів у виборчих округах" [16].

Так, більшість визначень виборчої системи у вузькому смислі зводиться до того, що вона є принципом розподілу мандатів – мажоритарним чи пропорційним. При цьому варто пам'ятати, що виборча система включає набагато ширше коло відносин – від способу формування виборчих округів до структури виборчого бюлетеня. Окрім безпосереднього способу розподілу мандатів у виборчу систему у вузькому смислі необхідно включати схему організації виборчих округів, порядок висування кандидатів. На цю обставину вказує Арановський, який в цьому моменті доповнює визначення виборчої системи. Дослідник визначає виборчу систему у вузькому значенні як "принцип організації виборчих округів і порядок визначення результатів виборів" [17].

А.Г. Орлов включає у виборчу систему "методи встановлення результатів голосування, підрахунок поданих і визнаних дійсними, а також недійсними, голосів виборців і виявлення переможців на виборах" [18]. Таким чином, виборча система у вузькому сенсі визначає основний принцип формування складу колегіального органу влади і включає відносини по реалізації цього принципу на різних стадіях виборчого процесу.

Варто відзначити, що існує доцільність розглядати виборчу систему не як просту механічну сукупність правових норм, а як ту, що має властивості системи. В.П. Гончарук так формулює суть проблеми: "Доцільним є аналіз виборчої системи саме як системи, тобто комплексу взаємодії та функціонування різних елементів, і в першу чергу формування законодавчої влади на всіх рівнях від національного до регіонального та місцевого і навіть формування виконавчої влади, де її представники підлягають виборності" [19]. У науковій літературі поняття "система" використовується по відношенню до об'єктів, які являють собою сукупність взаємопов'язаних елементів, утворюють певну цілісність, володіють власними властивостями, що не зводяться до суми властивостей елементів системи. Виборча система відповідає властивостям гетерогенної системи, тобто тієї, що володіє високим ступенем внутрішньої структурованості, оскільки її межі часто визначаються самою структурою системи, а включення чи виключення декількох елементів може суттєво вплинути на властивості системи в цілому. Варто відзначити, що реакція такої системи на зовнішні впливи головним чином визначена властивостями самої системи [20].

При аналізі виборчої системи необхідно виділити її інтегративні якості, визначити, що існують її елементи і компоненти її підсистем, узагальнити структуру їх взаємодії, що характеризує інтегральні властивості виборчих систем і її місце в системі більш високого рівня.

В роботі "Виборчі системи: порівняльний і теоретичний вступ" були виділені три елементи виборчої системи: 1) структура бюлетеня; 2) структура виборчих

округів; 3) правила, що використовуються при трансформації голосів у місця [21].

У роботі Б. Грофмана та А. Лейпхарта до складу виборчої системи з метою аналізу її політичних наслідків включено інші компоненти: 1) розмір виборчого округу; 2) кількість кандидатів і партій, які беруть участь у виборах; 3) загальне виборче право і правила реєстрації виборців; 4) свободу доступу виборців до виборчих процедур; 5) спеціальні правила підрахунку голосів; 6) правила фінансування виборчої кампанії; 7) строки виборчої кампанії – і т.д. 15 елементів [22].

Нарешті, в одному з найбільш змістовних досліджень по теорії виборчих систем – роботі "Місця і голоси" структура виборчої системи визначається як та, що включає загальну кількість голосів виборців, виборчі округи і розподіл між ними місць, а також кількість політичних партій [23]. Варто підкреслити, що перераховані вище структури виборчої системи виокремлювались і аналізувались перш за все з точки зору політичних наслідків їх застосування.

Можна підсумувати, що виборча система є органічною складовою політичної системи і перебуває у постійній взаємодії з іншими її елементами. Виборча система виконує ряд суспільно-важливих функцій через які вона реалізує покладені на неї завдання підтримувати здоровий політичний клімат у державі шляхом збалансування інтересів різних суспільних груп. В цілому, поняття "виборча система" можна визначити як спосіб голосування, визначення його результатів і розподілу мандатів у виборчих округах. Багатоманітність варіантів виборчих систем, а також, специфіка їх використання в різних країнах зумовлює необхідність їх наукового дослідження та класифікації.

1. *Сморгунов Л.В.* Электоральная политология: теория и опыт России: Материалы второй студенческой политологической конференции / Под ред. Л. Сморгунова. – СПб.: РоссПен, 1998. – С.6. 2. *Ламберт Дж., Лейкман Э.* Исследование мажоритарной и пропорциональной избирательных систем. – М.: Мысль, 1958. – С.18. 3. *Шляхтун П.П.* Конституционное право: словарь терминов. – К.: Либідь, 2005. – С.51. 4. *Постников А. Е.* Избирательное право России. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С.39. 5. *Bawn K.* The logic of institutional preferences // American Journal of Political Science: Austin. – 1993. – Vol.37. – №4. – P.23. 6. Советское Конституционное право / Под ред. С.И. Русиновой и В.А. Рянжина. – Л.: Юрист, 1975. – С.46. 7. *Малый А.Ф.* Избирательная система Российской Федерации: Учебное пособие в схемах. – Саранск: Аспект, 1995. – С.3. 8. Конституционное (государственное) право зарубежных стран: Учебник: в 4 т. Т.1-2 / Отв. ред. Б.А. Страшун. – М.: БЕК, 1996. – С.323. 9. *Бутурлина Т.Т., Куприна-Высоцкая В.Б.* Советская избирательная система. – М.: Юридическая литература, 1951. – С.6. 10. *Баглай М.В., Туманов В.А.* Малая Энциклопедия конституционного права М.: Юрист, 1998. – С.159. 11. *Мишин А.А., Барашев Г.В.* Государственное право буржуазных и развивающихся стран. – М.: Юридическая литература, 1989. – С.226. 12. Посібник з розробки виборчих систем. – К.: Нора-друк, 2002. – С.15. 13. *Rae D.W.* The Political Consequences of Electoral Laws: New Hawen: – 1969. – P.14. 14. Конституционное (государственное) право зарубежных стран: Учебник: в 4 т. Т.1-2 / Отв. ред. Б.А. Страшун. – М.: БЕК, 1996. – С.121. 15. *Еллинёк Г.* Конституции, их изменение и преобразование. – М.: Типография Т-ва И.Д. Сытина, 1906. – С.2. 16. *Шляхтун П.П.* Конституционное право: словарь терминов. – К.: Либідь, 2005. – С.51. 17. *Арановский К.В.* Курс лекций по государственному праву зарубежных стран. – Владивосток: Форум, 1996. – С.269. 18. Конституционное право зарубежных стран: Учебник для вузов / Под ред. М.В. Баглая, Ю.И. Лейбо, Л.М. Энтина. – М.: Юрист, 1998. – С.188. 19. *Гончарук В.П.* Выборча система як механізм сучасної демократії // Вісник Київського Національного Університету імені Тараса Шевченка: серія філософія і політологія. – 2000. – Вип. 32. – С.56. 20. *Хомяков Д.М., Хомяков П.М.* Основы системного анализа. – М.: Недра, 1996. – С.14-18. 21. *Peeve L., Ware A.* Electoral systems: a comparative and theoretical introduction: London: – 1992. – P.64. 22. Electoral laws and their political consequences / Ed. by B. Grofman and A. Lijphart, N.Y.: 1986. – P.2-3. 23. *Taagepara R., Shugart M.* Seats and Votes: Effects and determinants of electoral systems: New Hawen, London: – 1989. – P.201.

Надійшла до редакції 25.01.2010

Ф.Г. Семенченко, канд. політ. наук

ПОЛІТИЧНІ ЦІННОСТІ В СИСТЕМІ ПОЛІТИЧНИХ ВІДНОСИН: ФОРМУВАННЯ, ЗМІСТ І ФУНКЦІЇ ПОЛІТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

В статті досліджуються політичні цінності та їх роль в системі політичних відносин. Розкривається процес формування політичних цінностей, їх зміст та функції.

Political values and their role in the system of political relations have been analysed. Process of political values formation and their functions have been observed in the article.

Актуальність зазначеної теми зумовлена тими інституціональними змінами які відбуваються сьогодні в українській державі і вимагають адекватних політичних цінностей для подальшої політичної трансформації українського суспільства. Інституціональні перетворення стають дійсно незворотними лише тоді, коли вони сприймаються суспільством і закріплені в політичних цінностях, на які це суспільство орієнтується.

Сукупність політичних цінностей створює певну систему, яка виступає однією з ключових ланок політичних відносин суспільства і втілюється у комплексі його політичних інститутів. Вона формується через специфічні політичні процеси і, в свою чергу, справляє на ці процеси потужний вплив.

Для визначення сутності політичних цінностей необхідно зважити на те, що останні завжди є складовими цінностями певного соціуму, тобто мають соціальний характер.

Соціальні цінності виступають як такі, що характеризують соціальні спільноти різного масштабу, включаючи людство в цілому. Вони є продуктом суспільної свідомості, формуються на основі не індивідуального, а групового, соціального, яке охоплює і узагальнює діяльність багатьох поколінь, враховує своєрідність різних соціальних груп, досвід практичної взаємодії зі світом.

Разом з тим, вони не абсолютні і не об'єктивні у суворому сенсі слова, і сучасні порівняльно-культурні дослідження блискуче демонструють відносність навіть вищих і непорушних цінностей будь-якої культури.

У такому ж ракурсі можна розглядати і загальнолюдські цінності, які узагальнюють конкретно-історичний досвід сукупної життєдіяльності людства, хоча усвідомлення людством своєї єдності і формування світового співтовариства, яке виробляє, зокрема, спільні ціннісні орієнтири, – процес історично вельми недавній, який нараховує не більше століття. Загальнолюдські цінності відтворюють деякі спільні риси, притаманні життєдіяльності людей різних історичних епох, соціально-економічних укладів, класової, національної, етнічної та культурної приналежності [1].

Основою для універсалізації різноманітних явищ дійсності, володіючи всіма атрибутами ідеального, цінності функціонують у формі ідеї, ідеалу і лише в такій якості утворюють елемент широко зрозумілого об'єктивного суспільного буття, а не просто безпосередній елемент соціальної дійсності. Ідеали – це вироблені суспільною свідомістю і присутні в ньому узагальнені уявлення про досконалість у різних сферах суспільного життя. Вони функціонують у свідомості як продукти духовної практики, особливо ідеологічної. Ідеали відтворюють

практичний досвід життєдіяльності даного конкретного соціуму і зазнають соціально-історичної конкретизації. Ідея соціальної рівності, ідея свободи, ідея справедливості є усталеними як цінності, хоча соціальні обставини, "матеріалізована форма" і конкретний спосіб розуміння рівності, свободи, справедливості змінилися. Слід відрізняти реальні цінності соціуму від ідеалів, які формуються у вигляді ідеологічних конструкцій. Останні можуть успішно виконувати функцію консолідації та орієнтації соціальної спільноти лише у тому випадку, коли вони адекватно відтворюють у собі мотивацію її колективної життєдіяльності. Тільки "цінність", саме в значенні "чогось, що хотіли би мати всі", робить ідею ідеалом" [2].

Цінності особистості виступають як конкретні індивідуалізовані (з різним ступенем деформації) форми прояву цінностей групи, співвіднесення цінностей суспільства в цілому. В них міститься і соціально-типове й індивідуально-специфічне. Інтерпретація системи цінностей в індивідуальній свідомості виникає завдяки "неповторності, що в принципі не усувається, унікальності кожної долі, психічної структури, емоційних та інтелектуальних рис особистості" [3]. Будь-який індивід одночасно включений до значної кількості соціальних спільнот різного масштабу, ціннісні системи яких можуть бути дуже суперечливими. Неспівпадіння цінностей групи, суспільства та цінностей особистості породжує конфлікт між ними. Шляхи його розв'язання залежать від ступеня ідентифікації особистості з певною групою, ступеня адаптації й поваги групових переконань. Залежно від соціальної ідентичності індивіда – членом якої або яких спільнот він себе в першу чергу відчуває – для нього будуть значущими, насамперед, або загальнолюдські, "вічні" цінності (істина, краса, справедливість), або конкретно-історичні цінності великих соціальних груп (рівність, демократія, державність), або цінності малих референтних груп (успіх, багатство, майстерність, самовдосконалення) та ін. [4].

Виокремлення політичних цінностей серед безлічі соціальних пов'язане із специфікою явищ, які вони відтворюють, а саме з політикою, політичними явищами, взагалі зі сферою політичного. Щодо сучасності можна говорити про дві тенденції у трактуванні політики. Перша – марксистсько-ленінська традиція – інтерпретує державу і політику в класових категоріях, друга тенденція, притаманна американській і французькій політології, пов'язана з розумінням держави в категоріях діяльності уряду. Перший напрям розуміє політику крізь призму класовості, другий – абсолютизує виконавчу владу. Такий підхід, коли суб'єктом політики виявляється або уряд, або класи, видається занадто вузьким.

Якщо говорити про спеціальне політологічне трактування цінностей, то мабуть, дуже перспективною є позиція, згідно з якою політичні цінності – це "ідеї, які виражають відношення великих соціальних груп і потреб суспільства в цілому з точки зору усвідомлення власних потреб" [5]. Можна сказати, що політичні цінності – це узагальнені уявлення, які постають як політичні ідеали, основоположні принципи політичного мислення, які є ідеальними критеріями оцінки й орієнтації суб'єктів у політичній діяльності. Політичні цінності є продуктом політичного досвіду конкретного суспільства, тому вони відрізняються від суспільства до суспільства. Вони є відносними, оскільки залежать від умов життєдіяльності конкретної соціальної спільноти, які схильні до різних змін. За такого підходу політичні цінності включають переваги відносно свободи, рівності, порядку тощо.

"Політичні цінності", в такому сенсі відносяться до основних переконань і передбачень не тільки щодо політики і політичної діяльності, але й щодо належного ставлення держави до приватної діяльності, особливо економічної діяльності. Зв'язки з економічною діяльніс-

тю підпадають під рубрику політичних цінностей і розглядаються при обговоренні проблем державного управління, оскільки зростає державна відповідальність в сфері регулювання бізнесу та виробництва [6].

Можна сказати, що політичні цінності це не тільки ідеали, але й чітко описані норми, узаконені і, яких необхідно дотримуватися [7]. При усій своїй значущості політичні цінності (ідеали) не можуть бути пізнані безпосередньо. Виразом політичних ціннісних ідеалів з різним ступенем адекватності слугують зафіксовані в політичній сфері життя предметні перевтілення. У зв'язку з цим певні опредмечені політичні ідеали можна назвати політичними нормами. Останні втілюють надосвідчені початки ціннісної орієнтації, пріоритет інтерперсональних зв'язків для тих суб'єктів, що включаються в політику. Політичні норми запроваджують структуру мотивації особистості, на основі чого, людина коригує свої ціннісні орієнтації. Нормативна система більш жорстко, ніж ціннісна, детермінує діяльність людей. Функціональні відмінності між політичними нормами і політичними цінностями, у вузькому значенні політичними ідеалами, полягають в тому, що останні більшою мірою співвідносяться з цільовизначальними сторонами людської діяльності, є критеріями орієнтації у світі, а норми, як правило, тягнуть, переважно, до засобів і способів досягнення мети.

Ідеал – це досконалість. Тому він ніколи повністю не може бути досяжним, але він являє собою мрію та вірець, до якого прагнуть люди. Наприклад, демократія у західному світі виникла шляхом наближення до ідеалу. Такі політичні ідеали, як свобода особистості, конституціоналізм, правова держава, розподіл влади, громадянське суспільство та інші, "вистраждані" громадянами західних країн протягом багатьох століть. Сьогодні відображені в політичних легітимних нормах, вони регулюють поведінку громадян у демократичному суспільстві. В свою чергу, демократичні політичні норми – це засіб і спосіб досягнення інших ідеалів, оскільки демократія є вільним простором, де можуть розвиватися багато різних ідеалів. За своєю сутністю той самий історичний шлях повинно пройти і наше українське суспільство. Наша перевага полягає в тому, що ми можемо (і мусимо) творчо використовувати досвід передових країн, максимально можливо врахувати міру і не повторювати їх помилок. Але разом з тим, одночасно за допомогою відпрацьованих ефективних механізмів, ми маємо втілювати у вітчизняну політичну систему їх досягнення.

Будь-яка політична цінність не функціонує у свідомості соціальної групи чи індивіда самотійно. Вона знаходиться у відносинах і зв'язках між собою і створює певну цілісність, єдність – систему політичних цінностей.

Існують великі труднощі у побудові типології політичних цінностей. Найбільш цікавою, як здається, є спроба створення структури системи політичних цінностей, яка була здійснена польськими політологами М.Карватом і В.Мілановським [8]. Вони вирізняють такі типи політичних цінностей, які тісно скорельовані і синхронізовані і в той же час утворюють діахронічну послідовність наслідку, наслідування і визначення:

- ✓ ціннісні уявлення про зв'язок між людьми, який ґрунтується на глибоко вкоріненій потребі у групових зв'язках;
- ✓ зв'язок між людьми обумовлює виникнення уявлень про відповідні їм політичні відносини (майбутні та існуючі на даному етапі);
- ✓ уявлення про типи політичних інститутів сприяють реалізації поставлених цілей;
- ✓ ідеї політичних інститутів встановлюють каталог політичних благ і предмет бажання суб'єкта які можуть бути досягнуті завдяки функціонуванню названих інститутів.

Звичайно, дана схема розглядається у відриві від соціальної дійсності, але вона є універсальною для будь-якого суспільства, з будь-яким типом політичних відносин.

Таким чином, політичні відносини є продуктом історичного досвіду суспільства в цілому, так само, як і особистісного життєвого досвіду, що робить певний внесок в соціалізацію кожного індивідууму. В рамках таких відносин доцільно розмежовувати відмінності в орієнтаціях тих, хто прямо впливає на прийняття політичних рішень, та їх менш активних співгромадян. У дослідженнях, які здійснювалися раніше, певним чином подібні феномени позначалися такими категоріями, як національний характер, темперамент, етнос, дух чи міф, політична ідеологія, національна політична психологія і фундаментальні політичні цінності [9].

Оскільки політичні цінності – це продукт політичного досвіду в конкретній культурі, вони відрізняються у різних суспільствах. Наприклад, в одних суспільствах цінністю може бути політична незалежність, в інших – політичний конформізм і законслухняність. Політичні цінності є виразом сутності політичного життя даної спільноти, її конкретно-історичного способу життя, тому вони є відносними, а не абсолютними. Зі зміною суспільних відносин відбувається й переоцінка цінностей: багато з того, що вважалося абсолютним і беззаперечним, знецінюється і, навпаки, нові паростки суспільного буття породжують нові політичні цінності.

Політичні цінності, виконуючи ряд функцій, відіграють важливу роль у розвитку політичної діяльності, і основна, вирішальна, функція полягає в інтеграції будь-якої соціальної цілісності. Цінності виступають інтегративною основою як для окремо взятого індивіда, так і для будь-якої соціальної спільноти – малої або великої групи, культури, нації, людства в цілому. Невипадково видатний соціолог П.Сорокін вбачав у наявності цілісної та стійкої системи цінностей найважливішу умову як внутрішнього соціального світу, так і світу міжнародного. Коли ж єдність, засвоєння і гармонія цінностей послаблюються, за справедливим твердженням П. Сорокіна, збільшуються шанси міжнародної або громадянської війни [10]. Руйнування ціннісного підґрунтя неминуче призводить до кризи. Причому це судження відноситься як до особистості, соціальної групи, так і до людства в цілому. Вихід з подібної кризи можливий тільки шляхом здобуття нової системи цінностей.

По суті це функція збереження і розвитку тотожності соціально-політичного суб'єкта (функція політичної ідентифікації). Група (або інша соціальна цілісність) може функціонувати тільки тоді, коли вона усвідомлює свої цінності і можливості, знає умови, в яких вона мусить задовольняти свої потреби. Індивід проходить також складний процес формування та інтеграції різнорідних структур шляхом аксіологічних впливів у ході політичної соціалізації. Його самосвідомість і є тотожність, самовідчуття особистих цінностей. Самосвідомість – результат оцінки себе з точки зору вже прийнятих у суспільстві цінностей, символів. Чим складнішою і багатшою є соціально-політична спільнота, з якою ідентифікує себе особистість, тим багатшим і складнішим є духовний світ особистості.

Наступна функція політичних цінностей полягає у політичному мотивуванні і у створенні умов, за яких політичні цілі перетворюються на безпосередні мотиви поведінки, установки і дії окремих членів даної групи, суспільства. Можна сказати, що система політичних цінностей, сприяючи формуванню певних типів політичної поведінки, додає їм певну направленість у тенденції, але не є детермінуючим фактором в останній інстанції. Справа в тому, що рішення виборців голосувати за ту чи іншу партію або конкретного кандидата залежить від безлічі факторів, серед яких соціальна

структура і політична система, стан економіки, просто кон'юнктурні фактори, внутрішньо-зовнішньоекономічні та внутрішньо-зовнішньополітичні умови, що швидко змінюються, і таке інше. Часто спільність побуту і укладу життя, безпосередність вражень, самі по собі можуть служити факторами стандартизації політичної свідомості, формування різного роду ілюзій, типологічно споріднених уявлень.

Причини неузгодженості між ціннісними уявленнями і реальною поведінкою знаходяться також у поверховому засвоєнні цінностей, у відсутності умов, необхідних для реалізації цих політичних цінностей. У зв'язку з цим зміст політичних цінностей тим сильніше впливає на політичну практику, чим більше він є адекватним змістові потреб та інтересів особистості або групи.

Однією із соціальних функцій політичних цінностей є "контрольна" функція, яка пов'язана з тим, що політичні цінності, будучи підґрунтям для вироблення стандартів оцінки політичної дії та її результатів, самі постають ідеальними критеріями орієнтації особистості й суспільства.

Політичні цінності сприяють формуванню цілої системи цілей, уточненню їх ієрархії через визначення головної кінцевої мети всієї політичної діяльності та інших, які опосередковують головну. Тому функцію, пов'язану із встановленням цілей, можна визначити як "директивну".

Наступна, "інструментальна" функція полягає у визначенні політичних благ і механізму досягнення соціально-політичних благ. У її реалізації беруть участь саме інструментальні політичні цінності.

Система політичних цінностей виконує також регулятивну функцію, обумовлюючи відношення соціальної групи чи іншої соціальної спільноти до різнорідних політичних (або соціальних) інститутів.

Ієрархія політичних цінностей особистості чи сформованої групи прагне до самозбереження. Обмежуючи і здійснюючи набір інформації, яка надходить до свідомості індивіда, вона, як фільтр, пропускає лише ту інформацію, що не загрожує її руйнації. У цьому полягає її роль як стабілізатора стану особистості, соціальної групи та їх політичної діяльності.

Сучасні політологи відзначають, що легітимність, а значить і стабільність політичної системи суспільства залежать від ступеня відповідності її цінностей цінностям політичної культури суспільства, а кількість "позитивних політичних цінностей", які поділяють всі члени суспільства, визначає ступінь консенсусу між його членами [11]. Г.Алмонд і С.Верба, основоположники політико-культурного підходу, вважають, що для збереження стабільності, демократична система потребує політичної прихильності, яка базується на поєднанні прагматичних та емоційних орієнтацій громадян. "Державні діячі, – пишуть вони, – які намагаються побудувати політичну демократію, часто концентрують свої зусилля на існуванні формального набору демократичних урядових інститутів та створенні конституцій. Вони також можуть зосередити свої зусилля на формуванні політичних партій з тим, щоб стимулювати участь мас. Але для розвитку стабільного і ефективного демократичного порядку необхідно дещо більше, ніж певні політичні та управлінські структури. Цей розвиток залежить від орієнтацій громадян по відношенню до політичного процесу, тобто від політичної культури. Якщо вона не здатна підтримувати демократичну систему, шанси останньої на успіх дуже невеликі" [12].

Таким чином, падіння ціннісної підтримки з боку мас нижче мінімального рівня або повна відсутність її (що буває рідко) є одним із факторів падіння авторитету влади, одним із факторів, який послаблює її соціально-психологічну основу і вплив на суспільні процеси. Оскільки ціннісна підтримка є відносно вільною від примусу

формою політичного підпорядкування, то на відміну від примусу, який є наслідком негативної установки щодо політичної влади і недобровільного виконання її рішень, дана форма підтримки виступає як позитивне ставлення до політичного порядку і добровільне дотримання його вимог. Ця підтримка спирається на найглибший і міцний пласт мотивації людей, найбільш стійкий і не схильний до швидких змін.

У сучасній літературі розрізняють два види підтримки: внутрішню і зовнішню [13]. У першому випадку позитивне ставлення до влади не пов'язане з відкритим проявом свого ставлення, але діяльність владних інститутів успішно ґрунтується на передумові, що при необхідності люди мобілізують свою енергію для надання допомоги і сприяння політичній владі, тобто переведуть свою внутрішню підтримку у зовнішню, яка є вже практичною дією. Таким чином, відіграючи велику роль у забезпеченні підтримки політичної діяльності, політичні цінності сприяють легітимації того чи іншого політичного режиму.

В ідеалі сфера політичних відносин – це та сфера, в якій відбувається пошук узгодження ціннісно-нормативних систем, а саме систем цінностей і систем норм, тобто правил реалізації цих цінностей. Сучасна демократична держава повинна бути заснована на компромісі [14;15], який примирює різні прагнення найбільш впливових соціальних груп у даній державі, тобто, чим менше розбіжностей (а вони неминучі) між цінностями, які продукуються різними суб'єктами політичних відносин, тим більш інтенсивне просування до вирішення соціально-економічних проблем суспільства.

Можна сказати, що підґрунтям політичних відносин виступає система політичних цінностей як пов'язані, насамперед, з процесом політичної соціалізації.

Один з провідних фахівців у цій галузі І.Робертсон (Robertson) відзначає, що політична соціалізація – це соціальний процес, за допомогою якого набуваються політичні цінності, особливо у ранньому дитячому віці. Чотирма головними агентами політичної соціалізації у сучасних суспільствах виступають сім'я, школа, групи ровесників і засоби масової комунікації. Оцінити сучасний ступінь впливу цих агентів складно, але найбільш сильний початковий вплив на політичну соціалізацію справляє сім'я, хоча цей вплив може бути модифікований іншими агентами, які набувають активності на більш пізніх етапах процесу соціалізації [16].

Політичну соціалізацію можна розглядати як процес навчання, за допомогою якого індивіди одержують орієнтації щодо держави і політичного життя. Ці орієнтації включають, окрім ціннісних елементів, також вірування і чуттєві компоненти. Коло можливих політичних орієнтацій, яких набувають у процесі політичної соціалізації, може бути досить широким. Воно може включати узагальнені установки щодо понять на зразок влади, демократії і політичних зобов'язань і таких специфічних орієнтацій, як перевага, яку віддають певній політичній партії, або заперечення вуличних демонстрацій в якості форми виразу політичних вимог. У межах даного підходу особливо вирізняється та обставина, що за умови важливої ролі сім'ї і системи освіти, політичні орієнтації також можуть бути сформовані під впливом засобів масової інформації, організованих і неформальних груп чи будь-якого іншого досвіду, який має відношення до політики [17]. Можна додати до цього списку також вплив таких факторів, як держава, партії, церква, бізнес, наука, армія, роль яких на різних етапах політичної соціалізації досить істотна. Тобто на формування комплексу політичних цінностей, впливають різні джерела політичної соціалізації.

Однією з найбільш поширених концепцій соціальної науки є поняття про базову структуру людської особис-

тості, яка зазвичай складається до моменту досягнення індивідом зрілості і відносно мало змінюється у подальшому. Ця концепція проходить через літературу від Платона до Фрейда і далі до результатів досліджень за матеріалами сучасних спостережень. Рання соціалізація видається більш вагомим, ніж пізня. Саме тому сімейний фактор соціалізації є одним з домінуючих, оскільки в період до повноліття він справляє найбільший вплив на особистість.

Це, звичайно, не означає, що ніяких змін не буває у зрілі роки. Відомо, що в індивідуальних випадках відбуваються різкі поведінкові зрушення, а процес розвитку людини ніколи повністю не зупиняється. Але розвиток людини відбувається набагато стрімкіше у роки до досягнення зрілості, ніж після, і за даними переважної більшості спостережень, статистична вірогідність глибокої особистісної зміни різко знижується після досягнення зрілості [18].

Необхідно звернути увагу на ще одну важливу обставину. Відомий фахівець з проблеми політичної соціалізації О. Шестопал розуміє її як двосторонній процес, в ході якого, з одного боку, відбуваються відтворення політичної системи і передача політичних цінностей від одного покоління до другого, а з іншого – йде поетапне формування у особистості політичної картини світу і моделей політичної поведінки під впливом агентів соціалізації. У подальшому картина світу може змінюватися, коригуватися, але її основні параметри фіксуються у структурі особистості. У випадках дисфункцій системи, які ускладнюють передачу вже сформованих політичних цінностей (перш за все офіційних) новим поколінням і які дезорієнтують громадян, у останніх відбувається повернення до ранніх базових уявлень, які були одержані на етапі первинної соціалізації [19].

При аналізі політичної соціалізації у сучасному світі плідним є використання методів і концепцій, які дослідники розвивають у рамках соціально-конфліктної парадигми. З точки зору конфліктної теорії, цінності і норми не є нейтральними; вони не впливають на всіх членів групи однаково. Навпаки, те, що тлумачиться, як добре, істинне і справедливе, вигідне лише частині членів групи. Ідеї не меншою мірою, ніж речі, виступають культурними артефактами – витворами даної групи та її наймогутніших членів. Поняття культурної гегемонії стосується контролю над виробництвом цінностей і норм, який здійснюється тими, хто за своїм становищем здатний створювати і нав'язувати правила поведінки.

Важливий аспект аналізу формування систем політичних цінностей сучасних суспільств та їх динаміки пов'язаний зі співставленням політичних цінностей в особистому, вузькому сенсі та адміністративних, державно-управлінських цінностей. Політолог Д. Йейтс (Yates) докладно досліджує конфлікти між цими двома паралельними, однак різними ціннісними комплексами, трактуючи їх, певним чином, з більшою точністю, як нормативні моделі "плюралістичної демократії" і "управлінської ефективності". Д. Йейтс коротко викладає основні конфлікти [20].

1. У плюралістичній моделі влада розпорошена і розділена; в моделі ефективності влада сконцентрована. У зв'язку з цим у плюралістичній моделі здійснення державної політики децентралізовано; в моделі ефективності воно централізовано.

2. У плюралістичній моделі існує підозра щодо виконавчої влади (фактично, щодо будь-якої концентрації влади); в моделі ефективності сильний наголос робиться на централізацію влади в руках керівника виконавчого органу (для конкретизації відповідальності).

3. У плюралістичній моделі влада надана політичним діячам, зацікавленим групам і громадянам; у моде-

лі ефективності більший обсяг влади наданий експертам і професійним бюрократам.

4. У плюралістичній моделі серцевиною демократичного процесу вважаються політичні домовленості і компроміси; у моделі ефективності існує прагнення розмежувати політику й управління (адміністрування).

5. Плюралістична модель робить акцент на самостійному визначенні своїх інтересів індивідуумами і політичними акторами; модель ефективності робить акцент на технічній або науковій раціональності (яка може бути краще виявлена шляхом незалежного експертного аналізу, ніж шляхом консультативного виявлення бажань виборців і політичних діячів).

Одним з потужних механізмів політичної соціалізації (особливо в країнах розвинутої демократії) і найважливішою формою прояву ціннісної системи даного соціуму виступає громадська думка. Провідними фахівцями з даної проблематики вона характеризується, з одного боку, за формою як елементарна колективна поведінка, з другого боку, за функцією як засіб соціального контролю [див.: 21].

Під час криз можливе наростання полеміки, яка висуває на перший план постійно існуючі розбіжності, що відносяться до становища в соціальній структурі і в історичному часі. Активізація старих зв'язків обумовлює передбачувані розбіжності у громадській думці – за ознаками регіону, раси, релігії, етнічної приналежності, класового походження, одержаної освіти тощо. Якщо розбіжності досить глибокі, підвищується вірогідність загострення ситуації аж до виникнення насильницького конфлікту. Домінувати при цьому будуть більш могутні групи.

В екстремальному випадку суперечності з приводу того, що слід робити, можуть загостритися до стану, в якому порядок поступається насильницькому внутрішньогруповому конфліктові або революції [22].

У нашій країні в останні роки відбувається активний процес інституціоналізації громадської думки. Почалась спеціалізована діяльність по вивченню громадської думки, виникли відповідні організаційні структури – численні центри її вивчення. Однак аналіз і врахування громадської думки не стали обов'язковим моментом прийняття управлінських рішень, в тому числі і на рівні суспільства. Ще немає системи відповідних законів, не розроблені і не закріплені у підзаконних актах механізми врахування громадської думки управлінськими ланками. Іншими словами, громадська думка ще не пере-

творилася на розвинений соціальний інститут, який здійснює функції соціального контролю і управління [23]. Це, відповідно, негативно відображається на процесі демократизації суспільства, становлення нового політичного і соціокультурного простору, кристалізації ціннісних уподобань соціальних груп і прошарків громадянського суспільства.

1. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 19.
2. Краус В. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах: Эссе. Пер. с нем. А.Карельского, Е.Кацевой, Э.Венгеровой. – М.: Радуга, 1994. – С.135.
3. Подольская Е.А. Ценностные ориентации и проблемы активности личности. – Харьков: Изд-во ХГУ, 1991. – С.113.
4. Леонтьев Д.А. Ценность как междисциплинарное понятие: опыт многомерной реконструкции // Вопросы философии. – 1996. – № 4. – С. 23.
5. Карват М., Милановский В. Политические ценности // Элементы теории политики / Под ред. В.П.Макаренко. – Ростов-н/Д.: изд-во Ростов. ун-та, 1991. – С.232.
6. Gordon G.J., Milakovich M.E. Public administration in America. – 6th ed. – N.Y.: St. Martin's, 1998. – XIII, P.34.
7. Лебедев И.А. Политические ценности как сложный и многомерный объект // Вестник Московского ун-та. Сер. 12 полит. науки. – 1999. – № 2. – С.49.
8. Карват М., Милановский В. Политические ценности // Элементы теории политики / Под ред. В.П.Макаренко. – Ростов-на Дону: изд-во Ростов. ун-та, 1991. – С.245-249.
9. Lexicon of terms and concepts in public administration, public policy and political science. – 2nd ed. – Kyiv: Osnovy, 1998. – P.317-318.
10. Сорокин П. Кризис нашего времени // Американская социологическая мысль: тексты / Под общ. ред. В.И.Добренкова. – М.: изд. Межд. Ун-та Бизнеса и Управления, 1996. – С.356.
11. Гаджиев К.С. Введение в политическую науку. – М.: Изд. корпорация "Логос", 1997. – С.447.
12. Алмонд Г., Верба С. Гражданская культура и стабильность демократии // Политические исследования. – 1992. – №4. – С.130.
13. Крамник В.В. Социально-психологический механизм политической власти. – Л.: ЛФЭИ, 1991. – С.8-9.
14. Даль Р. О демократии: Пер. с англ. А.С.Богдановского. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С.147.
15. Павловский М. Конфликты та консенсус в українській політиці // Нова політика. – 1999. – №1. – С.7.
16. The encyclopedia of sociology: New & updated. – Guilford (Conn.): DPG Reference, 1981. – P.208.
17. Lexicon of terms and concepts in public administration, public policy and political science. – 2nd ed. – Kyiv: Osnovy, 1998. – p. 321.
18. Инглехарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Политические исследования. – 1997. – №4. – С.15.
19. Шестопал Е.Б. Перспективы демократии в сознании россиян // Общественные науки и современность. – 1996. – № 2. – С.47.
20. Gordon G.J., Milakovich M.E. Public administration in America. – 6th ed. – N.Y.: St. Martin's, 1998. – XIII, P.40.
21. Матусевич В. Громадська думка: критерії ідентифікації // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2000. – № 2. – С.131.
22. Lang K. Public opinion // Encyclopedia of sociology / Ed. by E.F.Borgatta and M.L.Borgatta. – Vol.3. – New York: Macmillan Publishing Company, 1992. – Pp. 1565.
23. Якуба Е.А. Методологические проблемы социологического анализа общественного мнения // Проблемы развития социологии на современном этапе (теоретичні та методичні питання): Матеріали міжнародної науково-практичної конференції. – К.: Інститут соціології НАН України, 1994. – С.202.

Надійшла до редколегії 17.12.2009

О.І. Ткач, д-р політ. наук, проф.

ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИКИ ЯК ПУБЛІЧНОГО ПРОЦЕСУ

Розглянуто особливості політики як публічного процесу.

Considered the problems of policy above social and public process.

Спроба розкрити сутність поняття "політика" припускає вирішення двох проблем. По-перше, це безліч асоціацій, пов'язаних з використанням терміну "політика". В очах людей політика є справою свідомо "брудною", з насильством, махінаціями, лицемірством. Вона пов'язана з такими явищами, як конфлікт і співробітництво. Ханна Арендт запропонувала визначення політичної влади як "співробітництва". Тому за такого підходу політику можливо розуміти як пошук шляхів вирішення конфліктів. Це тому, що не всі конфлікти в суспільстві вирішуються або можуть бути вирішені. Отже, політика завжди буде невід'ємною частиною людського суспільства. Навіть за умови суспільної розмаїтості, дефіциту суспільних ресурсів [1].

По-друге, дослідники не мають єдиного погляду щодо предмету політики. Її визначають як здійснення влади, як прийняття колективних рішень, як розподіл дефіцитних ресурсів, як системоманіпуляції. На наш погляд, можна визначити політику як створення, збереження і збагачення загальних правил суспільного життя. Але всіх проблем не вирішує і широкий підхід. Тому важливо "розпакувати" визначення або спробувати уточнити інші його аспекти. Воно є багатозначним. Визначення насправді відбивають лише різні аспекти, можливо, політика як мистецтво державного управління. "Політика не наука, це мистецтво", – визначив, якщо вірити легенді, канцлер Німеччини Бісмарк. Мистецтво, що мав на увазі Бісмарк, є мистецтвом державного управління, здійснення державного контролю над суспільст-

вом, як це відбувається через прийняття і виконання колективних рішень, — напевно, класичне розуміння політики, що виходить з первісного значення цього слова в давніх греків [2].

Термін "політика" походить від слова поліс (polis), буквально означає "місто-держава". Сучасна форма такого визначення — "що стосується держави". З такого розуміння терміну виходила і політична філософія. В сучасних умовах ототожнення політики з тим, "що стосується держави", здається, трохи застарілим розумінням предмету. Це відбиває давню схильність академічної науки концентрувати свою увагу на тому, хто і як працює в органах влади. За такого підходу досліджувати політику означає по суті вивчати уряд або ширший — здійснення влади. Ця традиція, зокрема, в працях американського політолога Девіда Істона, який визначав політику як "розподіл цінностей, здійснений владними структурами". Передбачається, що політика охоплює тільки ті процеси, за допомогою яких уряд, реагуючи на тиск суспільства, здійснює розподіл благ і цінностей або, навпаки, здійснює заходи негативного характеру, а під цінностями розуміються такі блага, що прийняті суспільством і визнані ним у якості обов'язкових. Політика визначається англomовним поняттям "policy", тобто сукупності офіційних рішень, якими орган влади пропонує суспільству ту або іншу програму або напрямок діяльності. Визначимо недолік такого підходу — його вузькість. Виходить, що політика зводиться лише до того, що відбувається всередині політії (polity). Системи організації суспільства, що концентруються навколо апарату влади. У такому розумінні політика і здійснюється лише в кабінетах, законодавчих палатах, урядових відомствах. Здійснюють її маленькі й особливі групи людей — політики, чиновники, лобісти. Значна частина інститутів і видів суспільної діяльності тут свідомо виводяться за межі політики. Бізнес, місцеві співтовариства, родина, школа та інші освітні інститути — усе це в даному випадку розуміється як структури "неполітичні". Вони не пов'язані з "управлінням країною". Ототожнення політики з державним апаратом означає те, що не враховуються фактори міжнародного порядку, трансграничні технології і транснаціональні корпорації [3].

Отже, такий підхід, є відгуком тих часів, коли на міжнародній арені діяли винятково внутрішньо замкнуті національні держави. Це суперечить нинішньому стану речей. Тому що складні суспільства стають об'єктом управління з боку не тільки уряду, скільки мережі органів суспільного і приватних секторів. Деякі дослідники визначають, що потрібно змінити термін "уряд" на "макроуправління". Іншими словами, галузь "політичного" зводиться до окремих осіб, що мають ідеологічні установки і прагне запровадити через діяльність в офіційних організаціях — політичних партіях. Саме в цьому розумінні діячів партій зараховують до "політичної", а державних службовців до "неполітичної" категорії, які діють нейтрально. Аналогічним чином судді розглядаються як "неполітичні" фігури. Їхнє завдання інтерпретувати закони неупереджено та у відповідності до фактів. Їх можуть звинуватити й у "політиканстві", якщо на їхні рішення впливають особисті переваги або будь-яка інша тенденція. Звичка ототожнювати політику з державою пояснює, чому в очах суспільства політична діяльність в негативному світлі. Буденна свідомість схильна ставити знак рівності між сферою політики і справами державних діячів, політика-лицеміра з власними амбіціями. За сучасних умов цей образ є типовішим, ніж раніше, оскільки сучасним засобом масової інформації стало легше привертати увагу суспільства до фактів коруптованості.

Ніколо Макіавеллі визначив реалістичну картину підступництва, жорстокості і хитрощів правителів. Негативний образ політики визначається і з боку ліберальної філософії: оскільки індивід за цією філософією завжди є зацікавленим. Політична влада свідомо псує людину. Тому що ті, хто "при владі", завжди будуть використовувати своє місце. Лорд Актон визначив, що "Будь-яка влада розбещує, — абсолютна влада розбещує абсолютно". Без механізму розподілу ресурсів і благ почнеться "громадянська війна всіх проти всіх", як це визначали перші теоретики "суспільного договору" [4].

Річ у тому, щоб не "позбутися політиків і скасувати політику", а в тому, щоб здійснювати громадянський контроль. Щоб ніхто не зловживав урядовою владою. Концепція політики як публічного процесу виводить її за межі урядового управління в "громадське життя". Відмінності між "політичним" і "неполітичним" збігається з розходженням між публічною і приватною сферами життя. Такий погляд на політику визначився в працях грецького філософа Арістотеля. У своїй "Політиці" він визначив, що "людина за своєю природою є істотою політичною", "гідне життя" люди можуть мати у політичному співтоваристві. Політика розглядається переважно в етичному аспекті. Це те, що пов'язано зі створенням "справедливого суспільства".

Де саме проходить межа між "публічним" і "приватним" життям? Звичайно визначають, що вона збігається з поділом між державою і громадянським суспільством. Інститути держави (апарат уряду, суди, поліція, армія, система соціального захисту) розглядаються як "публічні", тому що вони відповідають за колективну організацію життя суспільства і при цьому фінансуються за рахунок суспільства — через оподаткування. Громадянське суспільство складається з "малих осередків", як їх називав Едмунд Берк. Тобто таких інститутів, як родина, родинні співтовариства, приватні підприємства, профспілки, клуби, місцеві співтовариства та інші подібні структури. Вони є "приватними" у тому розумінні, що створюються і підтримуються приватними громадянами у своїх власних інтересах. Виходячи від розподілу на публічну і приватну, політику в даній традиції розуміють як діяльність держави та інших публічних структур. Отже, знову стикаємося з тим, що ті види діяльності, де люди можуть обходитися й обходяться власними силами, виявляються свідомо "неполітичними". Наприклад, в економічних, соціальних, побутових, особистих, культурних сферах громадянське суспільство завжди має низку інститутів, які можна розглядати як "публічні" у тому розумінні, що вони є відкритими структурами, діють цілком привселюдно, у суспільства завжди є доступ до них. Такі, наприклад, економічні інститути.

Перенесення економіки з приватної в публічну сферу значно розширює розуміння "політичного". Хоча розглянутий нами підхід справедливо трактує такі інститути, як приватні підприємства, співтовариства, асоціації і профспілки як "публічні", він також залишається обмеженою концепцією політики. Визначається, що політика не впливає і не повинна впливати на "приватні" справи і відносини. Фемінізм, і його теоретики довели, що насправді політика не припиняється "біля вашого будинку". Вона стосується родини, побуту, особистих відносин. Виявляється схильність інших політиків відокремлювати свою поведінку в професійній сфері від особистих і побутових відносин. Так вийде, що можна обманювати сусідів або прикро поводитися з дітьми. Все це не вийде за рамки чисто "особистого", не пов'язаного з публічним іміджем політика.

На відміну від підходу до політики як публічного процесу, концепція політики як суспільної діяльності

завжди мала і прихильників і супротивників. У традиції, що починається від Аристотеля, політична діяльність розглядається як шляхетна та освічена діяльність саме через свій "публічний" характер. Ця традиція продовжена Ханною Арентт, яка визначила, що політика є найбільш важливою формою людської діяльності через відносини вільних і рівних громадян. Вона стверджує унікальність кожної людини і дає їй сенс життя. Схожі думки висловлювали Жан-Жак Руссо і Джон Стюарт Міль. Вони стверджували, що участь у політичному житті вже сама по собі є перевагою і благом людини. Руссо вважав, що тільки через пряму участь усіх громадян, держава може служити загальному благу. На думку Мілля, участь у публічних справах є свого роду освітою людини, що сприяє моральному і інтелектуальному розвитку [5].

Цьому протистоїть інший погляд, якому публічна політика представляється злісною формою непрошеного втручання в життя людини. Мова тут йде, зокрема, про теоретиків крайнього лібералізму. Вони завжди ставили громадянське суспільство вище держави на тій підставі, що "приватне" життя є сферою вибору, особистої свободи та особистої відповідальності. Сьогодні ця орієнтація найчастіше виражається в закликах обмежити сферу "політичного" і "тримати політику подалі" від таких видів приватної діяльності, як, наприклад, бізнес, спорт або сімейне життя.

На відміну від підходу до політики як публічного процесу, концепція політики як компромісу і консенсусу сприймається через прийняття рішень. Політика розглядається як спосіб вирішення конфліктів через компроміс, переговори, будь-які інші заходи об'єднуючого характеру – через усі те, що протистоїть застосуванню сили або голої влади. Саме ця концепція свідчить, що "політика є мистецтвом можливого". Так визначають "політичне" вирішення проблеми, маючи на увазі мирні переговори на противагу "силовим" рішенням. За Аристотелем ідеальною системою управління є "політія" як "змішана" форма. Вона поєднує аристократичні і демократичні елементи. Бернард Крік визначав, що "Політика – це діяльність, за якої при заданій системі правил конфлікт інтересів вирішується за допомогою передачі кожній стороні конфлікту частини влади або ресурсів заради виживання усього співтовариства." Відбувається розосередження влади (сили). Конфлікт інтересів не сприяє процесу об'єднання. Це можливо лише за умов наявності сили або влади. Політика в такому розумінні визначається, як "таке рішення проблеми, за якого вибір здійснюється на користь згоди і примирення, ніж насильства і примусу". Таким чином прослідковується прихильність ліберально-раціоналістичним принципам і віра в дієвість громадської дискусії.

Громада має схильність до солідарності і згоди, ніж до конфлікту. Якщо в ній виникають якісь конфлікти, їх можна вирішити без насильства або загрози насильства. Проте, Б. Крік захоплювався досвідом західних плюралістичних демократій і ототожнив політику з такими явищами, як електоральний процес і партійне суперництво. Ставлячи в центр компроміс і консенсус, концепція трактує політику в позитивному розумінні. Вона не розглядається як "утопічно-ідеальне вирішення всіх проблем. Політика визначається як цивілізована сила, що спонукає громадян до політичної участі і гідна позитивного ставлення. Однак Б. Крік вказує, що й у

такій політиці відбувається боротьба через "прагнення мати переваги будь-якою ціною".

На відміну від підходу до політики як публічного процесу, концепція політики як влади є радикальнішою. Політика не має конкретної сфери як уряд, держава або "публічне" життя. Визначається, що вона присутня у всіх сферах суспільної діяльності. А. Лефтович визначив, що "політика знаходиться в центрі суспільної діяльності". Наприклад, офіційних і неофіційних, публічних і приватних, вона присутня у всіх соціальних групах, інститутах і суспільствах.

Отже, вирішується питання: що відрізняє політичну діяльність від інших видів діяльності людини, у чому її специфіка? Політикою є все, що пов'язано з виробництвом, розподілом і використанням ресурсів для життя безпечення суспільства. Саме на здатності "одержати своє" будь-якими, засобами. Г. Лассуелл визначав, що в суспільному житті ця традиція вбачає насамперед розбіжність і конфлікт інтересів. Головне – дефіцитність ресурсів, що виникає з безмежності потреб і можливості їхнього застосування. Політика розуміється як суперництво за обмежені ресурси, влада – як головний інструмент у цьому суперництві. Прихильниками цього підходу є феміністки і неомарксистки [6].

З цієї філософії випливає і радикальне розуміння сутності самої політики. Так, Кейт Міллет визначав політику, як "владу відносин, що дозволяють одним людям контролювати інших". Фемінізм визначив нішу – "політику повсякденності". Відносини в родині, мають політичний характер [7].

Таким чином, політика визначається як фактор підпорядкування. Для радикального фемінізму це те, що характеризує "політичний патріархат", для марксизму – експлуатацію пролетаріату. Політика визначається негативно. З позитивної точки зору розглядається як інструмент подолання суспільної нерівності. Марксистки переконані, що з безкласовим суспільством "класова політика" буде усунута, що призведе до "відмирання держави" і усунення політики в класичному її розумінні.

Особливості політики як публічного процесу визначаються у складових політичної системи та перевагах демократизації українського суспільства, політичний модернізації. Це сприяє в дослідженні політики в її онтологічному розумінні і комплексному дослідженні явища політики в міждисциплінарному вимірі. Політика, як публічний процес має багато нюансів, які фіксують цілесприйняття, регулятивність відносин між людьми та навколишнім світом, виступає засобом використання ресурсів і реалізації потенціалу, є інструментом комунікації та інтеграції суспільства. Вона спрацьовує на об'єднання суспільства, забезпечує отримання результату, що задовольняє суб'єкт за допомогою арсеналу засобів впливу, включаючи силу і примус. Формат політики як публічного процесу може обмежуватися демократичними змінами за рахунок гармонізації відносин між суб'єктами, що дозволяють здійснити перехід політики до громадської самоорганізації.

1. Веймер Д. Аналіз політики. Концепція і практика. – К.: Основи, 2000 – С.79. 2. Артемов Г. Политическая социология. Курс лекций. – СПб., 2000. – С.49. 3. Браун П. Посібник з аналізу державної політики. – К.: Основи, 2000. – С.33. 4. Веймер Д. Аналіз політики. Концепція і практика. – К.: Основи, 2000 – С.119. 5. Романов В. Вступ до аналізу державної політики. – К.: Основи, 2001 – С.78. 6. Гаєвський Б. Філософія політики. – К.: МАУП, 2001 – С.89. 7. Горлич М.І. Політологія: наука про політику. – 2001. – С.99.

Наукове видання



ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 98

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. № 195-2. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 7. Обл.-вид. арк. 10. Зам. № 210-5265.

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