

ЛЮДИНА. СВІТ. СУСПІЛЬСТВО

**(ДО 175-РІЧЧЯ
ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ)**

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2009

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(21–22 КВІТНЯ 2009 РОКУ)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА II

Редакційна колегія: **А.Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України (голова); **С.В. Руденко**, канд. філос. наук (відп. секр.); **І.С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **В.Ф. Цвях**, д-р політ. наук, проф.; **А.М. Лой**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Лубський**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А.О. Приятельчук**, канд. філос. наук, доц.; **М.Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **П.П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **В.І. Ярошовець**, д-р філос. наук, проф.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 6 від 30 березня 2009 року)*

Людина. Світ. Суспільство (до 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету – 2009 : Міжнар. наук. конф. (21–22 квітня 2009 року) : Матеріали доп. та виступів. – К.: Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2009. – Ч. II. – 151 с.

Адреса редакційної колегії: 01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, Київський національний університет імені Тараса Шевченка, філософський факультет; ☎ (38044) 239 31 94

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.

Секція **"УКРАЇНЬКА ФІЛОСОФІЯ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"**

М.П. Альчук, канд. філос. наук, доц., ЛНУ, Львів

ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВИЙ ДИСКУРС В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КІНЦЯ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ СТОЛІТЬ

Філософія права як наука і навчальна дисципліна знову розвивається та переосмислюється у незалежній Україні в кінці ХХ на початку ХХІ століть. Відбувається інтенсивний поступ української філософії права у європейському просторі. Філософи та юристи досліджують теоретичні та практичні проблеми науки. Визначаються предмет, зміст, структура, методи дослідження філософії права як самостійної науки. Розкривається гуманістична суть права, історія становлення та його роль у житті людей. Видаються монографії, енциклопедії, підручники, словники, перекладаються праці зарубіжних представників філософії права. Також перевидаються праці українських філософів права – П. Юркевича, Б. Кістяківського, Є. Спекторського. У 2002 році заснована громадська організація "Всеукраїнська Асоціація філософії права і соціальної філософії". Метою діяльності асоціації є формування засад правничих і соціальних наук, що ґрунтуються на ідеях верховенства права, демократії та прав людини. Українська асоціація увійшла на правах національної секції до Міжнародної Асоціації філософії права та соціальної філософії (IVR). Із 2003 року видається міжнародний теоретичний журнал "Проблеми філософії права". На сторінках часопису відбувається дискусія між філософами і правниками щодо співвідношення філософії права та загальної теорії держави і права, філософсько-правової методології, дуалізму природного та позитивного права, протиставлення права і закону. В. Бабкін, В. Бачинін, К. Жоль, А. Козловський, В. Кузнєцов, С. Максимов, В. Шкода досліджують історію філософсько-правової думки в Україні, філософсько-правову методологію, онтологію права, гносеологію права, аксіологію права, філософію прав людини.

У другій половині ХІХ і на початку ХХ століть філософія права розвивалась і в дореволюційній Росії. Філософія права як обов'язкова навчальна дисципліна викладалась у Київському, Одеському, Харківському університетах. Даний період відзначався інтенсивною інтелектуальною напругою, зіткненням суперечливих підходів у культурі, філософії, політиці, правознавстві. Українські науковці, зокрема, С. Дністрянський, Б. Кістяківський, М. Ковалевський, Є. Спекторський, П. Юркевич викладали та досліджували проблеми філософії права, аргументуючи власне розуміння та їх вирішення. У журналі "Юридический Вестник" розгорнулась дискусія про кризу юриспруденції, що виникла у зв'язку із крахом старих теорій і виникненням нових поглядів на право. Підкреслювався тісний зв'язок із кризою правосвідомості та успадко-

ваними теоріями про право і державу. Богдан Кістяківський, який редагував журнал (1913–1917), відмічав те, що юристам потрібно впевнено висувати принципи автономії права і юриспруденції. Лише тоді право стане міцною опорою сучасної культури. Науки про суспільство, особливо, філософія мають сприяти вдосконаленню та розвитку правознавства. Та жодна із цих наук не повинні, навіть частково, поглинати чи займати місце юриспруденції. Правознавці мають серйозно віднестись до філософії, що допоможе їм краще зрозуміти суть права і належно оцінити нові модні течії. Філософський підхід розкриває теоретичну і практичну мету правознавства, засоби її досягнення та очікувані результати. Отже, філософія права як специфічна сфера, розкриває і вирішує метафізичні, етичні та гносеологічні проблеми юриспруденції. Дискусія щодо реформи юриспруденції перетворилась у дискурс, в якому прийняли участь філософи, соціологи, психологи, юристи. Опубліковані статті П. Михайлова, Б. Кістяківського, П. Новгородцева, Л. Петражицького, Є. Спекторського, в яких автори критично аналізували догматичний формалізм і невизначеність термінів.

Богдан Олександрович Кістяківський (1868 – 1920) – видатний український мислитель, що заклав основи української філософії права. У своїх працях він аналізував і всебічно досліджував соціокультурний зміст права, методологічну природу правознавства. Його методологічні пошуки – це дослідження та розкриття способів, понять, що допомагають знаходити і творити наукове знання у соціальній філософії, у правознавстві. Філософ розкривав право як соціальне явище, яке виражає культуру суспільства, виходячи із плюралістичного підходу та доповнюваності методів. Зосередження уваги на культурно-філософських засадах науки про право, як і визнання її однією із гуманітарних наук має важливе значення для практики правозастосування. Для сучасного періоду становлення правової держави та формування належної правової культури громадян є важливими такі ідеї мислителя: компроміс між різними партіями і соціальними групами у творенні нового законодавства; визнання необхідності реорганізації державної влади із влади сили у владу права; утвердження правової держави як вищої форми державного буття; визнання людиноорієнтованої суті держави; класифікація прав на два види – права особи та об'єктивний правовий порядок і визнання первинності перших щодо другого; виокремлення правових норм як елементу духовного світу людини, що знаходять своє зовнішнє застосування у поведінці та регламентуючому впливові законів на суспільні відносини; встановлення сувереного контролю і свободи критики діянь влади як окремими особами так і громадами і підзаконність влади у правовій державі; констатація того факту, що відсутність правового порядку в повсякденному житті народу зумовлює низький рівень його правосвідомості. Змістовність цих ідей орієнтують на розкриття їх гуманітарної суті та закладають теоретичні основи розбудови сучасної правової держави і демократичного врядування. Наукова спадщина Богдана Кістяківського викликає інтерес не лише в історичному значенні, але й у встановленні сучасної української філософії права.

У сучасних філософсько-правових дослідженнях увага зосереджується на філософсько-методологічному дискурсі. Вважається, що загальна філософія відображає інтелектуальний розвиток нації, а філософія права – її

практичний розум. Філософи права компетентно аналізують проблеми і непорозуміння, критикуючи окремі положення опонентів, для перспективного плідного діалогу та дружнього ставлення до протилежних поглядів. Філософи, політологи, правознавці у дискусіях критично осмислюють реальний стан суспільства та шукають шляхи його розвитку. Дискусія як культурна цінність перетворюється в дискурс, коли досягається результативна концептуальна комунікація. Філософія права у період кризи і занепаду країни стає специфічною формою самосвідомості нації. Наукова еліта несе відповідальність за культуру мислення і національний дух народу. Сьогодні українська філософія права вирішує такі ж проблеми становлення як і на початку XX століття.

Л.З. Андрусів, асп., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
Mangle1@mail.ru

ДЖЕРЕЛА ТА ОСОБЛИВОСТІ ФІЛОСОФІЇ УКРАЇНСЬКОГО ВІЛЬНОДУМСТВА XV – ПОЧАТКУ XVII СТОЛІТЬ

Вплив європейського гуманізму та ідей Реформації створюють особливі умови для розвитку світської науки і культури в Україні кінця XV – першої половини XVII ст. Актуальним для сучасності є розгляд зародження та формування релігійного вільнодумства українських мислителів в антикатолицькій полемічній літературі.

Слід назвати такі основні чинники, що характеризують специфіку соціально-політичного та культурно-освітнього життя доби українського ренесансу. По-перше, це – об'єднання українських земель в складі однієї держави – Речі Посполитої, що відкривало шлях до зв'язків із Західною Європою. По-друге – експансія Польщі на українську культуру, духовність, наступ католицизму, що сприяло активізації суспільного життя і було передумовами культурно-національного відродження.

Вільнодумство виникає як закономірний наслідок монополії релігійного світогляду. У широкому плані під вільнодумством можна розуміти прогресивну духовну культуру. Воно тісно пов'язане з розвитком відносно самостійних форм суспільної свідомості – науки, моралі, мистецтва. У вузькому розумінні вільнодумство – це певна ідеологічна течія, звернена на критику тієї чи іншої релігії церкви або релігійного світогляду взагалі [Любашенко В.І. Елементи вільнодумства в ідеології ранньої реформації на Україні // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації: Зб. наук. пр. / Відп. ред. Є.А Гринів. – К., 1991. – С. 52].

Джерела вільнодумства найперше слід шукати у філософській традиції Київської Русі, яка перебувала в тісних відносинах з Візантією. Справа в тому, що ренесансно-гуманістичні ідеї виникали і розвивались в Україні на ґрунті двох різних традицій: західноєвропейської і руськовізантійської [Литвинов В. Ренесансний гуманізм епохи Відродження в Україні. – К., 2008. – С. 4]. Вплив візантійської культури як ретранслятора здобутків античності в Київській Русі, помітний і в добу українського Ренесансу. Прикладом такого зв'язку є одна з греко-слов'янських шкіл – Острозька колегія, де викладачами були вчені-греки [Ка-

шуба М.В. Реформаційні ідеї в діяльності братств на Україні (XIV–XVI ст.) // Секуляризація духовного життя на Україні в епоху гуманізму і Реформації. – С. 46]. Джерелами вільнодумства тут виступає крайній містицизм, присутній у засновника консервативного православ'я І. Вишенського, що пов'язаний із течією ісихазму, поширеною в XIII–XV ст. в Україні. Зв'язок з античністю присутній також у творах українських книжників через неоплатонічну ідею ієрархічної "тріади" (де "Ум нижчий єдиного, а Душа нижче Ума") [Антична культура і вітчизняна філософська думка. – К., 1990. – С. 25]), в еретичному тлумаченні догмату Трійці (вчення антитринітаріїв, Л.Зизаній та ін.).

Грунтом формування релігійного вільнодумства були зв'язки українських ренесансних гуманістів XV – поч. XVII ст. із західноєвропейськими. Більшість українських вчених, отримуючи освіту закордоном (Ю. Дрогобич, Лукаш із Нового Міста, Ст. Оріховський-Роксолан, Шимон Шимонович та ін.), поверталися назад в Україну та застосовували їх у своїй діяльності.

Починаючи з XV ст., в Україну проникають раціоналістично-гуманістичні ідеї "ожидовілих", які вперше ввели в українське культурне оточення твори суто філософського змісту [*Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – Мюнхен, 1983. – С. 23]. До літературних джерел цього руху відносять і давньоукраїнські переклади книг Старого Завіту. Ця ересь набуває поширення в Росії (т. зв. раціоналістичні російські ересі – Ніл Сорський, Максим Грек, Андрій Курбський). Однак, російське вільнодумство відзначалося не лише раціоналістичним тлумаченням догматів церкви, але й боротьбою проти тогочасного феодалізму. Соціальні мотиви дискусій російських вільнодумців XIV–XVI ст. значною мірою співзвучні ідеям полемістів в Україні кінця XVI – початку XVII ст. – І. Вишенського, братів Зизаніїв, К.-Т. Ставровецького [*Кашуба М.В.* Реформаційні ідеї в діяльності братств на Україні (XIV–XVI ст.). – С. 28]. Представники російських еретичних рухів (Феодосій Косой, Ігнатій, Вассіан), втікаючи від переслідувань, були змушені поселились на Волині, де прямо починають поширювати ересі.

Іншим, не менш вагомим впливом на розвиток вільнодумства серед письменників-полемістів був протестантизм, а також еретичні вчення раціоналістичного спрямування – богомільство, антитринітаризм, соціанство та ін. Польсько-Литовська держава, як зазначає М. Грушевський, "стала пристановищем євангельських доктрин з цілого світу: крім лютеран, кальвіністів поширювались унітаристи (соціяни), чеські браття й інші секти" [*Грушевський М.* З історії релігійної думки на Україні. – Вінніпег; Мюнхен, 1962. – С. 64]. Можливість оновити православну церкву мислителі української культури вбачали у використанні реформаційних ідей. Братства часто співпрацювали із протестантами в боротьбі проти єзуїтів. Наприклад, князь Острозький, підтримуючи близькі і приязні відносини з "євангельськими колами", іноді доручав їм відповідати на закиди католицьких письменників щодо православних [Там само. – С. 71]. Тому в творах українських письменників-полемістів часто висувуються такі співзвучні з протестантським вченням ідеї, як ідея демократичної реформи церкви, ідея загальної рівності всіх людей, в яких звучать виступи проти духовного засилля церкви, зловживання владою в ній та користюлюбства самих священнослужителів, їх невідповідності своєму служінню. Відкидаю-

чи церковний абсолютизм і теократизм, вони відстоювали ідею соборного (колективного) правління церквою, вимагали свободи віросповідання [Філософія Відродження на Україні / Відп. ред. *М.В. Кашуба*. – К., 1990. – С. 11].

Таким чином, джерела філософії українського вільнодумства кінця XV – початку XVII ст. невід'ємно пов'язані з впливами двох різних традицій: західноєвропейської і руськовізантійської, єднальною ланкою для яких були дискусії щодо ролі самої церкви в житті людини та церковних догматів. Основною особливістю розвитку українського вільнодумства є національно-визвольні чинники, що сформувались в умовах соціально-політичного та релігійного гніту.

Т.В. Бернюкевич, ЧГУ, Чита
bernyukevich@inbox.ru

МЕТАФИЗИКА И ЭТИКА БУДДИЗМА В РАБОТАХ ФИЛОСОФА-НЕОПОЗИТИВИСТА В. ЛЕСЕВИЧА

Обращение к буддийской философии представителей европейской культуры и науки имело своей задачей не только постижение новых культурных смыслов, но и подтверждение, обоснование собственных гипотез и философских концепций, коррелирующих или противоположных мировоззренческим установкам и идеям иной, в частности, буддийской культуры. В качестве таких примеров может выступать критика метафизических оснований буддизма в целях обоснования позитивистской концепции в работах известного философа-позитивиста В. Лесевича.

В 1886 году в сборнике "Этюды и очерки" была опубликована статья Лесевича "Буддийский нравственный тип". В начале статьи философ, используя термины Тейлора "переживание" и "оживание", обращается к проблемам возвращения цивилизованного общества к более древним обрядам и верованиям. Среди всех современных "переживаний" и "оживаний" Лесевич выделяет "учение о несопротивлении злу" и задает в связи с этим вопрос: "Не есть ли все это оживание буддийской этики в нашей культурной среде?" [Лесевич В.В. Буддийский нравственный тип // Этюды и очерки. – СПб., 1886. – С. 366]. Для исследования данного "прототипа" философ пытается хотя бы в общих чертах проследить "генезис тех воззрений, которые подготовили для него почву", среди которых он особо выделяет буддизм [См.: Там же. – С. 364–407]. Причиной же для критики буддийского нравственного типа у философа-позитивиста является то, что этот нравственный тип вырабатывается под влиянием утонченной философской метафизики.

В 1887 г. в Ежемесячном литературно-политическом издании "Русская мысль" была опубликована статья Лесевича "Новейшие движения в буддизме". Прежде, чем обратиться к изложению и критике необуддизма, философ достаточно подробно описывает традиционный буддизм. Делая акцент на терпимости буддизма, он указывает на ее рациональные основания, приводит ряд цитат из буддийских легенд, из которых следует, что "благодаря такому руководству для умственной деятельности всякого буддиста, на почве

благодущия и кротости этого вероучения выработалось известное критическое чутье и здоровое суждение.." [*Лесевич В.В.* Новейшие движения в буддизме, поддерживаемые и распространяемые европейцами // *Русская мысль*. Ежемесячное литературно-политическое издание. – Год восьмой. – Книга VIII. – Москва, 1887. – С. 8–9]. "Блестящим образцом такого рода буддийской полемики" Лесевич называет сиамского министра Чао-Фиатипакона, "автора книги *Кичанукит*, т. е. "книги, объясняющей многое", при этом философ достаточно критично описывает другую, известную, форму необуддизма, сложившуюся "под влиянием идей, шедших из Европы", речь идет о "Нью-Йоркском теософическом обществе" [См.: Там же. – С. 1–18].

В 1890 и в 1893 годах в России издавалась весьма популярная в Европе поэма Эдвина Арнольда "Свет Азии" (перевод А. Анненской), эта поэма вышла под редакцией Лесевича, с его предисловием и введением, отредактированным им же. Лесевич в предисловии к первому изданию очень высоко оценивает литературные достоинства поэмы, связывая эти достоинства в том числе и с поэтической привлекательностью самих буддийских легенд. Во втором издании были опубликованы две работы Лесевича: "Буддизм на Цейлоне" и "Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого". Попытка представить буддизм как учение не только сохранившееся во многих странах Азии до нашего времени, но и активно распространяющегося в Европе, реализована Лесевичем в кратком очерке "современного состояния" буддизма на Цейлоне – "Буддизм на Цейлоне" [См.: *Лесевич В.В.* Буддизм на Цейлоне // Поэма Эдвина Арнольда "Свет Азии" / Перевод А. Анненской; Под ред. В. Лесевича с его предисловием и введением, отредактированным им же. – Изд. 2-е, иллюстрированное. – СПб., 1893. – С. 277–311]. Обращаясь к буддизму как к "исключительно-религиозной системе" философ делает акцент на понятии, которое он считает центральным в этой системе – понятии страдания. Данную работу отличает положительное отношение к личности самого Будды; к той части буддийской этики, которая обращена к мирянам; к "частным проявлениям" буддийского благочестия, учености и терпимости. Очерк изобилует многочисленными ссылками на труды известных востоковедов. При рассмотрении религиозно-этических особенностей эдиктов Асоки Великого ("Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого") Лесевич анализирует религиозность самого Асоки как выражение понятия о религии у "верующего буддиста III века до Р.Х." и то, как с помощью этого понятия обосновывается принцип религиозной свободы [*Лесевич В.В.* Буддизм по эдиктам царя Асоки Великого // Поэма Эдвина Арнольда "Свет Азии". – С. 316–344]. В 1902 году была издана небольшая по объему книга Лесевича "Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами". Философ предлагает обратиться от "догматических умствований буддийских метафизиков" к "простоте мирозерцания легенд", для того, чтобы "еще и еще раз убедиться в несомненности порчи, вносимой всегда и всюду извращенностью метафизической точки зрения" [*Лесевич В.В.* Буддийские легенды и их соотношение с буддийскими догматами. – Одесса, 1902. – С. 10].

Работы Лесевича, посвященные буддизму, свидетельствуют о достаточно высоком уровне востоковедных знаний философа, его знакомстве с работами

видаючихся буддологов свого часу. Безумовно, буддистський матеріал привабується Лесевичем для підтвердження власних філософських концепцій, ілюстрації обмеженості і "нежиттєвості" метафізических побудов не тільки в західній, а й в східній культурах. Так, наприклад, яскраве, зрозуміле, близьке мироощущенню людей вміст авадан, джатак і легенд, по думці відомого філософа-позитивіста, дасть більше для живої релігійної почуття, ніж відірваний догматизм філософських теоретических схем. К сказанному можна ще додати, що з 1915 по 1917 рр. планувався видання збірки творів В. Лесевича в 5-ти томах, причому в 1-му томі вказувалося, що 5-й том буде включати в себе релігійно-філософські роботи з вступом відомого східнознавця С.Ф. Ольденбурга. Але, на жаль, були видані тільки перші три томи.

С.В. Бовтач, асист., ЛНУ, Львів
sevea@pisem.net, bovtatch@gmail.com

"ЛОГІКА АВІАСАФА" ЯК СВІДЧЕННЯ РАЦІОНАЛІСТИЧНИХ ТЕНДЕНЦІЙ В РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФСЬКОЇ ДУМКИ XV СТОЛІТТЯ

Визначними пам'ятками філософської літератури, переклади яких були здійснені з арабсько-єврейських джерел у 40-60-х роках XV ст. діячами київського наукового гуртка книжників, дослідники вважають "Логіку Авіасафа", "Промову Мойсея Єгиптянина", "Аристотелеві врата" або "Тайная тайних". Як стверджує Дмитро Чижевський, це були "...твори *сумо-філософського* змісту, що мали цінність *лише* як філософічні і *лише* для читачів з *сумо-філософським* інтересом" [Чижевський Дм. Нариси з історії філософії в Україні. – Мюнхен, 1983. – С. 23; слова в тексті виділено автором цитати]. Тож, на мою думку, історико-філософський аналіз цих праць дозволяє з'ясувати питання про те, чи мали місце серед домінуючого в українській філософській думці XV ст. ірраціоналістичного типу філософування прояви раціоналістичних тенденцій.

Розглянемо "Логіку Авіасафа". У перекладі тексту "Логіки Авіасафа", автором якого дослідники вважають арабського філософа Аль-Газалі (1059-1111), чітко визначається завдання, яке він ставив перед собою: "...мені вдалося конче потрібним, перш ніж приступити до критики філософів, скласти трактат з викладом загальних тенденцій їх доктрини, тобто логіки, фізики і метафізики, не вникаючи в те, що там зле, а що хибне" ["Сентенції філософів" або "Логіка Авіасафа" [1] Вступ до логіки // Історія української філософії: Хрестоматія / Упорядник М.В. Кашуба. – Львів, 2004. – С. 75]. Такий підхід, на мою думку, відповідав запиту українського читача і був цілком співзвучним із завданнями перекладу як саме цієї філософської пам'ятки, здійсненого київськими книжниками на староукраїнську мову у 1462 році і відомого ще під назвою "Київська логіка", так і перекладів інших джерел. "Київська логіка" виділяється ще й тим, що вона є компіляцією арабського джерела (першої частини "Логіки" із трактату Аль-Газалі "Спростування філософів") та єврейського (логіки Мойсея Маймоніда). Яким же чином даний твір засвідчує зацікавлення українського суспільства раціоналістичною традицією?

По-перше, основна увага в ньому приділяється проблемам логіки – твір є систематизованим викладом формальної логіки Арістотеля (його розділів "Про інтерпретації" та "Першої аналітики"). Логіка виділяється у цій пам'ятці як особлива наука, вона є органом, інструментом наук, наче "вага й міра мудрості". Їй відводиться особливе місце, бо вона, як вважає автор пам'ятки, не є ні активною, ні споглядалною (до активних /практичних/ автор відносить етику, економію й політику, а до споглядалих належать ті науки, які пояснюють Бога, небеса, Землю, сенс життя, рослинний світ, метали, мінерали тощо.).

По-друге, у цій пам'ятці, крім уже відомого з часів Київської Русі вчення Арістотеля про поняття та судження, вперше в українській філософії так широко представлене вчення Арістотеля про силлогізми, послідовно розглядається структура силлогізму, його фігури й модуси. Процес отримання нового знання шляхом складання суджень у силлогізми потребує знання правил утворення умовисновків. Здатність до умовисновків є основою людського мислення – переконує пам'ятка. Поряд з теорією знаходження нового знання в трактатах викладене вчення про суть і специфіку доведення. У п'ятому розділі "Логіки Авіасафа" описуються два види доведень: генетичні – доведення за джерелом походження, та доведення за суттю. Мислення людини зображається як сходження від пізнання причин (генетичні доведення, які відповідають на запитання "чому?") до пізнання самої сутності (доведення, які відповідають на питання "що є?").

По-третє, аналіз висвітленої у творі проблематики та способів її вирішення дозволяє стверджувати про прихильність як авторів пам'ятки, так і її перекладачів у Києві до аристотелізму, а не до поширеного неоплатонізму. Саме аристотелізм, на думку М.В. Кашуби, репрезентує наявність в українській філософській думці раціоналістичних традицій, виступає його філософською основою. Цю прихильність виявляємо, зокрема, через тлумачення натурфілософської та онтологічної термінології, а саме філософських категорій субстанції й акциденції, матерії й форми, тіла й єдиного тощо; у визнанні вічності світу та руху небесних сфер; у вирішенні питання про класифікацію наук. Українська суспільність дізнається із цього твору про те, що навколо людини у світі є речі, які існують поза будь-якою матерією (Бог), і такі, що зберігають певний зв'язок із матерією (ангели, єдине). Ними займається божественна наука – теологія, предметом її вивчення є Бог і безтілесні інтелігенції, тобто абсолютне буття як найзагальніше і найпростіше. Матеріальні речі вивчають природничі науки – тобто аристотелівська фізика. При цьому автор "Логіки Авіасафа" розрізняє речі, які уявляються в матерії, їх вивчають математика – арифметика й геометрія, а також астрономія й музика. Широкі відомості у даному творі з математики, а особливо з геометрії, яка виступає необхідною допоміжною дисципліною при поясненні світобудови, також свідчать про тягіння до раціонального осмислення світу. В "Логіці Авіасафа" наводиться багато прикладів з геометрії при поясненні логічних доведень, визначаються кути, точки, лінії, площини, а також геометричне тіло в цілому. Подаються деякі елементи геометрії Евкліда, а в основному відомості почерпнуті з античних творів, особливо з Арістотеля [Філософія Відродження на Україні / Відп. ред. М. Кашуба. – К., 1990. – С. 49–53.].

Таким чином, аналіз перекладної філософської пам'ятки "Логіка Авісафа" дозволяє стверджувати, що цей твір займає визначне місце в становленні раціоналістичної традиції в українській філософській думці XV ст. Його поява виступила своєрідною протиположністю до релігійно-філософської літератури, орієнтованої на неоплатонізм, проявом посилення інтересів до логіко-філософської та науково-природничої проблематики, сприяла формуванню навиків до критичного, раціонального мислення, що не могло не позначитися на якісних зрушеннях в духовній культурі України другої половини XV ст. та наступного періоду.

Г.В. Вдовиченко, доц., КНУТШ, Київ

П. ДЕМЧУК ЯК ІСТОРИК ФІЛОСОФІЇ

Актуальним завданням істориків української філософії є системне вивчення призабутого, але безумовно вагомого внеску в неї свого часу відомого вченого, педагога, фахівця з історії світової філософської думки, професора Петра Демчука (1900–1937). Протягом більш ніж півстоліття в СРСР творчий доробок репресованого сталінським режимом науковця, а саме: півтора десятка публікацій 1928–1931 рр. з історії вітчизняної і, головним чином, зарубіжної філософії XIX – першої третини XX ст. у збірнику "Войовничий матеріаліст", журналах "Прапор марксизму", "Пролітфронт", "Червоний шлях", "Гарт", частково перевидані в збірнику статей, та монографія, – був у спецфондах, замовчувався, за винятком низки окремих згадок і посилань, й досі є маловідомим. Розквіт науково-педагогічної діяльності уродженця м. Городенка на Івано-Франківщині, випускника Віденського університету П. Демчука припав на т.зв. "харківський" період його життя (1925–1933), коли після переїзду до столиці УСРР – м. Харкова, він закінчив аспірантуру філософсько-соціологічного відділу Українського інституту марксизму-ленінізму, працював на кафедрі соціології цього відділу, згодом очолив кафедру філософії у Інституті філософії і природознавства ВУАМЛІН, викладав у вишах Харкова, а також входив до складу філософської комісії Всеукраїнської академії наук, був співзасновником і секретарем товариства "Войовничий матеріаліст України". Після активізації на поч. 1930-х рр. у СРСР боротьби на "філософському фронті" з "механістичним ухилом" та "меншовикующим ідеалізмом", зокрема проведення у січні 1931 р. сумнозвісної харківської "філософської дискусії" в УІМЛІ, висунуті на ній звинувачення П. Демчука в другому з цих ухилів були "аргументовані" кількома його колегами у серії замовних, наклепницьких публікацій під вельми промовистими назвами ("Проти апологетики соціал-фашизму та контрбанди контр-революційного троцькізму", "Боротьба на філософському фронті України на новому етапі", "Філософія українського фашизму" й ін.) у виданні Інституту філософії ВУАМЛІН – журналі "Прапор марксизму-ленінізму" за 1932–1933 рр. Ще до арешту в травні 1933 р. по сфабрикованій карній справі неіснуючої "Української військової організації", запланованого знищення, П. Демчукові, по суті, вже було винесено "філософський вирок": "чистий гегельянець, послідовний меншовикующий ідеаліст", "троцькі-

стський наклепник на Леніна й більшовиків", "найкращий, найближчий учень Юринця в філософському угрунтуванні націоналістично-контрреволюційних фашистських теорій", "теоретик українського войовничого фашизму".

Відомий нам опублікований масив наукової спадщини П. Демчука можна умовно поділити на дві групи, перша і найбільш представницька з яких, у складі двох підгруп, включає розвідки з історії зарубіжної, насамперед західноєвропейської, та російської філософської думки XIX – першої третини XX ст., а невелика друга група присвячена історії філософії України відповідного періоду. Публікації першої підгрупи першої групи: стаття "Проблема випадковості" (1928), рецензії "Діалектика в природі". Сборник по марксистській методології естествознания. Сборник II. Государственный Тимирязевский научно-исследовательский институт" (1928) і "Карл Маркс. "Критика філософії права Гегеля". Архів К. Маркса і Ф. Енгельса" (1928), монографія "В боротьбі за Ленінську філософію (З приводу Ленінського конспекту Гегелевої "Науки логіки")" (1930), – постали у контексті публічної дискусії протягом 1920-х рр. у СРСР т.зв. "механічних" та "діалектичних" матеріалістів і пов'язані з аналізом проблематики історичного й діалектичного матеріалізму. Визнаючи у згаданій статті проблему випадковості одним із основних полемічних моментів цієї дискусії та вдаючись до комплексного історико-філософського аналізу пояснення випадковості в світовій філософській думці від античності до поч. XX ст., зокрема Г. Гегелем, К. Марксом, Ф. Енгельсом, Г. Плехановим, В. Леніним і М. Бухарінін, П. Демчук підтримував "прекрасну й чітку розв'язку" цієї проблеми провідним опонентом "механістів" А. Деборінін, невдовзі звинуваченим І.Сталінін у "меншовикуючому ідеалізмі". У першій зі згаданих рецензій П. Демчук розвинув розпочату в статті полеміку з "механістами", зокрема авторами збірника "Діалектика в природі", виходячи головню з настанов "Діалектики природи" Ф. Енгельса. Публікації другої підгрупи першої групи, а саме статті: "Нариси про сучасний стан німецької філософії" (1929-1930), "До філософії сучасної соціально-демократії" (1930), "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглера)" (1930), "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" (1930), "Неогегеліянство як зброя фашизму" (1931), – перевидані П. Демчуком у збірнику його розвідок "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931). Поєднуючи у аналізі "філософської дійсності в Німеччині" 1920-х рр. в першій частині "Нарисів..." огляд свідчень про національні "кризу духу", "кризу світогляду" в німецьких філософських періодиці й розвідках Е. Ласкера, Г. Хоркхаймера, П. Маркс, Г. Ляйзеганга та ін. з висвітленням "цілковитого занепаду класичного німецького ідеалізму" і розвитку "філософії релігії", П. Демчук здійснив у другій частині перший в українській радянській філософії комплексний аналіз історії німецького "Союзу моністів" та "головних напрямків" німецького монізму: позитивізму ("теоріопізнавального" – М. Шлік; "соціологічного" – Ф. Тенієс, П. Барт, Мілер-Ліер; "етичного" – Й. Унольд, Р. Гольдшайд, М. Деві), матеріалізму ("енергетичного" – В. Оствальд; "консеквентного" – Ф. дер Портен; "пролетарських вільнодумців" – Ріман, Гартвіг), а у заключній частині статті дослідив дискусію 1929 р. у "Союзі моністів". Наголошуючи у вступі другої статті, що ревізіонізм – це "відрив

соціально-демократичної теорії від теорії революційного марксизму", П. Демчук присвятив усі її чотири розділи ("Як Адлер розуміє марксизм", "Як Кант повинен спасти Маркса від примітивності, або вчення про "соціалістичного бога", "Австро-марксизм і матеріалізм та матеріалістичне розуміння історії", "Австро-марксизм і вчення про діалектику") комплексному дослідженню філософії М. Адлера як "офіційного філософа II Інтернаціоналу", "найбільше філософськи освіченого серед спеців від фальсифікації марксизму", що розробляє "філософським кантіанським апаратом" "ревізіонізм Бернштайна – Кавтського на вищому щаблі". Визнаючи у третій статті одним "з найвиразніших і послідовніших adeptів ... "філософії життя", цебто філософії войовничого капіталізму – фашизму" Л. Циглера, який, "як мислитель, нічого оригінального чи нового собою не являє", а вчення якого лише цікаве як своєрідне конкретне розроблення, а подекуди доповнення соціології Кайзерлінга", П. Демчук вперше в українській радянській філософії здійснив комплексний аналіз його онтології, гносеології, антропології, філософії культури, зокрема докладно зупинився на розробці теми "трагічного" у Л. Циглера і Ф. Ніцше. На сторінках трьох розділів ("Бунт капіталістичної "мудрости" проти розуму", "Хто такий Кайзерлінг і чого він хоче", "Історична місія" школи Кайзерлінга") четвертої статті П. Демчук провів також перше вітчизняне історико-філософське дослідження "філософії войовничого наступаючого німецького фашизму", "войовничого міжнародного капіталізму" Г. Кайзерлінга та створеної і очолюваної ним дармштадської "Школи мудрости". Констатуючи у першому розділі п'ятої статті кризу сучасної йому буржуазної філософії в її "стані самозаперечення", з її "хаосом ідейного розпаду та смертельної кризи", зокрема пов'язуючи "бунт буржуазної філософії проти розуму, інтелекту, логосу" з іменами Ф. Ніцше, А. Бергсона, М. Шелера, В. Дільтея, Г. Зіммеля, М. Хайдеггера, П. Демчук відзначає "буржуазний неогегеліянський ренесанс" у західно-європейській філософії як свідчення утвердження гегелівської філософії, насамперед у Італії, в якості "державної філософії фашизму" і аргументує цей постулат на основі аналізу концепцій Б. Кроче й Д. Джентіле. У другому і третьому розділах статті П. Демчук комплексно дослідив вплив згаданого "ренесансу" головним чином на німецьку філософію, а саме: "філософію життя" (Ф. Ніцше, В. Дільтея, Е. Шпрангер, Г. Зіммель й ін.), феноменологію (Е. Гуссерль), неокантіанство (Г. Коген, П. Наторп, Е. Кассілер, А. Ліберт, В. Віндельбанд, Г. Рікерт, Б. Баух, Р. Кронер, Й. Кон й ін.), – а також на філософську думку інших народів Європи.

Друга група праць П. Демчука включає, насамперед, статтю "Шевченко та його учителі філософії" (1931) і розділ "Білоемігрантська українська філософія" в збірнику "Розклад сучасної буржуазної філософії", а також кілька відомих лише за назвами розвідок, як-от про М. Зібера. Наголошуючи у статті, що Т. Шевченко – "це геній, великий поет-мислитель, не тільки для свого часу, а для всього дальшого розвитку не тільки свого народу, а й людства в цілому", все життя і вся творчість якого "просякнуті так різко викресленою думкою, такою свідомою ідеєю, що філософське значення життя Шевченка перевищує цілі великі томи інших блискучих мислителів", П. Демчук докладно висвітлює українську та російську "філософські дійсності" XIX ст., зокрема зосереджує головну увагу на оцінці зу-

мовленості світогляду Т. Шевченка науковими поглядами О. Гумбольдта. Пропонуючи у згаданому вище розділі панорамний огляд суспільно-політичної і філософської думки українських вчених на еміграції, зокрема Яреми, Оляничина, Залозецького, Мірчука й ін., П. Демчук окремо зупинився на розгляді праць Д. Чижевського з історії вітчизняної філософії. Отже, одним з важливих завдань залишається системне вивчення усього обсягу наукової спадщини П. Демчука, не в останню чергу – саме розвідок з історії філософії України.

В.М. Даренська, канд. філос. наук, доц., СНУ ім. В. Даля, Луганськ
darenska@yahoo.com

П. КУЛІШ ЯК ФУНДАТОР УКРАЇНСЬКОГО ЕКЗИСТЕНЦІАЛІЗМУ

Процеси культурного самовизначення європейських націй протягом XIX–XX століть включали в себе певну суму творчих інновацій, які відображали специфічний стан розвитку особистості. До числа останніх, зокрема, відноситься і виникнення власної національної версії певного філософського напрямку, який згодом набув назви "екзистенціалізму". Можна навіть сказати, що саме наявність власної версії національного екзистенціалізму у XX столітті є однією з важливих ознак культурної оригінальності нації у царині філософської творчості.

Головним предметом осмислення в екзистенціалізмі стало буття, що осягається не через звичні стереотипи раціонального мислення, а лише безпосередньо, відкриваючись людині "зсередини", через її власне існування. Людина розглядається не як абстрактна істота, а на перший план виходить її внутрішній світ смисложиттєвих переживань, що складають конкретний унікальний досвід кожної людини, який і називається її "екзистенцією". Таке розуміння можливе здійснити лише методом інтуїтивно-образного пізнання, тому філософія екзистенціалізму за своїм методом зближається з мистецтвом, зокрема, із літературою, що стає улюбленою формою вираження ідей філософів-екзистенціалістів. Отже, під це загальне правило підпадає і творчість П. Куліша. Зазвичай вважається, що представником екзистенціалізму в українській філософії був О. Кульчицький; окрім того, "екзистенціальні" мотиви знаходять у багатьох видатних представників українського мистецтва XX століття. Утім, яскраві ознаки оригінального філософського екзистенціалізму містяться у спадщині П. Куліша, зокрема, у його книгах "Листи з хутора", "Хутірська філософія і віддалена од світу поезія", а також у окремих статтях і епістолярних текстах. П. Куліш як особистість мав явну схильність саме до екзистенціального способу філософування і відповідної проблематики. Як він сам зізнавався у листі до М.Д. Білозерського, його психічна конституція була дуже чутливою до переживання, яке у XX столітті набуло назви "екзистенційної порожнечі" або "екзистенційної кризи". "На мене, – писав П. Куліш, – напала давня моя нелюдимість; не хочеться ніде бути; буваю щасливий, якщо голова і душа сильно діють, але ледь діяльність мене залишає, з'являється нудьга найбільш болісна. Усі предмети утрачають свої кольори; порожнеча, безжиттєвість усередині і навколо" [Куліш П. Листи до М.Д. Білозерського / Упор. О. Федорук. – Львів; Нью-Йорк, 1997. – С. 34]. Від-

повідно, з іншого боку, П. Куліш був і дуже чутливим до переживання проти-лежного стану "екзистенційної повноти", який для нього був дорожчим за все у цьому світі: саме досягнення цього стану є основою доктрини "хутірської філософії". Власне, "хутір" у його філософуванні є світоглядним символом, який за своїм сенсом є прямою "романтичною" протилежністю тому, що у наш час називають "хutorянством", тобто провінційною зануреністю у приземлені потреби й інтереси. У П. Куліша, як це не парадоксально на перший погляд, "хутір" є *особливим модусом повноти буття*, цілісності самодостатньої особистості і стійкості до будь-яких викликів цивілізації. Утім, все це – питома проблематика екзистенційної філософії. І сам П. Куліш, дійсно, вважає власну філософію справді *універсальною* – такою, що відкриває загальнолюдську правду: "я пишу для хutorян та для тих, хто знає життя хutorів од першої людини Адама (засновника хутірської секти й до нашого часу)" [Куліш П. Хутірська філософія і віддалена од світу поезія. – К., 2005. – С. 229]. У його розмислах можна виділити кілька ключових мотивів і основних тем.

По-перше, це ствердження *свободи людини від диктату наявної цивілізації*. Отже, тут не йдеться лише про "наївний руссоїзм", але поставлено ту фундаментальну проблему, яку у XX столітті, починаючи із О. Шпенглера, європейська філософія зробила однією з найактуальніших: "Цивілізація, кажуть, веде чоловіка до всякого щастя... А як же ні?... Що тоді, панове? Де тоді візьмете людей, свіжих душою і міцних здоров'ям, щоб іншим робом зопсовану во всій землі жизнь поправити?... Так покиньте ж хоч нас, будьте ласкаві, по хutorах про запас: може, ми вашим правнукам згодимос'я" [Куліш П. Листи з хutorа // Куліш П. Твори: в 2 т. – К., 1989. – Т. 2. – С. 250]. "Цивілізація" постає у П. Куліша як сукупність *сплокус* для вільного духу.

Отже, по-друге, там, де "прогресивні" письменники його часу бачили тільки "темне" і "забите" сільське життя – П. Куліш, навпаки, вбачає *найкращі умови для високоморального життя*: "Ей, хutorяне, панове-браття! Люде свіжі, незатуманені і од праведного Бога не одведені!" [Там само. – С. 253]. Звідси випливає і його розуміння *смыслу історії*, який вочевидь відрізняється від пануючих у той час "теорій прогресу": "нехай би через науку, через освіту простого нашого люду не меншало. А то, хто вихопиться в письменні, в тямущі книжкові люде, – уже й не наш... Мій Боже! Чи то ж наш простий люд не варт, щоб ми його образу подобилися! Та ж ніяка наука такого правдивого серця не дасть, як у нашого доброго селянина або хutorянина" [Там само. – С. 279]. Отже, життя з "правдивим серцем" є *метаісторичним ідеалом*.

По-третє, П. Куліш формулює не "прогресивне", а також *метаісторичне* розуміння природи *справжнього знання*, яке спирається на Біблію: "У нас, панове, наука своя, тисячолітня: вона навчила нас більше слухати праведного Слова Божого, аніж лукавої панської мови" [Там само. – С. 250]. "Знов же, коли треба на світі таких, щоб усяку премудрість книжну розуміли, то, певно, треба і те, щоб чоловік читав тільки одну книжку, великий Завіт великого всемирного Учителя, а Божий мир розумів більш серцем, ніж головою" [Там само].

Загалом філософська спадщина П. Куліша цілком органічно вписується у традицію, яку називають "християнською філософією екзистенції" або просто "християнським екзистенціалізмом". Специфічність останньої – у тому, що

філософування відбувається так, ніби істин віри ще не існує, і вони наче заново перевідкриваються, виходячи з глибин власного життєво-душевного досвіду. П. Куліш виявив надзвичайно сміливий для свого часу і оточення метод рефлексії над наявним життям – з точки зору базових станів світопереживання, які пізніше набули назви "екзистенційної порожнечі" та "екзистенційної повноти"; і це, у свою чергу, дозволило йому розвинути плідну критику цивілізації в контексті мета історичних констант людського буття.

**І.З. Дуцяк, д-р філос. наук, канд. техн. наук,
ЛДІНТУ ім. В. Чорновола, Львів
izdutsyak@ukr.net**

КОМПЛЕКС ЗНАЇНЬ ПРО НАУКУ ЯК ФІЛОСОФСЬКА ОСВІТА АСПІРАНТІВ

Розгляд проблеми змісту філософської освіти аспірантів треба розпочати з того, яким є сучасний стан викладання. Як правило, під час вступу до аспірантури і під час здавання кандидатського іспиту з філософії опануванню і, відповідно, контролю знань підлягають ті самі знання, які вивчають студенти в межах курсу філософії. Отже, виявляється, що аспірант, який здає кандидатський екзамен з філософії, фактично здає цей екзамен уже третій раз. З одного боку, це нераціонально, з іншого – виникає думка, може аспіранти менш здібні від усіх інших випускників вищих навчальних закладів (адже їм треба вивчати і здавати філософію три рази). Очевидно, навпаки – до аспірантури мали б іти ті, хто належить до кращих.

Можливі різні шляхи більш раціонального підходу до філософської освіти аспірантів. Один з таких шляхів описано нижче. Основним принципом під час формування змісту освіти аспірантів повинен бути такий – тим, хто прагне займатися наукою, треба дати всі основні знання про науку, такі знання, які сприятимуть максимально усвідомлюваній, максимально ефективній діяльності науковця-початківця. Відповідно до цього, під час вступу до аспірантури можна було б обмежитися лише ґносеологією, тоді як філософська освіта аспірантів (її можна назвати "наукознавство") повинна містити такі основні розділи:

Назва розділу	Фах викладача
1. Принципи науковості знань та історія їх становлення	Філософ – ґносеологія, наукознавство (філософія науки)
2. Структура та формальні аспекти наукової пізнавальної діяльності	Філософ – ґносеологія, наукознавство (філософія науки), логіка
3. Психологія творчості	Психолог
4. Ефективні організаційні форми наукової діяльності (еволюція організаційних форм наукової діяльності)	Філософ – наукознавство (філософія науки)
5. Авторське право	Юрист
6. Моральнісні проблеми у процесі наукової пізнавальної діяльності та структура цінностей під час морального вибору	Філософ (етика)
7. Мовні аспекти наукової пізнавальної діяльності	Філолог
8. Наукова організація праці вченого	Філософ

Можна конкретизувати зміст деяких розділів. Наприклад, у другому розділі доцільно розглянути такі питання: **2.1. Методологія та інтелектуальний інструментарій формування наукових знань** (2.1.1. Опанування наявних знань щодо пізнаваної проблеми; 2.1.2. Формулювання проблеми; 2.1.3. Формування припущень; 2.1.4. Перевірка припущень); **2.2. Оприлюднення наукових знань, тобто наукова комунікація** (2.2.1. Способи та функції наукової комунікації; 2.2.2. Формальні вимоги до наукових праць, у тому числі до кваліфікаційних наукових праць; **2.3. Експертиза наукових знань**. У шостому розділі доцільно розглянути: 6.1. Плагіат; 6.2. Співавторство; 6.3. Конкурентні стосунки в науці. У сьомому розділі – 7.1. Принципи формування наукової термінології; 7.2. Науковий стиль мовлення.

Очевидно, що з кожної з цих дисциплін доцільно було б провести пропорційну до кількості лекцій кількість практичних занять у тих формах, які оптимальні для кожної з дисциплін (враховуючи їхню специфіку). Наприклад, юрист (фахівець у галузі авторського права) може сформулювати як завдання різні ситуації, які можуть виникнути з захистом авторських прав. Філолог, може запропонувати аспірантові принести частину огляду літератури (яку той готує по своїй темі дослідження) і провести спільне редагування (на перевірку цих робіт; на індивідуальну роботу з кожним із аспірантів також треба було б виділити час у навчальній програмі). До викладання розділу "Мовні аспекти наукової пізнавальної діяльності" доцільно залучати редакторів наукових видань.

Чи потрібні зазначені вище знання з наукознавства кожному, хто професійно займається наукою, і зокрема тому хто починає нею займатися? – безумовно, так.

Яким повинен бути стиль викладу матеріалу? У жодному разі це не повинен бути виклад різних можливих поглядів на одну й ту ж проблему, до чого часом тяжіють філософи. Потрібен суто прагматичний виклад практично застосовних знань.

Яким повинно бути навчальне видання з цієї дисципліни? – доцільно підготувати це як колективну працю, залучивши до її створення найкращих фахівців.

Чим ця дисципліна відрізняється від "основ наукових досліджень", які читають на різних факультетах? – на різних факультетах, зокрема природничих, у межах курсу "основи наукових досліджень" дають в основному методи емпіричних досліджень, зокрема математичні методи планування експерименту, аналіз результатів експерименту, способи виявлення закономірностей на підставі масиву результатів у вигляді числових даних; на відміну від цього, в наукознавстві аспірант дізнається про інтелектуальний інструментарій наукової пізнавальної діяльності, зокрема: як формулювати проблему, як творити гіпотези; здобуде знання про всі основні аспекти наукової пізнавальної діяльності, які не дублюють те, що студенти здобувають у межах курсу "основи наукових досліджень".

ІЛЮЗОРНІСТЬ ЯК ФОРМА ВИЯВУ МАСОВОЇ КУЛЬТУРИ УКРАЇНИ

Підсумком багатовекторних цивілізаційних перетворень є масова культура – унікальний вияв суспільного буття, однією з визначальних рис якої є так зване "криза нашого часу", "криза духовності", що визначає сучасний стан людства.

Реалії сучасної техногенної цивілізації засвідчують руйнівний потенціал глибинних суспільних перетворень XIX–XX сторіччя.

Промислова революція та урбанізація призводять до появи масових професій і, відповідно, до масового розповсюдження обмеженої кількості стилів життя. Розвиток індустрії та концентрація населення у містах тягнуть за собою деіндивідуалізацію людини, типізацію її психіки, свідомості й поведінки та становлення "масовидного" типу соціальної організації. Образ XIX сторіччя абсолютно очевидний: цивілізований світ перетворюється на серію *гігантських взаємопов'язаних одиниць*.

На цьому переломному етапі суспільного буття глибинні перетворення в усіх сферах людського існування призводять до того, що в цілому в європейській культурі відбуваються перетворення всіх архітектонічних компонентів. Культура як духовне самоствердження людини, творчість, як "метафізична місія й завдання", змінюється заздалегідь запрограмованою масовою культурою як ефективним засобом примусу для втечі від людської сутності й реального світу, стандартизації свідомості й створення ілюзорної картини реальності.

Принципово важливим постає не істинність висунутих ідей, а здатність організованого й систематичного прихованого впливу на масову свідомість, витворюючи некритичне поле влади. При цьому, саме з виникненням у масштабах світового співтовариства небувалих раніше масштабів *інформаційно-комунікативного простору* розвиток інформаційних технологій витворює для цього принципово нові можливості. Адже широкомасштабний потік повідомлень ЗМК виявляється не дзеркалом відображення об'єктивної реальності, але витонченим *інструментарієм створення в суспільній свідомості "картини реальності"*, а запланована ціль та направленість інформації виявляється важливішою за її об'єктивність. Поміщаючи дію в символічний простір комунікативної сфери оперування змістовними одиницями вербальної чи невербальної інформації – знаками чи знаковими системами забезпечує дію маніпулятивних зусиль, оскільки "фіксує" соціальну реальність у свідомості реципієнта. Масова культура витворює новий в соціокультурній практиці принципово високий рівень стандартизації системи зразків соціальної адекватності й престижності, нову форму організації "культурного стану" сучасної людини. При цьому вся суть проблеми не зводиться до зловживання "індустрією культури", її негативний вплив руйнує духовний початок, все, те що так чи інакше пов'язане з універсальними людськими цінностями, займаючи те місце, що має належати культурі, як духовному самоствердженню людини.

* Рецензент – М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.

Сьогодні масова культура є серйозною перешкодою на шляху розвитку національних культур особливо в країнах, що розвиваються, які в найбільшій мірі відчувають експансію масової культури. Україна, що стала на шлях демократичних перетворень в намаганні вибудувати свою національну культуру не може позбутися світоглядного розколу перехідного етапу свого розвитку. При цьому визначальною рисою виявляється те, що значна частина населення виховується в суспільстві, де здійснюється цілеспрямоване формування ілюзорної картини реальності, що передбачає широкомасштабну реалізацію маніпулятивного впливу.

Масова культура створює *своєрідну ілюзорну реальність* витворену заходами масової комунікації, що набули рис сакральності, як виконуючі функції традиційної релігії й сприймається як справжня, дублююча реальність яка є результатом конвенцій, а знаки реальності виявляються тут в якості знаків, що й репрезентують умовну реальність, зконструйовану, опосередковану й інтерпретовану. Функціонує режим "імітування" – породження моделей дійсності без наявних джерел у дійсності, при цьому імітацію часто сприймають як річ, реальніша за реальну та краща за неї й відповідно уявлення про неї не відокремлене від дійсності, не перекидає її – вона є дійсністю.

Сучасна соціокультурна реальність постає тотальною симуляцією, що здатна породжувати цілий спектр феноменів – симулятивних, ілюзорних за характером, не маючих співвідношення з жодними еквівалентами дійсності й сама собою перетворюючись на подібну ілюзорну реальність.

Майбутнє людської цивілізації має прокласти новий альтернативний шлях до максимального використання своїх потенційних можливостей, до усвідомленого впливу на свій власний розвиток.

Л.С. Кондратюк, асп., КНУТШ, Київ*

ВПЛИВ МУЗИЧНОЇ РИТОРИКИ XVII – ПЕРШОЇ ПОЛОВИНИ XVIII СТОЛІТТЯ НА ФОРМУВАННЯ ДУХОВНОЇ МУЗИКИ ЕПОХИ БАРОКО

Термін "музична риторика" з'явився в епоху бароко. У 1954 році у Венеції був проведений конгрес на тему – "Риторика і бароко", на якому обговорювалась важливість того впливу науки про красномовство, який вона здійснила на формування музичної виразності. Ми звернулися до цієї тематики, тому що маємо на меті виокремити аспект впливу музичної риторики саме на формування духовної музики, дослідити мету і функції застосування риторичних прийомів у створенні музики для християнських богослужінь. В Україні подібною тематикою займалось досить невелике коло дослідників: І. Браудо у роботі "Про артикуляцію", Я. Друкін "Про риторичні прийоми в музиці Й.С. Баха" та інші.

Російська дослідниця Захарова О. стверджує, що в епоху бароко був визначним той факт, що в музиці використовуються ті ж прийоми, що і в ораторському мистецтві. Від музиканта вимагалось знати і застосовувати ці засоби відповідно до правил риторики. Відсутність риторичних знань засуджувалась. Оцінка музичним творам надавалась, виходячи із того, наскільки вони були наближені до

* Рецензент – Н.Ю. Кривда, канд. філос. наук, доц.

висот ораторського мистецтва. Термін "музична риторика" з'являється в енциклопедіях І.Г. Вольтера, Ж.-Ж. Руссо, окрім них теоретичними питаннями даного поняття займалися – Кірхер, Бернхард, Кунау, Хайніхен, Декарт.

У 1930 році Б. Асаф'єв (Ігор Глебов) стверджував, що на той час дуже мало враховувався вплив прийомів, навиків і взагалі динаміки і конструкції ораторського мовлення, на форми музикальної мови і на конструкцію музичальних творів. Поміж тим риторика не могла не бути надзвичайно впливовим щодо музики, як мови вираження, фактором. Особливо, якщо взяти до уваги агітаційне значення музики. І протестантські, і католицькі композитори, особливо XVII–XVIII ст., у багатьох відношеннях були визначними ораторами, релігійними проповідниками у своїй музиці, і така установка впливала на процес формування музичної риторики. Ораторські прийоми переконання використовувались для збільшення кількості християн та посилення влади католицизму та протестантизму, а використання ораторських засобів у музиці, створювало могутній інструмент, який переконував із великою силою.

Початком, власне, музичної риторики стало XVI ст., з цього часу музично-риторичні зв'язки перестають бути випадковими. До кінця століття створюється строга система музичних прийомів. Використання риторичних засобів у музиці стає певною офіційною настановою. Так, римський папа Марчелло вимагав від співців розуміння змісту слів і відповідного духові тексту виконання музики, що раніше не було необхідним. "Меса папи Марчело", була написана Дж. да Палестрина (1525–1594) у 1555 р. для того, щоб показати, як слово може бути втілено у музику. Спираючись на риторику і її термінологію, від музики починають вимагати дотримання основних правил ораторського мистецтва. Одне із них – це: пишність (ornatus), котре означало, що художня мова повинна відрізнятися від буденної незвичайною благозвучністю і образністю. Інколи така вимога ділилась на дві: величавість (gravitas) і приємність (suavitas). Саме це ми маємо можливість спостерігати у католицькому музичному супроводі богослужінь.

Основною метою використання риторичних прийомів у музиці було прагнення вводити слухачів у стан афекту. В трактатах того часу були вміщені навіть таблиці слів, на які композитору належало звертати особливу увагу. Значне місце займали серед них зображальні поняття – небо, земля, висота; виражальні – добро, зло; а також числова символіка. У випадку, коли композитор не бачив достатньо риторичних фігур у тексті, він мав право їх сам туди вписати, а потім додати і в музиці. Тексти, в тому числі і релігійні, могли змінюватись, відповідно до вимог пишності, величавості та приємності барокової епохи.

В.Ю. Омельченко, студ., КНУТШ, Київ
victoria.omelchenko@bigmir.net

ПОЗИТИВІЗМ В. ЛЕСЕВИЧА В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ФІЛОСОФІЇ НАУКИ В УНІВЕРСИТЕТІ СВ. ВОЛОДИМИРА

Сучасні умови розвитку вітчизняної філософії ілюструють її зорієнтованість на відродження власних традицій, звернення до філософських погля-

дів, ідей Володимира Лесевича набуває актуальності. Він звертався до ряду важливих питань, серед яких золоту середину являють питання про людину, як особистість, її мислення та людину, як елемента суспільства в якому вона живе. В. Лесевичу вдалося раціонально осмислити, розвинути ідеї та вказати на недоліки контової системи. Актуальність звернення до цієї проблематики є очевидністю, адже розкриває перед сучасниками питання системного дослідження та перспективи розвитку.

Володимир Лесевич(1837–1905) належить до яскравих представників університетської філософії. Значний доробок Лесевича полягає в систематичному осмисленні та розвитку філософських ідей позитивізму. Мета Лесевича як науковця полягала в тому, що він детально вивчав, досліджував європейські тенденції позитивної філософії та поширював їх серед вітчизняної традиції. Представляючи критичне дослідження основоначал позитивної системи, Лесевич мав на меті розробити питання про умови подальшого розвитку позитивізму із цих основоначал.

Задача Лесевича є наступною: він не намагався надумати оригінальну російську філософію, а прагнув виокремити результати, які здобула західно-європейська філософія. Мислитель не спростовував вчення О.Конта, а констатував факт "застою" позитивізму, його нерозвинутості. Із наук лише математика, на думку вченого дає вірну та глибинну ідею про те що таке наука, тільки вона здатна навчати нас з достатньою точністю тим методом, яким людський розум користується при усіх своїх позитивних пошуках. Це обумовлено тим, що виключно в ній питання вирішені з усією повнотою, а висновки дотримані з усією суворогою точністю. Лесевич продукує ідею про те, що все чим характеризується математика, характеризує і всяку науку. Він виводить так звану "просту формулу", тобто "знання веде до передбачення, а передбачення до дії" [Лесевичъ В. Собрание сочинений. Статьи по философии. Том первый. – М., 1915. – С. 19].

Твердження О.Конта, яке поділяє Лесевич наступне: виклад будь-якої науки можна вести двома шляхами: історичним або догматичним. Лесевич переосмислюючи вчення О.Конта доходить до думки, що єдність позитивної системи ґрунтується на безумовній єдності, тобто єдності методу та вчення, яке випливає із цього методу. Звертаючись до О.Конта ми відслідковуємо ту думку, що він не вважає достатньою таку єдність і в кінці курсу ставить питання про єдність загального характеру всього вчення, єдність як результат досягнутий переважанням, першістю одного із основних елементів системи. Виходячи на даний рівень системи Конта, Лесевич констатує, що першість належить або математичному елементу (раціональна першість) або соціологічному. Найголовніша властивість позитивного духу- це подолання абсолютних понять метафізики. Лесевич поділяє цю позицію, і соціологію розглядає як засіб подолання впливів метафізики. Позитивна філософія встановлює зв'язок між світом та людиною.

Призначення позитивної філософії, щодо окремої особистості полягає у задоволенні подвійної потреби розуму – розширювати пізнання та встановлювати зв'язок, а по відношенню до роду встановлювати логічне підґрунття для спілкування людей. Основне призначення позитивної філософії для Конта-

уомоглядне та діяльнісне. Позитивна філософія знаходить свою задачу у відкритті законів явищ, а засобом для вирішення цієї задачі є науковий метод.

Мислитель критикує О.Конта за те, що він залишив початки філософської критики в "зародковому стані", за нез'ясування питання про "відношення основоначал прелімінарія до системи", адже без вирішення цього питання не вирішується "здійснення зв'язку філософської критики і систематики" [Там же. – С. 83–84].

Однією з задач Лесевича постає з'ясування місця філософії в системі наук. Найбільш стійка "філософія наукова", оскільки визнає лише одне наукове опрацювання філософської задачі. Вигідність положення філософії полягає у тому, що при вирішенні питання методу вона може користуватися декількома загальноновизнаними науками та їх методами (по відношенню до їх формального апарату). Філософія є наукою, адже формує свої поняття за допомогою методу.

Ідея філософії історії є такою, що "напрацьовує в науці свідомість життя та розвитку людства" [Там же. – С. 9–10]. Це ілюструє тісний зв'язок історичної свідомості з життям та розвитком суспільства в певну епоху. Вік в якому жив мислитель – вік боротьби за вільний, самобутній розвиток людського суспільства і людини як особистості.

Розум, наука, свобода – чинники, які ведуть до змін. Наука прагне прийти в кінцевому результаті до всеосяжної доктрини, яка може регулювати життя та розвиток людини. Лесевич передбачає науку, яка буде не тільки витлумачувати, а й керувати життям, кінцева мета якої – соціальна система. Для філософії позитивізму передбачав важливе значення, під впливом якої утвердиться ідеал особистості та суспільства.

***І.П. Печеранський, канд. філос. наук, наук. співроб.,
НДІУ МОН України, Київ
gektor52@yandex.ru***

ДО ПИТАННЯ ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ ВІРИ ТА РОЗУМУ У ФІЛОСОФІЇ ЙОСИПА МІХНЕВИЧА

"Його вирізняли особливі риси душі: ясний, спокійний, вимогливо систематичний розум, тихий, рівний, дещо ніби флегматичний характер, незворушний спокій й самовладання, безвідмовне любляче серце та доброта безмежна, і при цьому особлива скромність, яку не зустрінеш на найнижчій посаді. З такими риси люди не трапляються навіть у близькому оточенні, не чинять шуму й блиску, але створюють те, що потрібно в дану пору життям, наповнюють своєю працею визначну сферу діяльності, роблять багато корисного та важливого, і приваблюючи до себе симпатії всіх... залишають в них, а не поза ними, довгу і найсвітлішу пам'ять про себе" [Михневич Йосиф Григоревич (некролог) // Киевская старина. – 1885. – № 12. – С. 758]. Ці теплі та щирі слова були опубліковані у журналі "Київська старовина" за 1885 рік у "Некролозі" на честь однієї маловідомої постаті як в історії академічної філософії, так і в духовній історії України XIX століття загалом. Мова йде про вихованця Київської духовної академії (1829–33) та професора філософії Рішельєвського ліцею (1839–59) *Йосипа Григоровича Міхневича* (1809–1885).

Нажаль, філософська спадщина вченого (серед опублікованого) не вражає своєю чисельністю: *"Про успіхи грецьких філософів у теоретичному і практичному відношеннях"* (1839), *"Про достойність філософії, її дійсне буття, зміст та частини"* (1840), *"Завдання філософії"* (1842), *"Досвід поступового розвитку головних дій мислення, як керівництво з початкового викладання логіки"* (1847), *"Досвід простого викладу системи Шеллінга, яка розглядається у зв'язку із системами інших германських філософів"* (1850). Незважаючи на це, не слід забувати, що за період викладання як в Київській академії, так й в Одеському ліцеї, швидше за все, залишилися рукописи лекційних курсів Й. Міхневича чи логіки, чи психології, чи історії філософії, які чекають на свого дослідника (!).

Попри все те, в даній тезі хотілося б повернути розмову у предметну площину, зосередившись на чи не найважливішій проблемі у творчості дослідника як представника академічної філософії – співвідношення розуму та віри, філософії та Одкровення. Це питання напряду пов'язане з проблемою європейського контексту філософських студій в Україні. Щодо Й. Міхневича думки дослідників розходяться: О. Нікольський вважав, що у своїх теоретичних працях вчений тяжів до Фіхте [*Нікольський А.* Русская духовно-академическая философия, как предшественница славянофильства и университетской философии в России // *Вера и разум.* – 1907. – № 20. – С. 204], Г. Шпет зараховував його до прихильників вчення Шеллінга [*Шпет Г.Г.* Очерк о развитии русской философии // *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Шпет Г.Г.* Очерки развития русской философии. – Свердловск, 1991. – С. 409], в свою чергу, Д. Чижевський, а слідом за ним і В. Горський, констатували той факт, що у філософії Міхневича наявний перехід від ідей Шеллінга до ідей Гегеля [*Чижевский Д.* Нариси з історії філософії на Україні // *Філософські твори: у 4 т. / Під заг. ред. В. Лісового.* – К., 2005. – Т. 1. – С. 78; *Горський В.С.* Історія української філософії: Курс лекцій. – К., 1996. – С. 135]. У методологічному аспекті подібні різночитання не є ані свідченням хибним підходів згаданих дослідників, ані недоліком філософії українського вченого. Еклектизм ідей, в даному випадку, підходів німецьких філософів в контексті філософської культури України не є вадю, якої треба цуратись, а, за влучною думкою М. Пустарнакова, радше "правилом", на яке потрібно зважати, вивчаючи специфіку національної філософії у зв'язку з європейською духовною культурою.

Враховуючи вище зазначене, особливо примітним є спроби Й. Міхневича проаналізувати проблему віри та знання, по-перше, на прикладі зіставлення язичницької (античної) та християнської філософії, а, по-друге, в ході аналізу вчення Шеллінга, зокрема його "філософії одкровення".

Філософія як "наука всеохоплююча", вважає вчений, у своїй основі має нестримну жагу до пізнання, що розкриває механізм дії свідомості. Це "наука про свідомість", яка постає як суб'єктивною (оскільки містить знання про суб'єкта пізнання), так і об'єктивною (у своїх межах містить знання про предмет). Тому, "...джерелом філософії є свідомість, що проходить основні ступені свого розвитку і згодом перетворює їх на предмет свого дослідження. Ця звернення свідомості до самої себе і є власне філософія. Відповідно, тому предметом філософії постає свідомість, і, якщо давати визначення цій

науці, можна сказати, що вона є Наукою про свідомість" [Михневич Й.Г. О достоинстве философии, ее действительном бытии, содержании и частях // Там же. – 1840. – Ч. 25. – С. 123]. Філософія пройшла не легкий шлях свого розвитку, адже майже всі сфері людського життя (промисловість та суспільні відносини, наука й мистецтво, міф та релігія) залишили помітний слід в "історії свідомості". У відповідності з тим, як збільшувалась мережа культурних зв'язків людини, виникала потреба аналізу суті цього феномену, крізь призму світоглядності та закономірності явищ буття.

Перші серйозні спроби філософських пошуків, за словами Й. Міхневича, ми помічаємо в культурі Стародавньої Греції. Спроби розгадати причини усього сущого, досліджувати та пізнавати, цікавитись та невпинно рухатись до пізнання істини – ці та інші риси античного духу з кожним днем вселяли оптимізм свідомості, пробуджуючи до життя раціональні мотиви. Головним об'єктом зацікавлення поставала сама людина та її природний розум. Антична думка поставала витвором людського розуму, виявившись нездатною сприйняти ідею Бога-Творця та зрозуміти суть Одкровення. Теогонічні та теологічні досліди греків залишались на рівні *споглядання*, а не *діяння*. Силу останнього дало відчуття християнство, яке протиставило егоїстичним та згубним діям людини вселенське начало Церкви. "Одне тільки ніколи не повинне бути забуте філософією, а саме те, що у неї тепер є два закони: закон неписаний, природний, закон розуму; і закон писаний, позитивний, закон Одкровення. Філософ повинен тепер щохвилино звертатися з обома законами; а лишаючись тільки в рамках одного з них, він або руйнує все заради своєї філософії, або знищує саму філософію. Тільки та філософія є святилищем істинної мудрості, котра випливає з розуму, анітрохи не віддаляючись від Одкровення" [Михневич Й.Г. Об успехах греческих философов в теоретическом и практическом отношениях // Там же. – 1839. – Ч. 24. – С. 166]. Розум та віра, філософія та релігія, вважає вчений, зобов'язані підтримувати близький зв'язок, оскільки розум намагаючись пізнати надприродні речі, неминуче впадає в егоїзм та діалектичні хитросплетіння, натомість віра з допомогою розуму набуває необхідної для неї ясності. Втім, це "партнерство" не є рівним, оскільки відношення між вірою та розумом, за вдалим зауваженням арх. Сильвестра, формуються за прикладом зіставлення *закону* та *волі*: свобода волі полягає у дотриманні та виконанні закону [Сильвестр, арх. Краткий исторический очерк рационализма в его отношении к вере // Труды Киевской духовной академии. – 1863. – Кн. III. – С. 483–485].

У роботі "Досвід простого викладу системи Шеллінга..." Й. Міхневич також звертається до проблеми віри та розуму на прикладі огляду творчості Шеллінга. Віддаючи належне науковому рівню філософського-релігійного підходу німецького мислителя, вчений як православний філософ вбачає низку небезпек, які пов'язані з позицією Шеллінга: по-перше, його пантеїзм та натурфілософія ("спінозизм фізики") у питаннях релігії породжують та підтримують раціональні конструкції ідеалізму, що важко узгоджується з теїстичним підходом, який притаманний православ'ю, та сприймається як прояв атеїзму; по-друге, християнське поняття Бога замінене на містичний Абсолют, в результаті міфологічного осмислення синтезу текстів Св. Письма з

античною теогонією, гностичною теософією та елементами кабали. Тому, "...Шеллінг змішав Одкровення з міфологією і, пояснюючи останню, вважав, ніби цим він пояснює Релігію Одкровення... увійшовши до сфери релігії полоненим, він відтак стає її поневолювачем й вчиняє з істинами Одкровення так, як ніби він в змозі не лише розуміти їх, але й доводити і перетворювати у свою власність, так що в його міркуваннях Одкровення перестає вже бути ученням, *що перевищує всякий розум*" [Міхневич Й.Г. Опыт простого изложения системы Шеллинга, рассматриваемой в связи с системами других германских философов // Фридрих Шеллинг: pro et contra / Сост., вступ. ст. В.Ф. Пустарнакова, примеч. М.А. Ходанович. – СПб., 2001. – С. 267]. Наслідуючи традиції І. Сковрцова, Й. Міхневич виступає з критикою спроб німецького філософа представити Одкровення "в межах лише розуму", вважаючи, що варто філософувати не *про* Одкровення, а *виходячи* з приписів Св. Письма.

У вирішенні проблеми співвідношення віри та розуму Йосип Міхневич є типовим представником традиції духовно-академічної філософії України XIX століття. З одного боку, він продовжує тенденцію критики раціоналізму у підході до феномену релігійної віри, яка була розпочата І. Сковрцовим, з іншого, дотримується принципу "історизму як методу", у зіставленні античної та християнської філософії, будучи близьким до ідей Ор. Новицького. Погляди Шеллінга та Геґеля (вплив якого помітний в ході формулювання дефініції філософії) відіграють велике значення у філософії вченого – "опонуючи" йому, утворюють критико-конструктивний аспект проблеми.

І.В. Пушкар'юв, асп., КНУТШ, Київ
pushkarev_igor@ukr.net

ПРОБЛЕМА САМОСВІДОМОСТІ ТА ПСИХІЧНОГО ЗВОРОТУ В ПОГЛЯДАХ М.Я. ГРОТА

Однією з найперших важливих проблем, яку спробував з'ясувати для себе Грот, була проблема самосвідомості. Проблема самосвідомості за своїм змістом більшою мірою, ніж проблема свідомості, піддавалася розробці на рівні психології і Грот вважав її більш психологічною. Інтерес до "Я", до усвідомлення людиною того, що вона є, довгий час перебував в компетенції філософії, проте філософія розглядала цю проблему ґносеологічно, що не влаштовувало Грота.

Предметом психологічних концепцій проблема "Я", проблема самосвідомості стає тільки з другої половини XIX століття. Особливістю психологічного аспекту дослідження проблеми самосвідомості було те, що Грот припускав розкриття специфіки самосвідомості як особливого процесу людської психіки, спрямованого на регулювання особистістю своїх дій на основі самопізнання.

Поряд зі свідомістю самосвідомість виступає в ній так би мовити центральним створюючим. За допомогою почуття, вона робить можливими такі важливі процеси в людині як сприйняття, уява, мислення, пам'ять та інші. А це необхідна умова становлення цілісності особистості, формування її внутрішнього світу.

Виділяючи власне "Я" як щось самостійне по відношенню до себе, як об'єкт, стає можливим дослідження, але саме в цьому полягає складність розгляду самосвідомості, бо з винесенням особистості себе "назовні" можливі погіршення, що перешкоджають створенню об'єктивного уявлення про власне "Я". Психологізм Грота в цьому відношенні перебував під впливом філософії Декарта. Для Декарта був характерний інтроспективний підхід до вирішення проблеми свідомості. Під свідомістю він розумів все те, що відбувається в нас таким чином, що ми сприймаємо це безпосередньо самі собою. Звідси психічне ототожнювалося у нього зі свідомістю, а свідомість – з самосвідомістю.

Грот приймає також декартівський принцип безпосередньої даності психічного і твердження Декарта про те, що самосвідомість слід визнати найважливішим критерієм достовірності пізнання і дослідження. Оскільки, вважає Грот, внутрішні сприйняття або свідомість фактів нашої свідомості, нічим не опосередкованих, мають справу з природою об'єкту, яким вона дана сама по собі, на відміну від зовнішніх відчуттів, які є знімками рухів зовнішнього світу; ту свідомість ми спостерігаємо точніше і повніше, ніж зовнішній світ. Разом з тим, Грот критикує Декарта за визнання мислення єдиним атрибутом самосвідомості за те, що в самосвідомості він не залишає місця волі і почуттям, а для пізнання душі залишає єдино можливим розумовий процес.

Побудову своєї концепції самосвідомості він починає з розмежування "Я" психологічного на "Я" психічне і "Я" метафізичне. Під психічним "Я" Грот розуміє психічний суб'єкт, що робить можливим саме психічне життя. Воно іманентне своїй істоті, закладене з самого початку психічної діяльності і розвивається протягом перебігу всього життя. Як психічний суб'єкт, "Я" виявляється як діяльний початок в людині, що впорядковує всі його переживання і створює уявлення про себе. Все психічне, за Гротом, є тотожним свідомості як внутрішньо властива людині даність. Психічний суб'єкт створює своє уявлення про себе, яке виступає його самосвідомістю і поряд з свідомістю входить в "Я" метафізичне. "Я" метафізичне є чисто духовним, ідеальним створінням в людині. Такою, за Гротом і є самосвідомість.

Грот встановлює відмінність між самосвідомістю і свідомістю. Якщо свідомість фіксує знання про цінність "Я" і його продуктивність, то самосвідомість створює психічний образ про саму себе на підставі поведінки інших людей, з якими вона вступає в спілкування. Самосвідомість виступає умовою можливості і творцем духовного життя.

Таким чином, свідомість і самосвідомість в розумінні Грота є віддзеркаленням психічного в психічному і складають лише одну зі сторін певного психічного факту, а саме сутнісного, на противагу "відчуттю Я" як феноменальній стороні.

Варто зазначити, що Грот порівнює всі духовні процеси з обміном речовин. Тут він має на увазі, перш за все, їх зв'язаність в психічній діяльності, а не їх фізіологізм як її внутрішній механізм. Він вважає, що ці духовні процеси, починаючись зовнішніми враженнями і їх ускладненнями в сфері розуму, надалі перетворюються на внутрішні враження або почуття і, пройшовши через стадію, спричинену почуттями внутрішніх вольових прагнень, знов вирішуються в зовнішніх рухах або діях. Оскільки ми завжди в своїх діях на предмети зовнішнього світу знов повертаємось до вихідного пункту взаємодії

зі світом, то вся наша психічна діяльність, на думку Грота, є замкнутим колом, зворотом свідомості або психічним зворотом.

Психічний зворот Грот визнає основним фактом духовного життя. Яким бути тому або іншому психічному звороту залежить від індивідуальних особливостей людини, від того як змінюються її емоції, в якому ритмі і в якій послідовності.

У психічному звороті Грот виділяє чотири основні моменти: зовнішні враження на психічний організм; переробку цього зовнішнього враження у внутрішнє; спричинений цим внутрішнім враженням такий самий внутрішній рух; зовнішні рухи організму назустріч предмету. Згідно його концепції, психічна діяльність людини починається із сприйняття навколишнього світу. Завдяки сприйняттю, вважає Грот, починається активне ставлення людини до світу.

Суперечність теорії психічного звороту зумовила і суперечність його закону збереження енергії, яку він сформулював на базі даної теорії. Згідно Гроту, поряд з такими типами енергії як механічна, теплова, електромагнітна, існує також і психічна енергія. Вона виступає у формі певних здібностей людини, які можуть виявлятися в ньому більшою чи меншою мірою і набувати залежно від його особливостей тієї або іншої форми.

Таким чином, якщо психічний зворот є формою і процесом функціонування духовного життя, то перетворення енергій є основним механізмом реалізації психічного звороту і духовного розвитку людини. Взаємодія матеріального і психічного процесів, вважає Грот, не порушує закону збереження енергії. Загальна сума фізичних і психічних енергій при всіх можливих перетвореннях енергій залишається незмінною. Людина, зазначає Грот, отримує від свого організму і середовища стільки ж енергії, скільки і віддає, а віддає стільки ж, скільки і отримує.

Отже, роблячи висновок, варто зазначити, постановка і вирішення Гротом проблеми самосвідомості в психології відбувалися під впливом філософії Декарта. Грот розширює уявлення про самосвідомість як спостереження фактів своєї свідомості внесенням до його сфери також волі і почуттів, розрізняючи "Я" психічне і "Я" метафізичне. Оскільки самосвідомість пізнавана у нього тільки шляхом самоспостереження, а самоспостереження оперує безпосередніми даними почуттів, то почуття стають у Грота предметом окремого дослідження.

Первинні, прості необроблені реакції почуттів він називає відчуженнями, а вторинні, пропущені через свідомість – почуттями. Для класифікації відчужень Грот використовує поняття діяльності, яке розвивається у нього в психічну діяльність. У ній він відзначає суб'єктивні і об'єктивні моменти сприйнятливості і власне діяльності. До суб'єктивних моментів відносяться всі аспекти психічної діяльності, пов'язані з мисленням, до об'єктивних – пов'язані з роботою чуттєвості.

Психічна діяльність, за Гротом, вміщує в себе як прості психічні явища, так і ускладнені. До перших відносяться відчуття, відчуження, прагнення і рухи, до других – уявлення, поняття і ідеї, почуття і хвилювання, бажання і хотіння, дії і вчинки. Всі вони знаходяться в тісному зв'язку і взаємодії, нагадуючи певне коло або психічний зворот, оскільки в процесі розвитку постійно приходять до початкового пункту, але на вищому ступені. Психічний зворот визнається Гротом основним фактом душі.

ВИКОРИСТАННЯ МЕТОДОЛОГІЧНИХ ЗАСАД ФІЛОСОФСЬКОЇ АНТРОПОЛОГІЇ У ДОСЛІДЖЕННІ ЯВИЩ КУЛЬТУРИ

Гуманітарно-антропологічна орієнтація є однією з провідних у сучасній філософії. Вона виражається в прагненні здолати абстрактний, умоглядний підхід до вирішення метафізичних проблем і спробувати осмислити їх через феномен людини.

Зазвичай філософську антропологію прийнято розуміти наступним чином. По-перше, як вчення про природу (сутність) людини – це у широкому розумінні. По-друге, як течію західноєвропейської філософії XX ст. (переважно німецької), що виникла в 20-х роках як прояв загального "антропологічного перевороту" [Філософський енциклопедичний словник / НАНУ; Ін-тут філософії ім. Г.С. Сковороди; Ред. кол.: В.І. Шинкарук, Є.К. Бистрицький, М.О. Булатов та ін. – К., 2002. – С. 30]. Проте філософська антропологія знаходить сьогодні третє значення, її можна розглядати як особливий метод мислення, що принципово не підпадає під розряд ані формальної, ані діалектичної логіки. Людина в конкретній ситуації – історичній, соціальній, психологічній – таким є вихідний пункт нового антропологічного філософствування [Гуревич П.С. Философская антропология. – М., 1997. – С. 56].

Для антропології важливо не наповнити змістом форми чи "схеми" буття, а визначити ті динамічні зв'язки всередині буття, які мають для людини смисл. Вона пізнає і вимірює в бутті ті ситуативні та продукуючі себе відношення, які за певних умов визнаються людськими. Ці умови пізнаються так, що масштаб "людського" задається певними історико-культурними упередженнями, з якими філософська антропологія вимушена рахуватися та їх рефлектувати.

"Антропологічний поворот" виступив неklasичним регулятором нової методології як принципова зміна поля, предмету, арсеналу засобів критичної рефлексії. Його сутність полягає в тому, що у зв'язку з новими уявленнями про людину чільне місце посідає досвід безпосереднього та підсвідомого переживання, унікальний феномен відчуття та почуття людини. Останні становлять у людській істоті неповторну оригінальну цілісність, а людина виступає як невичерпна, вкорінена у світі субстанція і міра.

У контексті основних напрямків філософсько-антропологічних вчень виникає необхідність обґрунтування новітніх принципів диференціації підходів у розумінні явищ культури на зламі XIX–XX ст. Феноменологія, екзистенціалізм, герменевтика, неомізм, персоналізм, неомарксизм, структурний психоаналіз посіли місце філософсько-антропологічної парадигми у вирішенні людинознавчих проблем, за умов, коли гносеологічна настанова традиційного "суб'єкт-об'єкт", змінилася на новий тип філософування в межах онтологічного "людина-буття". Філософсько-антропологічний погляд спрямовувався

* Рецензент – М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.

на розкриття докорінної зміни в розумінні та інтерпретації творчого процесу і, зокрема, участі в ньому художника. Його діяльність почала залежати винятково від його внутрішнього світу та суб'єктивної фантазії, а мистецтво переставало виконувати функцію лише відображення і розпочало "творити свій світ". Зміст мистецтва виступив іманентним "впорядкованим переживанням" його творця. Яскравою ілюстрацією цього була доба модернізму. Вона стала піком індивідуальності з тотальною зацікавленістю всім, що стосувалося людини.

Варто звернути увагу не те, що культурна проблематика, підвищена увага до мистецтва посідають у філософській антропології чільне місце, що не є випадковим чи невинуватим. Розвиток естетичної теорії в посткласичний період характеризується розпорошенням естетичної проблематики серед позитивних наук і відзначається значною кількістю різноманітних напрямів, шкіл, персоналій, які відрізняються різноманітністю методологічних засад. Це утруднювало можливість створення цілісних концепцій на зразок гегелівської. На відміну від класичних настанов раціоналізму, чільне місце посідає досвід безпосереднього та підсвідомого переживання, унікальний феномен відчуття та почуття людини. Вони становлять у людській істоті неповторну оригінальну цілісність. Людина виступає як невичерпна, вкорінена у світі (історії, природі, Бозі) субстанція і міра. Методологічні засади виводяться не з умоглядних абстракцій, а з людинотворного, конкретного у кожному випадку, буття. Таким чином, критерієм та метою методологічних дій виступає сама людина.

Отже, сутність антропологічного підходу зводиться до спроби визначити специфіку, основи та сфери власне людського буття, людської індивідуальності, творчих можливостей людини, виходячи із самої людини і через неї, пояснити як її власну природу, так і смисл та природу навколишнього світу. Культурно-антропологічний підхід особливо акцентує увагу на тому, що митець, творча особистість є не тільки суб'єктом культури, але й її об'єктом. Він не тільки створює культуру для нових поколінь людей, але й сам є її "продуктом".

О.М. Решмеділова, асп., КНУТШ, Київ*
aleksandra_d@ukr.net

УКРАЇНСЬКИЙ МОДЕРН – НОВЕ РОЗУМІННЯ ТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ

На межі XIX–XX століть відбуваються метаморфози суспільної свідомості, за яких особливої актуальності та пріоритетного розвитку набувають теорії художньої творчості ірраціонального, інтуїтивного, алегорично-символічного характеру.

Дослідження людини як носія специфічних, притаманних їй родових властивостей, які суттєво не змінюються під впливом часу та за різних соціокультурних умов, дає можливість визначення і теоретичного обґрунтування численних проблем суто антропологічного забарвлення. Ми вважаємо, що до таких родових ознак людини можна віднести її здатність та прагнення до опанування Всесвіту шляхом креативної діяльності, а саме людське устремління до вільної свідомої творчості у формах мистецтва, культури.

* Рецензент – М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.

Характерною рисою модернізму є схильність до теоретизації, маніфестації, яка ґрунтується на філософському визначенні природи художньої творчості, місця в ній митця, завдань мистецтва.

Питання творчого процесу, творчого мислення були і залишаються загадковими і для літературознавців, і для психологів і для філософів. Як слушно зауважив К.-Г. Юнг: "Таємниця Творчого, як і таємниця Свободи Волі, є трансцендентною проблемою, яку психологія не може вирішити, а тільки описати. Рівно як і творча людина є загадкою, розв'язок якої хоч і шукатимуть найрізноманітнішими способами, але щоразу даремно" [Юнг К.-Г. Психологія та поезія // Антологія світової літературно-критичної думки / За ред. М. Зубрицької. – Львів, 2002. – С. 132]. За К.-Г. Юнгом, "кожна творчо обдарована людина – це певна двоякість чи синтез парадоксальних властивостей. З одного боку, це щось по-людськи особисте, з другого, це позаособистісний людський процес... В ролі індивіда він може мати примхи, бажання, особисту мету, але в ролі митця він колективна людина, носій і творець підсвідомості діючої душі людства" [Там само. – С. 421].

Водночас слід зазначити, що у періоди культурних та соціальних потрясінь митці першими усвідомлюють, що оновлення можливе лише після катастрофи – цим пояснюється той руйнівний пафос, котрий утверджує мистецтво кінця XIX–XX століть. Митці, літератори стають засобом висловлення духу своєї епохи. Якщо ж суспільство не готове до змін, тоді художник постає вигнанцем, дисидентом чи маргіналом. Особливість перехідної епохи полягає в тому, що вона не тільки підкреслює самотність митця, що опинився між двома епохами і культурами, але й здатна змінити його статус ще за життя, зрозуміти специфіку його творчості. Адже головним стає не результат, а процес творення, у якому на перше місце висуваються індивідуальність митця та його психологія.

Хочемо підкреслити, що завдяки творчому доробку А. Шопенгауера, А. Бергсона, З. Фрейда, К. Юнга та інших, модерне мистецтво значно збагатило свої виразальні можливості, що дало змогу віднайти нові зрізи для підсилення емоційного впливу твору на реципієнта, а зазначені ідеї стали родючим ґрунтом для модернізму.

З'являється нове модерне розуміння творчого процесу, ролі особистості митця, його душевних переживань та почуттів у момент творчості. У модерністському контексті творчість розглядається, насамперед, як спонтанна, інтуїтивна, засіб зашифрування підсвідомого. Літературний модерн в Україні пов'язаний з іменами представників "Молодої музи" та "Української хати", І. Франка, Л. Українки, М. Коцюбинського, О. Кобилянської, В. Стефаника, М. Черемшини, М. Яцкова, Г. Хоткевича, В. Винниченка та багато інших.

Творчий сплеск, який відбувається в українській літературі протягом зазначеного періоду, цікавий і сам по собі, і тими авторськими моделями процесу творчості, теоретичне обґрунтування яких взяли на себе практики. Формується специфічна "літературно-теоретична" тенденція, яка позначена і академічним трактатом "Із секретів поетичної творчості", і в опосередкованій формі – есе, листами, щоденниками, автобіографіями. З іншого боку, в Україні на межі століть виимальовується зворотна – "теоретико-літературна" тенденція осмислення художньої творчості, що отожднюється з іменами ідеологів літературно-творчих угруповань: М. Євшана ("Українська хата"), М. Зерова ("неокласики") та іншими.

Отже, навіть побіжний огляд української моделі художньої творчості кінця XIX – початку XX ст. дає можливості пересвідчитися як в її оригінальності, так і в існуванні могутнього взаємозв'язку з її європейськими інваріаціями, що сьогодні є очевидним і без сумніву має великий стимулюючий потенціал при розробці цієї складної та багатоаспектної проблеми.

Е.О. Розова, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва*
rozova.ekaterina@gmail.com

В.Н. ИЛЬИН И ЕВРАЗИЙСКОЕ ТЕЧЕНИЕ

В исследованиях, посвященных евразийству, как правило, всегда рассматривается деятельность главных его идеологов, таких как: Н.С. Трубецкой, П.Н. Савицкий, П.П. Сувчинский, Л.П. Карсавин, Г.В. Флоровский и др. Однако в разное время в это течение входили и другие мыслители русского зарубежья, которых обычно упоминают лишь изредка, и их вклад в разработку евразийской программы остается мало исследованным. К таким мыслителям относится и Владимир Ильин.

В.Н. Ильин (1890–1974) – выдающийся философ, богослов, литературный и музыкальный критик. В 1919 г. был вынужден покинуть Россию и оказался в Константинополе, а в 1922 г. – в Берлине, в среде русской эмиграции. В условиях изгнания перед ним встали те же вопросы, которые связывали всю высланную интеллигенцию: о произошедшей революции, о судьбах России и ее дальнейшем пути. Ильин примкнул к возникшему в русском зарубежье идейному течению евразийства. Впервые в евразийской печати он появляется в 1923 году в сборнике "Россия и латинство" и остается евразийцем до конца: в 1929 году, в период т.н. "кламарского раскола", он, вместе с Алексеевым и Савицким, пишет брошюру "О газете "Евразия" (газета "Евразия" не есть евразийский орган)", а уже в 1935 говорит о "мертвом теле евразийства" [Ильин В.Н. Пореволуционная "бодрость" (подп.: В. Созанович) // Возрождение. – 1935. – 18 января. – № 3516]. Таким образом, Ильин прошел через всю историю классического евразийства. Тем не менее, его участие в евразийском течении исследовано мало, и, хотя нельзя признать его наиболее значительным идеологом евразийства, как, например, Л.П. Карсавина или Н.С. Трубецкого, его творчество в русле евразийского движения требует рассмотрения. Изучая вклад Ильина в разработку евразийского учения, необходимо помнить о том, что его творчество чрезвычайно многогранно, ему принадлежат исследования философские, историко-философские, религиозные, исследования, посвященные музыке (Ильин сам был композитором), литературе и др. Важно рассматривать его участие в евразийском течении в неразрывной связи с остальной его работой. Например, рассматривая позицию Ильина в полемике евразийцев и Н.А. Бердяева, надо учитывать, что в период своей евразийской деятельности он печатался в "Пути" (прежде всего, это были статьи, посвященные религиоз-

* Рецензент – А.П. Козырев, канд. филос. наук, доц..

ной тематике), и также то, что с Бердяевым его связывали близкие личные отношения, Ильин считал его своим учителем. Ильин наиболее глубоко разрабатывал тему истоков евразийства; исследовал специфику влияния на евразийство славянофилов (критики евразийства часто указывали на то, что евразийство фактически является воспроизведением славянофильства (например, *Бердяев Н.А. Евразийцы // Путь. – 1925. – № 1*)). Также в рамках этой темы значимо выделение Ильиным в качестве предтечи евразийства М.Л. Магницкого (1778–1844). Подобное мнение представляется весьма оригинальным, ибо Магницкий был более всего известен своими выступлениями против философии; Магницкий был попечителем Казанского учебного округа, в связи с чем его призывы "в преподавании философии руководствоваться "исключительно посланиями апостола Павла" и лишь в порядке исключения привлекать Аристотеля и Платона" [*Павлов А. Философия в Московском университете*] имели определенные последствия. Также он призывал, в буквальном смысле слова, разрушить Казанский университет, обвиняя его в растрате казенных денег и безбожном направлении преподавания. Тем не менее, Ильин оценивает его философию положительно и считает его вклад в евразийские идеи весьма значительным. Основной заслугой Магницкого он считает "смелое и решительное перемещение точки зрения на Восток" [*Ильин В.Н. М.Л. Магницкий // Евразийская хроника. – Париж, 1928. – № 10*]. Нередко евразийцев обвиняли и в близости к идеологии большевиков; в связи с этим Ильиным была написана полемическая статья "Об "идейной близости" евразийцев к большевикам", в которой он отмечал, что вопрос заключается в том, что понимать под большевизмом. Если это "актуальная российская государственность, ее духовные и экономические нужды, вопросы безопасности границ и т.д...", то евразийцев можно отождествлять с большевиками. Если же речь идет о коммунистической идеологии, то евразийцы никак не могут принять "философию вульгарного и воинствующего атеизма, материализма и позитивизма", но они принимают "пафос социального и национального освобождения" [*Ильин В.Н. Об "идейной близости" евразийцев к большевикам // Евразийская хроника. – Париж, 1928. – № 9*]. Также в рамках евразийства Ильин исследовал такие темы, как соотношение евразийства и еврейства, проблемы философии права, характерная для евразийских мыслителей тема России и латинства.

Исследование творчества Владимира Ильина, историко-философский анализ его работ представляются нам необходимыми для воссоздания наиболее полной, адекватной картины всех аспектов евразийского учения.

І.О. Салила, асп., ЛНУ ім. І. Франка, Львів
irunka.leo@rambler.ru,

ПРОБЛЕМА УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОТВОРЕННЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ І. ФРАНКА

Творення української нації постало як одне з найважливіших завдань в історії розвитку національно-визвольної боротьби українського народу. Річ у

тому, що український народ пережив величезну руїну свого високого духовного єства: його полонізували, русифікували, румунізували, мадяризували. Він же на своїй землі був рабом і тяглом, працював на зайд і зайововників, які нівеличили його душу, мову, культуру, вбивали історичну пам'ять.

І ось зважаючи на ці історичні обставини І. Франко, проаналізувавши втрати і здобутки, дійшов висновку, що український народ не зможе досягнути свою свободу, якщо він не підніметься до усвідомлення своєї національної сутності, розуміння свого високого "Я" як української нації. Народ, що являє собою масу, а не усвідомлену націю, не здатний визволитися, бо він є позбавлений мети свого високого існування: він живе в режимі стада. Ось тому І. Франко робить чіткий наголос на питанні українського націотворення.

І. Франко ставить питання про вирішення кардинальної проблеми – створення української нації, включаючи всі частини українського народу. "Перед українською інтелігенцією відкривається тепер, при свободніших формах життя в Росії, величезна дійова задача – витворити з величезної етнічної маси українського народу українську націю, суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та при тім податний на присвоєвання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшім темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остаятися" [Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі // Збір. Творів: у 50 т. – К., 1986. – Т. 45. – С. 404]. Незважаючи на величезні труднощі у вирішенні цієї задачі, українська інтелігенція усіх частин України повинна докласти всіх зусиль для досягнення цієї доленосної мети.

Створення української нації має всі реальні підстави: єдність територіальна, економічна, мовна, психічного складу та духовної культури, бракує лише національної свідомості, яка б увінчувала єдність українського народу як єдиної національної спільноти. Ось тому І. Франко наголошував: "Ми мусимо навчитися чути себе українцями – не галицькими, не буковинськими українцями, а українцями без офіціальних кордонів. І се почуття не повинно бути у нас голою фразою, а мусить вести за собою практичні консеквенції. Ми повинні – всі без виїмки – поперед усього пізнати ту свою Україну, всю в її етнографічних межах, у її теперішнім культурнім стані, познайомитися з її природними засобами та громадськими болячками і засвоїти собі те знання твердо, до тої міри, щоб ми боліли кожним її частковим, локальним болем і радувались кожним хоч і як дрібним та частковим її успіхом, а головно, щоб ми розуміли всі прояви її життя, щоб почували себе справді, практично частиною його" [Франко І. Одвертий лист до галицької української молодіжі. – С. 405].

І. Франко сформулював національний ідеал, який відображав реальний стан та історичну перспективу розвитку українського народу. Його думки, що читаються у кожному творі, є дороговказом, програмою і метою боротьби українського народу за своє визволення. Кожний, хто хоч трошки переймається долею української нації, повинен відкрити для себе великий духовно-літературний доробок І. Франка.

Отже, проблема націотворення пов'язана не тільки із зовнішніми чинниками, а й більшою мірою із внутрішніми відносинами, діяльністю та свідомістю єдності

самого українського народу, його верствами і індивідуальностями, які повинні спрямовувати свої дії у напрямку досягнення національної та державної незалежності. Ще сто років назад, за часів життя Каменяря, багатьом здавалась неможлива незалежність України, але завдяки ентузіастам, таким як І. Франко, які плакали національний ідеал самостійності і поступово, систематично і ненастанно відсували границі неможливого, ми зараз маємо незалежну і соборну державу Україну. Звичайно робота ще не закінчена, ми повинні продовжувати важку працю Каменяря по створенні з великої етнічної маси українського народу української нації, яка буде мати стійкий імунітет від зазіхань зовні і підривань її з середини. Коли в кожного свідомого громадянина буде первинне етнічне самовизначення, плекатиметься національна самосвідомість, національна гордість, жертвний патріотизм, почуття єдиної української морально-психологічної спільноти, свідомо помірне співвідношення індивідуального і суспільного. І в цьому нам допоможуть настанови І. Франка, які можна побачити в кожному його творі, де незалежність і міцність нації є її буттям у всіх сферах її життя.

О.В. Соколiна, здобувач, КНУТШ, Київ

СУЧАСНІ ПОГЛЯДИ НА ПРОБЛЕМУ МЕНТАЛЬНОСТІ ТА МЕНТАЛІТЕТУ

Термін "ментальність", вже порівняно давно використовується у понятійно-категоріальній системі філософських знань в якості одного із найважливіших, проте він ще не в повній мірі досліджений. Пояснення такого ступеня розробки поняття "ментальність" необхідно шукати насамперед в історії та умовах появи його в арсеналі філософських досліджень, а також в особливостях еволюції традиції дослідження проблеми ментального.

Неоднорідність підходів вчених до визначення термінів "ментальність", "менталітет" обумовлює необхідність подальшого вивчення змісту цих понять.

Ментальність пов'язується в теорії з визначенням світоглядної основи принципів розвитку будь-якої соціальної системи (людина, етнос, нація, держава тощо) як сила, яка суттєво впливає на історичний процес в цілому.

Менталітет – похідне від ментальності слово дуже часто використовують як самостійний науковий термін. Деякі дослідники намагаються розмежувати ці два терміни.

Так, наприклад, М.І. Пірен, В.Г. Нестеренко пропонують повністю розділити поняття "ментальність" і "менталітет". В.Г. Нестеренко вважає, що поняття "ментальність" означає певну сукупність стійких неусвідомлюваних форм світосприйняття, які притаманні якій-небудь групі людей і які визначають загальні риси відношення і поведінки цих людей відносно феноменів їх буття. А менталітет – це характерна певній групі людей система неусвідомлюваних регуляторів життя і поведінки, яка безпосередньо впливає з відповідної ментальності і, в свою чергу, яка підтримує цю ментальність. В.П. Бех також вважає, що менталітет проявляється у соціальній сфері завдяки своїй атрибутивній якості, яка отримала назву ментальність.

Такі автори, як Ю.М. Канигін, І.Г. Дубов, навпаки, висловлюються категорично проти того, щоб ототожнювати ці два поняття. Так, І.Г. Дубов згоден з

думкою тих, хто вважає ментальність і менталітет синонімами. В.В. Буяшенко також переконаний, що у сучасній вітчизняній науковій літературі використовується одночасно два поняття: "ментальність" і "менталітет", які не мають між собою суттєвої різниці, а є перекладом з різних іноземних мов. А саме: англійське "mentality" перекладається як ментальність, німецьке "Mentalität" перекладається як менталітет.

У науковій літературі досить часто поняття "ментальність" пов'язане з такими латинськими аналогами, як *mentalis*, *mens*, – "розумовий", "розум", "думка" або "інтелект". Отже, виходячи з самої етимології слова, зміст ментальності міститься у когнітивній сфері та визначається насамперед тими знаннями, якими володіє дана спільнота. Разом з віруваннями знання створюють уявлення про навколишній світ, який є фундаментом ментальності, задаючи разом з домінуючими потребами та архетипами колективного безсвідомого ієрархію цінностей, яка характеризує дану спільноту.

Ментальність є природним способом бачення світу, достеменно непрорефлексованим і логічно необґрунтованим, немає усталеної системи мислєдєяльності. Вона швидше – переживання думки на шляху до усвідомлення буття. В кожному суспільстві є специфічні умови для структуривання суспільної свідомості: традиції, культура, мова, спосіб життя і релігійність утворюють своєрідну матрицю, в межах якої й формується національна ментальність. У культурно-історичному вимірі суспільного буття вона постає як спільне психологічне оснащення представників певної культури, що дає змогу хаотичний потік різноманітних вражень інтегрувати свідомістю у певне світобачення.

А. Гуревич вказує, що в ході історії, "мисленнєвий інструментарій" людини й суспільства неодмінно змінюється, тому що ментальність як світобачення не тотожна ідеології, котра має справу з продуманими системами думки, й переважно залишається непрорефлектованою і логічно невиявленою. Ментальність – не філософські, наукові чи естетичні системи, а той рівень суспільної свідомості, на якому думка невід'ємна від емоцій, латентних звичок і прийомів свідомості".

Як відомо, виділення нового наукового терміну і особливо філософської категорії передбачає значну міру розвиненості явища, який описує цей термін (категорія). Тож, на сьогоднішній день, коли немає достаточної ясності стосовно природи і змісту даного феномена, розподіл понять "ментальність" та "менталітет" навряд чи є правомірним. Це справа майбутнього, коли за ментальністю остаточно закріпиться статус соціально-філософської категорії, а позначати вона буде цілком конкретне явище.

Менталітет – квінтесенція культури народу, категорія не лише психологічна та культурологічна, а й соціальна і навіть моральна. Саме у цьому пізнавальному контексті виняткової актуальності набуває дослідження української ментальності як амбівалентного, суперечливого феномена стабільного історичного руху нації, обривів її цивілізаційного самоутвердження і духовного розвитку.

Як зазначає Петро Кононенко, щоб "висвітлити менталітет українців, треба проаналізувати їхні помисли й ідеали, їхній світогляд, індивідуально-національні риси характеру й життєдіяльності, основи та своєрідність духовності".

Розглядаючи різні аспекти проявів ментальності та погляди щодо визначення самого терміна, можна зробити висновок, що ця різнобічність викликана, безумовно, певною невизначеністю самого терміна. Проте, не слід забувати, що й сам предмет, який позначає цей термін, досить амбівалентний, межі ментальності досить хиткі. Та попри встановлені чи невстановлені межі, а також те, визнаємо ми чи не визнаємо існування ментальності, цей феномен існує об'єктивно, незалежно від нашої свідомості. Саме через це ментальність залишається нездоланною силою, що непідвладна контролю нашої свідомості. Однак, беззаперечним є той факт, що вивчаючи особливості менталітету того чи іншого народу ми маємо можливість досягнути його соціобуття, побачити його "духовне обличчя" і навіть своєрідність мовної культури.

А.Г. Солоненко, д-р филос. наук, стар. науч. сотр., РАН, Москва
alekseysolonenko@yandex.ru

"ТРИ ТИТАНА" УКРАИНСКОЙ И РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В последние годы, в силу целого ряда объективных причин, одной из малоизученных тем в украинской и русской философии оказалась тема диалектики. С одной стороны, это естественно и вполне объяснимо, потому что "самое великое и самое значительное в истории науки и философии лучше видится на большом расстоянии" [Сумерки богов. – М., 1992]. А с другой стороны – очень жаль, что вместе с диалектикой в истории украинской и русской философии могут быть преданы забвению "три титана", три самых великих философа-диалектика. Речь идет об уникальном "творческом тандеме" Э.В. Ильенкова, П.В. Копнина и украинского философа В.А. Босенко. Памяти этих трех великих украинских и русских философов-диалектиков мне и хотелось бы посвятить свое выступление на нынешней Международной научной конференции, приуроченной к 175-летию юбилею философского факультета Киевского университета, в котором я имел честь учиться в тот незабываемый период, когда после ухода из жизни Копнина продолжали жить и творить его верные ученики – Ильенков и Босенко, когда на наших глазах (в том числе непосредственно в стенах Киевского университета) складывались и развивались лучшие диалектические традиции украинской и русской философии.

В связи с этим считаю, что именно сегодня, на юбилей нашего замечательного и славного философского факультета, будет уместно вспомнить, наряду с другими достойными представителями нашего факультета, также трех названных мной великих русских и украинских философов-диалектиков и попытаться раскрыть суть их философии. Но не только потому, что Ильенков часто приезжал из Москвы в Киев и вел на нашем факультете свои "запрещенные" проблемные семинары по диалектической логике и по проблеме идеального, а двое других (Копнин и Босенко) долгое время работали на нашем факультете профессорами, возглавляли факультет и заведовали его ведущими кафедрами. А прежде всего потому, что именно эти три философа подняли планку теоретического философского уровня на нашем факультете (и в масштабах наших стран), ниже которого мы теперь не имеем права

опускаться. Для того чтобы мы никогда об этом не забывали, и посвящено это наше краткое выступление творческому взаимодействию Ильенкова, Копнина и украинского философа Босенко.

Эвальд Васильевич Ильенков, Павел Васильевич Копнин и Валерий Алексеевич Босенко принадлежат к одной и той же, марксистско-гегелевской, диалектической философской традиции. Расцвет творчества всех этих трех философов приходится на период "хрущевской оттепели". Это была эпоха самых высоких свершений и достижений в области отечественной науки, культуры и космической техники. Не отставала в этот период от "эпохи" и философская наука, породившая сразу "трех титанов" – Копнина, Ильенкова и Босенко.

Копнин, Ильенков и Босенко – уникальное и самое не изученное явление не только в отечественной, но и в мировой философии. На наш взгляд, Копнин, Ильенков и Босенко – самые глубокие и самые "сильные" философы-диалектики за всю историю советской, русской и украинской философии. Все эти три мыслителя были потрясающими эрудитами своего времени, они вобрали в себя все научные знания и всю культуру своей эпохи и, как никто другой, владели искусством диалектики, всеми тонкостями процессуального диалектического мышления.

Эвальд Васильевич Ильенков и Павел Васильевич Копнин были учениками и представителями московской философской школы, а Валерий Алексеевич Босенко представлял киевскую философскую школу. После длительной (почти десятилетней) работы Копнина в Киеве и возвращения из Киева в Москву на должность директора Института философии АН СССР обе эти школы объединились и образовали так называемое "гносеологическое" направление в отечественной философской науке, трактовавшее диалектику "в духе Копнина" – как логику и теорию познания [Копнин П.В. Диалектика как логика и теория познания. – М., 1973]. Ильенков в рамках этого направления разрабатывал диалектическую логику, а Босенко работал над созданием диалектики как теории развития. Альтернативу этому мощному "творческому тандему" и философскому направлению составляла в советский период лишь ленинградская "онтологическая" философская школа (школа Тугаринова и Свицерского), трактовавшая диалектику "в духе элеатов" – как учение о предельных основаниях бытия. Других школ и направлений в пятидесятые-шестидесятые годы в советской философии не было.

Так, с легкой руки П.В. Копнина возникла в конце 50 – начале 60 годов первая (и пока что единственная в России и в Украине) диалектическая философская школа, которая по праву может быть названа школой Ильенкова – Босенко.

О творческом взаимодействии Ильенкова с Босенко в советской и современной украинской и российской историографии не написано ни строчки. Тема эта, как и все философское наследие двух великих советских диалектиков, в современной философии и философской литературе обеих стран по непонятным причинам "замалчивается". Между тем, Ильенков и Босенко очень часто встречались, вели длительные научные дискуссии и беседы по теории диалектики, и вообще считались единомышленниками и друзьями.

Сегодня очень трудно сказать, кто кого больше творчески "обогастил" – Ильенков Босенко, или Босенко Ильенкова – и кому из них принадлежит приоритет в разработке теории диалектики. Скорее всего, это было взаимное обогащение. Это был беспрецедентный в истории мировой философской мысли "творческий тандем" двух великих философов-диалектиков.

Суть диалектики и диалектической философии, с точки зрения Босенко – в рассмотрении всех явлений действительности в развитии и во всеобщей мировой связи ("связи всего со всем") [Босенко В.А. Диалектика как теория развития. – Киев, 1960]. Суть диалектической логики Ильенкова – в рассмотрении мышления как высшей формы развития материального мира (развития по образцу "идеального целеполагания") [Ильенков Э.В. Диалектическая логика. – Изд. 2-е. – М., 1974]. Согласно Ильенкову, Декарту и Спинозе, мышление так же протяженно в мировом пространстве, как и материя. С этой точки зрения, человек есть "авангардный уровень развития материи", или "мыслящая самая о себе материя".

На особенностях диалектической философии Ильенкова и Босенко мы не будем останавливаться в своем кратком выступлении. Мы лишь отметим то общее, что объединяет этих двух великих мыслителей. Этим общим была, безусловно, диалектика Маркса – Гегеля.

Но мы были бы не совсем точны в воспроизведении философской истории советского периода, если бы свели диалектические воззрения Ильенкова и Босенко только лишь к марксовской и гегелевской диалектике. Все дело в том, что Ильенков и Босенко создали свой "вариант" диалектической философии. Они синтезировали в своей философии практически все исторические формы диалектики: от гераклитовской и декартовско-спинозовской до гегелевской и марксовской включительно. В результате мы имеем сегодня в лице Ильенкова и Босенко создателей "русско-украинского варианта" диалектики – науки о всеобщих формах развития бытия и мышления и всеобщей связи всего со всем.

До Ильенкова и Босенко в нашей отечественной философии так глубоко в тайны бытия, человека и мира еще никто не проникал. И вообще, до Ильенкова и Босенко философов-диалектиков в русской и в украинской философии, по большому счету, никогда еще не было. Были в русской и в украинской философии "мощные" нравственно-религиозные философы, непостижимые для Запада мистические философы, никем досель не превзойденные в мировой философии философы-теософисты и философы-космисты. Были в русской и в украинской философии "собственные ньютоны" и "собственные сократы", известные всему миру философы-марксисты и философы-экзистенциалисты, крупные философы-логики и философы-позитивисты, философы-богборцы и философы-правдоискатели, воинствующие и стихийные материалисты и никому неведомые философы-постмодернисты. Но философов-диалектиков такого масштаба, как Ильенков и Босенко, которые бы опирались на всю мировую науку и философию, на всю духовную культуру человечества, на всего человека и на все мировое бытие – ни России, ни в Украине, ни на всем "постсоветском пространстве" никогда еще не было (и, судя по всему, еще долго не будет).

Все это требует от нас более глубокого прочтения и изучения философского наследия великих мыслителей и ученых Эвальда Васильевича Ильенкова, Валерия Алексеевича Босенко и Павла Васильевича Копнина. Труды этих "трех титанов" русской и украинской философии всегда должны находиться на столе и на книжной полке у современных философов. Потому что философские труды Ильенкова, Копнина и Босенко отвечают на многие фундаментальные вопросы бытия, человека и мира.

С.В. Сторожук, канд. філос. наук, доц., НУБіП України, Київ
pavlova081@mail.ru

СУТНІСТЬ ТА ПРОБЛЕМНЕ ПОЛЕ ІСТОРІОСОФІЇ

Серед сучасних фахівців в області філософії історії або тих, хто досить добре орієнтується в проблемно-тематичному полі й літературних джерелах філософсько-історичного змісту, важко відшукати навіть двох людей, які б зовсім однаково тлумачили термін "історіософія", не говорячи вже про існування якоїсь загальної думки щодо предметної області даної сфери гуманітарного знання. Разом з тим при всій існуючій термінологічній неясності, пов'язаній зі спробами вироблення якогось загальнозначущого уявлення про предмет історіософії, при досить слабкому методологічному позиціонуванні історіософського способу осмислення історії стосовно інших типів філософсько-історичних пошуків, дослідницька діяльність, що позиціонується як історіософська, одержала останнім часом широке поширення. Особливе місце у даному відношенні посідає вітчизняна історико-філософська думка, яку сьогодні дуже часто позицінують як історіософську. Проте, жодного повноцінного дослідження з приводу визначення поняття та предмета історіософії на сьогодні немає. Безперечно, оглядово дана проблема неодноразово поставала у українській філософській думці, варто хоча б згадати таких дослідників як І. Бойченко, В. Потульніцький, В. Ткаченко тощо.

У зв'язку з цим, на наш погляд, досить доречним і своєчасним є проведення спеціального аналітичного дослідження, що стосується з'ясування й систематизації основних тлумачень поняття "історіософія", уявлень про своєрідність її предметного поля. Саме такому дослідженню й присвячена дана стаття.

Варто попередньо зазначити, що у вузькому розумінні слова, історіософія – це теорія історії, філософське розуміння історичного процесу, його схеми, періодизації й перспективи, соціокультурних інституцій і т. ін. [Пріцак О. Історіософія та історіографія Михайла Грушевського. – К., 1991. – С. 45]. Саме так її вперше представив Гегель у своїй "Філософії історії", підкресливши, що кожен народ має свої специфічні соціокультурні інституції відповідно до свого національного характеру, тобто основне завдання історіософії – пов'язати національну історію зі світовою і, навпаки, світову з національною. Кожна нова держава стоїть перед необхідністю створення концепції своєї історії.

Варто зазначити, що проблема визначення і окреслення предметного поля "історіософії", як певного різновиду філософії історії, була, в першу чергу,

наріжним каменем російської філософської думки і пов'язана з іменами таких відомих російських мислителів як М. Карєєв, М. Бердяєв і В. Зеньковський. Так, наприклад, у роботах М. Карєєва історіософія трактується як вчення про загальні принципи реконструкції цілісного історичного процесу, вчення про загальні принципи й закони історії. Найважливішою проблемою історіософії М. Карєєв вважав розуміння історичного прогресу. Історіософія, на його думку, повинна відповісти на запитання: як додавати ідею прогресу до аналізу історії.

Для В. Зеньковського як і для М. Бердяєва історіософія виступає таким видом філософської рефлексії над історією, для якого характерне зосередження уваги на співвідношенні загальноуніверсального й індивідуально-національного в історії, на питаннях своєрідності національно-історичної долі (країни, народу), на пошуках змісту в історії, на конструюванні цілісної моделі історичного процесу, на побудові есхатологічних образів майбутнього. При цьому розкривається заклопотаність російської історіософії історичною долею Росії, її історичним призначенням, характером взаємин із Заходом і Сходом як цивілізаційно-культурними орієнтирами. Особливо підкреслюється антропоцентричний характер російської історіософії, її духовно-релігійна змістовність і пафосність.

Запропоноване М. Бердяєвим і В. Зеньковським трактування історіософії виявилось досить популярним серед сучасних російських філософів, зокрема Л. Карсавина, М. Трубецького, П. Савицького, Л. Гумільова й інших мислителів даного напрямку.

Таким чином, на основі аналізу російської філософії, можна стверджувати, що історіософія є своєрідним комплексом знань, що відбивають самоусвідомлення народом свого минулого, сучасного і майбутнього на основі самоаналізу й власного історичного досвіду, здатна синтетично пов'язати проблеми сьогодення, досвід минулого і сподівання на майбутнє. Перефразовуючи відоме положення про "історію як політику, перекинута в минуле", можна умовно стверджувати, що історіософія є історією, перекинutoю в площину політики, точніше – площину соціально-політичної доктрини. Іншими словами, це – "російська ідея" або ж "українська ідея", "латиський шлях" чи "американська мрія" тощо.

Д.В. Стоян, асп., КНУТШ, Київ

ТЕОРІЯ НАЦІЇ Ю.В. ВАССИЯНА В КОНТЕКСТІ ТЕОРІЇ УКРАЇНСЬКОГО РАДИКАЛЬНОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

Український радикальний націоналізм – явище, яке виникло в кінці ХІХ – на початку ХХ ст. і набуло поширення в 20-х – 30-х рр. ХХ ст. Суть його полягала в тому, що проблема української нації як самостійної політичної одиниці повинна була вирішуватись радикальним шляхом, відкидаючи будь-які компроміси. Радикальний націоналізм як ідеологію і світоглядну систему виокремлюють ряд сучасних дослідників шляхом протиставлення його консерватизму, соціалізму та соціал-демократизму – тим ідеологічним напрямкам, в яких проблема нації вирішувалась іншими шляхами. Отже, критерієм визна-

чення національного радикалізму, як напрямку, виступає метод вирішення політичних проблем української нації.

Суть даного методу полягала в тому, що, на відміну від консерватизму, соціалізму та соціал-демократів, радикальний націоналізм:

1. Ставить інтереси нації, що існує виключно у формі державності, вище за будь-які цінності, на кшталт справедливості та солідарності. Єдиним мірилом цінності виступає національний інтерес. Національність виступає невід'ємною характеристикою буття народу.

2. Розробляючи світоглядні підвалини своєї ідеології, використовує в своїй доктрині ірраціоналістичні моменти, обґрунтовуючи таким чином національний менталітет.

3. Націю розглядає не лише як політичне утворення, а як своєрідну містичну, але водночас і реальну сутність, що виступає в якості ідеї, духу та сприяє активізації безкомпромісної національної боротьби.

Звичайно, кожний з представників, починаючи з М. Міхновського, давав власне бачення нації. В межах даного напрямку можна побачити і переосмислення ідей італійського фашизму М. Сціборського, і їдку критику з агресивними гаслами Д. Донцова, і лірично-сентиментальну "етнічну" теорію Ю. Липи, проте необхідно пам'ятати, що радикальний націоналізм не можна представляти як заангажований агресивний напрямок, а необхідно підходити до нього з філософської точки зору, як до світоглядно-ідеологічної системи поглядів. Найяскравіше ідеї радикального націоналізму викладені в творчості Д. Донцова, а також в творах його послідовників М. Сціборського, Ю. Липи, Є. Маланюка та ін.

Аналізуючи теорію нації Ю.І. Вассіяна, його можна віднести до представників радикального націоналізму в тому сенсі, що він є палким критиком раціоналістичного світогляду як логізації живої дійсності, основним принципом побудови світу він вважав біологічний закон життя як спрямованого вольового прагнення. Основною історичною одиницею в нього виступає нація, яка являє собою національну ідею як духовне ядро, що активізує вольові зусилля людини, які вона спрямовує на досягнення мети – єдиної соборної Української держави. Національна ідея втворюється шляхом осмислення минулого в контексті теперешнього і майбутнього, національність є органічно властивою складовою суспільної психології, виступає о'б'єднуючим чинником людської спільноти, вольова же активність виступає як специфічна дієва моральна свідомість, що є першою і необхідною передумовою здорової нації. В даному випадку запозичене з ірраціоналістичної традиції поняття "воля" набуває форми спрямованої творчої вольової активності.

Саме тому дослідник вважає за необхідне аналізувати не політичні аспекти життя нації, а розглядати "внутрішню" її структуру, аналізуючи психологічні особливості нації та вбачаючи причини її дотеперешньої невизначеності в психології пересічного українця і способі його життя, що не сприяє формуванню особистісної моралі діяча-переможця.

Існування певного народу на певній території не можна визначити як інацію саме завдяки відсутності прагнення до самовизначення та самооформлення. Такий стан визначається дослідником як "животіння" на противагу

"життю". Яке характеризується вертикальним рухом вгору, прагненням консолідації та творчої активності окремої індивідуальності, що і являє собою націю як історичну одиницю. На теоретичному рівні нація є сформованою в ході історичного розвитку світоглядною настановою, що органічно властива певній спільноті, а також виступає передумовою існування даної спільноти. Емпіричний зміст нації – конкретні людські одиниці, які виступають носіями національної ідеї і виступають творцями моральних цінностей, лише на цьому рівні можна говорити про націю, а не лише про народ.

Отже, тут ми можемо сказати про відсутність ієрархізації у відношенні "спільнота – індивідуум", індивідуальність та нація тут не підпорядковані один одному, а органічно взаємопов'язані. Даний взаємозв'язок полягає в тому, що людина перш за все усвідомлює свою національність на суб'єктивному рівні, як самоідентифікацію, а наступним етапом виступає формування національних цінностей як прояв творчої волі окремої особистості як індивідуальності. Історія, як історія нації, твориться особистостями, які, в свою чергу, усвідомлюють себе особистостями в якості носіїв національної ідеї.

Отже, в теорії Ю.І. Вассияна національність виступає як передумова існування будь-якої спільноти, але про націю як про спільність ми можемо говорити лише на певному рівні розвитку даної спільноти – на рівні сформованої дієвої моральної свідомості як вольової творчої активності людських одиниць.

Отже, Ю.І. Вассиян тлумачить буття спільноти як буття виключно національне, що є характерним для всієї традиції радикального націоналізму. Проте висхідною інтуїцією його концепції залишається актуальна на наш час проблема яскравої вольової активної індивідуальності як особистості, спільна діяльність яких є здатною виробити нові ціннісні орієнтири, що є неможливим при відсутності належного морального характеру, що і розуміється дослідником як "воля".

***А.Г. Супрун, доц., НУБіП України, Київ
seldom4@gmail.com***

СУЧАСНИЙ КОНТЕКСТ ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ В УКРАЇНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ

Екзистенціалістське філософування в Україні виникає в середині ХХ століття на зразок світового, але у своєрідній образній формі – у творчості багатьох письменників. Абсурдна дійсність тогочасної нової соціальної системи виражалася у творчості таких митців як: В. Підмогильний, М. Хвильовий, Г. Косинка, Т. Осьмачка та інших.

У своїх творах вони розкривали неповторну колізійність людської екзистенції, переживання людиною свого існування у світі на тлі тієї складної доби. Відчуття закинутості, трагізму, безнадійності та відчаю були визначальною рисою у творчості українських митців. Саме ними закладалися основні риси фундаменту української культури. Філософські ідеї творів національних літераторів проникнуті глибоким песимізмом, відчуттям усвідомлення абсурдності, безсилля та неможливості протистояння життєвим реаліям.

В українській екзистенційній літературі того часу посилювалося відчуття морального занепаду, розчарування, відчуження, які в деяких рисах були ідентичними європейському екзистенціалізму, хоча й мали чітко виражену національну специфіку. Адже екзистенціалізм на українських теренах на початку ХХ століття виходить не стільки з філософських трактатів, скільки з національної культурної традиції, з особливим акцентуванням на складності існування людини в післяреволюційний період. Українська національна традиція так і не змогла ототожнити, як Ж.-П. Сартр або А. Камю, позитивні та негативні вчинки, вважаючи їх однаково цінними, якщо в їх основі зосереджена свобода волі. Рівнозначність будь-яких дій може стати детермінантою байдужості та неспроможності людини оцінити свої вчинки або покаятися в них.

На сьогоднішній день є вельми актуальними спостереження за розвитком сучасного екзистенційного філософування в Україні на прикладах творчого доробку таких науковців, як: В. Горський, І. Бичко, С. Кримський, В. Табачковський та інших.

М.В. Фоменко, канд. філос. наук, доц., ДонНТУ, Донецьк
filosof@donntu.edu.ua

ПРОБЛЕМА СВОБОДИ ЯК УМОВИ ДОСЯГНЕННЯ СРОДНОСТІ У ТВОРЧОСТІ Г. СКОВОРОДИ

Григорій Сковорода належить до найвидатніших виразників української ментальності XVIII сторіччя. Будучи філософом, поетом, співаком, музикантом, байкарем, педагогом, він у своїх творах відобразив світогляд, стиль, спосіб мислення, душу культури українського народу. Об'єктом уваги письменника стали проблеми людини, її духовний світ, спосіб і стиль життя, моральне вдосконалення, свобода, щастя, незалежність, сродна праця. Нині це коло питань цікавить філософів майже всіх профілів, літературознавців, педагогів, інших спеціалістів.

Поставивши у центр своєї філософської системи людину, її реальні потреби й прагнення, Сковорода у галузі гносеології виходить з необхідності озброїти людину засобами, які забезпечували б їй праведне та розумне життя. Досягнути істини, а з нею і щастя людина може, лише йдучи за природою і власним досвідом. Він стверджує, що істинний шлях до пізнання дійсності лежить через самопізнання, що макрокосм може бути осягнутий завдяки розкриттю таємниць мікркосму – людини. Саме тому самопізнання веде до самовдосконалення, здобуття щастя і свободи людини.

Сковорода, як філософ-гуманіст, був глибоко переконаний, що справжнє щастя людини полягає не в багатстві чи тілесній насолоді, не в марній славі або честолобстві, а в розумному задоволенні матеріальних і духовних потреб, душевному спокої, корисній праці, гармонійному поєднанні того, що задовольняє внутрішні духовні вимоги людини, і того, що служить інтересам загалу. "Жадоба до наживи, багатства, золота, тощо – це джерело всіх лих на Землі" [*Іванько І.В.* Філософія і стиль мислення Г. Сковороди. – К., 1983. – С. 53]. Людина попадає в їх полон і втрачає саме цінне – свободу. Свобода – це головна мета, до якої повинні прагнути трудящі люди.

Свобода, як говорить Сковорода, є також умовою прискореного і плідного розвитку освіти, науки, культури в інтересах народу. Саме наука, наукове пізнання є одними з головних передумов досягнення повноти життя. Звідси висока оцінка значення науки як для особистого, так і для суспільного життя. Вже в процесі самого пізнання, доводив український мудрець, міститься джерело справжньої насолоди і морального задоволення людини, яка систематично воліє заглибитись у суть речей і суспільних відносин, пізнати саму себе, своє місце і покликання. У самопізнанні людина повинна розкрити себе не лише як частинку природи, а й як частку суспільства, її треба характеризувати не за зовнішніми ознаками, а за внутрішньою сутністю, за її серцем, думками, прагненнями і справами. "Звернення до праці як внутрішньої природи людини свідчить про те, що мислитель зробив крок уперед до реального розуміння соціальної природи людини" [Стогній І.П. Праця і мораль у спадщині Г.С. Сковороди // Сковорода Григорій. Дослідження, розвідки, матеріали: 3б. наук. пр. – К., 1992. – С. 54–55].

Становище людини в суспільстві, за переконанням філософа, повинно визначатись "сродністю", під якою він розумів природний нахил до праці, здатність людини виконувати ту чи іншу роботу. Праця самою природою призначена супроводжувати людину все життя, вона є внутрішньою потребою кожної, не попсованої неробством людини. Творча діяльність активно формує кращі моральні риси особи. "Хіба не приємно працювати, коли ми народжені для цього?" [Сковорода Григорій. Повне зібрання творів: в 2 т. – К., 1973. – Т. 1. – С. 299]. Настанову Епікура "Живи за природою" Сковорода перетворив на вимогу "Працюй за сродністю". Кожна людина, чи походить вона з трударів, чи з верхів суспільства, повинна працювати відповідно до своїх природних здібностей. Сковорода був переконаний, що сродна праця зробить "потрібне не важким, а важке не потрібним" [Там само. – С. 217].

"Сродна" праця може дати людині насолоду не стільки своїми результатами, скільки своїм процесом. "Закон сродності", який Сковорода вважав одним із найважливіших факторів суспільних відносин, він виводив з науки і життєвого досвіду. Лише завдяки мудрості та істинному знанню можна досягти найвищого блага, позбутися вад і зла, оскільки "як глупота є мати всіх вад, в тому числі пихи... так мудрість є справжня мати як інших чеснот, так і скромності..." [Там само. – С. 266]. "Сродність" – це закарбована в кожному серці галузочка Божого промислу, тобто не що інше, як "вроджена Божа воля і його таємний закон, котрому підлягає все твориво" [Сковорода Григорій. Вибрані твори в українських перекладах / Упоряд. текстів. передм. та прим. Л. Ушкалова. – Харків, 2003. – С. 9]. Тож мудрим чоловіком є той, хто збагнув спорідненість між своєю душею та тією справою, до якої вона прагне (тоді це буде "сродна праця"), або між собою та іншою людиною (тоді народжується щира дружба).

Таким чином, важливим критерієм самопізнання виступає діяльність, яка сприяє виконанню людиною свого призначення. Смісл концепції Сковороди про "сродну" працю як засіб забезпечення щастя і задоволення життям полягає в тому, що праця за покликанням, праця як реалізація творчих здібностей, обдаровань і талантів справді є внутрішньою потребою і приносить вищу насолоду. Ідея Сковороди про забезпечення всім і кожному "сродної" праці пе-

редбачала перебудову суспільного життя на основі перетворення праці у найпершу потребу і найвище задоволення. За умов XVIII століття – це була утопія, але в ній схоплена надзвичайно важлива соціальна проблема. В цілому твори філософа містять матеріал для критики бездуховності та споживацтва, з'ясування важливого значення праці за покликанням у ствердженні ідеалу істинно людського способу життя. І хоча в основу вчення Сковороди лягли ідеї, які зустрічались у вітчизняному письменстві до нього в багатьох варіантах, але ж незважаючи на це, саме він залишився оригінальним мислителем, здійснивши синтез цих ідей і на основі їх створив цілісне вчення про споріднену працю, свободу, умови щастя людини. Слава Сковороди сягнула далеко за межі української традиції. Його щирими шанувальниками було ціле гроно видатних філософів та письменників серед яких такі відомі, як Володимир Соловйов, Лев Толстой, а серед сучасних – Арсеній Тарковський, Пабло Коельо.

О.О. Шморзун, асп., КНУТШ, Київ
4727311@itm.net.ua

ФІЛОСОФСЬКИЙ АТЕЇЗМ І. ФРАНКА, ЛЕСІ УКРАЇНКИ ТА В. ВИННИЧЕНКА: ЕКЗИСТЕНЦІЙНО-ГУМАНІСТИЧНИЙ ВИМІР

У сучасних спробах дослідження творчості І.Франка, Лесі Українки та В. Винниченка під кутом зору провідних концептів французького атеїстичного екзистенціалізму та екзистенційного психоаналізу власне атеїстичний вимір філософського світогляду згаданих персоналій, як це не парадоксально, здебільшого або взагалі ігнорується, або зводиться до примітивних дискусій з приводу самого факту визнання чи не визнання І. Франком, Лесею Українкою та В. Винниченком детермінованості свободи людини божественним абсолютом. На жаль, подібна постановка питання аж ніяк не сприяє успішному осмисленню насамперед екзистенційного виміру атеїзму І.Франка, Лесі Українки та В. Винниченка, адже: "Екзистенціалізм – це не такий атеїзм, котрий розпорошує себе на докази того, що бога не існує. Скоріше він заявляє наступне: навіть якщо бог існував, це нічого не змінило б. ... Людина повинна віднайти себе і впевнитися, що нічого не може її врятувати від самої себе, навіть достовірний доказ існування бога. В цьому сенсі екзистенціалізм – це оптимізм, вчення про дію" [*Сартр Ж.-П.* Екзистенціалізм – это гуманизм // *Сумерки богов.* – М., 1989. – С. 344] Отже, сам по собі атеїзм Ж.-П. Сартра, А. Камю, А. Мальро був лише "методологічним тлом" для побудови їхніх екзистенційних концепцій людини, і саме в цій площині знаходяться точки перетину даних концепцій з філософсько-гуманістичними ідеями І. Франка, і Лесі Українки та В. Винниченка.

Наприклад, вірш І.Франка "Мамо природо!..." (1899) відтворює по суті весь шлях, пройдений французьким атеїстичним екзистенціалізмом в XX столітті: від переживання абсурдності світоустрою, характерного для ранніх творів французьких атеїстичних екзистенціалістів ("Міф про Сізіфа" А. Камю, "Нудота" Ж.-П. Сартра) до усвідомлення того, що, позбувшись влади примарного абсолюту, людина повинна і здатна віднайти сенс буття у

собі самій. Інший вимір цієї ж проблематики, ближчий до екзистенційного психоаналізу, висвітлює поема "Смерть Каїна" (1888), де любов розглядається як одна із фундаментальних підвалин природи людини, на якій зрештою, так чи інакше, ґрунтуються всі цінності людського життя: "Чуття, любов! Так ми ж їх маєм у собі! // Могучий зарід їх у кожнім серці // живе ...і не треба // Нам в рай тиснутись, щоб його дістати!" – проголошує І. Франко вустами Каїна [Франко І. Зібрання творів: у 50 т. – К., 1976. – Т. 1. – С. 288]. У філософській поемі "Ex nihilo (Монолог атеїста)" (1885) констатація того, що бог є "ніщо", яка у французьких атеїстичних екзистенціалістів часто набуває трагічного звучання, для І.Франка має радше позитивне значення – "нульової величини", "точки відліку" початку нового духовного життя, яке органічно відповідало б природі людської особистості, що у своїй неповторності прагне цілковитої свободи: "...моє // Відкриття – пустота, ніщо в тім місці, // Де досі всього бачили основу. // Моє відкриття – воля і простір...". [Там само. – Т. 4. – С. 13.]

Леся Українка. Весь життєвий шлях цієї геніальної жінки (втім як і більшості героїв її творів) якнайкраще можна охарактеризувати знаменитою формулою А. Камю "Я бунтую, значить ми існуємо": Міріам ("Одержима"), Елеазар ("Вавилонський полон"), Тірца ("На руїнах"), раб-неофіт ("В катакомбах"), Кассандра ("Кассандра"), Руфін, Нартал ("Руфін і Прісцилла"), Річард Айрон ("У пуші"), Юда ("На полі крові"), Антей ("Оргія") – яскраво втілюють різні сторони екзистенційного бунту, котрий з необхідністю є одночасно й бунтом атеїстичним. "В сакралізованому світі нема проблеми бунту, як нема взагалі ніяких реальних проблем, оскільки усі відповіді дані раз і назавжди... Людина бунтівна є людина, що вимагає людського порядку, за якого і відповіді будуть людськими, тобто розумно сформульованими... для людського духу доступні тільки два універсуми – універсум священного і універсум бунту... Але чи можна, перебуваючи поза сферою священного та його абсолютних цінностей, віднайти правило життєвої поведінки?" [Камю А. Бунтующий человек // Камю А. Бунтующий человек. Философия. Политика. Искусство. – М., 1990. – С. 133] – задається запитанням А. Камю, принципово не поділяючи думки Ж.-П. Сартра про відсутність будь-якої "людської природи" і про людину як "тотальний вибір". Леся Українка прагне до синтезування сильних сторін позицій обох видатних екзистенціалістів: справді не існує такої "людської природи", на яку людина могла б перекласти відповідальність за власні вчинки (Ж.-П. Сартр), але це не означає, що не існує "людської природи" в сенсі фундаментальних духовних потреб, притаманних людині, таких як солідарність і краса (А.Камю) або любов і творчість (гуманістичний психоаналіз).

Ще одним важливим завданням французького атеїстичного екзистенціалізму 50–60-х рр. ХХ ст. було дослідження взаємодії "екзистенційного героя" із соціальними середовищем, що його оточує. Бо ж лише панування свободи у суспільстві є запорукою свободи кожного окремого індивіда. Найголовнішою загрозою суспільству, заснованому на принципах свободи і солідарності, Ж.-П. Сартр та А. Камю небезпідставно вважали тоталітаризм, який навіть, якщо декларативно й заперечує релігію, на практиці зберігає всі класичні риси релігійної свідомості (догматизм світогляду, некритичну віру в обіцянки "раю на землі", відмову від власної свободи вибору), що блискуче про-

демонстровано В.Винниченком у політичному романі "Слово за тобою, Сталіне!". Однак французькі атеїстичні екзистенціалісти так по суті й не змогли перейти від критики сучасного суспільства, як такого, що руйнує людську особистість, до побудови позитивного ідеалу суспільного устрою, котрий був би для неї максимально сприятливим. Моделі подібного суспільства були запропоновані представниками гуманістичного психоаналізу, зокрема Е. Фромом у його праці "Здорове суспільство" (1955) та інших. Впадає в око близькість до його концепції "конкордизму" та "колектократії" В. Винниченка, з якою їх ріднить не лише осмислення людського щастя як філософської проблеми і намагання поширити принципи його досягнення на побудову соціуму, а й навіть сам стиль мислення ("хворе суспільство", "гуманістична етика" Е. Фрома та "дисконкордизм – як хвороба розладу сил", "конкордистська етика" В. Винниченка тощо).

Отже, дослідження екзистенційно-гуманістичних вимірів творчості І. Франка, Лесі Українки та В. Винниченка неможливе поза поглибленим дослідженням екзистенційно-гуманістичного підґрунтя їхнього філософського атеїзму, котрий має виразну концептуальну спільність із філософським атеїзмом французьких атеїстичних екзистенціалістів та представників екзистенційного психоаналізу.

Н.Н. Юшкою, студ., ТНУ ім. В. Вернадського, Симферополь*
mr.yushkov@mail.ru

ГРЯДУЩИЙ ВЕК ТОЛПЫ: ПРИОРИТЕТЫ УКРАИНСКОЙ МОЛОДЁЖИ ПЕРЕД ЛИЦОМ ГЛОБАЛЬНОЙ УНИВЕРСАЛИЗАЦИИ

"Человек умер!" – зтим афоризмом можна открывать бесчисленное множество семинаров и конференций. Издавна в европейской традиции сложилось суждение, будто общество, в котором мы живем, можно гордо величать "Веком Людей". Увы, следует признать тот факт, что на место Людей приходит Толпа. Не секрет, что за последние года слово "кризис" звучит всё громче и чаще. Из статуса подозреваемого, мы перешли в статус обвиняемого, однако, нельзя допустить, критической точки: статуса осуждённого в потере человеческого облика.

На фоне кризиса культур устоявшихся западных держав, ситуация в Украине, весьма животрепещуща, тем более, если учитывать факт непредсказуемости нашего прошлого и процесса воссоздания качественно новой структуры исторической памяти и самосознания. Граждане бывшего СССР находятся в состоянии дефицита иммунитета. Они потеряли свои ориентиры в эпоху постмодерна. Что может быть ещё опаснее и безумнее, чем, лишившись оснований поведения родителей, искать парадигму национального миропонимания в безумном XXI веке, в котором оную теряют всё больше народов? Не малую долю сегодняшних украинцев можно вслед за Макиавелли с лёгкостью охарактеризовать, как простодушных и настолько занятых насущными нуждами, что они всегда найдут того, кто их обманет. При

* Рецензент – Ф.В. Лазарев, д-р филос. наук.

этом мы не станем наделять человека статусом поверхности – это глупо в связи с тем, что: "он есть безграничное существо, выходящее за пределы любой эмпирической конечности" [Человек в системе наук / Отв. ред. И.Т. Фролов. – М., 1989. – С. 49].

Открыв себя для всего нового, помимо действительно важных и необходимых артефактов мы часто поглощаем много просроченного и вредного: чужие ценности, неестественные традиции, однодневные символы моды и, наконец, дешёвые приоритеты для нового поколения Украины имеют над ним сильную власть. Многие готовы: *"полностью подчиняться новой власти, которая в состоянии дать ему и уверенность и избавить его от терзающих его сомнений"* [Фромм. Э. Бегство от свободы. – Минск, 1998. – С. 366]. Как известно, если человек съедает какую-нибудь полезную еду и вместе с тем поглощает что-нибудь не свежее, то нарушается обмен веществ и появляется тошнота, порождающая желание вырвать, причём не только вредное, но и полезное. Многое из насаждаемого украинскому обществу из Запада или Востока больше походит на переливание человеку чужой группы крови, от которой больше вреда, нежели пользы.

Поскольку мы не задаёмся целью, облачившись непробиваемой ксенофобией или, того хуже, национальным нарциссизмом, критиковать другие культуры, мы попытаемся ответить на вопрос: от чего наш человек в лице молодёжи столь доверителен по отношению к окружающему и тому, что ему предлагают? Почему для многих загадка, что известный афоризм Б. Паскаля *"доводы, до которых человек додумался сам, убедят его больше, нежели те, которые пришли в голову другим"* полностью находит своё подтверждение в наши дни?

В отличие от размытой категории "ценностные установки" и "жизненная парадигма", слово "приоритет" куда понятнее. Слово "приоритет" обладает меньшим количеством коннотаций, что существенно упрощает его использование в качестве отправной точки в решении проблемы самоопределения украинского общества. Приоритетом будем называть первенство по времени в осуществлении какой-либо деятельности. Следует признать, что основой любой философии является вызов и поиск ответа на этот вызов. А в свою очередь, основой для всякой реакции человека на какое-либо внешнее сопротивление является его вхождение в некую мыслящую структуру, образованную группой лиц (например, были такие революционеры, которых объединяла идея коммунизма и равноправия). Данная группа формирует общественное мнение, основой которого выступает феномен *конфибуляции*. Конфибуляция (от лат. *сōn-fībula* "застёжка") – процесс восприятия информации, объединяющей людей в различные группы, толпы и массы. Воздействуя на этот феномен можно формировать у широкой аудитории приоритеты.

В каждом, пусть в самом сплоченном коллективе, присутствуют лидеры и вожаки. С развитием информационной инфраструктуры стало возможным серийное производство "парадигмальных персонажей". Они воздействуют на широкие слои населения виртуальным образом, по средствам различного рода трансляций, вызывая конфибуляции спонтанные и недолговечные, но иногда с весьма плачевными последствиями. Беспорядки на футболе,

которые провоцируются единицами, имеющими талант к убеждению и сплочению людей на основе героев популярных фильмов про хулиганов "Фабрика футбола" и "Хулиганы Зеленой Улицы". При этом стоит подчеркнуть, что конфигурационные процессы не возникли на гребне волны постмодернизма, ни в коем случае: "необходимы коллективные поступки делаются на основании правильного составленного мнения лучших людей" [Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. – М., 1989. – С. 403]. Данный феномен выражает самую что ни на есть человеческую сущность, неизменную на протяжении столетий.

Исходя из этого, особенно в пору, когда все громче слышится канонада стандартизации общественного бытия, молодые украинцы не должны игнорировать тот факт, что в их же интересах не только принимать за приоритеты действительно разумные действия, но и осмыслить природу формирования оных у человека, человека, не утратившего надежду стать Человеком!

Н.В. Ярмолицька, наук. співроб., КНУТШ, Київ

ТЕОРІЯ МОРАЛІЗАТОРСТВА ТА "МОРАЛІ ЛЮБОВІ" У ФІЛОСОФІЇ О. КОЗЛОВА

Останні десятиріччя характеризуються неабияким професійним інтересом вітчизняних і зарубіжних науковців до аналізу філософсько-антропологічних аспектів у спадщині представників вітчизняної культури. Цей інтерес благотворно впливає на майбутнє суспільства та на його розвиток. Тому недивно, що постать ярого поборника і пропагандиста філософських та духовних знань Олексія Олександровича Козлова (1831–1901) – представника Київської школи філософії кінця XIX – поч. XX ст. викликає деяку цікавість у науковому світі. Вся його творчість була спрямована на подолання філософської неосвіченості в суспільстві. Разом з тим філософія О. Козлова була досить багатогранною й не підпадала під якесь одне усталене визначення. У ній можна знайти глибокі думки як з питань історії філософії, гносеології, метафізики так і релігії, етики, естетики.

Характеризуючи постать О. Козлова, М. Лосський зазначав, що вчений ненавидів і вмів ненавидіти. А так як ненависть є одна із форм любові, то ця різниця між ними є незначною. В цьому контексті слід зазначити, що О. Козлов як філософ, який шукав знання про Бога, світ і людину він ненавидів антифілософське мислення, також він ненавидів у мистецтві реалізм, який обмежувався висвітленням того, що насправді було або могло бути; ненавидів і специфічні особливості російського радикалізму. Але особливу відразу викликав у О. Козлова принцип любові. Насамперед це стосувалося "моралі любові" Л. Толстого і В. Соловйова, які в своїх працях на кожному кроці говорили про любов, при цьому не вирішивши питання, чи можлива, відповідно природі субстанцій, така любов, яку вони проповідують. О. Козлов зазначав, що з етичного вчення Л. Толстого виходить, що люди, які надають перевагу іншим, а ніж собі, або "люблячі взагалі" (це добрі милостиві, співчуваючі), менше страждають і більше отримують радості і насолоди ніж люди

"взагалі нелюблячі" (це злі, мстиві, безсердечні, безжалісні), разом з тим, ці "нелюблячі" намагаються відійти від страждань за допомогою науки, цивілізації і прогресу. Особливої уваги Л. Толстой надавав душевним стражданням "нелюблячих" (муки розриву, зупинки, страх втрати життя) і протиставив їм душевні насолоди (спокій, душевний мир) "люблячих". В такому контексті у Л. Толстого набувають силу питання про смерть, які наповнюють жахом серця "нелюблячих" і які зустрічають з радістю "люблячі". О. Козлов не погоджувався з такими поглядами вказуючи на те, що Л. Толстой не бере до уваги "що люблячі, взагалі обдаровані більш чуттєвою і співчуваючою натурою, відчувають хворобливіше і напруженіше всі душевні страждання, які походять від людських пристрастей і оман, своїх і чужих, і відчувають не тільки за себе, але і за інших людей, між тим, як нелюблячі, внаслідок своєї обмеженої, егоїстичної і маловразливої натури переносять всілякі психічні страждання легше. Навіть сам страх смерті, оскільки він взагалі властивий людям, дає для люблячих більше страждань, ніж для нелюблячих" [Козлов А.А. Письма о книге гр. Л.Н. Толстого "О жизни". – М., 1891. – С. 97–98]. В самій тезі Л. Толстого "немає смерті" О. Козлов вбачав помилку, яка полягає в тому, що Л. Толстой не бере до уваги властивості "корелятивних понять" за якими одне із них не може бути мислиме без відповідного йому другому. Смерть і життя – також корелятивні поняття, а тому, "якщо не має смерті, то немає і життя". О. Козлов визнавав існування нашої субстанції після смерті. Він зазначав, якщо ж людині природно і можливо боятися смерті, то більше страждають від цієї боязні люблячі, і не тому, що їм дуже шкода розлучатися із благами життя, а тому, що їх думки і уявлення більш інтенсивні і частіше зупиняються над питанням про майбутнє, тоді як нелюблячі мало замислюються над такими "метафізичними" предметами, і бояться смерті тільки тоді, коли вона насправді приходить. Тому О. Козлов вважав, що "любов нескільки не забезпечує насолодою і щастям в житті "тут і тепер", як це зазначав Л. Толстой.

Разом з тим О. Козлов визнавав надзвичайно високу і сильну насолоду, яку відчуває люблячий у почуттях переважно релігійного характеру, до яких вчений відносив також і відчуття істини, справедливості, почуття покори Богу, любові до Нього, відчуття гармонії та єдності зі світом, відчуття виконаного морального обов'язку. Як зазначав вчений людям властиві думки, що любов є щось знайоме, тому що немає людини, яка не любила б кого-небудь, або щось. Так само, як і не може не існувати для кого-небудь предмету любові. Ми постійно говоримо про любов до занять (науки, мистецтв і т.п.); про любов до живих істот і до мертвих речей; говоримо про любов до людей у різних її видах; говоримо про любов до ідей, до істини, до вітчизни, до людства, любові до Бога. Між тим не замислюємось над тим загальним, що входить в ці відносини любові і в силу чого вони позначаються одним словом. О. Козлов зазначав, що "дійсна любов до всіх людей неможлива і логічно. В силу самого поняття любові, воно немислиме без відповідних йому протилежних понять байдужості, відризи, гніву, ненависті і т.п. Всяка реальна любов припускає потяг до якого-небудь блага, включає в себе відразу від протилежного йому зла. Люблячий правду й істину ненавидить брехню і оману; люблячий прекрасне ненавидить потворне; люблячий добрих не любить злих; люблячий розумних не любить нерозумних; люблячий

Бога не любить диявола. З цього слідує, що огида, гнів і боротьба з усіма істотами, не виключає і людей, які виробляють зло, є необхідний корелят любові до істот взагалі й безпосередньо до людей, які виробляють добро" [Козлов А.А. Письма о книге гр. Л.Н. Толстого "О жизни". – С. 111].

Отже, підсумовуючи вищесказане можна констатувати, що за О. Козловим любов є перевага до однієї із своїх діяльностей перед іншими; любити кого-небудь або щось – це означає любити свою діяльність, викликану яким-небудь об'єктом. І не дивлячись на те, що індивідуалістична мораль О. Козлова, була підтримана його особистими стражданнями мало відрізнялась від моралі любові і самопожертвування, і всупереч всім тяжким випробуванням, які випали на його долю і продовжувались багато років, він залишився вірним своїм принципам: "любити свої діяльності", які були спрямовані виключно на благо інших субстанцій.

В.І. Яськів, д-р філос. наук, доц., НУВГП, Рівне

НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ В ЧАСОВОМУ КОНТИНУУМІ РОЗВИТКУ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО БУТТЯ

Термін "українська ідея" з'являється наприкінці ХІХ ст. Вперше його вживає П. Куліш в праці "Хутірська філософія і віддалена від світу поезія" [Куліш П. Хутірська філософія і віддалена від світу поезія // Хроніка 2000. 3-4 (5-6). – К., 1993. – С. 115]. Цим виразом він позначає не притаманний духовний комплекс, що визначає відношення цілого народу до свого буття, а лише усвідомлення ним самим своєї безумовної приналежності до свого народу, його культури та віри.

В подальшому розвитку філософської, політичної та історичної думки в Україні, поняття "українська ідея" набирає певного змісту щодо конкретних дій суб'єктивно-об'єктивного характеру. Так, М. Грушевський, аналізуючи діяльність М. Драгоманова, відносно ідеї федерації з Росією пише, що він "...сильно виступив проти переоцінювання українського національного питання, признаючи національність по формі, в яку мусить бути влитий загальноєвропейський поступовий і соціалістичний, демократичний зміст... Українці, на його думку, мають бути соціалістами... цим завдав великий удар національній ідеї" (цит. за [Нагаєвський І. Історія української держави 20 століття. – К.: Укр. Письменник, 1993. – С.115]. Сам М. Драгоманов, характеризуючи національно-визвольний рух в Європі після 1848 р., вживає поняття "національна ідея" як дійовий і спонукальний потенціал в комплексі з політичними, культурними і соціальними чинниками. Без цих чинників, на його думку, ідея може служити джерелом великих помилок (приклад: союз слов'ян з реакцією в Австрії) [Драгоманов М.П. Чудацькі думки про українську національну справу // Вибране. – К., 1991. – С. 483].

Велику роль в цей час у становленні національної ідеї відіграло товариство "Просвіта", "Братство Тарасівців", "Громадівський рух", "Молода Україна", діяльність І. Франка та Л. Українки. Слід зазначити, що І. Франко, як духовний лідер "Молодої України", першим в українській інтелектуальній історії вивів українську національну ідею в площину персональної етики, згідно якої

вибір індивідумом своєї національності стає морально-етичною проблемою. "Молода Україна" вводить в українську культуру цю парадигму вибору національності, альтернатива якій – зрада.

На початку XX ст. з'являється ціла плеяда теоретиків українського націоналізму як найбільш послідовна, специфічна і цілеспрямована форма вияву української національної ідеї. На основі тогочасних політичних реалій і міжнародного права доводиться, що "...державна самостійність єсть головна умова існування нації, а державна незалежність єсть національним ідеалом в сфері міжнаціональних відносин" [Міхновський М. Самостійна Україна // Українська суспільно-політична думка в 20 столітті: Документи і матеріали. – Мюнхен, 1983. – Т. 1. – С. 62]. У 1900 р. представником "Молодої України" Л. Цегельським у Львові проголошується ідея політичної української незалежності. Це було, на наш погляд, тим переломним етапом, на якому поняття "українська національна ідея" переходить з сфери теоретико-ідеологічної у сферу політичних реалій. А створенням ОУН у 1922 р. було завершено процес об'єднання українських націоналістичних груп в єдину організацію.

Українська національна ідея набирає найбільшої ваги напередодні другої світової війни. Окрім практичної діяльності С. Бандери та А. Мельника, помітним явищем українського національного руху була ідеологічна та наукова діяльність Ю. Липи, зокрема його спроби обґрунтувати геополітичну та історіософську доктрину про місце і роль української нації в євразійському контексті [Липа Ю. Призначення України. – Нью-Йорк, 1953].

За роки Радянської влади в Україні, з одного боку, існують обмежені, почасти фіктивні форми державності, з іншого – набуті раніше зрілі форми української ідеї значною мірою втрачаються. Національна ідея іде в підпілля чи занурюється у шар несвідомого почуття і усвідомлення власної історичної долі української нації. Українська ідея деградує до форм, які були нею пройдені в XIX ст. – до боротьби за права української мови, до національного просвітництва, до зусиль по збереженню національної історичної пам'яті тощо. Свідченням цього є резонанс, який набула праця І. Дзюби "Інтернаціоналізм чи русифікація" [Дзюба І. Інтернаціоналізм чи русифікація? // Вітчизна. – 1990. – № 5, 6, 7, 8].

З набуттям Україною державної незалежності здавалося б, що відкриваються реальні можливості для найповнішого ствердження української національної ідеї у всьому багатстві її форм. Однак, політична та економічна невизначеність української держави, брак національної ідеології призводить до того, що національна ідея набула політико-спекулятивної форми. Термін "українська національна ідея" в устах державних мужів з'являється у міжчасі чергових парламентських виборів. Як правило, у її зміст вкладається якийсь окремий чинник національного буття, навколо якого нібито повинна об'єднатися нація. Немає розуміння того, що національна ідея – це поняття комплексне, яке поєднує у собі всі сфери матеріального і духовного життя народу. Вона є певним відгуком на стан національного буття, що характеризується недостатньою реалізованістю можливостей його самозростання і самовдосконалення. Водночас граничний вияв національного буття народу в його тенденції до остаточного ствердження і подальшого розвитку. Реалії сьогодення показують нам, що остаточне самоствердження української нації – це перспектива, на жаль, невизначеного майбутнього.

Секція

"ПОЛІТИЧНА ДУМКА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Підсекція

"ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНИХ ПОЛІТИЧНИХ УЧЕнь: ВІД ВИТОКІВ ДО XVIII СТОЛІТТЯ "

Ю.А. Вербова, студ., КНУТШ, Київ*
verbova1990@ukr.net

ПОЛІТИЧНІ ПОГЛЯДИ ІВАНА СЕМЕНОВИЧА ПЕРЕСВЕТОВА

Іван Семенович Пересветов запропонував широку програму політичних перетворень, виклавши їх у своїх працях: "Сказання про царя Константина", "Сказання про Магамет – Султана", "Велика и Мала челобитна Івану IV" та ін. В цих працях він розглядає питання, щодо форм правління, організації всеросійського війська, створення єдиного законодавства та ін. Програма реформ, висунута в працях Пересветова, відповідала потребам розвитку Російської держави і співпадала в значній мірі з політикою правління Івана Грозного, який провів ряд реформ в 50-х роках 16 ст.

В своїх працях найбільше уваги мислитель приділяє визначенню найкращого варіанта організації державної влади. Користується термінами "самодержец", "единодержец" і "самодержавие" для вираження уявлення про верховного володаря. Аналіз змісту текстів Пересветова показує, що він приділяє багато часу для опису "верной Думы" [Сочинения И.С. Пересветова. – М., 1956] в яку входять воєнноначальники, знать, судді, духовенство. Також розглядає питання про політичний режим і вживає терміни "страх" і "гроза", згідно яких, в державі повинен бути встановлений законний і справедливий порядок. Головною думкою Пересветова є необхідність введення правди – закона, на основі якого в державі все повинно бути влаштовано. Царю він радить правити, лише на основі законів і ввести "правду в усе своє царство" [Там же].

В центрі уваги Пересветова військова реформа, до якої він підійшов з усіх сторін, зв'язавши її з іншими реформами в державі і показавши їхню взаємозалежність. Пересветов вважав, що в результаті реалізації запропонованої ним реформи країна повинна стати сильною державою з добре навченою армією. Пропонує збільшити кількість війська в три рази. Всі збройні сили поділяє на три частини, кожна з яких виконувала свої функції. На чолі війська повинен стояти цар. Образ "воїна" Пересветов намалював досить чітко та різносторонньо. "Воїн" не багатий і тому приходиться до царя "во убогом образе" [Сказание о Магамет-султане] Це дуже важливо, тому що багатство, на

* Рецензент – М.Д. Кляшторний, канд. філос. наук, доц.

думку публіциста, заважає військовій службі. Висуває вимогу про створення державної казни, яка б змінила застарілі інститути намісництва. Також Пересветов торкається питання холопства, яке хоче повністю ліквідувати і розглядає як один із самих жорстоких видів "несвободи". Вважає, що холопство не приносить користі державі.

Одне з центральних місць в системі Пересветова займає судова реформа, яка має на меті знищення намісництва. Він говорить, що в усі міста потрібно відправити суддів, які повинні судити по Судовим книгам, за якими вони і "правлять і виняють" [Сочинения И. Пересветова]. Перед законом повинні бути всі рівні і суд, "нашел виноватого", зобов'язаний "не пощадить и лучшего" [Там же]. Система покарань досить сувора – це смертельна кара і довічне ув'язнення. З загальної судової системи Пересветов виділяє військовий суд, який в армії здійснюється вищим керівництвом, знаючого своїх людей. Суд відбувається на місці, швидкий і правий. Військові злочини розглядаються Пересветовим окремо.

В своїх "челобитных" Івану IV Пересветов жаліється на утиск з боку бояр і просить "оборонить от насильства сильных людей" [Малая челобитье]. Він наголошує, що бояри кривдять простих людей не лише в Росії, а й в тих країнах де він був. Вони не піклуються про державу, а лише про себе.

Багато часу Пересветов приділяє питанням зовнішньої політики, основою міцного миру вважає рішучу боротьбу з ворогами. Взагалі для укріплення держави, посилення царської влади рекомендує слідувати прикладу Магамет – Султану. Пересветов вважає, що сильна, необмежена і при необхідності жорстока царська влада – основа величчя держави її процвітання.

Іван Пересветов зробив великий внесок в розвиток як російської, так і світової суспільно – політичної думки. Політичні погляди, які він представив в чолобитних були використані в подальшому політичному житті країни.

З.С. Денисюк, студ., КНУТШ, Київ
fracoula@mail.ru

ІДЕАЛ ДЕРЖАВНОГО УСТРОЮ ЗА КСЕНОФОНТОМ

Ксенофонт (Ξενοφών) (до 430 – бл. 355 до н.е.) – давньогрецький історик, письменник, політичний та військовий діяч, учень Сократа. Упродовж століть твори Ксенофонта досліджувалися в різних аспектах: історичному, культурологічному та мовному, літературознавчому. Чи не найбільший інтерес проте складають твори Ксенофонта на політичну тематику, як от: "Агесілай" – панегірик спартанському цареві Агесілаю, "Лакедемонська політія" – опис ідеального політичного устрою і похвала законодавству Лікурга, "Кіропедія" про виховання життя перського царя Кіра Старшого, "Афінська політія" (не всіма вважається автентичним) та діалог "Гієрон" про мистецтво бути монархом або тираном.

Метою нашої роботи є розглянути соціальн-правові, морально-етичні та культурні засади політичного устрою ідеальної держави за Ксенофонтом

Основною думкою твору "Лакедемонської політії", у якому Ксенофонт розглядає риси ідеальної держави, є похвала конституції Лікурга. Саме завдяки законам Лікурга, вважає мислитель, Спарта досягла найбільшого роз-

витуку. Ксенофонт є прихильником олігархічного правління, за яким державою повинні правити 2 царі та Рада старійшин (герусія), яка складалася з 28 осіб й мала можливість стримувати в певних межах царську владу. З одного боку, вони об'єднувалися з царем, щоб дати відсіч демократичним устремлінням народу, а з іншого, підтримували народ в боротьбі з деспотизмом. Геронтами ставали поважні громадяни старше шістдесяті років. Народ не мав права виражати свою думку, а міг лише приймати або відкидати пропозиції царів і геронтів. Царі присягали царювати лише за законом. Також царі перебували на державному утриманні та виконували жертвоприношення Зевсові та Афіні. Для вирішення важливих питань державного рівня урядовці зверталися до дельфійської піфії. За всіма справами в державі наглядали двоє ефорів, які мали право карати всіх, кого захочуть, позбавляти влади тощо. Повсюди спостерігалася дисципліна: в державі, у війську, вдома. "Держава настільки сильна, наскільки має силу змусити громадян до послуху" [Ксенофонт. Лакедемонська політія. – 8.4]. Закони однакові і в роки миру, і в часи війни. Також Ксенофонт схвалює організацію спартанського війська.

Запорукою здорового громадянського суспільства Ксенофонт вважає правильне виховання дітей, засади якого він детально розглядає: дітей навчали граматики, музики, вмінню лаконічно та розумно говорити, а також досконало відпрацьовували з ними мистецтво військових дій. Лікурґ встановив фізичну підготовку не лише для чоловіків, а й для дівчат.

Ідеал калокагатії у Спарті існував на державному рівні. "Чи не прекрасно те, що якщо в інших державах карали тих, хто скривдив когось, то в Спарті лише за те, що кращий не дбає за іншого" [Там само. – 10.5]. Лихі люди та боягузи вважалися найнебезпечнішими, бо можуть зрадити державу. Таким чином, була встановлена непереборна необхідність усілякого вправління в соціальній (політичній) доброчесності. Ні для кого не було поблажок ні через тілесну слабкість, ні бідність. Боягузтво й втеча з поля бою засуджувалися найбільше, тому для громадян було почесніше гарно вмерти, ніж ганебно жити, і менш страшною була смерть, ніж вигнання. В державі існували "сис-сітії" – спільні обіди для всіх громадян, оскільки "в спільному співжитті дуже легко визначити вчинки кожного" [Там само. – 9.2]. Забуття і загальна зневага до тих, хто схибив, була дошкульнішою від ударів, тому не дивно, що смерть видавалася кращою, ніж таке життя.

Ксенофонт позитивно ставиться до законів Лікурґа, що забороняли займатися ремеслами громадянам, а лише періекам і ілотам. Якщо в інших полісах громадяни займаються, хто чим може (землеробством, мореплавством, торгівлею, ремеслами), то в Спарті Лікурґ заборонив займатися цими справами повноправним громадянам, бо вони дають зиск, що може нашкодити свободі. Також він схвалює оцінює закон, який забороняв використовувати в обігу золоті та срібні монети. Грошима слугували тільки величезні залізні десятимінні зливки, які важко навіть підняти. Це запобігало багатьом злочинам. Любов до розкошів та ледарство засуджувалися. В Спарті боялися негативного впливу іноземців, тому влаштовувалися їхні вигнання з держави (т. зв. ксеноласії).

Таким чином, можна наголосити, що на політичні переконання Ксенофонта значний вплив справили закони Лікурґа. Основна проблема, які розглядає

у своїй праці автор "Лакедемонської політії", є характеристика ідеальної держави, якою, на думку Ксенофонта, є Спарта. Ми вважаємо, що політичні погляди Ксенофонта, які возвеличували олігархічну Спарту, є спробою знайти альтернативу поглядам на ідеальну державу інших учнів Сократа – Платона та Аристотеля, котрі захоплювалися устроєм Афін.

*Р.О. Дзюбенко, студ., КНУТШ, Київ**
Dzyuba-007@mail.ru

УТОПІЧНІ ВЧЕННЯ ЗА Т. МОРОМ

Актуальним на сьогоднішній день є те, що Мор у своїй праці "Утопія" спробував обґрунтувати відношення людини до розвитку економіки. Мор пов'язував економіку та людину як одне ціле. Тут можна згадати про постановку питання щодо ліквідації протилежностей між містом і селом, розумовою і фізичною працею, та ліквідацію приватної власності. Якщо провести паралель між його вченням та нинішньою ситуацією в Україні, то це питання є одним із основних та найбільочіших, на сьогоднішній день постає питання щодо важливості відношень людини та держави, в "Утопії" Т. Мор обґрунтував, та пояснив місце держави та місце людини у неї.

У цьому творі багато положень схожих з комуністичними засадами, одне з них ліквідація приватної власності, що ведуть за собою позитивні зміни у суспільстві. На відміну від древніх мислителів, у Мора ми знаходимо не тільки ідею суспільної власності і загальної обов'язковості праці, але і принцип колективної праці і колективного виробництва, вимоги суспільного розподілу продуктів праці. Йому належить перша постановка питання про ліквідацію протилежностей між містом і селом, розумовою і фізичною працею [Бонтан П.К., Прозорова Н.С. Томас Мор. – М., 1983]. Він висунув задачу дати інші, ніж в сучасному йому світі, функції державної влади, не відмовляючись, подібно захисникам первіснообщинного ладу, від самого її існування, але пропонуючи нові форми і принципи її організації. Погляди Мора на майбутнє суспільство, незважаючи на всі їх недоліки та утопічні риси, близькі та зрозумілі. Змальований у "Утопії" ідеал пронизаний думкою що люди створені для нормальної людської праці і що все це досягається тільки за умови ліквідації приватної власності [Майбур Е.М. История экономических учений. – М., 1997].

Т. Мор не розкрив у "Утопії" планів переходу до описаному ним майбутньому ладу. Він відкинув шлях реформ зверху, але не висловився і на користь революційних перетворень. Його відношення до народних рухів було складним. Не можна сказати як це найчастіше пишуть про Мора, що він боявся революційних виступів народу. Навпаки, він називав у "Утопії" заколотний дух пригноблених шляхетним духом і наділяв утопійську державу функцією допомоги іншим народам у скинненні в них тиранії [Бонтан П.К., Прозорова Н.С. Томас Мор].

Однак Т. Мор бачив і те, що маси під час повстань, що відбувалися в ту епоху, і широких народних рухів мало усвідомлюють свої інтереси, легко

* Рецензент – Ф.М. Кирилюк, д-р філос. наук, проф.

стають іграшкою спритних політиків, далекі від тих прагнень, що можуть привести до правильного перетворення суспільних і політичних відносин. Дещо схоже із розвитком подій після 2004 року.

Таким чином, Мор не бачив виходу з цієї проблеми. У самій "Утопії", виникнення ідеальної держави пов'язане з мудрою діяльністю його міфічного засновника Утопа, але це не більш як літературний прийом. Т.Мор дуже добре розумів усю складність ліквідації приватної власності веде до того, що прагнення до неї робиться загальним. Тільки утопійцям вдалося винищити в себе "корені честолюбства і розбратів". Питання про те, як можна цього домогтися в реальній дійсності, Томас Мор залишає відкритим. У нерозв'язаності проблеми переходу до соціалізму особливо позначається утопізм соціалістичних поглядів Мора, тісно зв'язаний з нерозумінням закономірностей історичного розвитку. Невелика книжечка Т. Мора вже при його житті перевидавалась тричі, і була перекладена на французьку, німецьку, італійську і фламандську мови. З тих пір вона мала величезну кількість видань і перекладів. На її ідеї спиралися наступні соціалісти-утопісти. Її сильні та слабкі сторони намагалися врахувати багато передових мислителів не тільки 17–18 ст., але і наступних сторіч.

В.В. Дзятківський, студ., КНУТШ, Київ*

ІДЕЇ КОЛЕГІАЛЬНОЇ ФОРМИ ПРАВЛІННЯ В РОСІЇ ПЕРІОДУ СМУТНОГО ЧАСУ

Смутні Часи або як прийнято називати цей період в історії політичної думки Росії "Смутные Времена", "Смута", поєднали в собі не тільки низку історичних подій, але й відобразили кардинальні зміни в політичному устрої держави. Цікаво, що обставиною та умовою для цього була трансформація світогляду людини XVI ст., зі своїми корінними традиціями, на світогляд людини початку XVII ст., який поєднував у собі ці традиції та революційно нові, по відношенню до них, погляди, в тому числі й суспільно-політичні. "Особенностью политической мысли этой эпохи является ее рубежное состояние. С одной стороны, она аккумулировала все достояние и политическую квалификацию средних веков, а с другой – прогнозировала наступление новой эпохи...политических порядков" [История политических и правовых учений / Под ред. В.С. Нерсисянца. – М., 1998. – С. 226].

Відправною гіпотезою в розвитку обраної теми є те, що ідеї колегіальної форми правління в політичній думці Росії, набули системного та функціонально нового вигляду саме в період Смутного Часу, на що вказують письмові пам'ятки цього періоду та втілення колегіальної форми правління в процесі державотворення.

"Тягловий устрій держави", що виражався у відсутності повноправно вілних станів, часи тиранічного правління Івана Грозного, поділ держави на Земщину та Опричнину, смерть останнього представника правлячої династії – царя Федора, розбрат у колі бояр, – все це призвело до виникнення Смути,

* Рецензент – М.Д. Кляшторний, канд. філос. наук, доц.

недоволення в суспільстві, яке найкраще проявилось в переворотях, а також ідеях колегіальних виборів царя. "А великие бояре, происходящие от скипетродержавного корня...и сами достойные принять скипетр, не захотели избрать царя меж собой, но отдали решение на волю народа", саме такі слова ми можемо віднайти в одній з пам'яток політичної думки періоду Смути "Иное сказание" [Смута в Московском государстве: Россия начала XVII ст. в записках современников / Сост.: А.И. Плигузов, И.А.Тихонюк. – М., 1989. – С. 30]. Але верховна влада досить сильно прив'язувалась до династії Рюриковичів, звідси вислів – "намаялась земля русская без законной власти". Так, стає незрозумілим, чого вимагав народ Московської держави – встановлення сильної та необмеженої влади царя, як за часів Івана III та Івана IV, чи її обмеження за допомогою проявів ідеї колегіального управління державою.

Чому дана ідея стала необхідною та поширеною в період Смути? Пояснення потрібно розпочати із визначення того, чим являється колегіальне управління взагалі. Слово "колегіальний" є в більшості тлумачних словників, воно походить від латинського "collegium – збори, спільнота" і тлумачиться як той, що здійснюється спільно, групою людей, колегією, суспільством(народом) [Современный толковый словарь русского языка / Ред. С.А. Кузнецов. – СПб., 2006. – С. 278]. Походження колегіальної форми управління досить давнє, але свою назву вона отримала в Римській державі, де були поширені колегії – об'єднання громадян, жреців, ремісників: принцип колегіальності, як принцип управління державою, обмежував повноваження верховної влади. Про все це нам повідомляє Цицерон: "Важнейшее в государстве право, соединенное с авторитетом, принадлежит авгурам... возможность отменить закон, если он был проведен не по праву, как это было с Тициевым законом в силу постановления коллегии..." [Цицерон М. Диалоги: О государстве; О законах. – М., 1994. – О законах. Книга 2. – С. 120].

Потрібно відмітити, що Смутні Часи призвели до втрати суспільством родового характеру – це був помітний крок для формування станово-представницької державної системи. Поступово, погляд на Московську державу як на вотчину царського роду став другорядним, разом з ідеєю "богообраності" царя. На їх місце приходить суспільна, колегіальна, думка про те, що держава в першу чергу пов'язана із народом, але не з "государем", замість звичного "царя и великого князя всея Руси", в державних "грамотах" з'являються "люди Московского государства". В ідеї колегіальної форми правління періоду Смутного Часу, а вона пов'язана із монархією, поєднуються Боярська дума, Земський собор та "совет всей земли", що уособлює в собі широке станове представництво, участь народу у прийнятті важливих політичних рішень щодо долі власної держави. Саме зі Смутою історик Ключевський пов'язує перший "загальностановий собор": "В самом начале 1613 г. стали съезжаться в Москву выборные всей земли...это был первый бесспорно всесословный земский собор с участием посадских и даже сельских обывателей" [Великие российские историки о Смутном времени. – М., 2007. – С. 449].

В контексті поставленої проблеми, потрібно аналізувати не тільки відомий "Временник" Івана Тимофєєва, але й вже згадане "Иное сказание", "Повести Смутного Времени", "Подкрестную запись Василия Шуйского", "Грамо-

ту боярина Мстиславского", "Летописную книгу" Івана Хворостініна, "Московскую хронику 1584-1613 гг.", "Сказание" Авраамія Паліціна та ін. Наприклад, проаналізувавши "Грамоту Дмитрія Пожарського", стане зрозумілим, що її основна ідея – "по совету всего государства выбрать общим советом Государя" [Антология мировой политической мысли / Ред. Г.Ю. Семигин. – М., 1997. – Т. 3. – С. 275].

На мою думку, причини появи ідей колегіальної форми правління в політичній думці Смутних Часів у Росії, потрібно шукати в загальних передумовах Смути – обставинах, що її викликали, а це – тягловий устрій держави, політика Івана IV Грозного, "пресечение" царської династії; умовах її розвитку, серед яких – правління самозванців, іноземна інтервенція. Але основою виникнення даної ідеї є формування в суспільстві "політичного мислення", яке ґрунтувалось на народному невдоволенні, проникненні суспільної думки в поняття держави та посиленому розвитку політичних поглядів взагалі. Серед наслідків Смути можна виділити не тільки зіткнення інтересів різних суспільних станів, міжнародних інтересів, але в той же час припинення соціального розбрату та початок загальнонародної консолідації. За невеликий період часу (1598–1613 рр.) в Московській державі з'явилася нова система політичних поглядів у формі закликів (до народу, бояр – своєрідні лозунги тих часів), своєрідної політичної агітації, неординарного лідерства. Політична думка Смутного Часу та сформована у ній ідея колегіального правління, вплинули на розвиток майбутньої Російської держави, її "політичний вигляд", основні цілі та завдання її функціонування, визначили місце тих чи інших суспільних станів у її житті. Яскравим прикладом цього є так звані "колегії", що були представницьким органом за Петра I та праобразом міністерств. Але головним наслідком втілення даної ідею було те, що "воля народу" в державі, на певний час, стала визначальною.

С.В. Дудка, студ., КНУТШ, Київ*

СПІВВІДНОШЕННЯ ПОНЯТЬ "ПОЛІТИЧНОГО" І "ПРАВОВОГО" У СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ НАУКАХ (ОНТОЛОГІЧНИЙ АСПЕКТ)

У науковій літературі політичної та юридичної тематики помічаємо, що найчастіше вживається поняття "влада", "державна", "закон". Це все є політичні інститути. Розглядаючи політичний інститут як категорію політичної онтології її можна визначити як реально існуючу відносно відокремлену організаційну функціональну структуру в цілісній системі політичного управління суспільством. Ця структура регулюється різними соціальними нормами, такими як право, мораль, звичаї, традиції тощо, які є наслідком компромісу та консенсусу.

Для дослідження юридичної природи політичної системи суспільства і держави, необхідно вирішити наступні завдання:

1. Узагальнити досягнення сучасної науки в розробці даних проблем, залучаючи комплексні дослідження, зосередивши увагу на не вирішених і дискусійних питаннях, пошуку відповіді на них.

* Рецензент – Ф.М. Кирилюк, д-р філос. наук, проф.

2. Проаналізувати юридичну і політичну природу понять "держава", "влада", "громадянське суспільство". Але для виконання цих завдань обов'язково потрібно звернутися до історичного досвіду.

В цілому для античності, як і для середньовіччя, характерна відсутність чіткого розмежування між суспільством і державою, оскільки державне, суспільне і полісне означали, по суті одне і теж. В античну добу не було чіткого розмежування між світом політичного та ішими підсистемами людського соціуму. Всі сфери життя були пройняті політичним, державним началом. В Нову добу відбувається відокремлення світу політичного, яке характеризується певною самостійністю по відношенню як до громадянського суспільства, так і до економічної сфери.

В свою чергу фундаментальні зрушення в соціальній і політичній сфері вплинули на розвиток владної теорії, неocenний вклад в яку внесли такі відомі мислителі як: Т. Гоббс, Д. Локк, Ш. Монтеск'є, І. Кант, Г. Гегель.

Головною рисою цих вчень є раціональний підхід до влади, вона більше не трактується як божественне начало. Центральною ідеєю епохи Нового часу стає правова рівність і свобода всіх громадян. В основі яких лежить його розвиток, сутність влади, принципи відносин між суспільством і державою.

В політичній системі взаємодія суспільних організацій реалізується за допомогою норм, діючих в суспільстві і включаючих в себе норми поведінки, соціальні цінності і орієнтуючу інформацію для людей. В певній мірі система норм і цінностей, якими керується особистість, дозволяє їй зберігати свою самостійність при взаємодії з державними чи іншими інститутами.

Правові норми, самих різних суб'єктів, які входять в політичну систему суспільства створюються в процесі їх діяльності. "Правовим нормам як суспільнообов'язковим правилам поведінки, встановленим державою, належить ключове місце" [Кудрявцев Ю.В. Норма права как социальная информация. – М., 1981. – С. 84].

Зважаючи на думку австрійського соціолога А. Шеффле можна виділити основну тезу, що:

1. "Повсякденне державне життя" як сукупність явищ, котрі вже сформувалися певним чином, ніби застигли, і регулярно повторюються, – тут усі рішення щодо кожного конкретного випадку приймаються в повсякденній практичній діяльності відповідно до чітко становлених правових норм, правил, приписів та існуючих прецедентів;

2. "Політика" як сукупність явищ, що перебувають у процесі становлення, – прийняте в кожному окремому випадку може привести до новоутворень, тобто йдеться про легітимізацію нового стану речей, наприклад, про укладання договору з іноземною державою, прийняття парламентом нового закону про податки, проведення виборчої кампанії, підготовкою опозицією акцій протесту чи порушення урядом цих акцій тощо. Перелічене відноситься до буття.

Політико-правові перетворення приносять нові закони, зміни до існуючих законів, реформування політичного устрою. Серед країн, які перебувають на шляху таких перетворень є Україна, яка лише прямує до досконалості законодавства і політичної стабільності. Це свідчить про те, що перед Україною стоять невідкладні задачі від рішення яких залежить саме її збереження як держави.

ПРОЯВИ КОНСЕРВАТИВНОЇ ПОЛІТИКИ ЕДМУНДА БЕРКА

Первісне теоретичне обґрунтування консерватизму, як політичної ідеології і практики суспільно-політичного життя, що орієнтується на збереження і підтримання існуючих форм соціальної структури, традиційних цінностей і морально-правових засад, належить англійському політичному діячеві Едмунду Берку.

Головною ідеєю, що присутня у всіх його працях, зокрема і у "Роздумах про революцію у Франції" (1790), є ідея консерватизму. Головним завданням Берка є не позбавлення від змін, а навпаки – їхнє впровадження.

Розглядаючи Францію та Англію, як дві протилежні за своїми методами реформування країни, Берк пропонує антитезу Франція – Англія, що розшифровується буквально як Революція – Традиція. Це "полюси" добра і зла: Франція зі своєю руйнівною революцією, що була очолена журналістами, юристами, лікарями; та Англія – із вірцевою конституцією та Славною революцією 1688 р.

Традиція виступає базовою цінністю у політичній теорії Берка. А конституція Британії та позитивний досвід – досконалим політичним устроєм. Але політика, що координує політичний устрій держави має 2 принципи: збереження і виправлення. Едмунд Берк пропонує зберігати старий устрій, точніше його базові і життєво важливі основи та одночасно реформувати, вносити зміни і поправки, так як "зберігши запроваджений природою лад ведення наших державних справ, ми ніколи не будемо цілковито новими, а в тому, що ми зберігаємо, ніколи не будемо цілковито застарілими" [Берк Е. Тривалість держави: збереження та зміни // Проценко О., Лісовий В. Консерватизм: Антологія. – К., 2008].

Усі реформи у державі мають ґрунтуватися на принципі шанування старовини. Це найвища мудрість, яку дає нам історія. І щоб дотримуватися правила "збереження і реформування" потрібно володіти історією не тільки теоретично, а й застосовувати її на практиці. З історії ми, на думку Берка, маємо брати моральні уроки, бо саме мораль є запорукою щасливого майбутнього держави.

Запорукою ж збереження старовини є конституція, що заснована на праві давності. Основою державного уряду теж має бути право давності, яке розповсюджується не тільки на власність, а й на врядування. Така конституція і такий уряд матимуть авторитет, що полягає в їх існуванні протягом тривалого часу. Таким критерієм відповідає Британська конституція та, відповідно, англійський уряд, який "не був витвором жодного законодавця та ніколи не був створений на основі наперед даної теорії" [Чудинов А.В. Едмунд Берк – критик Французької революції // http://www.liberte.newmail.ru/Tchoud_Burke1.html]. У такий спосіб, керуючись конституцією, що наслідує закони природи, народ одержує від предків спосіб врядування, ним користується і передає нащадкам, як майно, у спадок. Традиція виступає символічним зв'язком між поколіннями або "неписаним" договором, так як Берк трактує будь-які суспільні відносини, як укладання договору.

Вважаючи, що на землі не може існувати ідеального устрою, який повністю вільний від будь-яких недоліків, Берк засуджує революцію у Франції, що була покликана викоренити вже історично сформований лад. Центральна ідея про неісторичність Французької революції мала свої підтвердження в тому, що революція носила тотальний, насильницький характер. А її перетворення торкнулися буквально всіх політичних та суспільних основ порядку. Сутність того, що відбувалося у Франції треба шукати в ідеології та політиці, де, як і в першому, так в другому, присутній суб'єктивний фактор.

Таким чином, врядування у відповідності до традиції, яка втілює цінності народу, виконує у Берка роль легітимності влади. Тому події у Франції він вважає антидемократичними, схильними до тиранії та такими, що не призвели до бажаних наслідків. Очільники революції підірвали споконвічний лад, скинули монархію, але не вибороли свободу.

Під поняттям "свободи" Берк розуміє соціальну свободу, як друге найменування справедливості. Свобода не є винагородою чи здобутком. Вона становить невід'ємне право людського роду. Це спадщина народу. Крім того, коли люди починають діяти спільно у здійсненні перетворень, саме свобода, на думку Берка, стає владою. Саме дух свободи і визначає самобутність та індивідуальність англійської традиції, на противагу Франції. Це плід політичної конституції, заснованої на трьох елементах: монархії, демократії та аристократії.

Берк приділяє увагу і церкві, як соціальному інституту, тому що її покликання, як і держави – у збереженні устрою. Змінити цілковито чи відразу відмовитися від старовини неможливо. Саме церковні звичаї виступають гарантом збереження усталеного державного ладу. Релігія виступає основою громадянського суспільства. Для англійців, церква і держава – поняття нероздільні (церква – фундамент конституції). А французи під час революції діяли так, наче в них ніколи не було громадянського суспільства і все потрібно було починати з нуля.

Рушійною силою змін має стати народ. Ідея народу у Едмунда Берка – це ідея об'єднання, більшості, одностайності. Або ж відповідальним за зміни в державі має бути той, кому народ надав на це право. Той, хто представлятиме інтереси народу, як істинний патріот та справжній політик завжди задумується над тим, як найкращим чином використати все, що вже є в державі. При цьому слід пам'ятати, що одна форма правління може бути кращою за іншу. І вже це є приводом, щоб боротися за неї, але, змінивши назву, сутність залишиться незмінною. Тому лише шляхом глибокого аналізу політика може змінити державу. Дух цілковитої новизни характерний для егоїстичних, з обмеженими поглядами державотворців. Тут потрібно керуватись розумом та мудрістю.

Ідея консерватизму Едмунда Берка є актуальною і в наш час. Вона є динамічною перспективою, що закликає сучасність поважати своє минуле, бо тільки так ми навчимося поважати самих себе. Форму правління кожної країни визначають її умови життя та звичаї. Ці два компоненти існують одночасно. Не потрібно прив'язуватись до одного з них. Едмунд Берк вважав, що "Держава, яка не в силах нічого змінити, не зможе себе зберегти" [Берк Е. Роздуми про революцію у Франції // <http://liberte.newmail.ru/Books/Burke1.html>]. Тому потрібно поєднувати збереження та зміни у державотворчих процесах задля раціонального врядування на користь держави.

ВЧЕННЯ Ш.-Л. МОНТЕСК'Є ПРО ФОРМИ ПРАВЛІННЯ

Актуальність теми обумовлена тим, що на сучасному етапі розбудови української державності від характеру реалізації демократичної форми правління залежить збереження, або втрата передумов стабільного розвитку країни. В пошуках ефективних форм правління допомагають теоретичні розробки з цих питань. Важливе значення є і на сьогодні теорія Монтеск'є про форми правління. Монтеск'є розумів, щоб створити сильну державу, не достатньо мати гарну конституцію, в державі є головні фактори, які впливають на долю держави, а саме, це – історичні фактори, менталітет та культура народу, але провідну роль мислитель відводить саме географічним факторам, в чому, по суті, можна спостерігати його наближення до розуміння матеріальної обумовленості політики.

За його твердженням держава є не стихійним, а природно-історичним договором, зумовлено об'єктивними факторами суспільного розвитку. Відповідно державна влада ґрунтується на спільному дусі, на ідеях верховенства законів, конституційному правлінню. З огляду на організацію верховної влади, в державі він виділив три правильні форми державного правління: республіку, аристократію та монархію, а також виділяє одну неправильну – деспотію. В основі цієї класифікації – ставлення верховної влади до політичних законів як юридично оформлених правил влади і підлеглими. У таких законах, які чітко встановлюють права і обов'язки кожної сторони, Монтеск'є бачав втілення політичної свободи – права робити все, що дозволено законом. Водночас така свобода загрожує "природним" намаганням верховної влади цілком підкорити собі народ. Так, зокрема відбувається за деспотичного правління, коли все підпорядковано волі й самочинству вельможної особи, що має своїм наслідком безмірне нещастя підданих. За такого правління не можна говорити без страху. Треба розуміти, що вся участь в управлінні повинна бути обмежена лише обранням представників, щоб не призвести свою державу до жорстокого консерватизму чи деспотизму. Республіканське правління діаметрально протилежне деспотії, за якого верховна влада перебуває в руках народу або його частини і, яке здійснюється в суворій відповідності з політичними законами. Монархічне правління є проміжним між деспотією і республікою, коли управляє одна особа, але через встановлені незмінні закони, внаслідок чого в ній, як і в республіці панує благодійна політична свобода [*Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М., 1995*].

Принципи правління зумовлюються відчуттями людей. За словами Монтеск'є існує три основні різновиди політичного відчуття, кожен з яких забезпечує стабільність відповідної йому форми правління. Республіканська спирається на добродетельність, монархія на честь, деспотизм на страх. Добродетельність є не моральним, а політичним феноменом і ґрунтується на повазі до законів, на відданості індивіда колективу. Честь передбачає дотримання кожних обов'язків відповідно до свого становища. Страх примітивне відчуття,

що знаходиться поза політикою. Державний лад заснований на страху, є корумпованим і перебуває на межі політичного небуття, а піддані, які підкорюються через страх-майже люди.

Враховуючи історичний досвід країн, Монтеск'є наголошує на необхідності встановлення такого порядку, при якому законодавча, виконавча і судова влада були б розмежовані. Основна мета поділу влади полягає в тому, щоб уникнути зосередження її в одних руках і зловживання нею. Визначальною в системі поділу є законодавча влада. Ідея поділу державної влади є однією з головних не лише у вченні Ш. Монтеск'є, а й у політичній науці в цілому [Монтеск'є Ш. О духе законов. – М., 1999. – С. 124]. Монтеск'є розумів що поділ влади не достатньо для створення сильної демократичної держави. Оскільки головною цінністю для народу є політична свобода, мислитель вважав, щоб забезпечити суспільство, треба створити сильну організаційну державну владу, за якої різні влади могли б взаємно стримувати одна одну [Там же. – С. 137]. Принцип поділу влад є своєрідним постулатом. У зарубіжній конституційній теорії і практиці до нього звертаються майже кожного разу, коли виникають різні кризові ситуації у сфері державно-політичних відносин владарювання. Все це свідчить про значущість і життєвість цього принципу. Нерідко принципу поділу влад надають суто політичного значення і не фокусують увагу на його юридичному змісті. Такий підхід ґрунтується на визнанні того, що навіть за умови наявності у державних інститутів різних повноважень і функцій їхні дії спрямовані на досягнення спільної мети. Тим самим принцип поділу влад, по суті, замінюється принципом розподілу державних функцій.

Отже, мета поділу влади, за Монтеск'є, це – забезпечити безпеку громадян від свавілля та зловживання владою та захистити їх політичну свободу. Це заклало основи подальшого розвитку демократії і відповідальності влади перед своїм народом. В умовах абсолютизму дане вчення слугувало головним чином як засіб для попередження беззаконня з боку монархічної влади, забезпечення прав і свободи людини. Таким чином, ключові ідеї концепції поділу влади були пов'язані з тогочасною дійсністю і базувалися на всьому попередньому розвитку політичної думки, але класичні положення, мають значення і для вирішення сучасних проблем в політичному житті.

С.А. Мазуренко, студ., КНУТШ, Київ
snezhka7777@rambler.ru

МОРАЛЬНИЙ ВИМІР ПОЛІТИКИ В ЕТИЧНИХ КОНЦЕПЦІЯХ АРИСТОТЕЛЯ ТА НІККОЛО МАКІАВЕЛЛІ

Зв'язок моралі та політики – це невичерпна тема для наукових досліджень. Легітимність політики як роду діяльності тримається на моральних аргументах принципово більшою мірою, ніж будь-який інший рід діяльності. Водночас політика практикує такі способи діяльності і такі форми взаємовідносин (як, наприклад, насилля, брехня), які є несумісними з мораллю: політика шукає морального виправдання у тих своїх проявах, що найменше на це заслуговують. Мораль може підходити до політики з очікуваннями, яких

вона не в змозі виправдати, а спроби політично добиватися реалізації певних моральних уявлень чи вимог теж можуть призводити до небезпечного викривлення політики: політика завжди повинна відповідати етичним критеріям, але не може визначатися лише ними. Тому проблема моральності в політиці не розв'язується шляхом механічного перенесення туди моральних критеріїв, якими індивід керується в приватному житті.

За буденними уявленнями про природу політики стоять тривалі традиції інтелектуального осмислення та досвід практичних розв'язань проблеми співвідношення моралі та політики: за однією точкою зору (за переконанням у необхідності моральності політики та політиків) стоїть Арістотель, за протилежною (принаймні такою вона визначається у науковій літературі) – Нікколо Макіавеллі. Вони не лише першими сформулювали відповідні підходи, але й надали їм класичного вигляду завершених теоретичних моделей.

Що стосується Арістотеля, то структура його етичних робіт (особливо "Нікомахової етики") відтворює структуру його етичного вчення, яке розпадається на вчення про найвище благо (тобто щастя), вчення про чесноти взагалі, вчення про окремі чесноти, яке розглядає три основні способи життя: чуттєвий, практичний та споглядальний. Основні етичні твори Арістотеля ("Нікомахова етика", "Евдемова етика", "Велика етика") вводять в "Політику" та отримують в ній продовження. Вони корелюють саме з політикою. Усі люди, хоч і прагнуть досягти найвищого блага, та все ж розуміють його неоднаково, а іноді й протилежно. І, оскільки вони гуртуються відповідно до того, як розуміють найвище благо, ця розбіжність у поглядах стає джерелом деструкції людської діяльності і виключно важкою перешкодою, яку необхідно подолати. Це означає логічний перехід від етики до політики як розгорнутої етики: моральна проблема розкривається Арістотелем як політична, оскільки мораль реалізує себе у сфері відносин між людьми. Поліс виникає саме у сфері добродісної взаємодії людей: для того, щоб бути добродісною, людина повинна стати також істотою політичною. "Держава – це сукупність громадян... та політичне спілкування громадян", – писав Арістотель [Арістотель. Політика. – К., 2003. – С. 27]. Це – спілкування людей, умовою якого є їх свобода: публічний простір політики є простором свободи і виникає через те, що люди, адекватно реалізуючи своє призначення, прагнуть до найвищого блага. Отже, людина набуває етичної реальності в полісі і як член полісу. Добродісність особистості отримує продовження в політиці, в результаті чого саму політику можна до певної міри розглядати як прикладну етику. Загальне благо засновує політичне спілкування, поліс, державу. А практика (тобто практичний, або політичний, спосіб життя) для Арістотеля є передусім практикою державного (полісного) життя. Спільна справа в політиці засновується в процесі політичного спілкування і підтримується ним: поза політичним спілкуванням вона не існує зовсім (ця спільна справа в політиці має самоцінне значення для всіх, хто входить в коло політичного спілкування, яке заради неї і засновується, і в принципі не може бути розділеною між ними та не піддається приватизації). Хоч Арістотель і далекий від розмежування політики та моралі в дусі Н. Макіавеллі, тим не менше він розуміє, що трапляються випадки, коли за загальне благо держави доводиться сплачувати високу моральну ціну. Од-

нак він все ж вважав етику найважливішою політичною наукою, а політику – етичною наукою (але не в тому значенні, що вона орієнтується на моральні закони, а в тому, що самі її принципи мають моральну значущість і лише в морально санкціонованому вигляді виявляються дієвими та успішними).

Н. Макіавеллі, у свою чергу, висунув тезу, яка була підставою для захисту його сміливих висловлювань, – вимогу "дійсної істини". Держава для нього є практичним втіленням моральних ідей: історично і логічно мораль та держава мають спільне походження. Держава залежить від тих само загальних принципів, що й мораль, але вона (держава) ближча до дійсності і в її діяльності більш чітко виражена ця суперечливість цих принципів – боротьба спільного та приватних інтересів, необхідність насилля для протистояння насиллю. Парадоксально, але політичний радикалізм уживається в Н. Макіавеллі з осудом крайнощів політичної боротьби: "Жодна людина ніколи не буде настільки божевільною, чи настільки мудрою, настільки поганою чи настільки хорошою, щоб не схвалити те, що є гідним схвалення, і не засудити те, що гідне осуду" [Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. – М., 1978. – С. 229]. Державець Н. Макіавеллі – це особистість, що володіє іманентним сутнісним самовизначенням, що цілком вкладається в рамки ідеї самостійної і самодостатньої цілепокладаючої діяльності, яка зрештою цілком підпорядковує собі і самого суб'єкта: тією мірою, якою на передній план у людському світовідношенні висувається дихотомія "ціль-засоби", в ньому зникає місце для іншого суб'єкта, для інших людей – саме як людей, а не гвинтиків і сполучних ланок. Політик повинен виходити з того, що люди – злі, а тому його першочерговим завданням є зведення перешкод на руйнівному шляху цього зла і його придушення. У державному житті критерієм прийнятності насилля є суспільний інтерес: у період занепаду держави чи розпаду державної єдності єдиновладдю князя немає альтернативи – його влада є єдиною гарантією порядку". Моральне зло, вчинене в інтересах більшості, перетворюється на моральне добро. Не від форми держави і не від правителя залежить належний розвиток суспільства, а від стану суспільства (ця думка виразно простежується на прикладі розгляду зіпсутого (або розбещеного) та незіпсутого суспільств). І хоча Н. Макіавеллі завжди залишався прихильником поміркованого республіканського ладу, але такі погляди пропагував лише для майбутніх часів.

Поняття політики у Н. Макіавеллі часто називають демонологічним, оскільки у нього мова йде про штучні засоби володаря, завоювання та збереження влади, які передбачають хитрість та обман, насилля та війну. Основні позиції, за якими Арістотель та Н. Макіавеллі розходяться, – це вимоги до особи державного діяча, спосіб спілкування у політичній спільноті (монологічне або діалогічне) та співвідношення між свободою та необхідністю. Проте обидва мислителі мають дещо спільне – обоє прагнуть найвищого блага та доброчесності як засобу досягнення цього блага, визначають можливість та необхідність контекстуальної модифікації політичної діяльності, привертаючи увагу до діяльнісного аспекту політики (це, по-перше, означає, що політика насамперед є практикою, а, по-друге, що знання саме по собі не є благом і доброчесністю, – воно має знаходити свій вияв у вчинках). Врешті-решт, Н. Макіавеллі не відмовляється від ідеалу, а лише оголошує його недосяж-

ним: цінність здобутку мислителя полягала не у звільненні науки від моралі, а у звільненні її від абстрактного моралізування. Н. Макіавеллі не відкидає морального ідеалу, а просто визнає його обмеженості у втіленні в дійсність. Закладений тут моральний принцип можна сформулювати таким чином: визнання твореного зла дійсним злом і виправдання його неминучості злом оточуючим (це і послугувало підставою для твердження про моральний релятивізм Н. Макіавеллі). Однак, політика, зрештою, має місце там і тоді, коли люди розмовляють один з одним, і до тих пір, поки вони це роблять: не існує ізольованих моралі та політики, і, як би вони не змінювались, перша завжди націлена на найвище благо (ідеал, людську досконалість), а друга – на загальне благо, і в цих націленостях вони співвідносяться одна з одною.

Р.І. Овчаренко, студ., КНУТШ, Київ
ovch_ru@ukr.net

ПРОБЛЕМА СПРАВЕДЛИВОГО ДЕРЖАВНОГО УСТРОЮ У ТВОРІ ТОМАСА МОРА "УТОПІЯ"

Проблема "паразитизму" вищих верств населення на праці нижчих була, є і буде актуальною ще не один десяток років, а своїм корінням вона сягає часів появи найперших суспільств з приватною власністю. Завжди і всюди знайдуться бажаючі наживитися на праці інших, щоб не марнувати свої власні зусилля.

До цієї проблеми зверталось багато дослідників та мислителів. Ще Платон у своїй праці "Держава" зазначав про поділ суспільства на три частини – трутнів, багатіїв ("сот трутнів"), які "стоять у главі держави" та народ – "ті, що трудяться своїми руками та майна у них небагато" [Платон. Диалоги. Государство. – М., 2005. – С. 314–315]. Досить цікавими є погляди Томаса Мора на соціально-політичну дійсність Англії та інших країн Європи його епохи та спроба побудови ним держави з елементами утопічного соціалізму у творі "Утопія", як реакції на несправедливість, що існувала у його епоху.

Період діяльності Томаса Мора припадає на кінець XV – поч. XVI століття. Цей період у світовій історії відомий як Новий час. Він характеризується зародженням процесу первісного нагромадження капіталу та появою нових класів. Політико-правові погляди Томаса Мора яскраво відобразили процес появи нових суспільних і політичних відносин, а також викрили протиріччя властиві цим процесам. Мислитель ґрунтуючись на спостереженнях життя в Англії та інших країнах, зазначає, що воно не являє собою "нічого, окрім деякої змови багатих, під приводом і під іменем держави, яка думає лише про свої вигоди" [Мор Т. Утопия. – М., 1952. – С. 218–219]. Автор співчуває народу, який зазнає гніту з боку високопосадовців. Саме ці передумови підштовхнули його до створення уявної країни Утопії, у якій люди жили рівноправно у мирі і злагоді один з одним.

У першій частині свого твору "Книга перша. Бесіди, які вів видатний муж Рафаїл Гітлодей, про найкращий стан держави, у переданні знаменитого мужа Томаса Мора" мислитель вустами вигаданого персонажа Рафаїла Гітлодея аналізує побачений ним соціально-політичний устрій Англії та інших

європейських країн. Він зазначає, що королі майже не переймаються життям та благоустроєм народу: "перш за все королі у більшості випадків, з більшою охотою віддають свій час лише військовим наукам, ніж мирним справам; потім правителі з куди більшим задоволенням піклуються про те, якими б законними і незаконними шляхами здобути собі нові царства, ніж про те, як потрібно управляти надбаним" [Там же. – С. 54–55]. Томас Мор відверто критикує існуючу політику правителів. Європейському суспільству XVI століття, заснованому на соціальній нерівності, мислитель протиставляє свій ідеал – добре продуману схему суспільного устрою, при якому немає приватної власності. Усі матеріальні блага належать усьому суспільству.

Проектуючи нову організацію праці, яка розглядається як обов'язок кожного громадянина, Мор стверджує, що така система трудової повинності, як в Утопії, зовсім не перетворює працю в тягар, якою вона була для трудящих всієї тогочасної Європи. Завдяки тому, що кожен член суспільства у рівній мірі буде працювати на це суспільство, мислитель прагне подолати проблему нерівномірного розподілу благ, яка призводить до "паразитизму" вищих верств населення на праці нижчих. Суспільство в Утопії – це єдине господарське ціле. Всі матеріальні блага, які виробляються утопійцями, разом з природними багатствами належать усім членам суспільства... Узагальнена обов'язкова праця – одна з умов досягнення рівності та справедливості. Завдяки таким заходам, зазначає Томас Мор, "немає людей, якіб вели паразитичний спосіб життя" [Там же. – С. 126].

Отже, Томас Мор сформулював теорію про ідеальний справедливий устрій держави, але не дав жодних підказок, якими шляхами його можна досягти. Проте, мислитель бачив і те, що суспільні маси під час тогочасних широких народних рухів мало розуміли свої особисті інтереси, а тому легко ставали маріонетками у руках політиків. Томас Мор не бачив конкретного виходу з цієї ситуації. Історія становлення Утопії з її благородним та справедливим устроєм писалася ним з чистого аркуша. Автор дуже добре розумів всю тяжкість проблеми ліквідації приватної власності у тогочасному суспільстві. На жаль, утопізм його поглядів полягає не лише у проектуванні держави з ідеальними порядками, а також у тому, що питання про перехід до такого устрою й досі є невирішеним.

А.К. Піонтовська, студ., КНУТШ, Київ*
pion4ik@bigmir.net

СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ІДЕАЛ ТОМАЗО КАМПАНЕЛЛИ

Політичний ідеал Томазо Кампанелли яскраво висвітлюється у його праці "Місто Сонця", яку він написав у 1602 році, перебуваючи в неаполітанській в'язниці. "Місто Сонця" є зразком політичної утопії. Вона відігравала велику роль у встановленні тогочасної політичної думки. На перший план філософ виставив панораму суспільного і державного ладу ідеального міста, яке він зобразив за допомогою мальовничого образу Верховного правителя цього

* Рецензент – О.В. Батрименко, канд. політ. наук, доц.

міста – Сонця і соляріїв – жителів утопічної держави. Він не виступав відкрито з критикою тогочасного соціально – політичного устрою.

Суспільний лад "Міста сонця" характеризувався обов'язковістю праці для всіх громадян і відсутністю приватної власності. Всі суспільні посади й робота розподілялася між всіма громадянами. З особливою повагою він відносився до праці жінок, хоча жінки в "Місті Сонця" і виховуються, і навчаються нарівні з чоловіками, вони звільняються від особливо важких робіт. Кампанелла рішуче висловлювався проти рабства. Праця надавалася кожному відповідно до нахилів, виявлених у нього ще в дитинстві. Велику увагу він приділяє вихованню та навчанню дітей, тому що діти, на думку філософа – це майбутнє Сонячної Держави, які поширюють ідеї устрою їхнього міста по всьому світу. Піклування про освіту і навчання перекладається на спеціально призначених державою вихователів. Оскільки професія кожного відповідає його природним захопленням, усі виконували покладені на них доручення вельми охоче. Але заняття рільництвом, скотарство, а також військова справа були обов'язковими для всіх. Все створено працею соляріїв було спільним надбанням. Спільно створене розподілялось справедливо за необхідністю. Все, в чому солярії відчували потребу, вони одержували від громади, і службові особи пильно слідували за тим, щоб ніхто не одержав більше, ніж йому належить.

До кола обов'язків службових осіб "міста Сонця" входили не тільки забезпечення кожного солярія необхідною часткою благ і турбота про його дозвілля, спілкування, здоров'я. Вони також планомірно навчали та виховували членів громади, піклувалися про стан їхнього духу. Саме ж навчання соляріїв пов'язувалися з виробничою працею.

Повна відсутність приватної власності, загальна обов'язкова праця, визнана усіма справою почесною, трудове виховання громадян – такий основний пакет соціальних ідей Томазо Кампанелли.

Соціалістичні принципи ідеального суспільства призвели до зміни характеру політичного ладу.

Велике значення має централізація влади та чітка ієрархічна піраміда державного устрою. Ієрархія посадових осіб в Місті Сонця, як вказує Т. Кампанелла – це ієрархія знань, можливостей, досвіду, необхідних для управління всіма галузями суспільного життя. Головною функцією посадових осіб, які контролюються народом, є організація суспільного виробництва, розподілу навчання і виховання.

Політична система ідеальної держави Кампанелли побудована з суміші демократії та соціалізму. На чолі держави стоїть правитель-первосвященник, який, в свою чергу, опирається на трьох підлеглих, котрі відповідають за поручені їм галузі. Окрім того в державі існує Велика і, так звана, Мала Ради, які і виносять основні рішення. Але насправді народовладдя, як такого, не існує, тому що вся влада зосереджена в руках керівної верхівки, а думка народу має консультативний характер, оскільки рішення виносяться Радою, не зважаючи на думку народу.

Аналізуючи зміст "Місто Сонця", можна дійти висновку, що в ньому були певні суперечності. З одного боку, визнавалося, що освіта, мораль, гідність визначали становище людини в суспільстві, а з іншого – настанова на авто-

ритарність, аскетизм, неувага до окремої людської особи, байдужість до створення організаційних і правових умов для її вільного і всебічного розвитку. Ось деякі приклади вказаної суперечності: формально всі солярії брали участь у політичному процесі, а фактично ж їх голос не мав вирішального значення, бо вирішували справу за суттю лише правитель – первосвященик і три співправителі, які йому допомагали.

Літературне оформлення "Міста Сонця" дуже примітивне, однак всупереч його формі ця робота обумовила Кампанеллі великий успіх і викликала поширення у всіх країнах Західної Європи.

Т. Кампанеллу важко віднести до якої-небудь течії. Зазвичай дослідники називають його роботи такими, що належать до утопічного соціалізму, причому, деякі дослідники вважають його одним із родоначальників соціалізму взагалі.

А.С. Постовойтенко, студ., КНУТШ, Київ

СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ УСТРІЙ В КОНЦЕПЦІЇ Т. КАМПАНЕЛЛІ ("МІСТО СОНЦЯ")

Т. Кампанелла вбачав за мету відшукування такої суспільної форми, яка узгоджувалась би із вимогами розуму і співпадала із природою. Саме пізнання природи в науці є для Кампанелли тим фундаментом, на якому слід вибудовувати вчення про найкращий суспільний устрій. Адже, на його думку, будь-яка система світобачення, якщо вона базується на спостереженні й досвіді, на раціональному знанні може бути прийнятною для людини і узгоджена з її вірою.

Із усіх творів Т. Кампанелли найбільш відомим є "Місто Сонця", у якому він виклав свої погляди на справедливий порядок влаштування людського суспільства. Свій суспільний ідеал Кампанелла обґрунтовував виходячи із практики, із сучасного йому стану суспільства, із очевидних і нестерпних народних бідувань. Тому ідеальна держава, змальована Т. Кампанеллою була повною протилежністю монархіям, які існували в Середньовічній Європі XV–XVII ст. В Місті Сонця держава формувалась і функціонувала на принципах народовладдя, виборності всіх чиновників, починаючи від глави держави, і відповідальності їх перед суспільством. Хоч при цьому занадто велика роль в суспільстві все ж відводилась державі, яка не тільки організує виробництво і розподіл матеріальних благ, систему освіти, охорону здоров'я, а й активно контролює побут громадян, шлюбно-сімейні відносини.

Так Місто Сонця виникає на острові Тапробану в Індійському океані, коли туди прибуває народ з Індії. На новому місці прибулі вирішують удатися до "філософського способу життя на основі спільного володіння благами" [Томас Мор. Утопія. *Томазо Кампанелла*. Місто Сонця. – К., 1988. – С. 487]. Будь-яку власність громадяни нової держави (солярії) вважали великим злом. Вона виникає і утверджується, на їх думку, через те, що кожен має власне житло, власну дружину і дітей. Це породжує у людей такі негативні риси як себелюбство, злодійкуватість і т. ін. Тому в "соляріїв" все знаходиться в спільному володінні, навіть жінки, які, правда, використовуються лише для продовження роду. "Громада робить всіх одночасно і багатими, і, разом

з тим, бідними: багатими, тому що в них є все, бідними тому що в них немає ніякої власності; і тому не вони служать речам, а речі служать ним" [Кампанелла Т. Город Солнца. – М., 1954. – С. 156]. Всі громадяни, чоловіки і жінки, беруть участь в суспільно-корисній праці, обробляють землю, вирощують худобу, займаються ремеслами. При цьому займатися тією чи іншою справою дозволяють тим, у кого здатність до неї проявилася ще з дитинства. Виділяючи не більше чотирьох годин на день для фізичної праці, інший час громадяни могли приділяти науковим заняттям, диспутам, читанню – всьому тому, що розвиває розум і тіло.

Спільність усього майна, утому числі й особистого (ідея, що виражала тенденції примітивно-зрівняльних селянсько-плебейських рухів Середньовіччя), поєднується в комуністичній утопії Кампанелли зі збереженням поділу розумової і фізичної праці: у той час, як одна частина суспільства (більшість) займається фізичною працею, функції організації виробництва, наукового і політичного керівництва суспільства цілком передані в руки особливої групи. Цим визначається в цілому державний устрій міста Сонця. На чолі громади стоїть верховний правитель, він же первосвященик, що іменується "Сонце" чи "Метафізик", якого обирають з середовища жреців. Це має бути всебічно обдарована і мудра людина, що "ніколи не стане мучителем або тираном" [Кампанелла Т. Город Солнца. – М., 1954. – С. 203]. Правитель має вищу владу як у світських, так і духовних справах; в усіх спірних питаннях йому належить остаточне рішення. Першими помічниками глави держави є три співправителі: Могутність, що відає питаннями війни і миру, військовим мистецтвом і фортифікацією, ремеслами, пов'язаними з обслуговуванням військових потреб; Мудрість, що відає вільними мистецтвами, науками, навчальними закладами і Любов, що займається питаннями виховання, медицини, землеробством і скотарством. Щодо обрання вищих чотирьох правителів, то воно, перш за все, ґрунтується на досконалості їхніх пізнань у всіх необхідних науках, вони мають бути філософами, істориками, політиками та фізиками.

В своїх проектах Т. Кампанелла вбачав можливість подолати всі вади існуючого ладу і піднятися на вищий щабель в розвитку людства. Він мріяв про лад, який буде засновано на нових, комуністичних і гуманістичних засадах, при цьому заперечував як феодальні порядки, так і капіталістичні відносини, що набули широкого поширення, схилиючись здебільшого до рис "казарменого соціалізму".

*І.М. Пуґач, студ., КНУТШ, Київ**
Puhach_89@mail.ru

ІДЕАЛ ПОЛІТИЧНОГО УСТРОЮ В КОНЦЕПЦІЇ МАРКА ТУЛЛІЯ ЦИЦЕРОНА

Славетний римський оратор, державний діяч і мислитель Марк Туллій Цицерон (106–43 рр. до н. е.) одним з перших в своїй політичній теорії звернувся до ідеї, яку протягом століть намагались вирішити безліч державних

* Рецензент – Д.В. Неліна, канд. політ. наук, доц.

діячів Риму: держави незмінно переживають народження і розвиток, занепад і загибель, і цикли, за якими вони розвиваються обумовлені деякою загальною неподільною закономірністю, тоді, якщо вся справа в законах і закони, якими керується держава, будуть досконалими, чи можливо тоді віднайти ідеальний тип держави, держави, яка буде існувати вічно?

На основі дослідження політичного досвіду грецьких міст-держав (полісів), Цицерон в першій книзі діалогу "Про державу" розглядає початкові форми суспільної організації, сили, що беруть в ній участь. Вихідним поняттям в його концепції постає фундаментальне і специфічно римське – "populus" (народ), під яким він розуміє не будь-яку сукупність людей, об'єднаних певними довільними зв'язками, а "організовану більшість, об'єднану спільною згодою відносно прав і поєднання інтересів" [Цицерон М. Діалоги. О государстве; О законах. – М., 1994. – С. 244]. Тобто, на відміну від розуміння даного поняття грецькими мислителями та філософами, які почали суспільного устрою вбачали, перш за все, в спільній користі, пов'язували його з поняттям вигоди, Цицерон пов'язує його з поняттям права. Він, зокрема, наголошує на особистому статусі кожного члена общини, який встановлює сукупність прав і обов'язків громадянина, свого роду правовий простір, обмежений таким же правовим простором інших членів общини. Інстинкт до об'єднання, на думку Цицерона, вкладений в душу людей певним божественним началом (вселенським Розумом), що і дає їм можливість реалізувати його в своїй діяльності, спираючись на добродетельність, основу якої складають справедливість і право в їх нероздільності. Таким чином, серед багатьох видів державного устрою найкращим виявляється той, що створює найбільш сприятливі умови для реалізації інстинкту співжиття індивідів. Цим, як зазначає П. Грималь, "Цицерон від високих і загальнотеоретичних поглядів греків звертається до римської історичної реальності і досліджує цілий ряд досить конкретних елементів політичного життя" [Грималь П'єр. Цицерон. – М., 1991. – С. 302].

Право, таким чином, є умовою і втіленням розумної організації суспільства і притаманне будь-якій з форм правління: право може забезпечити "цар справедливий і мудрий" (монархія), "обрані і видатні громадяни" (аристократія, правління оптиматів) чи навіть "народ" (демократія). Демократія, на його думку, хоч і є найменш вдалим правлінням, але все ж допустима, якщо зуміє так само успішно, як дві попередні форми правління, протидіяти несправедливості чи всевладдю особистих егоїстичних інтересів. Оскільки суспільний устрій має будуватися на інтуїтивному відчутті рівності всіх перед законом, як безпосереднім вираженням права, то Цицерон виділяє деякі недоліки в кожному виді політичного устрою. Так, один з головних пороків монархії полягає в тому, що вона позбавляє громадян можливості брати участь у вирішенні політичних питань і тим самим викликає їх невдоволення і протест. За аристократичного правління обраних громадян почувати себе в рабстві, так як не мають справжньої самостійності, обмежені в правах, приречені на повну суспільну пасивність. Повна ж демократія діє на основі народних постанов, не визнає влади старійшин, а тому не знає духовної ієрархії і позбавляє громадське життя будь-яких переваг. Досконалість державного устрою визначається, таким чином, не практичними результатами, яких може досягти община, а відношенням до неї громадян.

Тому Цицерон висуває ідею про "змішаний" вид політичного устрою, який поєднує в собі всі переваги та позитивні елементи трьох "чистих" форм правління: на користь монархії говорить єдність управління, яке є необхідною умовою для побудови міцної держави; за аристократичного правління влада знаходиться в руках знатних громадян, які окрім поваги та багатства, характеризуються перш за все мудрістю, досвідом, вірністю традиціям, обережністю, їх поради необхідні для "розумного поступу держави"; в демократії кожен член громадянського колективу володіє правами, що дає змогу утверджувати закони, регулювати діяльність громадян, укладати договори та ін., що по-роджує відчуття особистої свободи і незалежності. У вченні про "змішане" правління мислитель також, поряд з перевагами "чистих" форм державного устрою, виділяє і потенційні небезпеки кожної з них. Так монархія може перерости в тиранію, аристократія – в олігархію, а демократія – у всесилля некерованої маси. Тому необхідно встановити не лише для магістрів міру їхньої влади, а й для громадян міру їхнього послуху.

Свій ідеал політичного устрою, на відміну від платонівських проєктів ідеальної держави, що мали значний вплив на становлення політичної думки стародавнього Риму, Цицерон вважає реально здійсненим, маючи на увазі при цьому практику римської республіканської державності за кращих часів її існування.

*І.О. Супов, студ., КНУТШ, Київ**

ІДЕЯ КОНСЕРВАТИЗМУ ЕДМУНДА БЕРКА

Едмунд Берк (1729–1797) – видатний політичний діяч Англії, відомий перш за все, як людина яка оформила ідею британського консерватизму. Слід зауважити, що Берк був більше ліберальним консерватором, адже йому належить теза: "Ми повинні реформувати, щоб зберегти", до цього також потрібно додати, що він працював в рамках ліберально-консервативної течії, ще в перші періоди своєї творчості, над питанням "конституційного балансу" в Англії, та свободи англійських колоній в Америці.

Відправною гіпотезою в в розвитку обраної теми є те, що саме з виходом праці "Розмисли про революцію у Франції" відбулося ідейне оформлення, та виділення основних пунктів консерватизму як, ідеології. Розглядаючи політичну концепцію Берка, можна дійти висновку, що вона є результатом конфлікту ідеалів Просвітництва з методами для збереження тогочасної колоніальної системи. Берка зауважував, що приводу для революції не було й вважав, що всі тогочасні проблеми у Французькому суспільстві можна було вирішити шляхом впровадження реформ. А поразку абсолютистського режиму у Франції він вважав, не неготовністю до здійснення цих реформ, а "змовою" проти християнської церкви, серед літераторів-атеїстів та представників "грошового інтересу", які мали на меті з поваленням монархії підвищити свою роль в суспільстві, та присвоїти майно духовенства.

Саме так Берк критикував тогочасні події у Франції: "...Після революції Франція попала до лап секти, керівники котрої, за своїм дозволом, одним

* Рецензент – Д.В. Helina, канд. політ. наук, доц.

підписом знищили будь-яку згадку про ту саму юриспруденцію, про котру й до сих пір, Франція мала такі ж самі уявлення, як і будь-яка інша цивілізована держава" [Берк Е. Письма адресованные членам Парламента. Письмо первое. О мирных предложениях. – М., 1998. – С. 9]. (Під юриспруденцією він має на увазі не тільки державні закони, а й моральність та релігійність.)

В парламентському виступі 9 лютого 1790 р. він засуджував французів не тільки за знищення монархії, церкви, дворянства, закону, розвал армії і флоту, але й за руйнування торгівлі та промисловості. Берк протиставляв викликаний революцією занепад господарського життя Франції процвітаючим станом торгівлі та промисловості при Старому порядку. Вказавши на швидкий і стабільніший приріст населення в передреволюційне десятиліття. Він зробив один з основних висновків свого твору: "Звичайно, коли я вдивляюся в обличчя французького королівства, бачу, як численні і багаті на його міста, як корисні і прекрасні його широкі дороги та мости, наскільки зручні його штучні судноплавні канали, які відкривають можливість для застосування водного транспорту на досить великому просторі суші... коли я згадую, як малі неопрацьовані площі в цій величезній країні і до якої досконалості доведено у Франції обробіток багатьох з найкращих на землі сільськогосподарських культур; коли я розмірковував над тим, як чудово її мануфактури і фабрики, які не поступаються ніяким іншим, крім англійських, а часто взагалі нікому не поступаються... я бачу у всьому цьому щось таке, що змушує боятися уяву і підкорює її, що утримує розум від необачного і огульного осуду, що вимагає від нас ретельного вивчення: Чи є тут приховані пороки і так вони великі, щоб дати право відразу ж зрівняти із землею цю величезну будівлю..." [Берк Е. Размышления о Французской революции. – М., 1998. – С. 47].

Нищення інституту сім'ї, на думку, Берка було злочином проти християнства, адже сім'я є головною ланкою усіх взаємозв'язків. Узаконення якобінцями розлучень є не тільки антирелігійно, а й антиморально. "І їх закон про розлучення, як і всі їх закони, зовсім не були направлені для того, щоб полегшити усі труднощі покликані з труднощами побуту, ні, він вів до всезагального пошкодження вподобань и до всезагального порушення зв'язків в соціальному житті" [Берк Е. Письма адресованные членам Парламента. Письмо первое. О мирных предложениях. – С. 13]. За якобінського правління не засуджувались подружні зради, шлюб ставав лише атрибутом. Матерям казали, що ніжність – це відживша риса характеру.

Народи Європи, вважає Берк, сповідують одну й ту ж християнську релігію, погоджуються в її основах та відрізняючись в обрядах та другопланових трактовках. "Уся політика й економіка будь-якої держави Європи починається з одних і тих же самих джерел. Це – давньогерманське, чи готське казуальне право; це – феодальні інститути, котрі необхідно роздвигатися, як дітище цього права; а в цілому було виправлено й уточнено, приведено до єдиного цілого за допомогою Римського Права" [Берк Е. Размышления о Французской революции. – С. 82].

Підтримуючи монархічну форму правління, він стверджував, що саме державні утворення на чолі з монархом відповідає європейському духу. Дух європейського монархізму, залишався навіть в тих державах де монархічна форма правління була замінена.

На мою думку, поява консервативного вчення Едмунда Берка, є історичною подією, адже в той час відбулася Велика Французька Революція, серед здобутків якої було повалення абсолютистського режиму у Франції. Реакція Берка виокремила нову політичну ідеологію, яка критикувала лібералізм, й відстоювала старі порядки. Консерватизм Берка був підданий критиці ліберальними мислителями, серед яких був і Томас Пейн. Але досліджуючи тему ідеї консерватизму, слід зазначити що можна відслідкувати засади консерватизму, такі як інститут сім'ї, мораль, виховання дітей, захист монархічної форми правління, розподіл суспільства на стани, відстоювання позицій державної релігії, та проблем віри. Після смерті Едмунда Берка, його ідеї знайшли своє продовження в низки інших консервативних мислителів.

А.В. Скребков, студ., КНУТШ, Київ
Skreba@bigmir.net

РОЗПОДІЛ ПОВНОВАЖЕНЬ МІЖ ТРЬОМА ГІЛКАМИ ВЛАДИ ЗА Ш. МОНТЕСК'Є

Визначний діяч французького Просвітництва, ідеолог лібералізму, автор праць "Персидські листи" (1721), "Роздуми про причини величчя та занепаду римлян" (1734), "Про дух законів" (1748) Ш. Монтеск'є відстоював цінність політичної свободи, обмеженої справедливими законами. Його концепція поділу влад на три гілки, кожна з яких є самостійна та незалежна і в той самий час стримується повноваженнями інших двох, лягла в основу сучасного підходу "стримувань і противаг". Історично вчення Ш. Монтеск'є про поділ влад було сформульоване в умовах передреволюційної Франції. В цьому ракурсі воно закономірно стверджувало необхідність створення представницьких органів влади та передачі їм законодавчих повноважень. По суті, принцип розподілу влад став засадою забезпечення законності і свободи у державі.

Ш. Монтеск'є детально визначив види влади, їх організацію, співвідношення. Принцип розмежування влади в організаційному плані супроводжується наданням кожній із виділених гілок, які повинні бути представлені окремими державними особами чи органами, спеціальних повноважень. Монтеск'є вперше поставив питання про вирішення проблеми узурпації та зловживання владою саме таким чином – через розподіл влади, через представлення трьох гілок влади окремими державними органами та через надання кожній із них власних повноважень.

За словами мислителя, в кожній державі є три види влади, а саме: законодавча, виконавча і судова. До компетенції законодавчої влади входить створення тимчасових або постійних законів, а також виправлення або скасування існуючих законів. Головне завдання цієї влади – сформулювати правові відносини у формі прав та обов'язків для всіх громадян.

Виконавча влада спрямовує свою діяльність у дві сфери – у питання міжнародного права і у питання громадянського права. Особа чи орган, який виконує обов'язки виконавчої влади, оголошує війну, укладає мир, відсилає чи приймає послів, відповідає за безпеку, здійснює захист від нападів.

Судова влада відає питаннями покарань за вчинені злочини і вирішує суперечки між приватними особами. Слід звернути увагу на те, що Монтеस्क'є першим чітко виділив третю гілку влади – судову, сформулювавши нове її визначення в контексті інших двох влад і окресливши сферу її діяльності. Отже, принцип розмежування законодавчих та виконавчих повноважень, який лежить в основі парламентаризму, був доповнений принципом незалежності суддів.

Повноваження трьох гілок влади – законодавчої, виконавчої і судової – передаються відповідним державним органам. Те, які саме органи наділяються цими повноваженнями, залежить від встановленої в державі форми правління. На відміну від республіки і монархії, деспотична форма правління базується на протилежній розподілу влад засаді – на принципі узурпації влади в руках однієї людини, що неминуче призводить до зловживання нею. "Якщо влада законодавча та виконавча будуть поєднані в одній особі або установі, то свободи не буде, адже можна остерігатися, що цей монарх чи сенат почне створювати тиранічні закони для того, щоб так само тиранічно застосовувати їх. Не буде свободи і в тому випадку, якщо судова влада не відділена від законодавчої і виконавчої. Якщо вона поєднана з законодавчою владою, то життя та свобода громадян опиняться під владою сваволі, адже суддя буде законодавцем. Якщо судова влада з'єднана із виконавчою, то суддя отримує можливість стати пригноблювачем" [Монтеस्क'є Ш. Вибрані твори // Про дух законів. – М., 1995. – С. 290]. Як на зразковий приклад автор вказує на політичний устрій Англії. Це – конституційна монархія, в якій законодавча влада належить парламенту, виконавча – королю, а судова – присяжним. Отже принципово важливо, щоб кожна із гілок була представлена окремим державним органом.

Другий визначальний принцип концепції полягає у розподілі компетенції, а головне – у наданні спеціальних повноважень державним органам, які представляють законодавчу, виконавчу і судову владу. Таким чином забезпечується принцип дії основного механізму обмеження та стримування однієї влади іншою. Владні повноваження трьох гілок закріплюються на рівні конституції – головного закону держави.

Отже Монтеस्क'є зробив важливий внесок у розвиток теорії держави і права, розподіливши повноваження між трьома окремими, представленими різними державними органами гілками влади – законодавчою, виконавчою і судовою, а також конституційно закріпивши за ними ці повноваження.

С.А. Теслюк, студ., КНУТШ, Київ
cler_s@bigmir.net, slsveta@gmail.com

ХАРАКТЕРНІ РИСИ ПРАВИТЕЛЯ В ПОЛІТИЧНИХ ТРАКТАТАХ НІККОЛО МАКІАВЕЛЛІ

Риси правителя Нікколо Макіавеллі розглядає в багатьох своїх трактатах, наприклад в: "Державці", "Флорентійських хроніках", "Роздумах про першу декаду Тіта Лівія", "Міркуваннях" та ін. Макіавеллі змальовує державця з такими рисами та властивостями як: рішучий, безжалісний, безкомпромісний, жорсто-

кий, прямий, спритний і підступний. Для верховного правителя пріоритетними є загальнодержавні інтереси, національні цілі домінують над регіональними. Він повинен мислити масштабно, відокремлюючи головні завдання від другорядних, рішуче і без вагань проводити тверду політику, не боячися заради впорядкування держави чи створення нової вживати певних надзвичайних заходів. Це і є характерні риси диктатора. Мислитель вважає, що багато можна сказати про правителя подивившись на його радників: "Об уме правителя первым делом судят по тому, каких людей он к себе приближает; если это люди преданные и способные, то можно всегда быть уверенным в его мудрости, ибо он умел распознать их способности и удержать их преданность. Если же они не таковы, то и о государе заключат соответственно, ибо первую оплошность он уже совершил, выбрав плохих помощников". Радники мають бути людьми авторитетними, але не спеціалістами в політиці. Тоді державець може використати їхній авторитет у народі, а вони не зможуть впливати на прийняття політичних рішень. Державцю, який завоював владу, радить Макіавеллі, не слід спиратися на тих, хто спільно з ним очолював політичний переворот. Вони вважають себе рівними з правителем і ніколи не стануть добрими слугами. Не слід наближати до себе й допускати до влади також тих, кого ти колись образив, і тих, хто мусить тебе боятися в майбутньому. З ненависті або страху люди стають мстивими, а не послужливими. Навіть нова ласка державця не здатна знищити страху або пам'яті про старі образи. Правитель може сміливо наблизити до себе того, кого раніше вважав ворогом: останній обов'язково захоче ділом довести неслухняність попередньої думки про нього. Володарю мислитель радить спиратися не на знать, який важко догодити, а на народ. Народу достатньо час від часу "кидати кістку", щоб він відчував, що його пригнічують трохи менше ніж раніше. Державцю, який бажає довго втримати владу, необхідно турбуватися про регулярну заміну прибічників: люди, які тривалий час були наближені до нього починають почувати себе рівними із ним, починають погано слугувати і навіть думати про заколот.

Н. Макіавеллі прямо говорить про імідж, що називає "личиною". Він пише: "Личина для государя необходима, так как большинство судит о них по тому, чем они кажутся". Говорячи про те, якою повинна бути ця "личина", великий флорентієць відмічає: "Толпа обыкновенно увлекается влиятельностью и успехом. Презирают только тех государей, которые выглядят нерешительными, непоследовательными, малодушными и легкомысленными. Всех таких качеств должен избегать государь, предавая своим действиям отпечаток величия, важности, твердости и отваги".

На думку Н. Макіавеллі, правителя та рекомендації щодо того, як йому здійснювати і зміцнювати свою владу стверджував, що заради досягнення політичних цілей правитель може використовувати будь-які засоби, незважаючи на вимоги моралі: вдаватися до обману, діяти лестощами і грубою силою, фізично знищувати своїх політичних противників тощо. Правитель має бути схожим на сильного лева, щоб страхати вовків, і на хитрого лиса, щоб не втратити в пастку. Політика, в розумінні мислителя – це сфера підступності і віроломства. Відтоді аморальна політика за принципом "мета виправдовує засоби" дістала назву "макіавеллізм". Правитель має опікувати підданих і не повинен без крайньої

потреби вдаватись до їх утисків. Свої дії він має спрямовувати так, щоб вони сприймалися як благодійництво. Благодійництво слід проявляти в малих дозах, щоб воно тривало довше і щоб піддані відчували його якомога повніше і краще. На думку мислителя, самозбереження і зміцнення політичної влади будь-якими засобами є домінуючим інтересом державності. В цілому, Н. Мак'явеллі зробив вагомий внесок у розвиток політичної думки, і західна політологія вважає його основоположником науки про політику.

О.М. Ущепівський, студ., КНУТШ, Київ
19alex90@ukr.net

ОСНОВНІ ПРИНЦИПИ ПОЛІТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ ПРАВИТЕЛЯ В КОНЦЕПЦІЇ Н. МАК'ЯВЕЛЛІ

Вся теорія Мак'явеллі ґрунтується на безмежній владі правителя-самодержця. Н. Мак'явеллі не розглядає республіки. Це можна пояснити тим, що в роки його життя ще не було республік сучасного типу. Він не міг писати про те, що йому було мало відоме, а з феодальним устроєм держави у нього проблем не було.

Флоренція є батьківщиною Н. Мак'явеллі. В ті часи це місто було одним із найбагатших міст Італії, культурним осередком, центром банківської справи та ремесла. В ті роки в місті бурхливо протікало політичне життя. Наслідком чого в кінці XIV – початку XV століття встановлюється олігархічна влада банкірів та заможних торговців. Але боротьба між різними кланами продовжується навіть в межах одного міста, в яку було втягнуто місцеву аристократію та народ.

В праці "Державець", завдяки якій Н. Мак'явеллі став відомий, можна поступово розглянути принципи політичної діяльності правителя прямо за частинами його книги. Наприклад, в першій частині даної праці, розглядаються види держав, види, які краще завойовувати та яким чином, а також як утримувати в цих державах владу. Цікавим є те, що автор підкріплював будь-яке твердження відповідним прикладом з історії.

В цій праці Н. Мак'явеллі дає поради не лише яким чином завойовувати нові держави та території, а також яким чином утримати владу та спокійно управляти країною. Спокійне управління, за Мак'явеллі, це життя без війн, без розбрату та зовнішніх погроз, народ шанує свого правителя та відноситься до нього з повагою.

Мак'явеллі вважає, що сила правителя та держави повинна вимірюватись можливістю або неможливістю до захисту від загарбників. Однією з рекомендацій Н. Мак'явеллі є те, що при нестачі фінансів правителю необхідно завжди мати можливість щодо укриття населення за муром та забезпечення його харчами.

Однією з теорій виникнення держави, Н. Мак'явеллі виділяє договірну теорію. Згідно з цією теорією народ віддає владу в руки однієї людини, яка покликана захищати їх від зовнішньої агресії. Н. Мак'явеллі акцентує увагу, що основною турботою правителя повинна бути військова справа. За Н. Мак'явеллі необхідно, щоб військова справа правителя базувалася на досвіді великих полководців, вивченні їхніх праць.

Під час військових дій варто бути щедрим. Н. Мак'явеллі зазначає, що правитель повинен витратити не свою власність, а завойовану. Повинен дарувати не свої, а чужі землі. Це добре позначиться на його авторитеті серед власного війська та серед захопленого народу, який вже не буде розцінювати його як завойовника.

Жорстокість та милосердя займають окреме місце у творі Н. Мак'явеллі. Уславившись одного дня надмірним милосердям, правитель може назавжди втратити пошану народу. Оскільки народові постійно необхідні хліб та видо-вища, а також щоб хтось ніс покарання за ті біди, які він терпить, правителю необхідно час від часу знаходити винних для того, щоб задовольняти народ.

Мак'явеллі виділяє людей за розумовими здібностями таким чином:

- ✓ люди, які здатні до самостійного обміркування та прийняття рішень, – це *видатні*;
- ✓ люди, які здатні серед великої кількості варіантів вибрати найкраще та найбільш правильне рішення, – це *значимі*;
- ✓ люди, які не спроможні ні обміркувати, ні прийняти рішення, – це *не-придатні*.

Відповідно до приналежності правителя до перших, других, або третіх типів здібностей, правителю потрібно обрати радників. Якщо радник більше піклується про себе, ніж про правителя, і в будь-якій справі шукає власну користь, він ніколи не буде хорошим помічником правителю, і той ніколи не зможе на нього покластися. Обравши гідного радника і впевнившись в його відданості, правителю необхідно заохочувати його, щоб він не прагнув до переворотів.

Основна думка праці Н. Мак'явеллі "Державець" полягає в тому, що державні інтереси вищі за приватні, що для досягнення загальнодержавних цілей можна нехтувати інтересами окремих осіб. Отже, Н. Мак'явеллі практично узаконує масові розправи, наділяє правителя безмежною владою, виправдовує його у випадках, коли той діє на благо держави. Н. Мак'явеллі вважає припустимим правителю ухилятися від виконання своїх обіцянок.

Підсекція

"ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНИХ ПОЛІТИЧНИХ УЧЕнь: ВІД ВИТОКІВ ДО ХІХ–ХХ СТОЛІТТЯ"

О.В. Батрименко, канд. політ. наук, доц., КНУТШ, Київ

СУЧАСНІ ФРАНЦУЗЬКІ КОНЦЕПЦІЇ БЮРОКРАТІЇ

Для Франції, країни "класичної" бюрократії, менш характерна, на відміну від США, емпірична спрямованість досліджень в сфері організації управління суспільством. Соціально-політичні науки налаштовані на формулювання й рішення фундаментальних теоретичних проблем.

З 20-х років ХХ ст. сучасні французькі дослідження проблеми бюрократичного управління проводяться в руслі декількох теоретичних напрямків: умовно їх можна назвати постмарксистський та поствеберівський.

П'єр Бурд'є, найбільш відомий французький теоретик, що зазнав впливу ідей М. Вебера й К. Маркса, у своїй роботі "Соціологія політики" піднімає проблему влади бюрократії, і стверджує, що бюрократичні організації накладають на поведінку дрібних службовців певні риси – формалізм, "фетишизм пунктуальності", "суворе ставлення до регламентації". Ця гіпотеза знайшла експериментальне підтвердження в минулих трансформаціях у різних державних службах, тому не можна зрозуміти функціонування бюрократичних організацій інакше як шляхом подолання надуманого "структуралістського" бачення, яке хоче відшукати в морфологічних і структурних характеристиках основу "залізних законів" бюрократії.

Загалом концепцію бюрократії П. Бурд'є більш доцільно розглядати в контексті його теорії суспільних полів. Суспільство, згідно французького мислителя, являє собою сукупність відносин, які утворюють сукупність полів – політичне, економічне, культурне, – із властивими ним типами влади. На кожному полі йде боротьба за пануюче становище серед різних соціальних груп. На політичному полі домогтися успіху в цій боротьбі група може шляхом делегування повноважень своїм офіційним представникам. Вимальовується видимість парадокса: представник групи існує й представляє (символізує) групу завдяки тому, що група його висунула, у той же час група існує й може заявляти про свої інтереси тільки через свого представника. Не дивно, що при такому колоподібному становищі представник може переплутати причинно-наслідкові зв'язки й усвідомити себе вище, ніж він є насправді.

Від розгляду процесу делегування П. Бурд'є переходить до проблеми відносин між корпусом довірених осіб (апаратом) і окремими довіреними особами (апаратниками). Коли інтереси апарату як цілого вступають у протиріччя з інтересами окремих довірених осіб, останні воліють відректися від вимог своїх довіритель. Відтепер довірена особа перестає бути представником волі деякої групи й розпочинається в апаратній життєдіяльності. П. Бурд'є пише, що межа мрій для апаратників – "апарат взагалі без будь-якої соціальної бази, без прихильників, активістів". Апарат стає самоцінністю. Виробляється власна мова, формується власна культура, складається своєрідний стиль життя. Подібне положення зміцнює використанням специфічної технології маніпулювання масами довіритель, нав'язування їм думок і рішень, що відповідають інтересам апарату.

Ще один французький мислитель 70-х років XX століття, Мішель Поль Фуко, присвятив свої роботи дослідженню еволюції механізмів влади. М. Фуко в центр розгляду ставить взаємодію влади й знання. У своїй роботі "Наглядати й карати" (1975) він стверджує, що кожний історичний епосі властивий свій тип відносин влада-знання. У сучасній західноєвропейській державі діє так званий "дисциплінарний" тип, що виник на рубежі епохи Освіти й XIX століття. Для нього характерна розосередженість: влада не є привілеєм однієї особи (монарха), держави або державного апарату, не має єдиного центру, але пронизує всю суспільну структуру. Подібна "неуважність" влади дозволяє досягти всебічного нагляду й контролю над індивідами, що перебувають у її розпорядженні. Здійснення процедур дисциплінарного управління знаходить вираження в остаточному оформленні в XIX ст. соціального інституту тюремного ув'язнення.

Незважаючи на те, що в суспільстві функціонує апарат управління, що має у своєму розпорядженні засоби дисциплінарного управління, контролю й нагляду, він не може домогтися повного зосередження влади у своїх руках, тому що відносини влади розосереджені у всьому суспільному просторі й не вичерпуються дією офіційних адміністраторів. Влада, за словами М. Фуко – всюдишуща.

Однією з найвідоміших концепцій, розроблених у руслі біхевіоралістського підходу, є концепція Мішеля Кроз'є, ім'я якого на Заході асоціюється насамперед з назвою його основної праці – "Бюрократичний феномен", в якій здійснено дослідження бюрократичних тенденцій у сучасних системах, організації і їхнього зв'язку із соціальною культурною системою у Франції". Проблема бюрократії, за твердженням М. Кроз'є, дотепер не одержала належного вирішення. Вона все ще залишається "ідеологічним міфом нашого часу". Парадокс, з точки зору французького мислителя, виникає з подвійності самого явища бюрократії, що намітилася вже в роботах М. Вебера. З одного боку, розвиток бюрократичних процесів є наслідком і проявом раціональності, і в цьому сенсі бюрократія вища за інші форми організації. З іншого боку, створюється враження, що організації такого типу процвітають саме завдяки своїм поганим якостям, тобто завдяки тому, що спонукають своїх членів до стандартизації.

При розгляді організації М. Кроз'є використовує фактори дії психологічних закономірностей. За такого підходу структура організації виступає як мережа міжособистісних відносин.

Одним з найбільших людських прагнень М. Кроз'є вважає бажання гарантувати собі безпеку. Таку можливість надає бюрократична система, де стан соціальної захищеності службовців сполучається з достатньою незалежністю стосовно начальства через дії норм і приписів, що обмежують сваволлю керівництва.

Повертаючись до питання про властиву бюрократичним структурам функцію забезпечення соціальної безпеки, М. Кроз'є малює картину ідеального світу у свідомості бюрократа – це цілком "передбачений" всесвіт.

Відносини між керуючими і керованими повинні будуватися за принципом асиметрії: повна передбачуваність поведінки других при абсолютній свободі дій перших. У такий спосіб досягається підконтрольний стан стабільності суспільства для управлінців. Будь-яке несанкціоноване керівництвом ускладнення системи, будь-яка громадянська ініціатива знизу, будь-який демократичний прояв самостійності здатні порушити досягнутий стан повної визначеності й заданості й внести елемент непідконтрольної випадковості.

Оригінальність підходу М. Кроз'є полягала в тому, що в дисфункціях бюрократії він побачив не відхилення, а властивість, що конститує у діяльності сучасних бюрократичних організацій їх "латентну функцію". Як це не парадоксально виглядає на перший погляд, але саме дисфункції, як стверджував французький вчений, зберігають і підсилюють бюрократію: "Бюрократична система організації – це така, у якій дисфункції стали головним елементом рівноваги." "Французька бюрократична модель", або "французький архетип управління", базується, на думку М. Кроз'є, на сполученні двох типів влади: офіційного ієрархічного й так званого паралельного. Перший відповідає "раціональним аспектам" бюрократії у веберівському її розумінні й проявляється в схильності її власників до регламентацій, до множення правил, що моде-

люють поведінки кожної людини в різних ситуаціях. Другий, навпаки, розвивається там, де поведінки людей не можна передбачати, у так званих сферах невизначеності, на основі використання особистої здатності гравців контролювати джерело невизначеності.

"Паралельна влада" виступає, з одного боку, як відхилення від офіційного типу влади. Вона симптом анахронізму й руйнування формальних ієрархічних відносин у французькому суспільстві. Паралельна влада, згідно М. Кроз'є, є ознакою появи на світ нових "переговорних" відносин влади. Вона відповідає "розпиленню" останньої між безліччю взаємодіючих індивідів і в такій якості виступає як заперечення "формальної влади", що будується за зразком абсолютної. Паралельна влада до того ж збільшує розтрату ресурсів у бюрократичній системі.

Конкретизуючи механізм функціонування французької бюрократичної моделі, у якості її основи М. Кроз'є виділяє "бюрократичні порочні кола". На його думку, вони утворюються в результаті сполучення й взаємодії чотирьох фундаментальних характеристик: безособовості, централізації, стратифікації й відносин паралельної влади. При цьому перші три виступають як прояви сутності офіційного ієрархічного типу влади.

Безособовість бюрократичної моделі включає вироблення правил, що визначають функції людей у різних ситуаціях. Її сутність полягає в прагненні до повної ліквідації сваволі й ініціативи індивідів через ліквідацію "невизначеностей". У системі, де відсутня "сваволя" підлеглих у визначенні ними своїх функцій, розмірковує М. Кроз'є, роль керівника зводиться до формального контролю за застосуванням правил.

Друга характеристика бюрократичної моделі – централізація влади з прийняття рішень – виражає тенденцію до відокремлення керівництва від ієрархічного рівня, на якому рішення й правила втілюються в життя ("створення дистанції"). Ця бюрократична риса тісно пов'язана з безособовістю. Для того щоб зберегти атмосферу безособовості, необхідно всі рішення приймати на такому рівні, де відповідальні за них захищені від впливів з боку тих, на кого ці рішення поширюються.

З першими двома характеристиками тісно пов'язана й третя риса бюрократичної моделі – стратифікація, тобто ізоляція ієрархічних категорій ("страт") одна від одної. Вона впливає з ліквідації можливості взаємного тиску керівництва на підлеглих і підлеглих на керівництво.

Підвищення ролі неформальних структур веде до подальшого посилення бюрократії, з'являється порочне коло. Бюрократична система прийняття рішень не може адекватно й вчасно реагувати на імперативи, що виникають знизу ієрархічної піраміди. Наростає тиск знизу з метою відновлення втраченого реального бачення й додання відповідності рішень дійсності. При цьому єдиним засобом дії керівників нагорі залишається розробка нових правил на додаток до вже існуючих. Таким чином, відбувається подальше посилення бюрократичних рис організації: безособовості, централізації й стратифікації. Численні проміжні адміністративні ланки з метою збереження свого "поля влади" затримують обмін інформацією й спотворюють її, деформують і гальмують реформи.

Виникає закономірне питання: чому ж, незважаючи на всі свої недоліки, "бюрократичний феномен" продовжує існувати? Надбанням бюрократичної моделі з погляду індивіда, за М. Кроз'є, є вирішення в її рамках "проблеми участі". Люди, як правило, бояться участі, тому що вони бачать у цьому загрозу своїй свободі й збільшення контролю за своїми діями з боку інших акторів соціальної гри. Але в той же час вони схильні до залучення в такі дії, дотримуючись природного бажання контролювати своє оточення. Бюрократична модель дає можливість примирити ці суперечливі вимоги, адже бюрократичні правила, з одного боку, "захищають" індивідів від взаємних зазіхань, а з іншого боку – усередині сфери, обмеженої правилами, людина вільна від реальної, ініціативної участі в справах організації.

О.С. Бояр, студ., КНУТШ, Київ*
boyar1985@bigmir.net

ДЕМОКРАТИЧНИЙ СОЦІАЛІЗМ ЕДУАРДА БЕРНШТЕЙНА

Бернштейн був одним із перших, хто зробив розгорнуте обґрунтування соціал-демократичної ідеї.

Суть концепції "демократичного соціалізму" кінець XIX на початку XX ст. полягала в необхідності поєднання принципів соціалізму з цінностями лібералізму і досягнення більш справедливого суспільного устрою здійсненням прогресивних соціально-економічних і політичних реформ. Е.Бернштейн вважав, що між соціалізмом і демократією немає прірви.

Демократія ґрунтується на визнанні суверенітету особистості, а тому сприяє її інтелектуальному та моральному розвитку. Для соціалізму, як руху з удосконалення виробничих відносин характерним є гуманістичне ставлення до людини праці, її потреб та інтересів. Звідси назва його концепції – "демократичний соціалізм".

Ідея соціалізму є такою ідеєю, вірячи в яку та орієнтуючись на яку, трудящі класи об'єднують свої сили, консолідуються, борються за свої права, за покращання матеріальних умов існування. Сама ж ідея соціалізму – це морально-етичний ідеал. Саме в цьому сенс знаменитої формули Бернштейна "Кінцева мета – ніщо, рух – усе".

Е. Бернштейн виступав з преглядом основних положень теорії Маркса, заявляючи, що "подальший розвиток марксистського вчення повинен починатися з його критики."

Теоретична позиція Бернштейна тісно пов'язана з його політичною орієнтацією на реформи. Тому він береться за "ревізію" марксизму. Е. Бернштейн переглянув теорію економічних криз і неминучості краху капіталізму К. Маркса. Він доводив, що державне втручання в економіку – новий фактор, який не допустить повного економічного краху. Ці ідеї не означали для Е. Бернштейна захист капіталізму, а були додатковими аргументами на користь соціалізму. Можливість переходу до соціалізму він бачив через кооперацію. Для ньо-

* Рецензент – В.М. Федорченко, канд. політ. наук, доц.

го соціалізм – це рух, який направлений до товаристської, організації суспільства, він вважав що приватна власність, завдяки контролю зі сторони профспілок, сама набуває кооперативного характеру.

На відміну від К. Маркса, він вважав неможливим завоювання політичної влади пролетаріатом. Сучасний пролетаріат, на думку Бернштейна, не досяг того рівня політичної та моральної зрілості, який дозволив би йому управляти суспільними процесами, перебрати на себе всю повноту державної влади. За Е. Бернштейном, диктатура пролетаріату означатиме диктатуру клубних ораторів і партійних демагогів. Він гостро критикував абстрактні марксистські положення про пролетаріат як однорідну цілісність, фіксуючи різноманітність чисельно зростаючих соціальних груп, об'єднаних під цією назвою. Перехід до соціалізму може відбутися не внаслідок революції, а лише через соціалізацію капіталізму. Проблеми економічних прав він пов'язував із питанням про приватну власність для кожного громадянина, акцентуючи на його праві реалізувати свій соціальний інтерес. Е. Бернштейн ставив собі за мету виокремити і знищити суперечності в теоріях К. Маркса та Ф. Енгельса.

Е. Бернштейн не припускав втручання держави в політику, водночас стверджував, що з розвитком демократичних форм правління, загального виборчого права держава претворилася на засіб творення соціалізму. В політичному відношенні перехід до соціалізму Е. Бернштейн вбачав виключно через демократію, слушно зауважуючи "победа демократии, образование политических и хозяйственных органов демократии составляет необходимое условие осуществления социализма" [Бернштейн Э. Возможен ли научный социализм? – М., 1991. – С. 17]. Демократія за Бернштейном, це суспільство, де не має класового господарства, не має верховенства одного класу над всім суспільством. Класова диктатура розглядалась ним, як культура нищого порядку. Таким чином соціалізм, на думку Е. Бернштейна – це суспільство правове і матеріально забезпечене, воно може бути досягнене шляхом демократизації, а не політичним переворотом. Інтелектуальна чесність – головна риса мислення Е. Бернштейна, саме він ставить питання про статус і дійсність марксистського соціалізму в новій історичній ситуації.

Д.І. Дідух, студ., КНУТШ, Київ
qwer007@ukr.net

СТРУКТУРА СУСПІЛЬСТВА ЗА Т. ДЕЗАМІ

Теодор Дезамі – один з найбільш цікавих представників французького утопічного комунізму 40-х років 19 ст. Його головний твір "Кодекс спільності" ("Кодекс общности" 1842–1843 рр.) можна вважати дуже важливою працею в історії політичної думки, оскільки саме з цього твору Маркс і Енгельс запозичили основні ідеї Маніфеста компартії. А сам Теодор Дезамі створив і виклав на папері ці ідеї, будучи під впливом ордену Іллюмінітів.

Дезамі стверджує, що людина – це продукт не тільки своєї організації, а також навколишньої фізичної і моральної атмосфери. І що людина народжується не приносить у світ з собою нічого, окрім здібностей і потреб, тобто він

веде до того, що суспільство повинно підготувати все необхідне, оскільки фактично все зумовлюють соціальні умови. Тільки спільність здатна забезпечити людині її саме головне право – право на існування.

Визнання взаємозв'язку частин світобудови приводить Дезамі до висновку, що проголошуваний ним "кодекс спільності" втілений у самій природі.

"Мир существует сам по себе, а основным законом всеобщей жизни является притяжение" [Теодор Дезамі. Кодекс спільності. – С. 28].

З цим не можна не погодитись, оскільки люди завжди прагнуть до близькості, бо не можуть жити в самотності, в результаті створюючи сім'ї, племена..., і в кінці суспільство, яке постійно намагаються вдосконалити.

Цікавою є думка про свободу, що вона є самим могутнім двигуном будь-якої спільності. Тобто чим вільнішою буде людина, тим більше буде процвітати держава.

"Свобода не имеет ничего общего с сумасбродством или капризом. В нормально организованном обществе она всегда будет служить к наибольшей пользе каждого отдельного индивида и республики. Чем более свободен будет человек, тем более цветущим будет государство и, наоборот, чем более свободным будет государство, тем счастливее будет человек, ибо свобода – это сам человек во всем, что в нем есть наиболее жизненного и святого" [Там само. – С. 79].

Якщо говорити про вибір професій, то, за Дезамі, у людей є свобода вибору. "Брудна" робота буде компенсуватись меншим робочим днем, тобто все робиться для того, щоб люди хотіли працювати.

"Наше современное общество – это, так сказать, мир, в котором все поставлено вверх дном. Оно, как нельзя лучше, изображает картину хаоса! Труд, например, отягощающий рабочего и земледельца, был бы развлечением, если бы его разделяли все" [Там само. – С. 147].

Роль політичних організацій вбачається лише у сприянні розвитку виробництва, науки і мистецтва. З цим не можна не погодитись, бо при такому розкладі, будуть залишатись сфери – політично не заангажовані, і люди відчуватимуть себе вільнішими, а це і є найголовнішим у суспільстві Теодора Дезамі.

Тобто можна зробити висновок, що всі дії, які виконуються у "Кодексі спільності", спрямовані на поліпшення загального стану суспільства, на покращення структури і системи роботи суспільного апарату.

Р.В. Дробот, асп., КНУТШ, Київ

МЕТОДОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ АНАЛІЗУ ПОЛІТИЧНИХ ЯВИЩ В МЕЖАХ ПОСТСТРУКТУРАЛІСТСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

Постструктуралісти намагаються виявити за всіма культурними феноменами дискурс влади, всепронизуюча здатність якої дозволяє їй "перетинати", "координувати", "переривати" будь-які соціальні структури та настанови, що дає можливість Делезу говорити про "древоподібність" влади. Так мова, символізує собою будь-які форми примусової влади та функціонує як такого роду древоподібна структура.

Виходячи з цього, постструктуралізм задається питанням: як можна зруйнувати цю владну машину мови й протистояти примусовій силі тотальної бінаризації всієї культури? Таку жадану зону волі, де закони сили, панування й підпорядкування не діють, являє собою, згідно постструктуралізму Текст. Це – авансцена боротьби безлічі сил, рівноправних дискурсів, що є одночасно об'єктами боротьби за владу та сильними владними позиціями. По суті, це "інтертекст", що припускає відповідну "революційну" процедуру читання (Ф. Соллерс) та елімінуючу традиційну фігуру Автора (Р. Барт, Фуко). Головне призначення тексту – втеча від влади. Пошук "глибинного, підривного значення", "істинного рівня мови" (Дерріда), не підвладних загальноприйнятим кодам і структурам, виявляє важливість елементів позасистемних, маргінальних, асоціальних. Окреслюється "зворотній бік" структури, розмиваються границі внутрішнього й зовнішнього в скривленому просторі сучасної культури.

Постструктуралізм проявляється як затвердження принципу "методологічного сумніву" відносно до всіх "позитивних істин", установок і переконань, що існували й існують в західному суспільстві й застосовується для його легітимації. У найбільш широкому змісті теорія постструктуралізму – це вираження філософського релятивізму й скептицизму, епістемологічного сумніву, що є по своїй суті теоретичною реакцією на позитивистські уявлення про природу людського знання.

Виявляючи у всіх формах духовної діяльності людини ознаки "прихованої, але всепронизуючої метафізики, постструктуралісти виступають насамперед як критики "метафізичного дискурсу". На цій підставі сучасні західні дослідники, що намагаються типологізувати різноманітні філософськи напрямки відносять постструктуралізм до загальної течії "критики мови", у якій з'єднуються традиції, що ведуть свій початок від Г. Фреге й Ф. Ніцше, Л. Вітгенштейн, Р. Карнап, Дж. Остін, У. Куайн, з одного боку, – і від М. Хайдеггера М. Фуко, Ж. Дерріда, з іншого. Якщо класична філософія в основному займалася проблемою пізнання, тобто, відносинами між мисленням і світом речей, то практично вся сучасна західна новітня філософія переживає своєрідний "поворот до мови", поставивши в центр уваги проблему мови, і тому питання пізнання й змісту набувають у них чисто мовний характер.

В результаті й критика метафізики приймає форму критики її дискурсу, або дискурсивних практик, як у Фуко. Для Фуко знання не може бути нейтральним або об'єктивним, оскільки завжди є "продуктом владних відносин". Слідом за Фуко постструктуралісти бачать у сучасному суспільстві насамперед боротьбу за "владу інтерпретацій" різних ідеологічних систем. "Пануючі ідеології", заволодіваючи засобами масової інформації, нав'язують індивідам свою мову, тобто, на думку постструктуралістів, що отожднюють мислення з мовою, нав'язують сам спосіб мислення, що відповідає потребам цих ідеологій. Тим самим "пануючі ідеології" істотно обмежують здатність індивідумів усвідомлювати свій життєвий досвід, своє "матеріальне буття". Сучасна "індустрія культури", у поглядах постструктуралістів, відмовляючи індивідові в адекватному засобі для організації його власного життєвого досвіду, тим самим позбавляє його необхідного "мови" для розуміння (інтерпретації) як самого себе, так і навколишнього світу.

Таким чином, мова розглядається не просто як засіб пізнання, але і як інструмент соціальної комунікації, маніпулювання яким з боку "пануючої ідеології" стосується не тільки мови наук так званих "наукових дискурсів" кожної дисципліни, але головним чином проявляється в "деградації мови" повсякденності, слугуючи ознакою перекручення людських відносин, симптомом "відносин панування й придушення". При цьому провідні представники постструктуралізму Дерріда й Фуко, продовжуючи традиції Франкфуртської школи, сприймають критику мови як критику культури й цивілізації.

Постструктуралістська традиція, знайшла широке розповсюдження в політичній науці другої половини XX сторіччя та зробила великий внесок у її розвиток. Разом з цим, постструктуралістська теорія дискурсу сприяла критичному відновленню методологічного арсеналу багатьох дисциплін, включаючи теорії міжнародних відносин, європейської ідентичності, публічне адміністрування, мас-медійний аналіз, культурну географію й урбаністику.

Л.В. Коломієць, студ., КНУТШ, Київ*
kol.lilia777@gmail.com

КОЛЕКТИВІСТСЬКИЙ АНАРХІЗМ МИХАЙЛА ОЛЕКСАНДРОВИЧА БАКУНІНА

Михайло Олександрович Бакунін продовжив розвиток ідей анархізму, створивши власний напрям у цьому ідейному русі – колективістський анархізм. В таких працях, як "Кнуто – германська імперія і соціальна революція", "Державність і анархія", "Федералізм, соціалізм і антитеологізм" він розглядає проблеми держави як такої, і відносин (в тому числі – політичних), що мають місце в ній. Якщо коротко виразити теоретичні погляди мислителя, то, мабуть, найбільш влучно їх міститиме назва однієї із вищеперечислених праць – "Федералізм, соціалізм і антитеологізм", котра була написана ним у 1867 році.

М. Бакунін не відразу став на шлях відстоювання ідей анархізму, але він гостро відчував близькість змін. Для філософа анархізм розуміється як позитивне явище: радість руйнування для нього є в той же час радість творча. В дусі ідей анархізму Бакунін доводить, що держава як така є злом, якою б демократичною вона не була, адже будь-яка влада над людиною є порушенням її природних прав. "Государство – это самое вопиющее, самое циничное и самое полное отрицание человечности" [Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. – М., 1989. – С. 92]. Держава є злом навіть коли наказує щось добре, адже сам той факт, що щось виконується внаслідок наказу уже є порушенням і загрозою людським самоповазі і свободі, є неприйнятним для істинної людської моралі. Бакунін доводить, що вона розбещує як тих, хто в своїх руках тримає владу, перетворюючи їх на деспотів, виховуючи в них презирство до народних мас; так і тих, хто змушений підкорятися цій владі, перетворюючи їх на рабів. Держава, на його думку – заперечення свободи кожного заради свободи цілого, чи загального права, тобто там, де починається держава, закінчується індивідуальна свобода. Але Бакунін запе-

* Рецензент – М.Д. Кляшторний, канд. філос. наук, доц.

речує думку, ніби держава забирає лише маленьку частину свободи. На його думку, свобода є неподільною, тому, коли в неї віднімається навіть якась мала частина, в той же момент помирає ціле, а те, що залишається, є безпекою, але ні в якому разі не свободою. Будь-яка теорія держави, на думку філософа, засновується на принципі вищої влади, під якою він розуміє теологічну, метафізичну і політичну ідею, що маси, які самі є вічно не здатними до самоуправління, мають завжди перебувати під благодійним ігом мудрості і справедливості, що тим чи іншим способом накладаються на них зверху. Ця вища влада може мати лише три джерела, які і є основними джерелами зла, яке несе в собі держава: силу, релігію і діяльність вищого розуму.

Але, вважає Бакунін, всі біди, через які пройшло людство внаслідок того, що церква, держава та інші абстракції знищували свободу і насаджували нерівність, були історично необхідними для виховання людського роду, але в такій же мірі необхідними, яким рано чи пізно буде їхнє повне знищення. Бакунін закликав до інтернаціональної анархічної соціальної революції, внаслідок якої будуть знищені існуючі форми гніту – на зміну Богу і релігії прийде антитеологізм, на зміну насильницькій державній централізації – федералізм і самоуправління, а на зміну капіталістичній експлуатації – соціалізм і колективна власність робітників. На його думку, відмінність соціальної революції від політичної заключається в тому, що вона здійснюється не за допомогою однієї лише революційної влади і не шляхом декретів, а за допомогою народної сили, збудженої за допомогою революційних пристрастей, тобто соціальна революція-насамперед народна революція. Головною силою для здійснення революції в Європі Бакунін вважав пролетаріат, а в Росії – селянство.

Ідеї колективістського анархізму Бакуніна набули широкого поширення в багатьох країнах Європи, а найбільш помітним виявом цього процесу стало виникнення анархістського крила в Першому інтернаціоналі і Паризька Комуна, в якій анархісти відіграли одну із головних ролей. Його критика державного соціалізму, насамперед марксистського, недовіра до тимчасового характеру "диктатури пролетаріата" і можливості введення соціалізму через тотальне удержавлення суспільного життя і виробництва виявилась у великій мірі пророчною.

Дуже важливою для сучасного суспільства є думка, що повага до людської особистості є вищим законом людства, і що справжня ціль історії – гуманізація і звільнення, досягнення справжньої свободи; по – справжньому вільним є той, хто визнає рівність і свободу оточуючих людей, які, в свою чергу, визнають його свободу і рівність.

О.В. Король, студ., НУДПСУ, Ірпінь*

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО У ПОЛІТИКО-ПРАВОВІЙ КОНЦЕПЦІЇ І. КАНТА І Г. ГЕГЕЛЯ

Надзвичайно актуальною на сьогодні для нашої держави є проблема формування й розвитку громадянського суспільства. Але для визначення шля-

* Рецензент – В.В. Лісничий, канд. філос. наук, проф.

хів його досягнення необхідно з'ясувати природу цього явища, його сутність з позиції ідеологів громадянського суспільства, якими безумовно є класики німецької філософії І. Кант та Г.В.Ф. Гегель.

Проблематика даного дослідження обумовлена тим, що на сьогодні в Україні не створено правової держави та ефективно діючого громадянського суспільства, оскільки вітчизняна концепція народовладдя не враховує суперечливості природи громадянського суспільства, яка була охарактеризована в різний час німецькими мислителями.

Важливий вплив на погляди Канта мали ідеї Просвітництва, тому пріоритетне місце у його політико-правовому вченні належить людині, в природі якої домінуючим є принцип "свободи волі", який створений розумом як світ певних ідей, до якого розум прагне наблизити реальні умови і, відповідно до його параметрів, визначає необхідними конкретні дії [История политических и правовых учений: Учебник / Под. ред. В.С. Нерсисянца. – М., 2007. – С. 427]. Автономія волі однаково охороняє особу як від її власної сваволі, так і від тотальної зверхності загального, що забезпечує їй реалізацію свободи. Саме автономія як основа гідності людини є основою для конституювання особистості, оскільки лише вона, як уточнює німецький філософ, є, з одного боку, підкореною моральному закону, а з іншого – сама встановлює цей закон [Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Критика практического разума. – СПб., 1995. – С. 99–100]. Для Канта засвідчення автономії як внутрішньої етичної вимоги можливо лише "за умов незалежного від держави громадянського суспільства". Це здійснюється на основі інтерсуб'єктивних "можливостей" трансцендентального суб'єкта.

Але лише за посередництвом "суспільного договору" людство може здійснити перехід до державної форми. Природа даного договору, безумовно, пов'язана з автономією волі, моральністю індивідів. В ідеї суспільного договору закладено також передумови громадянського суспільства, а саме вільний вибір громадянами варіантів поведінки, оскільки даний договір укладають між собою морально розвинуті люди.

Категоричний імператив, яким керуються люди, вимагає, щоб держава стала суто правовою організацією, де влада належить суверенному народові. Народ прагне до участі у встановленні правопорядку шляхом прийняття конституції, яка виражатиме його волю, що притаманно правовій державі.

Таким чином, метою людства є створення громадянського суспільства – суспільства щасливих людей, де панує принцип самоцінності кожної особистості, що також базується на принципі кантівської автономії волі. А держава є не метою, а засобом реалізації цієї мети, тобто перехід до громадянського суспільства здійснюється за посередництвом державної форми.

Г.В.Ф. Гегель був одним з перших, хто не лише чітко розмежував поняття "громадянського суспільства" і "політичної держави", але й глибоко проаналізував їх з точки зору змісту і діалектичного взаємозв'язку. Для нього громадянське суспільство є сферою реалізації особливих, приватних цілей та інтересів окремих людей. Люди у такому суспільстві протистоять один одному так, як і їх особисті інтереси. Але ж окремі індивіди не можуть існувати один без одного, без визнання власного "Я" іншим, так як їх життя є взаємопов'я-

заними. У громадянському суспільстві, за схемою Г. Гегеля, ще не досягнута справжня свобода, так як стихія зіткнень приватних інтересів обмежується необхідною владою загального не розумом, а зовнішнім і випадковим чином.

Вчений визначає три обов'язкові інститути громадянського суспільства: система потреб, правосуддя, поліція і корпорація. Головною функцією громадянського суспільства є захист свободи і приватних інтересів громадян. Щодо соціальної структури, то він виділяє три стани: 1) субстанційний (землевласники – дворяни і селяни); 2) промисловий (торговці, цеховики, ремісники); 3) загальний (чиновники).

У Г. Гегеля громадянське суспільство представлено як антагоністичне суспільство, як "війна всіх проти всіх". Протиріччя між особистим і загальним інтересом є серйозною перешкодою для досягнення справжньої свободи в суспільстві. Таке протиріччя, на думку мислителя, повинна подолати держава, об'єднавши інтереси людей.

У "Філософії права" Г.В.Ф. Гегель підкреслює, що суть громадянського суспільства визначається двома принципами: 1) самоцінністю індивідуального буття конкретної людини, яка "є для себе особливою метою, цілісністю власних потреб і сумішшю природної необхідності та свавілля"; 2) опосередкованістю індивідуального буття, формою загальності, оскільки "кожне з них стверджує свою значимість і задовольняється тільки як опосередковане іншими такими ж індивідуальними буттями" [Гегель Г. Філософія права. – М., 1990].

Громадянське суспільство постає для Гегеля не як суспільство винятково приватного інтересу, що протистоїть, протидіє загальному, а як стан суспільних зв'язків, підґрунтям якого є взаємодія і взаєморозвиток індивідуального, приватного й загального, спільного. Гегель визнає, що "у громадянському суспільстві кожен для себе – ціль, усі інші для нього – ніщо". Проте без цих "інших" індивід не в змозі задовольнити свої потреби і змушений взаємодіяти з ними, а тому "ціле виступає основою опосередкування, на якому дають собі свободу всі одиниці" [Там же]. У міру розвитку громадянського суспільства воно наповнює конкретним змістом і свою загальну форму, тобто переростає в державу. Тому громадянське суспільство "можна насамперед розглядати як зовнішню державу, як державу нужди й здорового глузду" (а не розумної внутрішньої довершеності).

Таким чином, держава впливає з громадянського суспільства, але воно не є тотожне їй. Вона – політична організація, в межах якої ставало можливим функціонування суспільства.

Недоліком гегелівського етатизму є надмірне возвеличування держави над індивідом, а також те, що держава з одного з важливих засобів формування та розвитку громадянського суспільства в уяві філософа перетворилася на абсолютну мету, на одну з незаперечних основ світового порядку, але він звернув увагу на складність та неоднозначність громадянського суспільства, вказав на притаманні йому суперечності. З іншого боку, його ідеї стають нині у пригоді тим, хто намагається окреслити нову модель громадянського суспільства, яка відповідає б умовам і потребам держави загального благоденства.

ЗБІГНЕВ БЖЕЗІНСЬКИЙ ПРО ФЕНОМЕН "ВІЙНИ З ТЕРОРИЗМОМ" У СУЧАСНОМУ СВІТІ

На думку Бжезінського, дата 11 вересня 2001 р. є епохальною подією в історії політики, що заснована на факторі сили. Процеси, спровоковані цим актом, призвели до мілітаризації зовнішньої політики США, прискорили переорієнтацію Росії на Захід, спричинили напруженість у відносинах між Америкою і Європою, загострили проблеми американської економіки й викликали зміну традиційних американських уявлень про права людини.

США опинилися перед необхідністю здолати ворога, з одного боку, слабкого, а з іншого – фанатично відданого свої справі, якому ненависть допомагає нівелювати свої фізичні втрати. Тому тероризм насправді є нещадною війною слабких проти сильних. У цій війні, підкреслює Бжезінський, слабкі мають надзвичайно важливу перевагу: їм майже нема чого втрачати, але отримати, за їх переконанням, вони можуть усе.

Узагальнюючи нові реалії та реакцію Білого дому за головування Дж. Буша-мол., Бжезінський вводить нове поняття – "війна з тероризмом". Сам по собі цей термін, зазначає Бжезінський, є абсолютно беззмстовним. Він не дає жодного уявлення про те, хто є ворогом та де цей ворог знаходиться. Тероризм – же, наполягає Бжезінський, це не противник. Це метод ведення війни, політичний шантаж за рахунок вбивства обеззброєних.

Оперування словосполученням "війна з тероризмом" згубно впливає на американську демократію, психіку американських громадян і положення США у світі. Більше того, це словосполучення заважає Америці ефективно протидіяти реальній небезпеці, яку несуть фанатики, здатні використати терористичні методи боротьби за свої інтереси.

Однак, вважає Бжезінський, сама розмитість цієї фрази є результатом свідомого чи інтуїтивного задуму її творців. Постійні розмови про "війну з тероризмом" дозволили досягнути лише однієї мети: створити в суспільстві атмосферу страху. А відчуття постійної, але невизначеної небезпеки за допомогою об'єднавчого, мобілізуючого лозунгу про "державу, що воює" скеровувалося у необхідне для правлячої політичної верхівки США русло. Адже вона стимулює юридичне й політичне переслідування людей арабського походження за дії, які не викликають жодних нарікань, якщо їх чинять інші.

Ще одним негативним наслідком "війни з тероризмом" стала побутова дискримінація (наприклад, – авіапасажирів-мусульман). Тому не викликає подиву, що неприязнь до Америки навіть тих мусульман, яких не дуже хвилюють події на Близькому Сході, посилюється. А репутації США як світового лідера у формуванні конструктивних міжрасових та міжрелігійних відносин завдається великої шкоди.

На думку Бжезінського, нинішня міжнародна політика Білого дому за головування Барака Обами просто змушена вивести країну з ізоляції на міжнародній арені.

В першу чергу Америка повинна ретельно й спокійно проаналізувати увесь комплекс відносин, що пов'язують її зі світом ісламу, який швидко змінює свій вигляд.

Боротьба з тероризмом, наголошує Бжезінський, не може бути системоутворюючим принципом американської політики безпеки в Євразії або зовнішньополітичного курсу США загалом. Адже ця ідея занадто вузька за своєю спрямованістю; занадто розпливчата у визначенні супротивника; неспроможна вплинути на фундаментальні причини інтенсивного політичного шумування в ключовій зоні Євразії між Європою й Далеким Сходом, серед населення якої переважають мусульмани і яку можна позначити терміном "нові Світові Балкани".

Тому прихід Б. Обама Бжезінський сприймає як реалізацію суворой неохідності змінити американську зовнішню політику. Він не пропонує відмовлятися від усього позитивного, що напрацьовано в її царині. Скоріше, він вважає за необхідне, зокрема, згадати, що "панування не є всемогутністю", та більш чітко визначати зони американських інтересів. Америка, робить висновок Бжезінський, має демонструвати свідому стриманість на світовій арені.

С.С. Лаговська, студ., КНУТШ, Київ
svetlanal309@gmail.com

"РУСЬКА ПРАВДА" П.І. ПЕСТЕЛЯ ЯК РІШУЧИЙ ПРОЕКТ ПЕРЕБУДОВИ КРІПОСНОЇ РОСІЇ

Рух декабристів, що організував збройне повстання проти самодержавства, пройшов під знаком рішучого протесту проти режиму, який піддавав гніту народ з боку поміщиків-кріпосників. Процес розкладу феодално-кріпосницьких відносин, зародження капіталістичного укладу в надрах феодалного суспільства, знущань і насилля над народом, які були властиві феодално-кріпосницькій монархії, викликали рух декабристів як відповідь російських людей на самодержавне свавілля. Декабристи добре розуміли "дух свого часу", який характеризувався розповсюдженням революційних ідей, вагомою роллю суспільної думки, що була направлена проти старих порядків. В листі до Е.Р. Дашкової П.І. Пестель висловив думку про те, "що у кожного століття є свій відмінний дух. Дух нашого часу – дух свободи" [*Нечкина М.В. Движение декабристов. – М., 1955*]. Він вважав, що для зміни політичної ситуації в країні необхідне досконале перетворення державного порядку та устрою, видання нового кодексу законів. Негайне встановлення Тимчасового уряду після перевороту та існування "вірного наказу" Тимчасовому верховному правлінню у вигляді "Руської Правди" забезпечило б, на думку П.І. Пестеля, потрібний хід речей з моменту революційного виступу до встановлення республіки.

Два основних питання політичної ідеології декабристів – боротьба проти кріпацтва та самодержавства – гостро висвітлені в конституційному проекті П.І. Пестеля. Діяч рішуче виступає за знищення кріпосного права, яке він називає "рабством селян", "справа сорому, що противна людству", адже він також вважає, що Росія повинна бути державою, де переважають вільні лю-

ди, так як "особиста свобода – перше й найважливіше право кожного громадянина і священний обов'язок кожного уряду". Відміна кріпацтва – це перша і головна справа Тимчасового верховного правління: "Сие уничтожение рабства и крепостного состояния возлагается на Временное верховное правление jako священнейшая и неременнейшая его обязанность" ["Русская правда" П.И. Пестеля // Восстание декабристов. М.; Л., 1958. – Т. 7]. Земля – є суспільним надбання, власність всього людського роду, а не приватних осіб і не може бути приватною. П.І. Пестель висуває положення про те, що при відміні кріпацтва поміщики отримували від держави, а не від селян, компенсацію грошима за землю, що передавалась у власність селянам. В основу вирішення аграрного проекту П.І. Пестель поклав положення про те, що земля ділиться на дві частини: перша частина – суспільна власність, землю не можна ні купувати, ні продавати, так як вона призначена для вироблення "необхідного продукту" і ділиться між волосними общинами; друга частина – земля є приватною власністю і призначена для вироблення "надлишку". Кожен громадянин республіки повинен бути обов'язково приписаний до одної з волостей і наділяється правом в потрібний для нього час отримати земельний наділ без викупу та працювати на цій землі. "Каждый россиянин будет совершенно в необходимом обеспечен и уверен, что в воей волости всегда клочок земли найти может, который ему пропитание доставит и в коем он пропитание сие получать будет не от милосердия ближних и не оставаясь в их зависимости, но от трудов, кои приложит для обрабатывания земли, ему самому принадлежащей jako члену волостного общества наравне с прочими гражданами. Где бы он ни странствовал, где бы счастья ни искал, но все же в виду иметь будет, что ежели успехи стараниям изменят, то в волости своей, в сем политическом своем семействе, всегда пристанище и хлеб насыщенный найти может" [Там же]. Тобто, головною метою аграрного питання було забезпечення кожному громадянину прожиткового мінімуму, який би захищав його від злиднів та дій "аристократії багатств", виступаючи тим самим проти майнового цензу: "Багаті завжди будуть існувати, і це добре, але не потрібно приєднувати до багатства інші політичні права та переваги" [Там же].

"Руська правда" проголошувала республіку і діяч підтверджував, що в душі він є республіканцем, і найкращою формою державного устрою для Росії є саме республіка, яку він протиставляв федерації, підкреслюючи, що обласні інтереси будуть переважати над загальнодержавними, що призведе в кінцевому результаті до розпаду державної організації.

П.І. Пестель – противник самодержавства, "зловладдя", тиранії, і за його проектом воно повністю знищувалось. Він виражає повне невдоволення урядом та дворянством за тяжке положення в Росії, говорячи про те, селяни "были донные несчастными жертвами зловластия прежнего правительства и безжалостной, безрассудной, бессовестной корысти дворянского сословия" і підтверджуючи антинародність самодержавства: "Прежняя верховная власть довольно уже доказала враждебные свои чувства противу народа русского". Там же]. Дуже часто "Руську правду" П.І. Пестеля порівнюють з проектом "Конституції" М. Муравйова, але потрібно відмітити, що двох представників декабристського руху поєднує дещо спільне: необхідність знищення самодержавства.

ржавства, відміна кріпосного права, скасування військових поселень, тілесних покарань, введення буржуазних свобод, але такі відмінності в питаннях про форми правління, у вирішенні аграрного питання, у відношенні виборчої системи накладають певний відбиток в тому сенсі, що конституційний проект П.І. Пестеля був більш рішучий, радикальніший із конституційних проектів, які були створені революціонерами-дворянами.

С.В. Левенець, студ., КНУТШ, Київ
ari100krat_88@mail.ru

КОНЦЕПЦІЯ "ВІДКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА" АНРІ БЕРГСОНА

Мета моєї роботи є проаналізувати концепцію "відкритого суспільства" Анрі Бергсона, для з'ясування актуальності та потенціалу концепції "відкритого суспільства" для сучасної політичної науки та практики.

Вперше поняття "відкрите суспільство" запропонував Анрі Бергсон, потім його концептуальне дослідження здійснив Карл Попер у книзі "Відкрите суспільство та його вороги". Продовжив дослідження "відкритого суспільства" у численних статтях і наукових програмах Дж. Сорос.

А. Бергсон вивів термін "відкрите суспільство" зі сформованого ним у роботі "Два джерела моралі й релігії" поняття "відкрита (або динамічна) релігія". Він назвав її також статичною, думаючи, що в основі "закритої (або статичної релігії)" лежить міфотворча функція, вона, не будучи інстинктом, грає в людських суспільствах роль, що відповідає тій, котру грає інстинкт у суспільствах тварин [Бергсон А. Два источника морали и религии. – М., 1994. – С. 222]. Міфотворчість відгороджує суспільство або народ, від інших народів, зайнятих власною міфотворчістю. В основі ж "відкритої (динамічної) релігії" лежить містицизм. "Для великих містиків, – стверджує А. Бергсон, – мова йде про те, щоб радикально перетворити людство, почавши із власного прикладу. Ціль може бути досягнута тільки в тому випадку, якщо наприкінці існує те, що теоретично повинне існувати спочатку: божественне людство" [Там же. – С. 258].

Саме цей тип релігії, вважає А. Бергсон, найбільше повно втілюється в іудео-християнській релігійній традиції. Переводячи ці міркування на мову етики й соціології, А. Бергсон стверджує: "Закрите суспільство – це таке суспільство, члени якого тісно зв'язані між собою, байдужі до інших людей, завжди готові до нападу або оборони – словом, зобов'язані перебувати в бойовій готовності. Людина створена для нього, як мураха для мурашника" [Там же. – С. 288]. Відкрите ж суспільство, по Бергсону, – те, що охоплює все людство. У підсумку "закрите суспільство" асоціюється з громадою, а "відкрите суспільство" з людством. Відкрите суспільство інтерпретоване А. Бергсоном як ідеал суспільного устрою, міжнародна, людська спільність, позбавлена антагонізмів, де панують антиутилітарні, загальнолюдські норми моралі, де атмосфера аскетичного гуманізму культивує вільну творчу особистість, у термінології А. Бергсона, "великого морального героя" орієнтовану на благо людства. Відкрите суспільство (на відміну від закритого – тупикової лінії ево-

люції) дає можливість еволюції людства, розгортання "життєвого пориву", де саме життя представлене суцільним потоком. В інтерпретації А. Бергсона закриті суспільства змушені постійно бути готовими до захисту від нападу, при цьому головними регулюючими й стримуючими факторами виступають моральний обов'язок, релігія, дисципліна; на противагу йому відкрите суспільство охоплює людство, у якому громадянин потенційно є і правителем, і підлеглим. Автор протиставляє суспільство людству; перехід від суспільства до людства можливий, але вимагає більших зусиль – переходу від закритої моралі, стану душі, релігії – до відкритого, від статичного – до динамічного. По Бергсону, закрита мораль заснована на тиску, примусі, звичці; відкрита – на прагненні, потязі, любові. Перша виходить від байдужих соціальних норм, друга – з особистості морального героя, за яким люди слідуєть добровільно й свідомо. Перша носить характер автоматичний, інстинктивний; вона нижче інтелекту. Друга – це мораль людського братерства, що виходить далеко за межі цього співтовариства й спрямована в життєвому пориві до Бога; вона носить характер емоційний, вільний й творчий; вона вище інтелекту. Ті ж риси властиві релігії й стану душі.

Анрі Бергсон, проводячи соціально-філософський аналіз суспільства, описує етапи розвитку людського суспільства – від природного (по суті закритого) до демократичного, що є найбільш віддаленим від природного суспільства, а тому найбільш відкритого. Соціальність людини споконвічно спроектована в його біологічній природі й носить природний характер; а до ідеї демократії людство прийшло так пізно, тому що йому довелося перебороти для цього безліч інстинктів. У демократичному гуманному суспільстві людина має нерушимі права й волі, хоча деякою мірою це ідеалізоване суспільство, воно всього лише задає загальний напрямок розвитку людства.

Головне розходження між концепціями Анрі Бергсона та Карла Поппера в тому, що терміни Карла Поппера засновані на раціоналістичному розрізненні: закриті суспільства характеризуються вірою в існування магічних табу, а відкрите суспільство в його розумінні, являє собою суспільство, у якому люди (у значній мірі) навчилися критично ставитися до табу й засновувати свої рішення на спільному обговоренні й можливостях власного інтелекту. Бергсон, навпаки, мав на увазі релігійне розходження" [*Поппер К. Открытое общество и его враги. – М., 1992. – Т. 1. – С. 65*].

Опис і осмислення закритого й відкритого суспільств необхідні, переконаний Бергсон, щоб дати людині орієнтири для життя й дії, розвинути в ньому устремління до волі.

Концепція Анрі Бергсона надзвичайно цікава й актуальна тому, що допомагає відповісти на головне запитання, яке стоїть перед відкритим суспільством – як можливо організувати маси в співтовариства без зайвого обмеження свободи особи під владою суспільства, без втрати цієї волі повністю в лабіринтах бюрократичних структур.

Потенціал концепції "відкритого суспільства" Анрі Бергсона залишається значною мірою не реалізованим, а навіть незатребуваним внаслідок труднощів операціоналізації її вузлових, досить абстрактних і есеїстично викладених понять.

КОНЦЕПЦІЯ ІНСТИТУЦІОНАЛІЗМУ М. ОРІУ

У межах інституціоналізму досліджуються стійкі організаційні форми політичного життя, за допомогою яких здійснюється забезпечення регулювання суспільних взаємозв'язків. Сутність інституційного напрямку полягає, насамперед, у спостереженні, описі та аналізі політичних структур, їхніх якостей та взаємозв'язків. Цей метод передбачає аналіз політичних інститутів на основі національного та світового досвідів. Під політичним інститутом розуміється створювана для виконання певних політичних функцій установа, яка має визначену внутрішню структуру і підпорядковується у власному функціонуванні певним правилам і нормам. Насьогодні інституційний підхід широко використовується при дослідженні державних структур, партій, норм та організацій, які забезпечують реалізацію прав людини.

Засновником інституціоналізму вважається французький дослідник М. Оріу, який висунув свою концепцію ще 1906 року. Вчений розглядав суспільство як сукупність великої кількості інститутів, наголошуючи, що в праві, як і в історії, інститути втілюють тривале існування, безперервність і реальність, а процес їх утворення становить юридичний фундамент суспільства і держави. Якщо спочатку об'єднання тих чи інших людей для спільних дій утворює організацію, то з моменту, коли індивіди проникаються усвідомленням своєї єдності, воно стає інститутом. Визначальною ознакою інституту М. Оріу вважав саме спрямовуючу ідею.

Отже, на думку дослідника, інститут – це певна ідея, для реалізації якої використовується влада, що надає окремим соціальним групам свої органи і повноваження і зобов'язує їх діяти в межах встановлених правил. Діяльність інститутів можлива лише за суворого дотримання правових установок. Подібний акцент на правових засадах діяльності інститутів свідчить про прагнення науковця поєднати політичну та правову теорії. На думку французького вченого, суспільство являє собою не стільки взаємодію індивідів, скільки взаємодію багатоманітних інститутів (таких як партії, корпорації, профспілки, держава, церква, комерційні підприємства тощо). Всі ці інститути, незалежно від об'єктивних та суб'єктивних обставин, є юридичними організаціями і мають багато спільних рис: нормативно упорядковане внутрішнє життя; автономність; організуючу і спрямовуючу ідею; авторитарну структуру і тривалість існування.

М. Оріу виділяв два типи інститутів: речові (правові норми) та корпоративні (держава, профспілки, церква, торговельні товариства і т.п.). Ці два типи розуміються вченим як своєрідні ідеальні моделі соціальних відносин. Різниця між ними проглядається в тому, що перші не мають власної організації і можуть застосовуватися в рамках будь-яких об'єднань, а другі – включені в соціальні колективи. Провідне місце серед корпоративних інститутів належить державі, "інституту інститутів". Її роль полягає у збалансуванні і спрямуванні інтересів різних соціальних об'єднань. Будучи за своєю природою аналогічними державі, існуючі в суспільстві інститути виконують роль протипа, що обмежують намагання держави і захищають права громадян. А держава виконує роль спрямовуючої сили цієї взаємодії і нейтральної по відношенню до них.

Корпоративні інститути М. Оріу розглядав як інструменти зміцнення капіталістичного ладу. Його концепція відводила соціальним групам роль механізмів, які підтримують ринкову економіку в стані стійкої рівноваги. Для ліберального режиму було важливим, щоб підприємництво індивідів в економічному виробництві залишалося на першому місці, а підприємництво соціальних груп, в тому числі держави, було відсунуте на задній план.

За М. Оріу, інститут можна представити як функціонуючу систему впорядкованих відносин, в якій діє не тільки об'єктивний (фактичний) але й суб'єктивний (вольовий) фактор. При цьому дослідник підкреслював, що в кожній спільноті або їхній групі створюються нормативні приписи, які визначають характер взаємовідносин між його членами. Існування такого роду правових норм (так звані права дисципліни) пояснюється необхідністю примусового регулювання відносин в рамках соціальних колективів. Примусова сила такого тимчасового (первинного) стану права забезпечується авторитетом політичної влади, під якою розуміється вольова енергія, що проявляється у осіб, які здійснюють керівництво групою людей, і яка дозволяє їм нав'язувати свою волю завдяки авторитету сили і компетентності.

М. Оріу вказує на два способи утворення правових норм: вертикальний (інституціоналізація владних імперативів) і горизонтальний, коли норма встановлення поступово шляхом тривалого і спокійного існування, по суті стає звичаєм. В будь-якому випадку вона повинна об'єктивуватися в якості інституту, а значить, у вигляді елемента правопорядку. Зосередивши свою увагу на тому, що саме інститути створюють норми права, на ефективності правової норми і на розгляді права з точки зору його функціонального аспекту, М. Оріу дійшов висновку, що право є встановлений порядок речей, корпоративний порядок.

Погляди М. Оріу в подальшому стали міцним підґрунтям для формування плюралістичного напрямку в дослідженні демократії, адже сформували у політології розуміння політики як складного багатовимірного процесу із великою кількістю акторів, кожен з яких діє з метою реалізації власних інтересів, створюючи тим самим протистояння і противагу, з одного боку, а з іншого – своєрідний баланс в межах політичної системи.

Д.Ю. Раїмов, студ., КНУТШ, Київ
Raimov@i.ua

МИКОЛА БЕРДЯЄВ ПРО БІЛЬШОВИЗМ ЯК РІЗНОВИД РЕЛІГІЇ

Нашою гіпотезою є твердження, що російський більшовизм – явище релігійного порядку, в якому сконцентрована релігійна енергія, що має свій дух і своє вираження.

В сучасному нам суспільстві поняття більшовизм ніяким чином не співвідноситься з релігією. Багато хто скаже, що більшовизм є явищем абсолютно нерелігійним і антирелігійним. Така думка ґрунтується на наочних прикладах діяльності більшовицького режиму в Радянському Союзі, завданням якого було повністю винищити будь-які релігії на території країни, у тому числі і

християнство, іслам, іудаїзм, різного роду сектантські вірування. Аналогічна думка домінувала і в ХХ столітті.

М.О. Бердяєв у своїх працях, зокрема "Истоки и смысл русского коммунизма", "Новое религиозное сознание и общественность", "Духовные основы русской революции" та інших, одним із перших проаналізував спільні риси російського більшовизму та релігії на прикладі православного християнства.

Ідея, що більшовизм увібрав у себе багато рис християнства викликала і викликає шквал критики, зокрема і з сторони колишніх більшовиків. На нашу думку більшовики, самі того не розуміючи, не знали про себе повної правди, не знали духовних основ ленінського ортодоксального марксизму.

Більшовики створили свого Бога. Ним став Карл Маркс, який дав пролетаріату напутні настанови і вказав шлях до прекрасного життя (раю в християнській догматиці). Ленін зайняв місце Месії, що мав вести народ до "прекрасного майбутнього", борючись із світом буржуазії-царством диявола. Зазначимо, що більшовики, як і всі релігійні фанатики, поділяють весь світ на два царства – царство Боже, царство соціалістичного пролетаріату, і царство диявола, царство буржуазії.

Визначне місце поруч з Месією зайняли комісари. Вони були не тільки "проповідниками" нової релігії, а й служителями культу, що прославляли Карла Маркса та Володимира Леніна в суспільстві, що створювали свої храми – "червоні куточки", цільне місце в яких займав портрет і бюст Леніна.

Як віровчення фанатичне, він не терпить поруч із собою нічого, ні з чим нічого не може поділити, лиш хоче бути всім і у всьому. Більшовизм намагається проникнути у всі сфери суспільного життя, а проникнувши – знищити всі можливі прояви буржуазії. Релігію і церкву намагається знищити, так як офіційна церква базується на аристократичності та привілейованому місці в суспільстві, що абсолютно заперечує основним ідеям рівності марксизму.

Більшовизм веде активну боротьбу з буржуазними проявами, та хоче стати не частиною у світовому порядку, не окремою складовою людського життя (яким є релігія), а всім. В ім'я щастя і рівності готовий знищити все, що стоїть вище нього, всяку свободу та індивідуальність. "Из самых низин материи и материальной тьмы хочет он вызвать бунт и восстание во имя уравнивания бытия с небытием, во имя погружения всех качеств бытия в бескачественное небытие" [Бердяев Н. Духовные основы русской революции // Бердяев Н. Собрание сочинений. Париж, 1990. – Т. 4].

Якщо розглядати проблематику більшовизму з точки зору християнської догматики, то побачимо багато спільних рис. Але у зв'язку з довгою ідеологічною обробкою, яка так само тісно пов'язана з методами церкви, широкий загал не бачить в більшовизмі релігійних основ. Більшовизм має свій дух і дух це проповідує блаженство в небутті, в ім'я рівності та блаженства знищує буття та звертає його в небуття. Активна революційна боротьба та звеличення більшовизму, Бердяєву нагадує "новий іслам" [Там же], який заради досягнення всезагального блага не тільки виправдовує, а й звеличує боротьбу проти "невірних". У випадку з російським більшовизмом, "невірними" були буржуазія, націоналісти, всі ті, хто не сприйняв вчення Маркса як єдине правильне, а Леніна як Месію і вождя народів.

Проблематика релігійних основ більшовизму потребує ґрунтовних досліджень, так як тема ця не є докладно вивчена у зв'язку з активним впливом ортодоксального марксизму-ленінізму на суспільне життя, зокрема і на науку. Глибоко переконаний, що розгляд духовних основ російського більшовизму надасть можливість по-новому поглянути на історію не тільки цілої держави, а й на марксизм як суспільно-політичне вчення, що пронизує в основі своїй усе, відкидаючи свободу та індивідуальність.

Х.І. Садова, студ., КНУТШ, Київ
Sadovahr@mail.ru

ТЕОРІЯ ЦИРКУЛЯЦІЇ ЕЛІТ ВІЛЬФРЕДО ПАРЕТО

Теорію циркуляції еліт В. Парето використав у праці "Трансформація демократії" для аналізу суспільних змін, зосередившись на особливостях централізованої і децентралізованої влади. За його спостереженнями, централізований режим застосовує і силу, і кооптацію, децентралізований – тільки кооптацію. Чим централізованіший режим, тим частіше він використовує силу. За такого режиму надто великою є небезпека культу особи, тому прискорення циркуляції еліт можливе не лише завдяки революціям, а й завдяки стимулюванню структурних змін, тобто реформ.

Визначення тих, кого можна назвати елітою, у західній соціології та політології далеко не однозначне: так називають людей, які отримали найвищий індекс у сфері своєї діяльності (Парето); найбільш активних у політичному відношенні особистостей, що зорієнтовані на владу, тобто організовану меншість суспільства, правлячий клас (Моска);

Парето був націлений на створення системи, за допомогою якої можна було б виявити закони суспільних змін і стабільності. Парадокс, але Моска, зі своєю нормативною ностальгією, виглядає більш "включеним" спостерігачем; його велике небажання – або неспроможність – поставити власні думки і спостереження в межі послідовної системи посилює відчуття "включеності". Фактично, теорія Парето лише більш сповнена "самозахисту", ніж відкрите висловлення тих же цінностей Москою.

Обидва автори реагували на загальні наслідки індустріальної революції, однак, у своєму, специфічно італійському контексті. Їх країна знаходилась на периферії світового капіталізму. Цей факт може добре пояснити тенденцію відходу від розгляду політичних і соціальних наслідків загального рівня й зосередження на актуальних на той момент ідеологіях. Обидва автори боролися "на два фронти": проти західної демократії і марксистського соціалізму – що є, на їх думку, поняттями досить близькими. Будучи прихильниками невтручання в економіку, вільної гри економічних сил, вони висловлювали недовіру позаекономічній інтервенції, яка походить або від уряду, або від потужних "посередницьких об'єднань" (бізнесових або профспілкових груп тиску і партій).

Але й при житті обох засновників соціології еліт, і нині, у середовищі їхніх послідовників, триває суперечка про пріоритет. Р. Арон виклав суть цієї суперечки в такий спосіб: *"Чи використав Парето ідеї Моски більшою мірою, ніж вимагала*

пристойність, посилаючись на нього трохи менше, ніж вимагала справедливості [Арон Р. Этапы развития социологической мысли. – М., 1993]. Моска почав розробку своєї теорії правлячої еліти (у книзі "Теорія управління й парламентське правління", Турін 1884 р.) раніше на десятиліття від основних праць Парето з цієї проблематики. Причому Парето відмовився визнати вимогу Моски підтвердити його пріоритет, посилаючись на "банальність" положень Моски, викладених раніше Берком, Теном й іншими політичними мислителями.

Поряд з подібністю вихідних положень Парето й Моски можна відзначити і їхні розходження. Якщо Парето наголошував на заміні одного типу еліт іншим, то Моска підкреслював поступове проникнення в еліту "кращих" представників маси. Якщо Моска абсолютизує дію політичного фактору, то Парето пояснює динаміку еліт багатоманітністю психологічно: еліта панує над масою, насаджуючи політичну міфологію, сама ж вона піднімається над повсякденною свідомістю. Для Моски еліта – політичний клас, у Парето розуміння еліти ширше, воно більш антропологічне.

Певні сторони концепції Парето критикувались такими великими сучасними соціологами, як Р. Арон, Т. Боттомор та ін. Р. Арон писав, що його теорії переважані ціннісними судженнями. Найвизначніший англійський елітолог Т. Боттомор писав про те, що з робіт Парето не ясно, чи відноситься поняття *"циркуляція еліт"* до процесу динаміки нееліт в еліті або ж до заміни однієї еліти іншою [Главы из книги "Основы политической науки" // Социс. – 1994. – № 10, 12]. Дійсно, обидві інтерпретації присутні у Парето, і він часто пише про те, що найбільш здатні індивідууми рекрутуються з нижчої страти у вищу, а окремі елементи еліти деградує, опускаючись на дно суспільства. Але і той, і інший елітологи вільні від недооцінки внеску Парето в теорію соціології еліт.

Важливість теорії циркуляції еліт В. Парето полягає у тому, що вона пояснює соціальну динаміку. Необхідність поділу суспільства на керуючу еліту і керовані маси він виводив із нерівності індивідуальних можливостей людей. Соціальна система прагне до рівноваги і, за допомогою колообігу еліт, вона її знаходить. Цей процес утворює соціальний цикл, перебіг якого залежить передусім від цього колообігу.

М.О. Сіданіч, асп., КНУТШ, Київ
908@ukr.net

ОСОБЛИВОСТІ ПАРАДИГМАЛЬНИХ ПОШУКІВ У ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ США ХХ СТОЛІТТЯ

При дослідженні історії політичної науки США ХХ століття сучасні американські дослідники для пояснення особливостей та характеру розвитку науки виділяють ряд чинників, що визначали напрями наукових пошуків і дебатів серед дослідницької спільноти, спрямовували нові дослідження та надавали можливості конструктивної критики існуючих наукових положень. Керуючись даним переліком чинників, можна більш глибоко осягнути зміст процесів розвитку науки та віднайти причинно-наслідкові зв'язки у багатьох подіях, що змінювали хід наукового пошуку у США.

Іншим механізмом осягнення особливостей історичного процесу розвитку науки виступає формування періодизації новітньої історії американської політичної думки, яка прямо пов'язана із визначними датами в історії США і дозволяє прослідковувати методологічні та нормативні зміни, що відбувались протягом великого проміжку часу, систематизувати велику кількість подій у взаємопов'язану наукову площину.

Систематичне дослідження минулого політичної науки, що здійснювалось в рамках самої політології США базувалось на індивідуальному творчому надбанні визначних американських теоретиків і значно змінювалось із часом, як від одного вченого до іншого, так і від однієї епохи у розвитку науки до іншої. Це, передусім, дослідження (у хронологічній послідовності): Ф. Лібера, Дж. Берджеса, В. Вільсона, Ф. Поллока Ч. Мерріама, Г. Сторінга, А. Сомміта та Дж. Танкнхоса, Б. Карла, Д. Річчі, Е. Джаноса, Д. Росса. Проте у загальній сукупності американського політологічного наукового доробка доля таких досліджень дуже мала.

Одним із найважливіших поворотних моментів у розвитку американської політології вважається заснування 30 грудня 1903 року Джоном Берджесом, Френком Гудноу, Уестелом Віллонгбі та іншими Американської асоціації політичної науки, що протягом всього свого існування прямо впливає на характер і напрями розвитку політології у США.

У процесі розвитку політичної науки американські дослідники усвідомили, що їхня наукова, дисциплінарна та професійна ідентичність прямо залежала від існування загальної та узгодженої методології досліджень, що призвело до актуалізації парадигмального пошуку в політології США.

Довоєнні політичні дослідники під впливом процесів, що відбувались у Німеччині, Італії та СРСР 20-х, 1930-х років поставили на передній план проблему мотивації суспільної думки для підтримки ліберальної демократичної держави, яку вони намагались вирішити, оперуючи припущенням про удосконалюваність людства і впевненістю у можливості наукового політичного знання до виліковування соціальних та політичних бід.

Неспроможність вирішення поставлених політичній науці завдань у довоєнний період завдань призвело до популяризації біхевіоралістичного напрямку, що базувався на позитивістських засадах. Виконуючи кількісні емпіричні дослідження, біхевіоралісти спочатку використовували рудиментарний інструментарій, який у прикладних дослідженнях позичали на психологічних та соціологічних факультетах, переборювали коаліції, які традиціоналісти формували проти біхевіоралістів у великих університетах, що призводило до гострих спорів між "традиціоналістами" та прибічниками нового "поведінкового підходу", в яких останні із часом повністю взяли гору і мали домінуючі позиції у науковій дисципліні.

Розглядаючи історію політичної науки США 1950-1970-х років, ми розкриваємо для себе суперечливі, сповнені запеклих наукових дискусій історичні віхи нашої дисципліни. За Г. Алмондом, комплексний розгляд історії політичної науки США XX століття виглядає у трьох висхідних хвилях: 1) "Чиказькому спалаху" міжвоєнного часу (1920–1940 роки); 2) яскравому спалаху у перші десятиліття після Другої Світової війни, що відзначається поширенням

"біхевіоралістичної" політичної науки на весь світ, удосконаленням більш традиційних субдисциплін; 3) появою у політичній науці дедуктивних та математичних методів та економічних моделей в рамках підходів "раціонального вибору" та "методологічного індивідуалізму". Одночасно із цим, необхідно розглянути проблему відчуження політичної теорії, що бере свої коріння у розбіжностях, які виникли у середині періоду біхевіоралістичної революції в політичній науці. Наприкінці 1940-х років біхевіоралістична критика історичної або "традиційної" політичної теорії починає виступати на перший план. Це може свідчити про те, що "революціонери" у пошуку приводу до дії визначили історію політичної науки як найбільш чужорідну для наукових цілей біхевіоралізму. Тому заяву Девіда Істона у 1951 році про "зниження" політичної теорії і необхідність її реконструкції можна розглядати характерною рисою "біхевіоралістичної" революції.

У 1950-ті роки політичні і соціальні явища США почали досліджуватись, передусім, не через зацікавленість у них, але для подальшого виокремлення наукових гіпотез та теорій, які були б корисними для подальшого дослідження та для повного розуміння даних політичних явищ. Поступово біхевіоралізм зміцнив професію: у біхевіоралістичних дослідниках стали зацікавленими академічні журнали, урядові структури, корпорації, оборонні структури та відомства США, фонди та неурядові організації. З середини 1960-х років тривожні зміни в американському суспільстві надихнули повернення обговорення широких та глибоких питань у траєкторію політики. Проте, велика кількість вчених відчували, що кризь біхевіоралізм вже занадто сильно просвічувалися оціночні судження консервативного забарвлення. Весь цей комплекс проблем викликав появу пост-біхевіоралістичного напрямку у політичній науці США. Слід також відзначити, що в рамках "пост-біхевіоралістичного імпульсу" у політичних дослідників збільшився інтерес до "політичної економії". Сучасні політичні дослідники визначають наявний стан політичної науки як "пост-позитивістський, пост-науковий, пост-біхевіоралістичний". Розуміння сутності даних оцінок можна зрозуміти лише осягнувши характер та напрямки розвитку політичної науки середини ХХ століття.

В.О. Стародубець

РОСІЙСЬКИЙ ПОГЛЯД НА ТЕОРІЮ СЛОВ'ЯНСЬКОЇ САМОБУТНОСТІ

Проблема "Схід – Захід" для України є традиційною з огляду на географічне розташування. Тому в економічних, політичних, культурних взаємовідносинах західного та східного світу вона ніколи осторонь не стояла. Названі складові міждержавних стосунків складають дійсне буття країни, яке через еліту нації детермінує історичний смисл становлення і розвитку людей. Історичний смисл є формою саморозгортання філософського смислу української життєдіяльності.

Всупереч систематичним упередженням відносинам з боку нашого північного сусіда Україна історично тяжіла в доцентровий вир Західної Європи, адже зі Сходу існувала постійна загроза азійського зазіхання, чужого, не-

прийняттого, якісно іншого способу життя, культури, побуту. Сутнісні основи, пропоновані російською елітою в якості спільних субстанційних площин для Росії та України, виглядають навіть при побіжному філософському аналізі хиткими, аморфними, аксіологічно міфологізованими. Висуваються претензії на особливий східний тип, направлений на захист самотності, досконалості, відмінності від західного типу, який розглядається як щось згубне. Такі типи в історії теоретично зображені як романо-германський і греко-слов'янський історичні світи Європи.

Чи насправді східний тип (в даному випадку – східно-європейський) є унікальним, вищим, досконалішим від західного, спробуємо проаналізувати з позиції онтології становлення соціумів та ґносеологічних підходів авторів у процесі аргументації своїх гіпотез. Розвиваючи традиційні позиції апології "російської общини", та критикуючи "зловживання, недоліки і бідунства в матеріальному та розумовому житті народів Західної Європи", М. Чернишевський наводить "арифметичні" аргументи суспільного розвитку виключно з позицій антропології. У своїй роботі "О причинах падения Рима" він пише: "Кажуть: "Римський світ вичерпав свої життєві сили". Тут знову забувається сутність речі. Про що йдеться? Про населення Римської імперії. Що ж, хіба люди, які його складають, втратили людську натуру? Хіба вони перестали народжуватися із людським розумом і людськими здібностями? Чи хіба за якимось особливим випадком усі люди в Римській імперії народжувалися ідіотами?"

Виходячи з такої позиції ми повинні уявляти людину як відвічну, самогенеруючу сутність, яка відмежована від інших, які не переходять одна в одну, не спілкуються між собою і водночас існують в "общинній" цілісності подібно біологічними особинам. Такими типами змальовуються і романо-германський і греко-слов'янський історичні світи Європи. Звичайно, кожен з цих типів має історичну відмінність у деяких характеристиках, проте обидва є продовженням одного греко-римського світу.

Зрозуміло, що певні народи європейської спільноти не одночасно вступили на однаковий рівень цивілізаційного розвитку, проте завдяки взаємовпливам і відносинам досягається певний універсальний рівень цивілізації за принципом історичного наслідування. Відокремлення певного народу відбувається, звичайно, з тих чи інших причин (середньовічна роздробленість Західної Європи; церковний поділ, що відрізав Русь від Заходу; монголо-татарські набіги, що перервали відносини Русі з Візантією), але для того, щоб він існував як особлива, відвічна і цілковито самотня спільнота, для цієї відлюдності необхідна повна зовнішня міжнародна ізоляція.

У світовій історії постійно проходять інтеграційні і диференційні процеси. Після падіння Римської імперії народи отримали спільну спадщину, що й є потенційною основою самогенеруючого синтезу в певних історичних умовах певного історичного періоду. В той час, коли занепадаючи Візантія хитається під ударами західних хрестоносців та турецького варварства; коли балканські країни перебувають в стані занепаду; коли Русь до кінця X століття віддалена від світу європейської культури та християнства; коли північно-слов'янські землі відрізані від Заходу релігійною відмінністю, а від Візантії – напівдикими кочівниками та монгольським тягарем; коли Литва аж до

XIV століття була язичницькою; коли фінські племена були лише етнографічним матеріалом – на Заході відбувалося прийняття варварами християнства, становлення нових народів, формування нової сили, яка в культурному і політичному плані, а також духовно привела до сучасної цивілізації.

Із двох гілок – романо-германської і греко-слов'янської – перша має право іменуватись спадкоємницею давньої цивілізації, найбільш універсальної. Звичайно, період раннього середньовіччя відзначався диференційними процесами в тому числі і в Західній Європі, де розривалась єдність, слабшали зв'язки, занепадала культура, універсалізм поступався тимчасовості, освіта і наука дала дорогу арабській науці, яка значно відірвалася у своєму розвитку від Західної Європи.

Але через Відродження і Реформацію західний світ почав інтеграційно – цивілізаційні процеси з критики застою та ствердження розвитку особистості на найвищий рівень. Людське "Я" повстало як сила, яка зажадала перетворення навколишнього світу на нових засадах, а в Новий час "Я" запрацювало через генерацію мислення в напрямку універсальних наукових ідей. Вироблення інтелектуальних, моральних, соціальних принципів дозволило розумові здійснити національну інтеграцію до загальнолюдських ціннісних орієнтирів. Таким поступом і вирізняється нова західноєвропейська цивілізація.

Тодішні і сучасні слов'янофіли не можуть показати: яким чином східні засади (економічні, соціальні, політичні, культурні тощо) могли детермінувати щось, подібне Західній Європі. Натомість греко-слов'янський тип хочуть показати як споконвічне, на всі віки самобутнє "Я", яке губиться в общині: індивідуальна думка є приналежністю традиційних ідей, суспільні форми домінують в ім'я свободи особистого розвитку.

Ні Чернишевський, ні Ленін, ні сучасні слов'янофіли не розуміють сутнісної залежності: чим нижчий і недосконалий соціально-культурний рівень організації певної спільноти, тим менше можливостей для свого розвитку має окремий член общини, тим менше особа здатна для самореалізації власного я. Особистісна підстава є сутнісною характеристикою на всіх етапах історичного розвитку, бо власне історичний розвиток і є тим самим процесом взаємодії особи зі своїм оточенням.

Коли індивідуалізм набирає розвитку, він прориває інерцію оточення і силою примушує несвідомий саморозвиток традиційного соціально-культурного оточення до руху і поступу. Якраз така західноєвропейська позиція і є об'єктом критики російських ідеологів общини взагалі та слов'янофіла Чернишевського, зокрема.

О.О. Супрун, студ., КНУТШ, Київ
marilyn-m@ukr.net

ТЕОРІЯ ЕЛІТ ГАЕТАНО МОСКИ

У 1896 р. вийшла друком книга італійського вченого "Елементи політичної науки", 1923 р. – її доповнене видання, а в 1939 р. вона була перекладена на англійську мову і опублікована під назвою "Правлячий клас". Аналізуючи

політичну еліту, у своїх дослідженнях Г. Моска віддавав перевагу термінам "правлячий клас" і "політичний клас", уживаючи їх як синоніми. Згодом він був змушений внести корективи, відзначивши, що політичний клас є базою для правлячого класу. Г. Моска спробував довести неминучий розподіл будь-якого суспільства на два нерівних за соціальним станом та роллю класи людей: клас правлячих і клас керованих. "У всіх суспільствах (починаючи від малорозвинутих або які ледве досягли цивілізації до найбільш розвинутих і могутніх) існує два класи людей – клас правлячих и клас керованих. Перший завжди менш чисельний, виконує усі політичні функції, монополізує владу і насолоджується тими перевагами, які надає влада, в той час як другий, більш чисельний клас управляється і керується першим у формі, котра на сьогоднішній день більш-менш законна, більш-менш довільна і насильницька та забезпечує першому класу, принаймні зовні, матеріальні засоби існування й все необхідне для життєдіяльності політичного організму" [Моска Г. Правящий класс // Социологические исследования. – 1994. – № 10. – С. 187].

Структура правлячого класу визначає політичний тип суспільства в цілому. Джерелами його влади можуть бути військова сила, багатство, особливі знання, у тому числі, знання богословські. Військова сила закріплюється у власності, а остання породжує політичну владу (відповідно, військове суспільство змінюється феодальним, а потім бюрократичним суспільством). Проаналізувавши проблему формування політичної еліти і її специфічних якостей, Г. Моска зазначає, що найважливішим критерієм входження до неї є здатність до керування іншими людьми. Хоча в цілому політична еліта найбільш здатна до керування, однак не всім її представникам властиві кращі, благородніші стосовно іншої частини населення якості. Однак правлячий клас завжди організований на відміну від того, яким управляють, що і дає можливість йому здійснювати владу над неорганізованим класом. Існують дві тенденції його розвитку: аристократична й демократична. Перша з них проявляється в прагненні правлячого класу не тільки до придбання й збереження багатства, але й до ключових позицій у поширенні й використанні наукових знань, до панування в духовній сфері; у будь-якому суспільстві діє тенденція до утворення "спадкоємних каст" правлячого класу. "... Усі правлячі класи прагнуть стати спадкоємними, якщо не за законом, то фактично" [Там же. – С. 193].

Отже, щодо формування нового правлячого класу, Моска висуває теорію "формул влади". По-перше, автор зазначає, що повинна з'явитися людина, якій треба мати необхідну якість – глибоко усвідомлювати власну значимість або ж навіть щиро вірити у дієвість своїх зусиль. При цьому ця людина не може бути "нормальною" й "урівноваженою" у тому розумінні, яке поширене в суспільстві. До нього не застосовні моральні оцінки, оскільки вона є носієм більш досконалої концепції здійснення принципу справедливості. По-друге, навколо такої людини збирається більш-менш численна група людей, які намагаються зловити кожне слово вчителя й глибоко надихаються його почуттями. Так формується "керівна група", усередині якої натхнення вчителя розвивається далі, щоб стати справжньою політичною, релігійною або філософською системою, вільною від численних або надто помітних непослідовностей, протиріч. І нарешті, поза керівним ядром формується група "прозелі-

тив", або прихильників. При цьому їхня лояльність доктрині обумовлюється, на думку автора, трьома факторами: 1) ступенем адаптації доктрини до конкретної історичної ситуації; 2) здатністю задовольняти більшу кількість людських почуттів, пристрастей і схильностей, у тому числі таких, які найбільш широко поширені й глибше всього кореняться у свідомості людей; 3) наявністю "добре організованого керівного ядра", що складається з людей, які поширюють доктрину і самі діють відповідно.

Основними причинами втрати пануючого положення будь-яким класом, на думку Г. Моски, є або втрата якостей, завдяки яким він прийшов до влади, або ж їхня неадекватність новому соціальному середовищу: "Правлячі класи неминуче занепадають, якщо припиняють удосконалювати ті здатності, за допомогою яких здобули владу, коли не можуть більше виконувати звичні для них соціальні функції, а їхні таланти і служба втрачають у суспільстві свою значимість" [Там же. – С. 196]. Перевага аристократичної тенденції приводить до "закриття й кристалізації" класу, до його виродження і, як наслідок, до суспільного застою. Це, в остаточному підсумку, спричиняє активізацію боротьби нових соціальних сил за заняття пануючих позицій у суспільстві. Друга, демократична тенденція виражається у відновленні політичного класу за рахунок найбільш здатних до керування й активних нижчих шарів. Таке відновлення запобігає дегенерації еліти, робить її здатною до ефективного керівництва суспільством. Рівновага між аристократичною й демократичною тенденціями найбільше бажана для суспільства, тому що вона забезпечує як наступність і стабільність у керівництві країною, так і його якісне відновлення.

Головне досягнення Г. Моски – виділення еліти як спеціального об'єкта дослідження, аналіз її структури, законів функціонування, шляхів здобуття влади, причин виродження й занепаду, заміни її контрелітою. Автор протягом свого життя прагне знайти хоч які-небудь підстави для політичного розвитку убік більш повної демократії (незважаючи на ілюзорність надій на демократичні ідеали), мріє про подолання бюрократизації суспільства і тенденції до формування олігархії.

*Я.М. Тимошук, асп., КНУТШ, Київ
bobo7@ukr.net*

ОСНОВНІ ПОЛОЖЕННЯ ТА ЕВРИСТИЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ "КОНЦЕПТУАЛЬНОЇ КАРТИ" ЄВРОПИ СТЕЙНА РОККАНА

Кінець XX – початок XXI століть помічений виникненням на політичній карті світу нових держав, що актуалізує потребу аналізу новітніх державотворчих процесів. Зважаючи на це, цікавою видається концепція державотворення норвезького політолога Стейна Роккана, лейтмотивом праць якого є питання про те, яким чином формуються держави?

Спробою відповіді на це питання можна вважати запропоновану Рокканом "Концептуальну карту Європи", яка відображає закономірності становлення територіальної організації європейських політичних систем. Вихідним пунктом такого становлення, згідно із С. Рокканом, є процес розпаду Римської імперії.

С. Роккан відзначає, що "великим парадоксом" державотворчих процесів на теренах Європи було те, що найбільш сильні та міцні політичні системи виникли на периферії Римської імперії в той час, як її серцевина, а також італійські та німецькі території, залишалися державно не оформленими впритул до XIX століття.

Перші успіхи у формуванні держав на кордонах Римської імперії мали місце на заході та на півночі – у Франції, Англії, Скандинавії, пізніше – в Іспанії. Роккан пояснює це тим, що місцеві династії змогли взяти тут під контроль ресурси на периферійних територіях, які були недоступними для міст центрального торговельного поясу. Друга хвиля успішного державотворення пройшла на сході. Спочатку – імперія Габсбургів з центром в Австрії. Потім – східні окраїни Германської імперії. Потім – Швеція і Прусія.

За Рокканом, вісь "Захід – Схід", що зображена на карті, відображає відмінності в умовах утворення держав, а вісь "Північ – Південь" відмінності в умовах формування національних ідентичностей. Тому Реформація розглядається Рокканом як перший крок на шляху формування національної держави.

Загалом, Роккан виділив чотири "критичні точки", що їх довелося пройти всім країнам Західної Європи на шляху до державного оформлення. Цими "критичними точками" (їх також називають революціями) були: Реформація, національна революція (вплив Французької революції), промислова революція та "комуністична революція". (До моментів аналогічної важливості Роккан не зараховує "першу" та "другу" торговельні революції, а також наслідки сільськогосподарської та технологічної "революції").

Отже, "концептуальна карта Європи" пояснює особливості формування європейських держав після розпаду Римської імперії та фіксує унікальність європейських державотворчих процесів. Вказана унікальність, згідно із Рокканом, полягає у формуванні на території Європи сильних центрів територіального контролю на кордонах Римської імперії за одночасного "вирішального поштовху" до утворення держав, що мав місце на периферії території, позбавленої ефективного контролю внаслідок падіння Західної Римської імперії.

Послугуючись "концептуальною картою Європи", С. Роккан намагається спрогнозувати можливі відповіді з боку держав, що виникли у XX столітті внаслідок розпаду колоніальної системи, на ті виклики, з якими європейські держави свого часу зіткнулися на початку свого становлення.

Перший виклик, вважає Роккан, пов'язаний із зближенням центру та периферії. Якщо в період виникнення європейських держав таке зближення відбувалося повільно, то нині цей процес прискорюється, передусім, за рахунок інформаційно-комунікативної інтеграції центру та периферії. Оскільки ця інтеграція не завжди супроводжується соціально-економічною, новітні держави можуть зіткнутися із серйозними загрозами своїй легітимності.

Другий виклик стосується міри дотримання національними політичними елітами уніфікованої національної культури. Попередньо вважає Роккан, ця міра була значно вищою, адже поява перших національних університетів сприяла розвитку та засвоєнню саме національних елементів культури. Сьогодні ж, через переважну орієнтованість політичних еліт новітніх держав на зарубіжні університети та привабливі західні моделі суспільного та державного розвитку значення елементів національної культури значно зменшується.

Третій виклик спричинений зміною характеристик процесів політичної мобілізації. Роккан наголошує на тому, що, оскільки всі режими до Великої французької революції були репресивними, в Європі XVI–XVIII століття населення не було готове до артикуляції своїх політичних вимог. Постколоніальні ж політичні системи завдяки практиці всезагального виборчого права в короткий проміжок часу здатні здійснювати швидко політичну мобілізацію своїх громадян.

Виходячи з того, що "відповіді" на одні й ті ж виклики суттєво відрізняються в різні історичні епохи, можна стверджувати, що "концептуальна карта Європи" не може бути просто скопійованою під час осмислення процесів утворення новітніх держав. Однак, ця карта, з її великою кількістю змінних та різноманітних параметрів, може допомогти політикам сучасної епохи навчитися створювати оптимальні моделі державного розвитку на основі аналізу різноманітних аспектів європейського досвіду в пункті розуміння закономірностей формування держав та забезпечення національної консолідації громадян.

Використовуючи "концептуальну карту Європи", можна, зокрема, передбачати перебіг державотворчих процесів в тому чи іншому регіоні, що є особливо актуальним сьогодні, коли продовжується процес розпаду деяких держав і відбувається процес формування нових.

В.М. Феркалюк, студ., КНУТШ, Київ

КОНСТИТУЦІОНАЛІЗМ ГЕОРГІЯ АНДРУЗЬКОГО

В 40 роки XIX ст. провідними ідеями в Україні були ідеї Кирило-Мефодіївського товариства, яке діяло на засадах демократичного, республіканського панславізму. Предметом дослідження є політичне вчення Г. Андрузького. В Кирило-Мефодіївському товаристві Г. Андрузький розробляв думку слов'янської інтеграції, на відміну від ідей про поступове перетворення Російської імперії на демократичну федеративну державу та ідей боротьби України за власну волю, висловлювані Костомаровим та Шевченком. Г. Андрузький виклав свої погляди у "Начерках Конституції Республіки" – документі, що став виявом української конституційної думки XIX ст.

Відомо три проекти Конституції. У цих варіантах погляди автора еволюціонують від обмеження монархічної форми влади до повного скасування її. У доповіді імператору у справі Кирило-Мефодіївського братства граф О. Орлов звертав його увагу на те, що Г. Андрузький у проектах державних перетворень у Росії: "то допускав імператорську владу в її справжній силі, то намагався зовсім її знищити".

У першому проекті Конституції підкреслювалося, що на даний момент будь-яке прагнення до реформи є марним. Перепонами цього є: 1) поділ народу на стани, ворожі один одному; 2) свавільні дії монарха; 3) хибна спрямованість освіти. Для того, щоб позбутися цих негативних явищ та внаслідок цього перейти до більш справедливої системи правління, необхідно знищити стани, зрівняти народ у правах, зробити усіх громадян особисто вільними. Цим перетворенням має допомогти освіта, яка, у свою чергу, повинна створити ідеологічні передумови перетворень та підготувати до них народ.

Другий проект Конституції розвивав положення першого – він окреслював принципи ідеальної, на думку автора, держави і конкретизував положення щодо рівності громадян, їх особистої волі, щодо станів та влади. Автор проекту приділяв особливу увагу рівності громадян. Він визнавав рівне суспільство, яке "відкидає стани в деяких відношеннях, а саме: 1) і пастух, і син вельможі рівно можуть прагнути до підвищення, 2) і вельможа, і пастух рівно повинні дотримуватися закону, 3) батько не передає приватних прав сину і той з народження отримує лише права загальні, приватних же може досягнути".

Він виділяє такі органи державної влади: найвищий орган держави мали бути Законодавчі збори. Виконавчим органом – Державна рада, членами якої повинні бути президент республіки, віце-президент, міністри, державний прокурор, президент зібрання та президенти його штатних відділень. В документі зроблено часткове визначення та розподіл законодавчих, виконавчих і судових функцій державних органів.

Новим та несподіваним для праць мислителів того часу є факт, що Г. Андрузький взагалі не визнавав Росію членом слов'янофільської федерації. Ця точка зору автора не збігалася з поглядами на майбутній слов'янський союз, висловленими у "Книгах буття українського народу".

Але за всієї різниці інтересів і поглядів окремих членів Братства можна зробити висновок, що основними для ідеології цієї організації як такої було три питання: слов'янське, яке в умовах і поняттях того часу було пов'язане з національним питанням; соціальне, що зводилося до вимоги освіти і розкріпачення селян; політичне, що виявилось у планах перебудови державного устрою на федеративно-республіканський.

Виділяє три типи закону. По-перше, "корінні", які встановлюються народом, а скасовуються народним сеймом та загальні, що також приймає народний сейм, покращувати може влада. По-друге, "помісні", які встановлюють "жителі певної місцевості". По-третє, "станові", тобто ті, що їх кожна верства приймає для себе. Навіть кожна людина може встановлювати закони, тільки б вони не суперечили чи не обмежували б ті, що діють в державі. Так само, помісні закони мають відповідати загальнодержавним. Прогресивною для свого часу є також теза Г. Андрузького про те, що "Уряд може робити все, що тільки не противне законам, на все ж інше запитує дозволу".

Третій проект конституції заслуговує на увагу насамперед спробою прив'язати цей проект до провідної ідеї Кирило-Мефодіївців, пов'язаної з утворенням слов'янської федерації, щоправда, в проєкті Г. Андрузького згадуються не тільки слов'яни, а й інші народи. На загальнодержавному рівні функціонують законодавчі збори, президент республіки та державна рада, до складу якої входять президенти штатів, президенти представницьких органів штатів, державний прокурор, міністри. На рівні областей й округів також передбачалося формування відповідних представницьких та розпорядчих органів. Лише в общині управа уособлює владу судову, розпорядчу, виконавчу.

Його політико-правова спадщина перебуває в полі зору українських дослідників. Останнім часом починають з'являтися цікаві праці, присвячені дослідженням Г. Андрузького – людини, погляди якої на мою думку, дійсно були новаторськими.

РОЛЬ І ФУНКЦІЇ МОНАРХА В ДЕРЖАВІ ЗА ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКОЮ КОНЦЕПЦІЄЮ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ

Для початку варто зазначити, що поняття держави посідає досить вагоме місце у політичних поглядах Гегеля. Оцінюючи її з позицій об'єктивного ідеалізму як кінцеву стадію розвитку так званої "абсолютної ідеї", характер становлення якої визначає принцип тотожності розумного і дійсного, тобто повного втілення ідеї у життя, мислитель наголошував на тому, що саме в державі цей принцип повністю себе реалізує. "Держава – це дійсність моральної ідеї – моральний дух як очевидна, самій собі ясна, субстанційна воля, яка мислить і знає себе й виконує те, що вона знає й оскільки вона знає" [Гегель Г.В.Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство. – К., 2000. – С. 212]. За Гегелем, ідея стає дійсною, лише досягаючи своїх відмінностей, якими є загальне, особливе й одиничне і які тісно між собою пов'язані. Зрозуміло, що ця диференціація відбувається і в державі. Тут її втіленням стає система розподілу влади, яка у "Філософії права" представлена законодавчою (момент загальності), виконавчою (момент особливості) гілками і владою монарха, або правителя (момент одиницності). Відповідно, ідеальною формою державного правління, за якої ці три влади оптимально функціонують у тісному взаємозв'язку між собою, Гегель вважає конституційну монархію.

Фактично у гегелівському розумінні монарх є уособленням держави. Він символізує собою верховенство права, панування розуму та волі як головних стовпів ідеального політичного ладу. У цьому контексті Гегель використовує таке поняття, як суверенітет. Філософ тлумачить його як єдність і взаємодоповнюваність усіх владних гілок, органів, структур у державному тілі, адже ці елементи породжені самим явищем держави. Суверенітет являє собою зверхність останньої над усіма моментами суспільного життя, оскільки він поєднує й узгоджує в собі загальнодержавні інтереси (об'єктивну волю) та цілу низку приватних, корпоративних інтересів окремих осіб (суб'єктивну волю). Власне, це поєднання забезпечують законодавча і виконавча влади, які розробляють і реалізують відповідну державну політику. Проте для утвердження суверенітету як головної опори держави необхідна наявність певного об'єднавчого моменту, що носить вербальний характер. Щоб стати дієвим і реальним, суверенітет має бути спочатку "побаченим", "почутим", зрозумілим, а точніше – індивідуалізованим. "...У державному устрої, що досяг реальної розумності, кожен із трьох моментів поняття наділений своїм, дійсним для себе, виокремленим образом. Тому таким абсолютно вирішальним моментом цілого виступає не індивідуальність взагалі, а індивід, монарх" [Там само. – С. 246]. Таким чином, саме правитель силою свого особистого вольового рішення "я хочу" реалізує суверенітет і забезпечує єдність усіх гілок державної влади, а значить, трьох вище зазначених начал ідеї – загального, особливого й одиничного.

Цим специфічним статусом монарха у гегелівській концепції держави, власне, зумовлені його функції стосовно інших влад. Так, державець виносить остаточне рішення щодо законів, які ухвалюються законодавчими зборами, але, в той же час, дотримання духу і букви закону є важливим аспектом самої монаршої волі. Також правитель призначає і звільняє членів уряду, та скріплює власним підписом виконавчі акти. Це ще один прояв моменту одиницності державного ладу. Він вказує на те, що монарх як втілення найвищої влади є останньою інстанцією у цій системі, а його слово є вирішальним і не може викликати жодних сумнівів щодо компетентності правлячої особи. Якщо уряд і несе відповідальність за власні дії, то державець у свою чергу завдяки власній величчю знаходиться над урядовою відповідальністю. Він не обмежений жодними зобов'язаннями у своїй сваволі.

Проте, зазначає Гегель, ідеальний монарх по суті не є деспотом, як це може здаватися на перший погляд. Він кардинально відрізняється від правителів античності й середньовіччя. Специфіка монархічної влади у правовій державі, за даною концепцією, полягає ще й у тому, що сваволя державця визначена, так би мовити, правовими нормами і законом. Момент його вольової зверхності втілений у праві остаточного рішення – і тільки; незаконне втручання правлячої особи в роботу державного механізму неприпустиме.

У цьому контексті Гегель, власне, наголошує на формальному характері влади монарха. Найголовнішим є те, що останній символізує собою єдність, загальність і велич державного ладу, тому особисті риси правителя мають бути винесені за рамки розгляду його функцій і діяльності. "При досконалій організації держави вся справа лише в наявності вершини формального рішення; монарх має лише бути людиною, яка каже "так" і ставить крапку над "ї", адже вершина має бути такою, щоб особливість характеру не мала значення" [Там само. – С. 251]. Спадковість престолу Гегель розглядає як необхідну умову стабільності конституційної монархії, як прояв традиції, що змушує людей визнавати статус спадкоємця. Філософ виступає категорично проти обрання правителя народом, оскільки вважає, що таким чином доля всієї країни опиняється в полоні корпоративних інтересів і амбіцій окремих осіб, а це в свою чергу призводить до руйнації державного ладу й порядку.

Отже, монарх в уявленні Гегеля є своєрідним гарантом існування правової держави. Він уособлює собою суто вольове начало владної системи, тобто фактично її здатність до примусу як нав'язування власної волі окремим індивідам і суспільству в цілому. Водночас монарх сприяє становленню публічної свободи в країні, яка досягається завдяки розумному поєднанню державних інтересів та прагнень громадськості. Правитель також контролює діяльність інших гілок влади, керуючись при цьому виключно законом, а не власними амбіціями. Він відображає взаємозв'язок між законодавчою і виконавчою функціями держави, але при цьому не привласнюючи їх собі, а спираючись у своїх діях на нормативно-правові акти, ухвалені законодавчими зборами, і дорадчий голос уряду. На основі цього можна стверджувати, що гегелівський монарх – це не втілення всієї держави, а лише її верхівка, символ, за яким прихована вся складність могутнього державного організму.

ТРАКТУВАННЯ В. ЛЕНІНИМ ПОГЛЯДІВ К. МАРКСА ТА Ф. ЕНГЕЛЬСА ПРО ПОЛІТИЧНУ ОРГАНІЗАЦІЮ СУСПІЛЬСТВА

Класичний марксизм – одна з найцікавіших та найбільш неординарних течій політичної думки. Усупереч поглядам, що поширені, його вклад в осмислення політичних режимів важко переоцінити. Більшовизму на чолі з його вождем В.І. Ленінін випала унікальна роль практичного втілення ідей Маркса, точніше кажучи, тих ідей, які хоча і були препаровані Ленінінм, все ж багато в чому брали свій початок у "Маніфесті Комуністичної партії" та інших класичних текстах. Саме тому дуже цікаво, на мою думку, спробувати дослідити яким саме чином В.І. Ленін трактував погляди марксистів на політичну організацію суспільства.

Щодо поглядів марксизму та ленінізму на суспільне життя, то вони співпадають. Вони виокремлюють дві групи відносин: матеріальні та ідеологічні. Різновидом останніх є політичні відносини. Карл Маркс пише, що політичні відносини безпосередньо пов'язані з політичною ідеологією, що виявляє в узагальненому, концентрованому вигляді основні, перед усім економічні, інтереси класів. Політичні відносини та політична ідеологія обумовлені економічними суспільними відносинами, економічним станом та інтересами класів, що передвизначає їхній тісний взаємозв'язок [Див.: *Маркс К., Енгельс Ф. Соч. – Т. 4. – С. 301; Т. 19. – С. 112*]. Ленін вважає, погоджується з Марксом, визначаючи політику як *"відносини між класами..."* [Ленін В.І. Полн. собр. соч. – Т. 23. – С. 239; Т. 33. – С. 340]. Політику марксизм безпосередньо пов'язує з конкретно-історичним етапом боротьби робітничого класу за владу з метою побудови комунізму. Ленін же вважав, що *"...потрібно враховувати сили в десятки мільйонів; менше політикою не враховується, менше політикою відкидається, як величина що не має жодного значення..."* [Там же. – Т. 36. – С. 252].

З появою класів та загостренням класових антагонізмів структура суспільного життя ускладнюється. Виникають нові види суспільних відносин – політичні та правові. Ф. Енгельс відмічає, що родовий устрій *"був підірваний розподілом праці та його наслідком – розколом суспільства на класи... цей новий родовий устрій було знаменовано державою"*. Із суспільного знаряддя, якими були органи родового управління, держава перетворюється в силу, що, як би *"стоїть над суспільством"* та *"все більше відчужує себе від нього"* [Маркс К., Енгельс Ф. Соч. – Т. 21. – С. 169]. Формується сфера політичного життя суспільства, що охоплює цілу систему особливого роду інститутів, організацій, різноманітних союзів та установ, не відомих докласовому суспільству. За їхнім посередництвом регулюється вся сукупність соціально-політичних відносин у суспільстві. Структура політичної системи суспільства включає державу, політичні партії, суспільні організації, різні союзи та спілки. Одні з перерахованих політичних організацій носять чітко виражений політичний характер, а в інших він виражений у меншій мірі. До першої групи відносяться

* Рецензент – В.М. Федорченко, канд. політ. наук, доц.

держава, з усіма притаманними їй атрибутами, політичні партії, професійні спілки робітників, селянські спілки, молодіжні організації тощо. Їм належить центральне місце в усій політичній системі. Що стосується таких елементів, як творчі об'єднання (спілки художників, композиторів, письменників тощо), культурні, спортивні, наукові та інші товариства, то вони не носять яскраво вираженого політичного характеру, хоча й зберігають свою класову сутність.

У 1848 р. в "Маніфесті комуністичної партії" Маркс та Енгельс, визначили, що держава є організація пануючого класу для захисту його корінних інтересів і, передусім форми власності, котру цей клас представляє. Трактуючи погляди марксистів, Ленін, визначає три основні ознаки, що характеризують політичну державу: по-перше – це публічна влада, у протилежність безпосередній організації озброєного народу, що існувала в родовому суспільстві; по-друге, державна організація суспільства передбачає оподаткування населення, що є необхідним для утримання апарату влади; по-третє, це територіальний поділ підданих натомість розподілу за кровно родовою ознакою.

Протягом історії приватна власність змінювала свої типи і форми, а разом із тим змінювались типи класових структур та способи експлуатації. У відповідність до цього ставали іншими політичні відносини, погляди та установи – словом, уся політична організація суспільства. У рабовласницькому суспільстві безправне становище рабів, розподіл вільних членів суспільства на касты, замкнуті групи, частина яких займала особливо привілейоване місце в суспільстві. Феодальний спосіб виробництва викликав до життя новий тип політичної організації суспільства, правових та політичних відносин. Економічний примус і тут доповнювався позаекономічним, хоча останнє було видозмінено (експлуататор не мав права на життя експлуатованого). Окрім держави, правових інститутів, церкви до системи політичної організації феодального суспільства входили станові організації та союзи. Політичних організацій у тому смислі, як ми розуміємо їх зараз, тоді не існувало. Свого найвищого розвитку політична організація досягла за доби капіталізму. За капіталізму завершується процес централізації державної влади, що був розпочатий за доби феодалізму. У зв'язку з тим, що класова боротьба набуває ширшого розвитку, стає більш відкритою, зростає питома вага політичних відносин, роль політичних форм та методів боротьби. Політичні партії на ряду з державою займають найважливіше місце в системі політичної організації.

Загальні інтереси народу є основним принципом ідеального суспільства. У статті "До критики гегелівської філософії права" (1843 р. – січень 1844 р.) К. Маркс запропонував спосіб ліквідації приватної власності – соціальну революцію й силу, яка здатна це зробити, – пролетаріат.

Якщо як слід опрацювати політичні погляди ідеологів марксизму-ленінізму, то виявиться, що вони легко піддаються різноманітним перетворенням. І, в кінцевому рахунку, вони можуть виявитися навіть кориснішими та правильнішими за всі інші погляди на політичну організацію суспільства, які викладені на даний момент, тому що вони по своїй суті, зачіпають основні, до цього часу невирішені, фундаментальні питання.

Підсекція
"ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ"

І.І. Бойко, доц., НУБіПУ, Київ

**КРИТИЧНИЙ АНАЛІЗ М. ШАПОВАЛОМ
ТЕОРІЙ НАЦІЙ УКРАЇНСЬКИХ ВЧЕНИХ**

М. Шаповал гостро полемізував з приводу розуміння суспільної сутності нації, її ознак та чинників націогенезу з українськими суспільствознавцями. Якщо його концепція ґрунтувалась на принципі об'єктивізму в аналізі нації, то чимало вітчизняних науковців вибудовували суб'єктивістські теорії нації. Прикладом може слугувати концепція В. Старосольського, який дає таке визначення нації: "Нація – це спільнота, себто суспільство, основою якого є ірраціональна стихійна воля. В протиставленні до спільнот, які ґрунтуються на фізичних підставах кровного зв'язку, як родина, рід, плем'я, – вона ґрунтується на інстинктах "другого ступеня", типом яких є ідея. "Об'єктивні прикмети націй" – це тільки чинники, які в даних історичних умовах допомогли національній спільноті витворитися, а заразом це форми і символи, в яких вона проявляє себе".

М. Шаповал, спираючись на свій матеріалістично-раціоналістичний світогляд, заперечував науковість цієї волюнтаристсько-ірраціоналістичної теорії. "Вона цікава тим, що вказує, ніби нація є продуктом стихійної, ірраціональної (безрозумної волі). Відомо ж, що де діє щось "ірраціональне" (безрозумне), там розум не може нічого зрозуміти". Зазвичай, зводячи цю стихійну волю "бути нацією" до значення метафізичної категорії, В. Старосольський вибудовував ще чимало суджень щодо ознак нації і націогенезу. М. Шаповал, вдавшись до їх спростування власною концепцією.. До таких концептуальних питань належало й питання про роль культури в етнонаціональному бутті. І хоча В. Старосольський зазначав, що "єдність культури сприяє... створенню нації позитивно, а негативно вона помагає нації відмежитися назовні, від других національних спільнот", водночас він стверджував, що теорія, яка на перше місце ставить культурний чинник, стає шкідливою.

М. Шаповал мав власне бачення культури у процесі етно- та націогенезу в національному бутті взагалі й в українському, зокрема. Розглядаючи генезу української нації, М. Шаповал особливо виокремлював роль "культурно-психічних елементів утворення національного зв'язку", оскільки складові культури відіграли в українській націогенезі провідну роль.

Важко проминути ще одну деталь. Якщо М. Шаповал, вказуючи на відмінність культурного рівня різних соціальних верств, кореляцію культурних явищ і соціального розшарування, все ж таки виокремлював суспільно-інтегральне, загальнонаціональне значення культури, то В. Старосольський обстоював тезу, що національна культура повсючасно уособлює пануючий у суспільстві клас. Саме культура пануючого класу "виступає в характері носія національної ідеї та національної культури".

Розглядаючи теорії інших українських учених, зокрема, І. Бочковського, В. Липинського, Д. Донцова, М. Славинського, М. Шаповала, поряд із зовнішньою розбіжністю, відзначав їхні спільні риси.

Концепції В. Старосольського й Д. Донцова, на думку вченого, зближувало те, що останній у своїй праці "Націоналізм" заявляв, що головною прикметою і змістом життя нації є "спонтанна воля до життя..., безмотивна і безрозумова". Його розуміння нації з теорією В. Старосольського об'єднував ще й волютаризм. Категорично заперечуючи тезу Д. Донцова, що нації є окремими видами людей та інші положення донцовського "Націоналізму", М. Шаповал констатував: "Тяжкі враження робить ця книжка, якась середньовічна балаканина про націю".

Одним із опонентів М. Шаповала у дебатах щодо нації був О. Бочковський. Його теорія має теж психологічний характер. Він вважав, що основним чинником націогенезу, перетворення "сирої етнографічної маси" на націю є національна самосвідомість. О. Бочковський підсумовував: "Нація... се – психічно-культурно одноманітна, суцільна громада, zaloжена на свідомості спільного самопожертвування за спільне життя та на бажанні й на будуче разом жити".

М. Шаповал вказував на суперечність цієї концепції щодо об'єктивних критеріїв визначення ознак нації і підсумовував: "Так що нація (на думку О. Бочковського) є не якась собі очевидна реальність, а явище психічне і то власне щось в роді партії". При цьому співвідносив її з теорією В. Старосольського, відзначаючи, що "різниця лише в чинниках формування нації: у Старосольського націотвірним чинником є "несвідома воля", а у Бочковського "національна свідомість" (розум)".

Слід сказати, що й М. Шаповал не вважав національну свідомість другим чинником націотворення. Саме розвиток національної свідомості до рівня національної ідеології, на думку М. Шаповала, дає життя і національному руху. Проте зазначав, що національна свідомість ґрунтується на підставі усвідомлення своїх інтересів, а не завдяки якійсь містичній (як у В. Липинського), ірраціональній (у В. Старосольського й Д. Донцова) або суто психологічній субстанції (як розумів це І. Бочковський).

З наведеним висновком логічно кореспондується теза М. Шаповала: "Свідомість людини врешті-решт є продуктом суспільного оточення, а свідомість організується і виявляється в мові".

Н.О. Балабанова, студ., КНУТШ, Київ
galinabal@mail.ru

В'ЯЧЕСЛАВ ЛИПІНСЬКИЙ **ПРО ФОРМУВАННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ НАЦІЇ**

Підходить до кінця друге десятиріччя існування суверенної української держави. Незважаючи на це, гострота протистояння між політичними силами сучасного українського суспільства не лише не послаблюється, але й інколи досягає такої сили, що може розглядатися як загроза цілісності української держави. Особливо виразно це проступає в період передвибірчих баталій,

коли в боротьбі за владу окремі частини української еліти готові розколоти країну навпіл. При цьому широко використовується так звана мовна проблема, здійснюються спекуляції на національних та релігійних почуттях громадян, російськомовне населення переконують у намірах всезагальної українізації. Все це разом узятє актуалізує цілий ряд проблем, пов'язаних з формуванням української політичної нації, про необхідність якої голосно і недвозначно ще в першій третині ХХ століття заговорив видатний український мислитель В'ячеслав Липинський.

В своєму політичному заповіті українському народу "Листах до братів-хліборобів" Липинський чітко вказує на необхідність формування української політичної нації, заснованої на територіальному принципі. Останній протиставляється етнічним засадам формування нації, пов'язаним із первинністю мовного критерію: "Українцем єсть всякий, хто хоче, щоб Україна перестала бути колонією, щоби з різних її племен повстала Держава Українська..." [Липинський В. Листи до братів-хліборобів: Про ідею і організацію українського монархізму // Повне зібрання творів, архів, студії. Твори. Політологічна секція. – К.; Філадельфія, 1995. – Т. 6. – С. 424]. Спостерігаючи етнічну строкастість деяких регіонів України Липинський добре розумів, які політичні ризики тут приховані. І в цьому він протистояв іншому підходу, представленому в українській політичній думці Дмитром Донцовим. Останній відстоював суто етнічний принцип формування нації. В питанні співвідношення політичного і етнічного в нації Донцов однозначно віддає пріоритет етнічному. Липинський, навпаки, вважає, що українська нація є складним багатоетнічним утворенням, яке набуває міцності під впливом держави. Від держави до політичної нації – таким є кредо В.Липинського.

Основну відповідальність за формування політичної нації Липинський покладає на національну аристократію, до якої відносяться "організатори, правителі і керманічі нації" [Там само. – С. 131]. "...Без національної аристократії – без сильних і авторитетних провідників та організаторів нації в її тяжкій боротьбі за існування – немає і не може бути нації" [Там само. – С. 137]. Саме навколо національної аристократії повинна об'єднатись і політично зорганізуватись українська нація.

В той же час, основу нації становить народ. Побудувати національну державу можливо лише за наявності у суспільстві соціальних верств, класів, які зацікавлені в її існуванні. І таким класом Липинський вважає хліборобів. Разом з робітниками, буржуазією та пролетаріатом останні належать до другої після національної аристократії соціальної верстви населення, яку мислитель називає продуцентами. Хлібороби пов'язані з землею і територією, на якій вони живуть і працюють. Це є найстабільніша група у суспільстві, майбутнє якої залежить від того, чи буде, чи не буде Україна. Але на думку Липинського, українське селянство "...без помочі інтелігенції, військових, промисловців, робітників, купців, фінансистів – цієї держави не збудує" [Там само. – С. XXXIII]. В чому ж Липинський вбачає історичну місію інтелігенції, третьої основної верстви населення? Ця місія полягає в інтелектуальній, культурницькій праці як по вихованню національної еліти, так і формуванню національної самосвідомості мас. Завдання інтелігенції – абсорбувати та артикулю-

вати діючі в суспільстві підсвідомі, стихійні прагнення. Без цього не може скластися нація, "культурно-національна цілість", якої ще в українців немає.

Актуально звучить міркування Липинського про націоналізм та шовінізм. Ніби звертаючись до сьогодення мислитель пише: "Коли Ви хочете, щоб була Українська Держава – Ви мусите бути патріотами, а не шовіністами. Що це значить?

Це значить, перш за все, що Ваш націоналізм мусить спиратися на любов до своїх земляків, а не ненависть до них, за те, що вони не українські націоналісти. Для Вас, наприклад, мусить бути ближчий український москвофіл чи польонофіл..., аніж чужинець, який Вам мав би допомогти визволитися від Москви чи від Польщі. Ви мусите все своє почуття і весь свій розум зосередити на тому, щоб знайти розуміння, знайти спільну політичну мову з місцевим москвофілом чи польонофілом – іншими словами: сотворити з ними разом на Українській Землі окрему державу, а не на то, щоб поза межами України знайти союзника, який би допоміг Вам знищити місцевих москвофілів і польонофілів" [Липинський В. Націоналізм, патріотизм і шовінізм (з листа до Б. Шемета) // <http://www.ukrhistory.narod.ru/texts/lypynski-1.htm>].

Д.О. Барановський, студ., КНУТШ, Київ
DimonW@ukr.net

ПРОБЛЕМА СТАНОВЛЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ У СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНІЙ СПАДЩИНІ ІВАНА ФРАНКА

І. Франко відомий в українському суспільстві як письменник, перекладач, філософ, політик, творець першої політичної партії в Галичині. Проблема державотворення займає значне місце у його творчості та епістолярній спадщині.

Іван Якович стояв біля витоків радикальної партії європейського зразка, яка мала свій електорат, програму, а найважливіше – у неї був досконало розроблений механізм дій. Геніальність Франка полягає в тому, що він бездоганно вивчив конституцію Австро-Угорщини і знайшов у ній такі "ходи", котрі дозволяли висунути на розгляд проблеми українського характеру. За словом "ходи" слід розуміти питання самостійності України. Радикальна партія мала програму-мінімум – створення Галицької автономної області, програму-максимум – соборна Україна, яка об'єднає усіх українців. При цьому І. Франко у своїй статті "Що таке поступ?" одним із перших спрогнозував появу тоталітаризму і тоталітарної держави.

Значну увагу приділяє Іван Франко концепції держави, намагається аналізувати і саме виникнення та розвиток держави, прослідковує ступені її становлення від створення общин, общинних утворень до утворення самої держави. І. Франко передбачив всі етапи розвитку партії: спочатку вона зростає чисельно, потім в ній виділяється кілька лідерів, а згодом І. Франко разом з М. Грушевським намагався створити націонал – демократичну партію.

Однак, пройшов якийсь час й І. Франко критичніше почав ставитися до ідеї "народної держави". Пізніше він писав: "Поперед усього та всеможна сила держави налягла би страшенним тягарем на життя кожного поодинокого

го чоловіка. Власна воля і власна думка кожного чоловіка мусила би щезнути, занидіти, бо ану ж держава признає її шкідливою, непотрібною. Виховання, маючи на меті виховувати не свобідних людей, але лише пожиточних членів держави, зробилось би мертвою духовною муштрою, казенною. Люди виростили б і жили би в такій залежності, під таким доглядом держави, про який тепер у найабсолютніших поліційних державах нема й мови. Народна держава стала би величезною народною тюрмою..."

І. Франко, розчарувавшись у політичній діяльності, почав теоретично обґрунтовувати можливість виникнення української державності. Необхідність держави зумовлена об'єднанням окремих її частин для загальної мети, уряд повинен підтримати суспільну солідарність і не допустити роз'єднання суспільного цілого. Розкриваючи зміст "народної держави", І. Франко наголошує, що за такою програмою свідомі і організовані робітники парламентським шляхом зможуть вдосконалити і покращити сучасну державу. Загалом великий мислитель говорить про те, хто зумів би тримати "керму цієї держави". Таким чином, Франкове розуміння національного ідеалу формувалося у процесі вибору між національним та соціальним, бо епоха, в якій він жив, була епохою імпульсивного "маятника" з протилежними національно – духовними і матеріалістично – інтернаціональними помислами. У кінцевому підсумку сталося навернення Франка на національне через соціальне та інтернаціональне, з прагненням піднести українську державну ідею до європейських стандартів, із можливо бажаним закріпленням її у суспільній свідомості українців.

Знехтуванням національним фактором певною частиною українських сил Франко пояснює їх кінцеву "зневіру та апатію" і пропагує потребу створити з "...етнічної маси українського народу українську націю, суспільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя" – як величезну дійову задачу. Ідея важливості незалежності та окремішності "національного", відпорного (за Франком) до асиміляційної роботи польського чи російського національного чинника, вибудовувалась в ідею самостійності цілої нації, і як логічна закономірність – національної державності. Для Франка, вже зрілого мислителя, "національний ідеал, набував першочергового значення: бо лише ідеал національної самостійності, перебираючи ще собі на озброєння західноєвропейські ідеали соціальної рівності і політичної волі, "один тільки може дати їм поле для повного розвою", і створити з "обдертої юрби" сучасний європейський народ – націю, з власною національною гідністю, культурою і державою.

Звертаючись до механізму формування національної ідеї, Франко вказував на провідну роль української еліти як виконавця такого завдання. Наступні слова І. Франка написано як би навмисно для нашого часу: "Перед українською інтелігенцією відкривається тепер потреба утворення нації, яка мусить присвоювати собі в як найширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдські культурні набуток, без яких сьогодні жодна нація і жодна, хоч і як сильна держава, не може відбутися".

КИРИЛЛО-МЕФОДИЕВСКОЕ ОБЩЕСТВО В НАЦИОНАЛЬНО-ОСВОБОДИТЕЛЬНОМ ДВИЖЕНИИ

Политическая программа Кирилло-мефодиевского общества (братства) разрабатывалась под влиянием идей декабристов, в частности Общества соединенных славян. При сравнении программных документов данных организаций: "Катехизиса Соединенных Славян", "Книги бытия украинского народа" и учредительной записки Белозерского, это становится очевидным. Вслед за "славянами", кирилло-мефодиевцы во главу угла ставят борьбу с самодержавием с целью образования федерации независимых славянских республик, упразднения сословий, уничтожения крепостного права [Семевский В.И. Кирилло-Мефодиевское общество. 1846 – 47 гг. – М. 1918].

Плюрализм взглядов в рядах членов политических организаций данного периода не приводил к расколу. Хотя члены братства и не смогли выработать общую позицию по методам ведения политической борьбы, распада организации не произошло. Разделение на либеральное (реформистское) и революционное крыло не отразилось на деятельности общества. Реформисты (Костомаров Н.И., Кулиш П.А.) делали ставку на мирные методы: реформы и пропаганду; революционеры (Шевченко Т.Г., Гулак Н.И.) – на крестьянские восстания. Таким образом, к общей цели намеревались идти различными путями. Данный тезис справедлив как по отношению к предшественникам (декабристам), так и к современникам (петрашевцам).

Развитие украинской политической мысли тесно переплетается с национально-освободительным движением европейских народов, кульминация которого наступает в середине XIX века (так называемая "весна народов"). В многонациональной Российской империи члены Кирилло-Мефодиевского общества поддерживают контакты с различными революционными группами – петрашевцами, польскими патриотами и т.д. "Общественное движение на Украине было тесно связано с общероссийским, ощущая на себе его могучее воздействие. Наряду с этим развитие общественной мысли на Украине испытывало огромное влияние польского шляхетско-демократического национально-освободительного движения, отмежевавшегося от реакционно-аристократического вскоре после восстания 1830–1831 гг." [Зайончковский П.А. Кирилло-Мефодиевское общество (1846–1847). – М., 1959. – С. 56].

Разгром Кирилло-Мефодиевского общества не привел к забвению его политических идеалов, даже несмотря на дальнейшую эволюцию взглядов лидеров братства и их отход от революционной деятельности. По справедливому замечанию Грушевского "некоторые из идей кирилло-мефодиевцев возродились снова, не столько уже на российской почве, как на галицкой" [Грушевский М.С. Иллюстрированная история Украины. – М., 2001. – С. 496].

* Рецензент – Н.В. Полякова, д-р ист. наук, проф.

ДЕРЖАВОТВОРЧИЙ ПРОЦЕС І НАЦІЯ В ПОГЛЯДАХ В. ЛИПИНСЬКОГО

Актуальним для України ХХІ ст. залишається питання вибору стратегічного вектору зовнішньополітичного курсу, яким шляхом має йти Україна, і куди саме – на схід чи захід, як повинно здійснюватися державне правління? На нашу думку, доцільно було б звернутися до політичної концепції видатного українського мислителя В.К. Липинського, який глибоко досліджував державотворчий процес майбутньої Української держави, а також велику увагу приділяв процесу формування української нації.

Тому вивчення поглядів видатного українського консерватора має важливе значення для формування національної ідеї України на сучасному етапі та побудови державної ідеології щодо майбутнього розвитку нашої держави в умовах світових глобалізаційних процесів.

Так, з цивілізаційного погляду він вважав, що не нація будує державу, а навпаки – етнос, якому поталанило її створити, завдяки державі стає нацією. Нація – це насамперед єдність духовна, культурно-історична, для народження якої необхідне довге співжиття даного громадянства на даній території в одній власній державі, і саме це відображено його словами, що: "Нація – єдність духовна – родиться завжди від держави – єдності територіально-політичної – а не навпаки" [*Липинський В. Хам і Яфет // Сучасність. – 1992. – № 96. – С. 65*].

Для В. Липинського поняття нація і держава є тотожними. Звідси він стверджує, що маючи основні статичні елементи нації, український народ разом з тим не став нацією, а відтак і державним народом. Причиною тому було відсутність "такої сильної і авторитетної групи, коло якої могла б національно об'єднатись і політично зорганізуватись Українська Нація" [*Липинський В. Листи до братів-хліборобів про ідею і організацію українського монархізму. – Нью-Йорк, 1954. – С. 68*].

Якою має бути Україна за формою правління, і як має здійснюватися державотворчий процес – питання, які даний ідеолог висував пріоритетними в своїх працях. Адже від того як здійснюється державна влада – залежать всі інші суспільні потреби.

Щодо форми державного правління, то В.Липинський наприкінці життя дійшов висновку, що найліпшою формою урядування для України може бути парламентська монархія на зразок британської. Він наголошував, що "на землі українській і в державі Українській може удержатись своя монархія тільки західного, англійського типу, а не типу східного, московського чи балканського: монархія царствующа, але не управляюча – монархія, убагороднююча українських отаманів, а не монархія, сама даючи приклад отаманства" [*Горелов М. Від демократії до охлократії один крок // Хрещатик. – 2005. – № 113(2712). – С. 5*].

В особі монарха в Україні, він вбачав гетьмана. Гетьман має стати своєрідним монархом, "національним прапором", живим символом України, на-

* Рецензент – В.В. Лісничий, канд. філос. наук, проф.

вколо якого гуртується все населення, а головним чинником державобудівництва є, на його думку, встановлення правової монархії в традиційній гетьманській формі.

В процесі здійснення державотворчого процесу потрібно не забувати про дипломатичну політику із сусідніми країнами, і саме з цього приводу В. Липинський писав: "Українська провідна верхівка має вивести Україну з її трагічного положення між Польщею і Москвою так, щоб, одділяючись від Варшави, не утонувти в Москві, а одділяючись від Москви, не утонувти в Польщі. Без цього... боротьба за незалежність кінчатиметься завжди новим поділом України між Польщею і Москвою" [*Гальчинський А.С. Час національного пробудження: Публіцистичне есе. – К., 2004. – С. 30*]. Цим обумовлюється "розколеність нації", яка, за висловом В. Липинського, відноситься до одного з найвиразніших не державотворчих чинників.

Основною умовою створення української державності, за В. Липинським, є єдність – релігійна, регіональна, політична, організаційна, національна. Справу української державності завжди губила відсутність єдності між українцями. Здобуття держави багато в чому залежить від ступеня організації провідної верстви, від її єдності. А цю верству потрібно спочатку створити, адже народ, що не вміє відтворити власних панів, тобто провідної верстви, змушений навіки коритися панам чужим.

Відмічаючи проблеми, які стоять перед українським державним будівництвом, В. Липинський вказує на три основні політичні ідеї і три методи організації, які можуть сприяти їх вирішенню: 1) охлократія з диктатурою; 2) демократія з республікою; 3) класократія з правовою – законом обмеженою і законом обмежуючою – монархією. Критикуючи демократію і охлократію, Липинський вказує, що класократія є найбільш доцільною і придатною для України формою організації суспільного життя. Класократією він називає "метод організації аристократії такої нації, яка в процесі свого матеріального і расового розвитку вже виразно поділилась на органічні класи, володіючи персонально і безпосередньо своїми засобами продукції та спаяні міцно внутрі однаковим способом матеріальної справи та однаковою психологією" [Політологія: Кінець XIX – перша половина XX ст.: Хрестоматія / За ред. О.І.Семківа. – Львів, 1996. – С. 450].

Отже, монархізм – це, можливо, найкраща форма для України за В. Липинським, але це не єдина форма, якої повинні дотримуватися. Якщо монархізм не справдиться, то можна і без монарха будувати Україну, головне, щоб була сформована нація, яка має власну свою ідею. Тому, я вважаю, що Липинський не був монархістом в класичному розумінні цього слова. І на останок, слідом за В. Липинським стверджуємо: "ніхто не збудує держави, якщо українці самі її не збудують. Ніхто не зробить з українців нації, якщо вони самі нею не стануть". Таким чином, державницькі монархічні погляди в сполученні з засадами консерватизму складають зміст політичної та історичної концепції В. Липинського, концепція, яка відтворила новий, державницький, консервативний напрям в українській політичній думці.

ПРОГРАМА ВІДРОДЖЕННЯ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВИ ЗА ВЯЧЕСЛАВОМ ЛИПІНСЬКИМ

Діяльність В'ячеслава Липинського (1882–1931) виявилася на різних напрямках національно-визвольного руху українського народу першої половини ХХ ст.: громадському, державно-політичному, науковому. Із його ім'ям пов'язаний консервативно-монархічний напрямок в українській суспільно-політичній думці, який у міжвоєнний час набув широкого розмаху в середовищі української еміграції. Водночас Липинський став засновником державницької школи в українській історіографії.

Вузловими пунктами своєї політичної програми відродження української держави В. Липинський називає поняття територіального патріотизму української нації та українського консерватизму, які, на його думку, здатні перебороти внутрішні органічні слабкості українства.

Автор "Листів до братів-хліборобів" (1919–1926) дає своє визначення і поняттю української нації "Нація – це реалізація хотіння до буття нацією. Коли нема хотіння, виявленого в формі ідеї, – нема нації. Але так само нема нації, коли це хотіння не реалізується в матеріальних формах держави" [*Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – Відень, 1926. – С. 129–132*]. В. Липинський зараховував українців не до поневолених, а до бездержавних націй, які сприймають своє становище як нормальне, бо вважають ту зовнішню силу, що керує ними, своєю рідною (оскільки частина українців відчують себе не окремою нацією а частиною певної великої єдності – "руського" або "славянського" народу).

У цілому високо оцінюючи роль української творчої інтелігенції, її великі заслуги перед нацією на ниві культурної та наукової праці літератури, кооперації, Липинський водночас наголошує на її абсолютній нездатності до праці політичної. Інтелігенція стоїть надзвичайно далеко від керівництва держави. Учений уважає, що ті люди в нації, які не зайняті безпосередньо війною та обороною своєї батьківщини або створенням матеріальних, необхідних для життя цінностей, – це здекласована інтелігенція, якій можна довіряти лише справу допомоги національній аристократії і роль опосередкованих помічників.

Липинський вважав формування нації явищем, похідним від державності й обстоював думку, що лише через свою державу і безпосередньо в державі вона формується.

В. Липинський зазначав, що одним із головних політичних завдань української еліти має бути тривале виховання провідними верствами, об'єднаними в організацію, усього українського громадянства в дусі державно-ідеалістичної ідеї, боротьба за здійснення якої, на його думку, завжди була необхідною передумовою перетворення нації недержавної в державну. Причому ця ідея, указував він, має спиратися на релігію, церкву і віру, яка навчала "своїм прикладом і смертю на хресті терпеливо переносити по тюрмам, каторгам, еміграціям всі невдачі й найтяжче горе. Тому, кажемо ми,

українському громадянству, щоб стати зрілою державною нацією, необхідний державний ідеалізм, опертий на релігії, церкві, вірі живій" [Липинський В. "Нова зоря" і ідеологія гетьманців // Діло. – 1929. – 18 лип. – Ч. 157. – С. 1].

Важливою передумовою на шляху до здійснення програми відродження, на думку вченого, має стати поява української еліти. Еліта, в уявленні мислителя, може бути: 1) демократичною; 2) класократичною; 3) охлократичною. За аналогією такого ж характеру набуває та держава або народ, де ця еліта приходить до влади. Тут взаємовідносини будуються або на гармонійній співпраці еліти з масою (класократія), або на догоджанні масі та пошуках альянсу з її анархічними, руйнівними інстинктами (демократія), або на насильницькому пануванні над масою (охлократія).

Політична програма В. Липинського базувалася на таких юридичних та економічних засадах: 1) гарантія недоторканності особи; 2) забезпечення права приватної власності на землю; 3) проведення аграрної реформи; 4) гарантія об'єднання в українській державі всіх українських земель, а в зовнішній політиці – військового та економічного союзу з Росією і Білорусією [Брегеда А.Ю. Основи політології: Навчальний посібник. – Вид. 2-ге, перероб. і доп. – К., 2000].

Українська держава в майбутньому, на думку Липинського, має бути незалежною монархією спадкового характеру з обов'язковою передачею успадкованої гетьманської влади. В Україні гетьман повинен уособлювати державу і виступати своєрідним "національним прапором", найвищим символом держави. Влада гетьмана в державі спирається на традиції, які були започатковані ще Б. Хмельницьким. Існування інституту гетьманства в Україні дає можливість об'єднатися і співпрацювати в ім'я добробуту держави різним політичним угрупованням. "При монархії, – зазначав учений, – найвище місце репрезентації держави зайняте раз і назавжди гетьманом. Ніхто з монархістів на це найвище місце претендувати не може. Тому кожен скеровує свою увагу..., щоб вище місце здобути своїм найкращим виконанням покладених на нього обов'язків" [Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – С. 129–132]. Отже, основним пунктом українського державного будівництва Липинський вважав встановлення правової монархії в традиційній формі гетьманату.

Отже, монархічні погляди в поєднанні із засадами християнства, етики і консерватизму становлять зміст політичної програми відродження української держави В. Липинського, яка досі не втратила своєї актуальності, концепції, яка лягла в основу державницького, консервативного напрямку в українській політичній думці.

А.І. Ілленко, студ., КНУТШ, Київ
andriy_illenko@bigmir.net

ІДЕЯ ПОЛІТИЧНОЇ ЕЛІТИ В НАЦІОНАЛІСТИЧНОМУ НАПРЯМІ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ МІЖВОЄННОЇ ДОБИ

Проблематика політичної еліти є важливою через безпосередній зв'язок з ключовим питанням політології – питанням влади. Актуальність дослідження проблематики політичної еліти в націоналістичному напрямі української політич-

ної думки зумовлюється високим ступенем розробленості цієї теми в даному напрямі та загалом науковою зацікавленістю до теорії українського націоналізму.

Також актуальність дослідження цієї теми обґрунтовується потребою української науки та всього українського суспільства у вивченні вітчизняного теоретичного доробку задля полегшення вирішення нагальних наукових, суспільних і політичних проблем, які пов'язані з тематикою політичної еліти і сьогодні стоять перед українським суспільством, а також суспільною дискусією щодо трактування сутності та історичної ролі українського націоналізму міжвоєнної доби.

Часовий акцент на міжвоєнній добі робиться з тих міркувань, що саме в цей період український націоналізм переживав найбільш плідний етап свого теоретичного розвитку.

Ґрунтовно опрацьованими в націоналістичному напрямі української політичної думки є такі питання, як принципи формування політичної еліти, циркуляція еліт, функції політичної еліти в управлінні державою. Вони отримали широке висвітлення в націоналістичній думці через осмислення причин відсутності легітимної та ефективної політичної еліти в 1917–1920-х рр. Нагальна потреба практичного, прив'язаного до реальних обставин історії підходу до питання політичної еліти, викликана завданнями боротьби за державність, додатково посилювала зацікавленість темою політичної еліти.

Зміст і розвиток ідеї політичної еліти в радикально-націоналістичній течії української політичної думки був зумовлений наступними факторами:

По-перше, український націоналізм міжвоєнної доби як ідеологія і як рух частково виник як реакція на поразку державотворення у 1917–1920 рр., тому теоретичні побудови представників даного напрямку здійснювалися під впливом невеликого історичного досвіду недалекого минулого.

По-друге, ґрунтовному аналізу була піддана історія України. Саме в історії розквіту і занепаду українських політичних еліт минулого теоретики українського націоналізму шукали закономірності цих процесів. Провідні верстви минулого ставали взірцями для наслідування, в той час як еліта доби Центральної Ради і Директорії розглядалася як яскравий приклад неякісної політичної еліти.

По-третє, важливість теми політичної еліти для українського націоналізму обумовлювалася станом боротьби за державну незалежність. У випадку успішного закінчення цієї боротьби питання політичної еліти, її якості і принципів її формування стало б одним з першочергових.

По-четверте, український націоналізм міжвоєнної доби знаходився у рамках загальноєвропейського інтегрально-націоналістичного дискурсу. Тому позиція українських націоналістів міжвоєнної доби щодо політичної еліти відповідала позиції більшості тогочасних правих рухів Європи, які були зорієнтовані на авторитаризм, антидемократизм, аристократизм, елітаризм, антикапіталізм.

Таким чином, всі перераховані вище фактори призвели до того, що ідея політичної еліти отримала у націоналістичному напрямі української політичної думки ґрунтовне висвітлення і своєрідне трактування, поєднуючи український історичний досвід і загальноєвропейські тенденції.

Ідея політичної еліти є однією з центральних у націоналістичному напрямі української політичної думки міжвоєнного періоду. Загальнотеоретичне і

практично-політичне висвітлення, яке отримала тематика політичної еліти в українській націоналістичній думці міжвоєнного періоду, в результаті дали ґрунтовне опрацювання ідеї політичної еліти, якій додавала актуальності боротьба за державність.

Досліджуючи ідею політичної еліти в українській політичній думці, обійти радикально-націоналістичний напрям неможливо, бо саме в ньому ця ідея отримала яскраве і оригінальне трактування, яке в багатьох аспектах є актуальним і сьогодні.

М.В. Карасінська, студ., КНУТШ, Київ*
KarasinskaMaria@gmail.com

КОНЦЕПЦІЯ УКРАЇНСЬКОЇ НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ В. ЛИПИНСЬКОГО

Смислом життя і вищою політичною цінністю В. Липинського було створення національної української держави. Побудувати національну державу можна лише тоді, коли в суспільстві існують соціальні сили нації (верства, класи, спільноти), які зацікавлені у її існуванні. Такою силою у нього виступав "земельний клас хліборобський". У своїй основній праці "Листи до братів-хліборобів" він прагнув надихнути цей клас на вирішення свого історичного завдання. Творцем держави та нації, водночас і її "містичним ядром", "душею" має виступити національна аристократія, тобто уже сформована еліта, активна меншість свідомих громадян суспільства.

Для виконання своєї історичної місії еліта повинна мати матеріальну силу і моральний авторитет. Не маючи першої вона не в змозі виконати своє національно-організаційне завдання. "Сила" у Липинського немає нічого спільного з насильством. Матеріальна сила включає в себе три складові: 1) воля до влади – ірраціональний компонент, який з матеріального продукту наступних двох робить політичний продукт; 2) опанування військовою інфраструктурою, тобто наявність у підпорядкуванні військового апарату; 3) володіння "засобами виробництва" та "знаряддями праці", мається на увазі землю та всім промисловим корпусом виробництва. Але для утвердження своєї влади однієї сили замало. Тому правляча еліта покликана мати і моральний авторитет, який залежить від законності влади, від визнання пасивними масами тих форм її суспільної організації, які вона створює, і від рівня правлячої свідомості. Автор звертає увагу на те, що використання владою сили повинно відбуватись на законних підставах, відповідати поняттям про законність і суспільну мораль, котрі прийняті конкретним суспільним загалом. Справжній моральний авторитет національної аристократії залежить від двох чинників: а) від прикмет громадської моралі національної аристократії і б) від ступеня сприйнятливості підлеглих до існуючого політичного устрою.

Матеріальна сила є найефективнішим засобом впливу на маси, їх підкорення, моральна – важлива як спосіб виправдання застосування цієї сили й водночас утримання силових методів на межі дозволеного. Такий механізм

* Рецензент – О.О. Половко, канд. політ. наук, асист.

взаємостосунків між елітою та масами – універсальний для будь-якого способу організації влади. Залежно від того, в який спосіб аристократія використовує силу для завоювання й утримання влади, і які моральні "громадянські прикмети" вона уособлює, тобто які ідеали і цінності вона сповідує, знаходиться і метод організації влади. Таких методів учений визначає три – класократія, охлократія, демократія.

Ідеальним суспільним устроєм Липинський вважає класократію, при якому встановлюється рівновага між владою і свободою, засадами такої рівноваги є сильна і стабільна державна влада, чітка класова структура суспільства, співробітництво класів під проводом національної правлячої верстви. Шляхом відбору найдостойніших представників різноманітних станів і класів, до керівництва приходить справжня аристократія, найкращі люди суспільства. Очолити націю, яка консолідується довкола національної провідної верстви, може спадкова і правова "трудова" монархічна влада в особі гетьмана. За Липинським право на гетьманство випливає з родової та державно-історичної традиції, а не спирається на диктатуру чи вибори. Характеризував гетьманщину як владу обмежену "законом, який стоїть над Гетьманом так само, як над всіми"; владу, за якої для опозиції завжди буде місце поруч уряду монарха.

Вчений вважав, що українській державі слід прагнути саме до такого державного устрою, який би уособлював позитивні державотворчі функції та при якому держава існує для нації, а не нація для держави. В сучасних умовах сильна та стабільна державна влада, провідна еліта нації і поміркована самостійницька політика, що базується на власних традиціях, може стати основним ключом до стабілізації, благополуччя та розвитку нашої країни. Ідея Липинського: "Ніхто нам не збудує держави, якщо ми самі собі її не збудуємо і якщо хочемо бути нацією, то самі мусимо нею стати і державу збудувати" зберігає свою актуальність і наш час.

А.В. Ковальов, студ., КНУТШ, Київ
andriy.kovalov@gmail.com

КЛАСОКРАТІЯ ЯК НАЙКРАЩИЙ СПОСІБ ОРГАНІЗАЦІЇ ВЛАДИ ЗА В. ЛИПІНСЬКИМ

В'ячеслава Липинського за словами, чільного діяча українського гетьманського руху у екзилі Ярослава Пеленського, називали на Заході – "українським Вебером" [*Пеленський Я.* Вячеслав Липинський і його *"Листи до братів – хліборобів"*. – К., 1995. – С. 12]. І це, як на мене, є цілком правильна – аналогія видатного українського мислителя – В'ячеслава Липинського і генія соціології та політології Макса Вебера. Липинський у своїх "Листах" науково і кваліфіковано описав цілісну концепцію про ідею та організацію українського монархізму. Часто Липинського звинувачують у крадіжці та компіляції політичних ідей різних відомих мислителів, але найголовніша його заслуга – це пристосування цієї концепції до українських реалій. Можливо певні ключеві думки концепції Липинського є нині вже не актуальними. Зокрема тому, що у часи Липинського, коли він писав головну працю свого життя – "Листи для братів хліборобів" як

програму витворення української монаршої держави – Україна була аграрною державою. Але у надбаннях Липинського лишаються дуже цікаві і кваліфіковані розвідки з політичної історії України, історії та місця церкви в Україні, цікаві розвідки і поради про стосунки України та сусідніх держав тощо.

Чільне місце у вченні Липинського, як нам мене, посідає його вчення про три головні методи організації влади: класократію, охлократію та демократію. Липинський поділив всіх людей по відношенню до потенцій створення продукції та ідеології на продуцентів і непродуцентів, а по відношенню до потенцій і бажанню захисту своїх надбань і завоювання нових на войовників та не войовників. Звідси була виведена типологія трьох типів людей: войовник – продуцент, войовник – непродуцент, не войовник – продуцент, які відповідають трьом типам здобуття та організації влади: класократія, охлократія, демократія. Він сам визнає, що за своїми переконаннями вживає терміни "охлократія" і "демократія" у ганьбливому значенні.

Найкращим способом організації влади в українській Державі за Липинським є класократія. Є три основні класи – аристократія – "ті хто правлять", активна частина нації, селяни – "ті ким правлять", пасивна частина та інтелігенція – зв'язкова ланка між аристократією та селянами. На відміну від різного роду вчень про замкнені касты і класи, – то за Липинським під час влади класів – класи є відкриті – легко можна переходити з одного до іншого класу. І залежно від своїх розумових та продуцентних здатностей – людина може циркулювати у класах.

Свого часу послідовники і видавці книг Липинського стверджували, що його книги можуть багато чого пояснити будівничим тієї держави, що створюється, або відновлюється і допоможе їм у цій справі пізнати незрозумілі речі. На перший погляд наше сучасне українське суспільство є декласованим – тобто немає чіткої прив'язки до класу. На мою думку класи існують і їх можна легко побачити. Перший клас, який Липинський виділяє як правлячий, є аристократія – вони мають і розумові, грошові і силові здатності. Такий клас можна побачити і в нашій державі – назовемо його клас політичний – це клас політичних управлінців. Це люди, які завдяки своєму авторитету, грошовим, розумовим здатностям потрапили до влади і залишаються там на довгий час. У нашій державі ці класи, як і за Липинським не є замкнутими. В Україні присутня циркуляція між класами, але не між всіма. Все ж завдяки великому соціально-політичному розшаруванню населення – цей поділ на певні групи населення – класи присутній. Також тут присутній клас олігархів – багатих людей, які зокрема мають вплив і на політичний клас. Як на мене, сучасний олігархічний клас є замкнутий і доступ туди дуже обмежений. За Липинським, коли клас олігархів стає до влади – це перетворюється на охлократію – владу натовпу, юрби – не здатного ні до державо творення, ні до державного управління. Можна також виділити за Липинським до владного класу, правлячого потрібно залучати аристократію, що у розумінні Липинського – найкращі люди, кваліфіковані, професіонали з певної галузі. Тому і звертається він до хліборобів, як найбільш поширеного класу людей у тогочасній аграрній Україні. Дійсно, хто, як не найчисленніший клас може знати, що є найкращим для управління цією державою. Липинський говорить: "Тіль-

ки політичний клас хліборобський у стані власною силою і власним авторитетом політично зорганізувати і національно об'єднати нашу етнографічну масу, тобто створити Українську Державу і Українську націю" [Липинський В. Листи до братів-хліборобів. – К., 1995. – С. 72].

Ще 1926 року Липинський створює працю "Покликання "варягів", чи організація хліборобів?", що як на мене стало коротким конспектом його попередньо оприлюднених наукових здобутків. У цій праці описує суть класократії, що за Липинським – це наявність даної нації настільки сильних і настільки добре зорганізованих і авторитетних серед громадян його духовних провідників інтелігентів, але саме продуцентів – войовників: людей які продукують матеріальні цінності, а відповідно завдяки вихованню і звичці можуть мечем ці продукти захистити [Липинський В. Покликання "варягів", чи організація хліборобів? – Нью-Йорк, 1954. – С. 85]. Класократія є владою продуцентів – войовників, в реаліях України – це, як на мене, можна порівняти з феноменом історії – козацтвом – це стан, що і виробляв продукти, як сільського господарства, так зброю, так само і войовниками, що могли захистити свої продукти. Але класократія зможе бути практично реалізована тоді, коли всі представники нації зможуть визнати над собою верховенство керуючої консервативної верстви. На сам кінець варто зазначити, що на мою думку вчення Липинського про класократію запізнилось на дев'яносто років, справа у тому, що українці на разі дуже розбещені новітньою українською демократією (за Липинським – "владою невойовників продуцентів"). Але теперішній політичний стан в Україні можна означити, згідно теорії Липинського, як охлократію – "пустим звуком" – владою меншості багатіїв.

Т.Ю. Круєа, асп., КНУТШ, Київ

СОБОРНІСТЬ В КОНТЕКСТІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ

Ідея єдності батьківських земель, незалежності, державного суверенітету є головним змістом і смислом державницької ідеології будь-якого народу. Не є винятком в цьому і наш український народ. Так склалось, що протягом століть українські землі знаходились в складі інших сусідніх держав і населення постійно відчувало на собі соціально-економічний гніт та ідеологічний тиск, направлений на розз'єднання нашого народу. Прикриттям загарбницької політики служили твердження про відсутність української нації, її нездатність до самостійного державного життя. Але як засвідчує історія, наш народ ніколи не мирився з нав'язаним йому залежним становищем, піднімався на боротьбу за своє визволення, за право на національне, політичне і державне самовизначення, за об'єднання українських етнічних територій в єдиній соборній державі.

В Україні, як у калейдоскопі, змінювалися форми державності. Вона то проголошувалася незалежною, самостійною, суверенною народною республікою, то тут же втрачала всі свої надбання. Але з покоління в покоління естафетою передавалися віковічні традиції українського народу, не мінявся, а дедалі загартовувався під ударами долі національний характер, якому завжди було притаманне державницьке мислення, державницьке діяння.

Соборність не є явищем лише українським і не обмежується ідеєю збирання етнічних земель у рамках національної держави. Це загальна, природна ознака будь-якої нації, неодмінна умова її розвитку і процвітання. У науці та політичній практиці поняття "соборність" вживається як відображення процесів релігійного або державницького об'єднання, згуртування споріднених ідеологічних і суспільно-політичних рухів. Про це свідчать, зокрема, використання терміну "соборність" у визначенні об'єднувачих конфесіональних процесів християнства, мусульманства, іудаїзму та інших світових релігій, а також реалізація політичної стратегії імперських супердержав (Римська імперія, Візантія, Російська імперія, Радянський Союз тощо). Це стосується проявів соборності в планетарному, геополітичному масштабі. Одночасно дедалі більше ідея соборності пов'язується з консолідаційними етнонаціональними процесами в рамках однієї держави. Так, концепцію соборності слов'янських народів відстоювали прихильники самостійності історичного шляху Росії – "слов'янофіли". Їхніми опонентами виступали "західники". Сюди можна віднести також ідею соборності, яка знайшла відображення у формулі: "единая и неделимая, самодержавная и святая Русь".

Якщо говорити про соборність України, то вона має декілька вимірів, а саме: соборність її землі; державності; громадськості; політичної, правової, громадянської культури, духовності.

Соборність української землі означає єдність і цілісність її територій, недоторканність її кордонів.

Соборність української державності означає, що український народ має свою єдину національну державу, що проголошена незалежною, демократичною, правовою.

Громадянська соборність – це єднання всіх громадян України незалежно від їх етнічної, соціально – класової, конфесійної приналежності.

Реалії сьогоdnішнього дня є досить жорсткими. Боротьба за владу між різними політичними силами, розходження між передвиборчими обіцянками і реаліями сьогоdnішнього дня, небажання йти на взаємні поступки – все це стало нормою суспільного життя. Як ніколи, нам потрібною стає важливість, взаєморозуміння, можливість почути один одного. В зв'язку з цим велику роль відіграє духовна єдність, або духовна соборність. Вона означає гармонію індивідуальних і загальних цілей, прагнень; відповідальність, повагу один до одного; засудження релігійної ворожнечі; проголошення й дотримання рівності націй, їх права на вільний розвиток. Мова йде про ті загальнолюдські принципи або цінності, якими має керуватись кожна людина, суспільство в цілому.

В нинішніх умовах державного будівництва висвітлюлись нові грані поняття соборності, воно набуло смислового розширення, урізноманітнення. По-перше, нині це поняття означає збереження, надійне відстоювання і захист територіальної цілісності української держави. По-друге, в нинішньому, розширеному значенні соборності закладено прагнення до єднання, консолідації українського народу, недопущення ворожнечі, сепаратистських настроїв. Соборність розглядається сьогодні також як забезпечення суверенітету і незалежності українського народу, як побудова сильної, демократичної держави.

Так як соборність України пов'язана з утвердженням державного суверенітету, незалежності, територіальної цілісності, вона становить осердя національної ідеї.

За визначенням провідного українського релігійного філософа ХХ ст. М. Бубера, про національну ідею ми говоримо тоді, коли народ помічає свою єдність, свій внутрішній зв'язок, свій історичний характер, свої традиції, своє становлення і розвиток, свою долю і призначення, робить це предметом своєї свідомості, мотивуванням своєї волі. Національна ідея – це та система координат, що відображає цілісність певного етносу, його своєрідність відносно інших, визначає власне розуміння та бачення світу. Інтегруючи ціннісні надбання народу, вона одночасно спрямована на майбутнє, окреслює бажані перспективи розвитку.

Українська національна ідея формувалась в процесі багатовікової визвольної боротьби українського народу за політичну незалежність і створення власної держави. Саме тому вона завжди мала державницьке спрямування. Але в боротьбі за політичну самовизначеність велику роль відігравало усвідомлення своєї самобутньої культури, мови, традицій, історії. Так, етнокультурна єдність на порядок денний виносила питання єдності етнотериторіальної та державної.

З проголошенням незалежності національна ідея покликана дати відповідь на нові виклики часу. Сьогодні це утвердження і зміцнення української державності, територіальна цілісність та недоторканість кордонів, консолідація української нації, солідарність та патріотизм, забезпечення національної ідентичності та культурної самобутності.

Н.І. Крицкалюк, студ., КНУТШ, Київ
nazar27@bigmir.net

ГРОМАДЯНСЬКИЙ ПРОГРЕС В СУСПІЛЬНОМУ ІДЕАЛІ ІВАНА ФРАНКА

Перехід України від тоталітаризму до демократії і відродження української нації знову повертають нас до проблем, що хвилювали українську громадськість ще на початку нашого століття. Серед них – відновлення громадянського суспільства, перетворення первинних суспільних (адміністративних) одиниць на свідомі своїх інтересів і можливостей самоврядні громади, у розвитку яких І. Франко вбачав головну силу і запоруку покращення життя народу. Кінець ХІХ – початок ХХ ст. був періодом, коли в Галичині почали створюватися різноманітні спілки та об'єднання, що викликали глибоку заінтересованість великого мислителя і громадського діяча.

Розуміння ним ролі громадянської активності, самоорганізації і самопомогі зробило Франка справжнім демократом, який не сприймав і висміював сподівання ультра-революціонерів на те, що можна ошчасливити народ шляхом насильницьких переворотів або перевиховати його, прищепивши чужі ідеї, які не мають коріння в національній історичній традиції.

Зв'язок між скептицизмом І. Франка стосовно "революційного романтизму" і його відданістю ідеї піднесення народного добробуту знизу, силами

громади, котра за допомогою інтелігенції має піднятися на вищий ступінь освіченості, організованості і культури праці, найкраще прослідковується у його повісті зрілого періоду *"Хома з серцем і Хома без серця"* [Т. 22].

Вивчаючи науково-публіцистичну і художню спадщину І. Франка під кутом зору сучасної теорії громадянського суспільства, можна відзначити, що для його творчості характерні:

1. Постійна увага до формування заробітних і господарських товариств, рільничих спілок, громадських шпихлirів (зсіпів збіжжя і страхових фондів), а також просвітницьких організацій; ознайомлення громадськості з їх діяльністю через пресу; аналіз їхніх успіхів і невдач; рекомендації, як покращити справу. Назви публікації говорять самі за себе: *"Рільничі гуртки та сейм"*, *"Авансово-заробітні товариства"* [Т. 44, кн. 1]; *"Гуцульська спілка"*, *"Громадські шпихлirи"*, *"Спілки рільничі"* [Т. 44, кн. 2].

2. Розгляд кожного населеного пункту, кожної громади як окремої соціокультурної спільноти, здатної до саморозвитку і створення цивілізованих умов життя для своїх членів. Актуально звучать думки І. Франка про заінтересованість усіх, хто управляє державою та її адміністративно-територіальними підрозділами в тому, щоб впорядкувати "цю найменшу, але основну одиницю", "бо коли громада зле впорядкована, бідна, темна і сама в собі розлазиться, то очевидно, що й увесь побудований на ній порядок повітовий, крайовий і державний не може бути тривким" [Франко І. Що таке громада і чим би вона повинна бути // Зібрання творів: у 50 т.: Наук. пр. – Т. 44, кн. 2. – С. 175].

Характеризуючи два типи сільських громад у Галичині: *громади мужицькі й обшари двірські*, показуючи глибину соціальної нерівності між ними та величезний контраст у способах ведення великого і малого господарства, Франко робить висновок: фільварок має послужити взірцем для ведення і мужицького господарства, а кожна громада має перетворитись на одну чи декілька рільничих спілок.

3. Вивчення історичних форм громад, що існували в Україні в давні часи [Франко І. "Громада" і "задруга" серед українського народу в Галичині і на Буковині // Зібрання творів: у 50 т.: Наук. пр. – Т. 44, кн. 1. – С. 487–495], прославлення вільного громадського життя в історичній повісті *"Захар Беркут"* [Т. 16], основна ідея якої, за визнанням самого Франка, займала сучасних, живих людей, а, значить, і сама була живою і сучасною. Такою вона залишилася й донині, проливаючи світло на одну з теоретичних проблем, що цікавлять суспільствознавців нашого часу: про історичні ступені розвитку і національно-регіональні форми громадянського суспільства. [Цитовано за виданням: Франко І. Зібрання творів: у 50 т.: Наук. пр. – Томи 44–47].

Висновком моїх тверджень буде формула Івана Франка стійкості громадянського суспільства -- "цілі – спільні, інтереси – різні". Таким чином, громадянське суспільство – це не якісь ізольовані індивіди, а комплекс соціальних відносин, система суспільних інтересів (економічних, соціально-політичних, релігійних, духовних, сімейних, культурних та інших), яка виражає різноманітні цінності, інтереси і потреби членів суспільства.

ПОНЯТТЯ НАЦІОНАЛЬНОГО В СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ М. ДРАГОМАНОВА

У суспільно-політичних поглядах М. Драгоманова значне місце займає поняття національного, нації, що є, на його думку, головними чинниками розбудови української державності. Драгоманов національності розумів як об'єктивну реальність, що є результатом певних "природних та історичних обставин життя народного". Нації виступають суб'єктом творення історії. Вчений вказує на зв'язок національної і політичної спільноти, наголошуючи, що перші держави утворились на базі однорідних націй.

Драгоманов не погоджувався з популярними на той час уявленнями, що нації постають як результат буржуазної революції. На противагу цьому наголошував, що національності старші за всі буржуазії і що "у новій Європі вони себе вже почували в XI ст."

Вчений не чітко розмежовував поняття "народність", "нація", "народ", тому дослідникам доводиться "реконструювати" з розрізнених елементів його розуміння нації, національних ознак, тощо. Наприклад, з опису становища євреїв в Україні можна уявити, які саме характеристики нації Драгоманов визнавав за суттєві: "Євреї в Україні становлять особливу націю, об'єднані між собою фізичними і психологічними расовими ознаками і окремою мовою; національна особливість євреїв посилюється ще їх релігією...Одну з найважливіших особливостей становища єврейської нації є її становість". Тобто найважливішими ознаками конкретної нації є фізичні, психологічні, мовні, територіальні, релігійні та соціальні характеристики. Важливою характеристикою нації є народна мова, як спосіб морального зв'язку між людьми.

Сучасні дослідники національного питання Я. Крейчі та В. Велімський виокремлюють об'єктивні і суб'єктивні чинники, що ідентифікують соціальну групу як націю. Об'єктивними чинниками є територія, держава, мова, культура, історія; суб'єктивними – національна свідомість. З цього переліку об'єктивних характеристик українцям за часів Драгоманова не вистачало лише власної держави. Вирішення цієї проблеми вчений вбачав в утворенні на теренах Російської імперії конфедеративної держави в якій "кожен народ може розвиватися успішно на основі самостійного життя і повної свободи". Драгоманов також звертав увагу на суб'єктивний чинник: "поки що ознакою породи служать більше поверхові одміни її, наприклад, мова, ніж середні, так званий "світогляд". Цей світогляд складається з різних речей, між іншим з віри й науки...".

Вчений висловлював ідею про національний вибір кожного громадянина як процес добровільної та свідомої асоціації, ідентифікації свого індивідуального "я" з національним "ми".

Драгоманов заперечував тогочасну ідею про обмежене коло "історичних", "обраних" націй, та ідею про існування "неісторичних" націй, які гідні бути лише

* Рецензент – О.О. Половко, канд. політ. наук, асист.

засобом реалізації цілей "великих народів". Таким уявленням вчений протиставляв ідею "плебейських" націй: "де є однаціональні держави до державної патіо, звичайно належать сукупність усіх класів населення певного племені. Але і тут головна маса народу, і тому *populus*, здебільшого, є *plebs*. Ця маса, "чернь", *plebs* – люди м'язової праці – є годувальник і вищих класів". Ці бездержавні народи зовсім не приречені стати "гумусом" для розквіту народів "державних", вони можуть і будуть гідними членами людської цивілізації і мають потужний потенціал розвитку. Драгоманов розглядав бездержавні нації як рушійну силу розвитку європейської цивілізації. Вчений концентрував увагу на ролі селянства як основи національного будівництва, як класу, покликаного випустити основною рушійною силою процесів національного відродження.

Отже, національне М. Драгоманов розумів як сукупність спільних людських ознак, що ідентифікують соціальну групу як націю. На думку вченого саме нації відіграють головну роль у процесі цивілізаційного поступу.

А.М. Медвідь, доц., НУДПСУ, м. Ірпінь

"ПОВІСТЬ МИНУЛИХ ЛІТ" НЕСТОРА-ЛІТОПИСЦЯ ЯК ВИДАТНА ПАМ'ЯТКА ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

Політична думка Київської Русі – це усні та писемні пам'ятки 9–13 ст., у яких відображаються погляди прямих пращурів сучасного українства на право, державу, суспільство і людину. Головним джерелом вітчизняної політико-правової ідеології того часу була своєрідна неписана "народна конституція", яка сама базувалася на безпосередній та найчистішій основі у вигляді звичаїв і традицій народу, виросла з повнокровних, незайманих зерен всенародної творчості корінних жителів східнослов'янських князівств, відбивала їх первісну морально-правову культуру, почуття, прагнення, здоровий глузд, сам дух епохи. Іменувалася така конституція "правдою", "стариною", "благодаттю" тощо. Правові і політичні погляди у давні часи формувалися і передавалися від покоління до покоління не в якихось суто юридичних текстах, а у заповідях, казках, переказах, оповідях, словах, сказаннях, повчаннях, билинах, легендах, піснях, обрядових приписах.

Політико – правовими ідеями були пройняті і літописи Київської Русі. Літописи самою природою своєю належать до історичних творів, – це "цілий архів нашої історіографії", так влучно охарактеризував їх професор М. Грушевський. Великою цінністю є "Повість минулих літ" (XII ст.) літописця Нестора, де подаються звістки про діяльність князів, про боротьбу із зовнішніми ворогами, про народні повстання у Київській Русі. "Повість минулих літ"- літописне зведення, укладене в Києві на початку 12 ст. Оригінал історіографічної і літературної пам'ятки не зберігся. Перша редакція "Повісті минулих літ" з'явилася близько 1113 року, її укладення більшість дослідників пов'язує з ім'ям ченця Києво-Печерського монастиря *Нестора*, відомого в літературі як Нестор-літописець. Друга редакція "Повісті минулих літ" належить ігумену Видубицького монастиря Сильвестру (1116). Збереглася у списку в *Лаврентіївському літописі*. Список третьої редакції виготовлений (1118) у Видуби-

цькому монастирі (укладач невідомий) для Мстислава – сина *Володимира II Мономаха*; уміщений в *Іпатіївському літописі*.

Час, коли складався цей літопис, у громадському житті відзначався формуванням держави, розвитком її форм і боротьбою за них як у середині держави, так і поза нею. Літописець Нестор використав грецькі хроніки, місцеві оповідання і зв'язав історію Русі з світовою, дав їй центральне місце в історії всіх країн. Академік Б.Д. Греков назвав її "одним з виявів людського генія, якому доля дала невмирущий інтерес протягом віків" [*Греков Б.Д. Первый труд по истории России // Избранные труды. – М., 1958. – Т. 11. – С. 515*]. Українські літописи свідчать про висоту культури, про ерудицію їхніх творів, про національну свідомість їхніх авторів. "Можливо, ніде в середньовічній Європі літописання не було на значній території в багатьох місцях і протягом багатьох віків так міцно зв'язане, зцементоване, як літописання руське", пише А.Н. Насонов [*Насонов А.Н. О русском областном летописании // Науч. зап. Акад. Наук СССР. Сер. истории и философии. – 1945. – Т. 11, ч. 4. – С. 291*].

Основою пам'ятки "Повість минулих літ" є ідея про богообраність слов'янського народу та включення слов'янства в контекст християнської історії. Тут закладено думки про необхідність єдиної держави з централізованою політичною владою, яка можлива лише на основі добровільної домовленості народу з князями. У творі Нестора – літописця проглядається спроба вирішення співвідношення двох гілок влади – влади світської та церковної, що сформувались у державі.

"Повість минулих літ" – це розповідь про східнослов'янську спільноту та її багатоглибку еволюцію у контексті світової історії, в якій усе відбувається з волі Божої. Зведення стало головним джерелом для вивчення історії східних слов'ян. У ньому містяться відомості про виникнення слов'ян і договори полян, древлян, дреговичів, словенів, кривичів, полочан, сіверян з князями – нащадками біблійних героїв. Історія Києва подається від полянського князя *Кия* та його молодших братів *Щека* і *Хорива* та сестри *Либеді*. Акцентується на особливій ролі у слов'ян, державотворенні апостола *Андрія Первозванного* та князя *Володимира Великого*, який вважається "апостолом руської землі" за введення християнства.

Висхідним пунктом легендарного шляху "із варяг у греки" в "Повісті минулих літ" є напрям з півдня на північ, а не навпаки, тобто шлях починався з грецької, а не з варязької землі. Значне місце у "Повісті..." відведено боротьбі Русі проти кочовиків, міжкнязівським чварам. Головною державницькою засадою твору є заклик до захисту руської землі від зовнішніх ворогів на основі єдності Русі. В літописі йдеться і про закони та звичаї предків, які, на думку укладачів, повинні стати джерелами княжих уставів, обов'язків князя "правду діяти на цьому світі, у правді суд судити" [*Медвідь А.М. "Повість минулих літ" Нестора-літописця як видатна політико-правова пам'ятка Київської Русі // Історія української науки на межі тисячоліть: Зб. наук. пр. / Відп. ред. О.Я. Пилипчук. – К., 2007. – Вип. 29. – С. 159*].

Основною політичною ідеєю "Повісті минулих літ" – є велич, єдність і незалежність Русі. Адже зміцнення політичної влади великого київського князя і згуртування навколо нього усіх князів – це запорака припинення княжих між-

усобиць і руйнування держави. Літописець Нестор в своїй "Повісті" "прив'язував" історичні події до часу правління представників князівських династій: на зміну правління Києвичів прийшла династія Рюриковичів. І в цій непослідовності літописця полягає цінність літопису, в якому вбачається політична злободенність, досвід, спостереження. Це ж можна сказати не тільки про його політичну ідеологію, але й про його світобачення взагалі. Його намір відповісти на питання, хто перший почав княжити у Києві, і як виникла Руська земля міститься в першій хронологічній даті, від якої літописець розкладає події за роками.

Отже, "Повість минулих літ" Нестора-літописця виступає до кінця не осмисленою і видатною пам'яткою політичної думки Київської Русі.

Л.М. Мельник, канд. політ. наук, в.о. доц., БНАУ, Біла Церква

ПРОБЛЕМА ВІДСТУПНИЦТВА НАЦІОНАЛЬНОЇ ЕЛІТИ В КОНТЕКСТІ РОМАНУ І. НЕЧУЯ-ЛЕВИЦЬКОГО "КНЯЗЬ ЄРЕМІЯ ВИШНЕВЕЦЬКИЙ"

Постать І.С. Нечуя-Левицького (1838–1918) відома масовому читачеві як в Україні, так і за її межами. Його творчість активно вивчалася науковцями й аналізувалася критиками. Проте незважаючи на це, питання національної еліти у політичних поглядах мислителя висвітлено недостатньо.

Проблема відступництва національної еліти у творчості на історичну тематику І. Нечуя-Левицького постає досить гостро. Мислитель піднімає актуальні і в наші дні питання національно-державного буття: влада і народ, стосунки правлячої верстви суспільства з простим народом, вірність Україні й ренегатство.

У романі "Князь Єремія Вишневецький" мислитель змальовує постать Єремії Вишневецького як українського перевертня і національного зрадника. На це вказують і декілька варіантів назв праці, що збереглися на титульному аркуші рукопису. Перша назва була "Одступник", а інша назва, яку хотів дати творові І. Нечуй-Левицький – "Перевертень". Цей твір написаний у 1897 р., але не був опублікований за життя письменника, хоч, судячи з листування автора з редакціями журналів "Київська старовина", "Діло" та інших, автор неодноразово намагався це зробити. Редакції відмовлялися, посилаючись на "анахронізм-ми та історичні недогляди". Роман побачив світ аж у 1932 р. в Харкові.

Роман "Князь Єремія Вишневецький" – це опис долі нащадка славного давнього козацького роду, це пошук причин ментального перевтілення, духовної зради. Причини національного відступництва автор вбачає в особливостях виховання. І. Нечуй-Левицький звертає увагу на те, що Єремія Вишневецький з юних літ був сильною особистістю з непокірливою вдачею, ніколи не припинювався і за певних умов міг дістати у спадок славу Байди-Вишневецького, проте його доля була "навернена у католицизм": "Як Єремія вже підріс, князь Костянтин звелів лаштуватись в дорогу і сам одвіз свого небожа в Львів, щоб дати його в єзуїтську колегію, маючи певну надію, що Єремія вийде з колегії од єзуїтів католиком.... Як демони спокусники, нашіптували єзуїти нібито випадком в розмові Єремії ненависність до його віри, до його мови, і молодий гордий

княжевич (Є. Вишневецький – Л.М.), як тільки вийшов з колеґії, зараз пристав до католицької віри, кинув українську мову і сполячився" [Нечуй-Левицький І.С. Князь Єремія Вишневецький. – К., 2007. – С. 3–4, 14].

Саме з колеґії Є.Вишневецький вийшов уже окатоличеним і спольщеним шляхтичем. Власні амбіції, владолюбство й кастова, станова засліпленість роблять Є. Вишневецького ворогом України, зрадником пам'яті свого великого діда: "Тепер ти, князю, навертай і своїх підданих на Україні до своєї нової віри, до нової вітчизни, до польської мови. Ти тепер зразець для дрібних українських панів, для темного хлопства й міщанства на Україні, а не воно для тебе. Ви, українські пани, що перейшли на католицьку віру й нашу мову, теперечки дбайте й пеклюйтесь, щоб повернути на свій зразець усю темну українську масу. Ведіть за собою слідком тих темних товаряк, "те бидло", перероблюйте їх навіть силою, а вони, як сліпці, повинні йти слідком за вами, за своїми проводирями. А коли вони не підуть, княже, за тобою, маєш в руках меч. Орудуй мечем во ім'я Христове!" [Там само. – С. 14].

Між Є. Вишневецьким та колись рідним йому українським народом постає страшна прірва. В уяві князя український народ – це народ холопів, який потрібно вогнем і мечем "цивілізувати", повернути силою зброї до "істинної", "християнської" культури. Нащадок давнього козацького роду промовляє: "Нам треба перетворити Україну на Польщу...Треба вбити на смерть оте, що викає в козаччині, оті їх ради, оті давні віча, той дурний хлопський самовряд...Ми, магнати, повинні взяти до своїх рук увесь саморяд на Україні і не випускати його до зачину" [Там само. – С. 69].

Таким чином, з позиції українця, патріота і захисника своєї Батьківщини І. Нечуй-Левицький подає загальну характеристику теми відступництва в романі, наголошуючи на тому, що своїми ціннісними орієнтирами (сформованими єзуїтами) Є. Вишневецький спровокував власну загибель як ментальну, так і фізичну.

А.М. Міщенко, студ., КНУТШ, Київ
mishchenkoann@i.ua

ОСОБЛИВОСТІ КОНЦЕПЦІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ДЕРЖАВНОСТІ ВОЛОДИМИРА ВИННИЧЕНКА

Володимир Кирилович Винниченко – видатний український громадський і політичний діяч, лідер однієї з найвпливовіших партій революції 1917–19 рр. – УСДРП, заступник Голови Центральної Ради, голова першого в Україні уряду – Генерального Секретаріату, керівник антигетьманського повстання і відродженої в його ході Української Національної Республіки; письменник, художник.

У питанні щодо державності України, можна простежити еволюцію поглядів В.Винниченка від вимоги надати автономію в складі Росії до побудови незалежної Радянської України і до створення світової федерації.

У політико-публіцистичному трактаті "Відродження нації" Винниченко зазначив, що найкращий устрій для України – це автономія в складі Російської республіки. "Та й для чого відокремлюватись, коли всі потрібні для вільного

національного розвитку нашого народу засоби забезпечено в автономії. Денаціоналізацію, духовне калічення наших мас буде зараз же спинено й знищено українською школою, як нищою, так середньою й вищою. Гальмовані дотепер багаті здатності нашого народу, пущені по природному, найлегшому, найраціональнішому шляхові рідних методів розвитку забезпечать духовну сторону наших домагань. Народоправство, широке місцеве самоврядування, порядкування господарським і політичним життям на Україні місцевими силами, точне зазначення взаємних прав і обов'язків цілої держави та автономної одиниці унеможливить колишню безпардонну, руйнуючу політику централізму, коли всі сили окраїн нерозумно й злочинно висмоктувались на користь інертного, ненажерливого центру" [Винниченко В. Відродження нації. Заповіт борцям за визволення. – К., 2008. – С. 28]. Проте російські демократи виявилися не готовими до таких дій, ототожнюючи українців з росіянами. Центральна Рада як виразник інтересів всього українського народу, покликана пробудити національну свідомість українців, бо лише в такому випадку можна побудувати сильну державу. Найвища мета кожної нації така сама, як і в кожної людини, а саме: потреба зберегти своє життя, забезпечити його розвиток. Найкращий засіб задля цього – це здобуття власної державності, "себто комплексу тих інститутів економіки, політики, культури, які діють на території, населеній національним колективом, які зв'язують його в компактну цілість, які забезпечують його розвиток у сучасному і майбутньому. Нація без державності є покалічений людський колективний організм" [Там само. – С. 664–665].

У зв'язку з цим постає питання чи є державність на підрадянській Україні. В. Винниченко вважає, що є, адже державність творить народ, нація, а не окремі вожді. Закономірним виглядає і вступ України в ООН. І хоча це є маневром Радянського Союзу задля отримання більшої кількості голосів, але, з іншої сторони, нікого не дивує, що повноправним членом Організації стала саме Україна. Тому, вважає Володимир Винниченко, не потрібно говорити, що державність на Україні знищили більшовики. Він вказує на те, що форма і суть державності – різна. І навіть якщо форма нас не влаштовує (адже Україна поневолена більшовиками), суть все одно є.

Винниченко аналізує причини невдач українців в боротьбі за незалежність і пропонує свої шляхи досягнення цієї мети. Однією з найбільших помилок керівників визвольного руху, на його думку, є орієнтація на зовнішні сили. Це стало однією з причин поразки національно-визвольної боротьби під проводом Б. Хмельницького, повстання гетьмана І. Мазепи, це ж завадило революції 1917–19 рр. Зовнішні сили мусять виступати як допоміжний фактор у звільненні України, основне ж завдання політичної еліти – досягнення підтримки мас. А для цього потрібно визволення не лише національно-державне, а і соціально-економічне, бо інакше народ не тільки не підтримає таких "визволителів", а скоріше виступить проти них. Це неодноразово доводила історія, проте такі самі помилки повторюються знову і знову. Так сталося і на Україні у 1917 році: "історія захотіла перевірити, чи зрозуміли її науку. І виявилось, що українці не зрозуміли наглядної лекції історії: вони розщепили свою суцільну зброю на дві половини, на соціальну і національну, вибрали останню й почали нею боротися проти соціальної. Через це вони зразу ж одірвалися від своїх працюючих мас і були до щенту розбиті" [Там само. – С. 376].

Ще одним фактором, який негативно вплинув на хід визвольних змагань Винниченко вважає інстинкт панування і влади у представників української еліти. Це, в свою чергу, породжує недовір'я один до одного, а, отже, попри розуміння спільної мети, неможливість порозуміння, консолідації. Люди, які прагнуть задовольнити свої власні амбіції, створюють уряди за кордоном (наприклад, А. Лівіцький), що лише шкодить Україні, адже ці уряди не є відповідальними за свої дії (бо вибрані вони не народом і не на власній землі, а, отже, і відповідати їм нема перед ким). Якщо ж еміграція дійсно хоче допомогти Україні, створивши єдиний орган – Національну Раду, то він має відображати інтереси українського народу, його соціальну структуру. Головним завданням цього органу, як і всієї еміграції, повинно бути в тому, щоб переконати весь світ, що українство є ворогом будь-якого насилля і гніту. З цим завданням Володимир Винниченко пов'язує світову місію українства, яке має стати "платформою" для створення світової федерації. Сама ця ідея не є новою, але саме українці, навчені своєю гіркою історією могли б щиро донести цю ідею до інших держав. Він відкидає революційний шлях створення цієї федерації, адже це неодмінно призвело б до знищення всього світу, але наполягає на тому, що зміни необхідні негайно.

Отже, Володимир Винниченко вважав, що основа державотворення – це поєднання соціальних, етнічних начал з республіканськими цінностями, що не втратило своєї актуальності, як і більшість проблем, які він піднімав. Орієнтація на зовнішні сили, неможливість порозумітися, розділення соціальних і національних інтересів – все це супроводжувало нашу історію як сто років тому, так і зараз.

А.О. Міщенко, студ., КНУТШ, Київ
misnastya@ukr.net

"САМОСТІЙНА УКРАЇНА" М. МІХНОВСЬКОГО – МАНІФЕСТ УКРАЇНСЬКОГО РЕВОЛЮЦІЙНОГО НАЦІОНАЛІЗМУ

Микола Іванович Міхновський – одна з найбільш знакових постатей українського національно-визвольного руху. Політична діяльність М. Міхновського – це пошук відповідей на питання, поставлені суспільно-політичним процесом кінця XIX – першої чверті XX ст. У своїй політичній концепції М. Міхновський послідовно відстоював самостійницьку позицію. Для досягнення головної стратегічної мети – здобуття і розбудови самостійної, соборної Української держави, він, в залежності від обставин, змінював тактику і форми боротьби.

Самостійницький напрямок в українському визвольному русі репрезентувало "Братерство тарасівців". Члени товариства поєднали гасла повалення самодержавства, відновлення національної державності й революційного соціалізму. Програмні засади тарасівців, розроблені М. Міхновським, стали підґрунтям для виникнення партійних угруповань націоналістичної орієнтації, в першу чергу – Української народної партії (УНП).

Революційна українська партія (РУП), створена на хвилі студентського руху, власної політичної програми не виробила. На перших порах її роль

виконала брошура М. Міхновського "Самостійна Україна", назва якої свідчить про реалізацію ідеї державності у формі незалежної держави. Аналіз М. Міхновським причин поневоленого становища української нації і, зокрема, змісту Переяславського договору 1654 р., переконливо доводив, що Україна має історичні, юридичні, політичні, економічні та культурні передумови для незалежності. Міхновський закликав до боротьби за національну державу всіма можливими засобами. Він одним із перших серед українських політичних діячів того часу зрозумів і апробував роль агітації та пропаганди в активізації суспільно-політичних процесів. "Самостійна Україна" Міхновського була першим безкомпромісним радикальним документом української політичної свідомості, в якому декларувалася готовність силою боротися за відновлення втраченої державності та обґрунтовувалася, спираючись на міжнародне право, скінченність союзу з царською Росією.

Визначальним у самостійницькій доктрині і практичній діяльності М. Міхновського є особливе розуміння нації. Історична, політична, правова спільність українців на територіях, розділених кордонами імперій, дозволила Міхновському висунути гасло "Україна для українців!". Воно розумілося не як національна винятковість, а як необхідна умова здобуття незалежності України.

М. Міхновський, як партійний організатор, намагався подолати роз'єднаність національної еліти, інтелігенції та народу. Лідерство визвольного руху він покладав на свідому частину української інтелігенції, а рушійною силою вважав, насамперед, селянство. Аналізуючи українську державницьку традицію, серед її основних ознак він називав відсутність історичної спадкоємності між поколіннями еліт. Першочерговим у розбудові держави він вважав опору на внутрішні сили українського народу, а зовнішній фактор – другорядним.

Політичні погляди М. Міхновського еволюціонували від необхідності державної самостійності України до націоналізму. Одна з головних заслуг Міхновського полягає в тому, що він перший надав українському націоналізмові організовану та структуровану форму. Вважав, що головною причиною нещастя української нації є брак націоналізму серед її широкого загалу.

А.В. Неволія, студ., КНУТШ, Київ
al_nevolia@ukr.net

ПОГЛЯДИ МИХАЙЛА ГРУШЕВСЬКОГО НА УКРАЇНСЬКУ ДЕРЖАВНІСТЬ

Михайло Сергійович Грушевський – людина обдарована та багатогранна, не лише великий науковець, але й талановитий політик, Голова Центральної Ради, метою якого, за його ж словами, було "послужити українському національному відродженню". В своїх творах, присвячених громадсько-політичній тематиці, він торкався питань, що охоплюють майже всі сторони української політики, суспільного життя та культурного розвитку.

Як історик, Грушевський наголошував на безперервності українського державотворчого процесу, що отримав своє завершення створенням Української Народної Республіки. "А що вона вже була давніше державою і тільки відновила тепер своє державне буття, якого позбавило її було московське

наси́льство та лукавство, то найбільш натуральна річ для неї звернутися до старих державних знаків та гербів, що вживалися нею за старих часів" [*Грушевський М.* На порозі Нової України. – К., 1992. – С. 92]. Грушевський поставив народ у центр історії, стверджуючи, що народ повинен бути вихідним пунктом дослідження історії. Ідея народності послужила обґрунтуванням історичних підстав українського народу на власну самостійність та державність. Фактично поняттю "народ" відповідало селянство, він бачив основною соціальною базою України селянство, що зумовлено ходом історичного розвитку українського народу, довгим пануванням чужоземної влади та втратою вищих класів суспільства, власної еліти.

Більшість дослідників сходяться на тому, що домінуючими ідеями, які здійснили найпомітніший вплив на наукову та громадсько-політичну діяльність були ідеї народництва та федералізму.

На народницькій ідеї Грушевського базується його політична програма, основою якої була ідея федерації, в свою чергу пов'язана з ідеєю переваги інтересів народу над інтересами держави: інтерес трудового народу є найвищим законом в державі.

Свої погляди на територіальний устрій України Грушевський сформулював у тезі: "Українці в політичній справі хочуть утворити широку національно-територіальну автономію України в складі федеративної Російської республіки" [*Грушевський М.* Якої ми хочемо автономії й федерації // *Грушевський М.* Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 121]. В практичній діяльності принципи автономії та федерації були покладені в основну перших трьох Універсалів Центральної Ради, головних її законодавчих актів.

Він вважав федералізм провідною ідеєю політичного життя України, не пов'язуючи при цьому майбутнє України з ідеєю повної державної незалежності: "те, що в дійсності хотілось і дійсно треба було захистити: суверенність українського народу, незайманість його національних, економічних та політичних інтересів, се, розуміється, можна було забезпечити і в федеративній формі" [*Грушевський М.* Українська партія соціалістів-революціонерів та її завдання // *Грушевський М.* Хто такі українці і чого вони хочуть. – К., 1991. – С. 233]

Відстоюючи гуманістичні позиції, Грушевський у своїх працях обґрунтовує рівноправність всіх народностей України, представництво в органах влади, загальне виборче право тощо. Стверджував, що Україна не лише для українців, а для всіх, хто проживає на її території і гарантує забезпечення прав національних меншин.

У питаннях взаємовідносин між Україною та Російською державою Грушевський стояв на позиції співробітництва та тісного зв'язку двох держав, відносини між якими мають будуватись згідно з уже згадуваними принципами автономії та федерації. Події Жовтневої революції ознаменували кінець московської орієнтації в поглядах Грушевського, він критикує російський більшовизм, називаючи його спадкоємцем московського централізму, який руйнує давні зв'язки двох народів. Вчений акцентує увагу на зближенні України з Європою, створенні світової федерації.

Грушевський говорить про певний моральний обов'язок, покликання українського народу. Для тої стадії, на якій знаходиться Україна, моральна чи

політична байдужість є недопустимою. Провідною ідеєю повинне стати почуття моральних властивостей, він говорить про культ громади-держави у громадянина античності і стверджує, що саме так має бути і в нашій державі, потрібен певний "республіканський героїзм". Формує ідею Великої України: "Обставини так склалися, що великі завдання і досягнення стали для нас можливі, що ми можемо творити не тільки свободну й незалежну Україну, а й УКРАЇНУ ВЕЛИКУ. Велику не територією, чи багатством, чи пануванням над іншими, а велику отими соціально-моральними вартостями, про які я казав" [Михайло Грушевський. – К., 1998. – С. 89].

Отже, не зважаючи на те, що погляди Михайла Грушевського змінювались протягом життя і можна почути різні їх оцінки, він у тяжкі для України часи став абсолютним втіленням української національної і державницької ідеї, феноменом українського гуманістичного духу.

К.О. Сарбаш, студ., КНУТШ, Київ*
Sarbash.kate@gmail.com

ІНТЕГРАЛЬНИЙ НАЦІОНАЛІЗМ ДМИТРА ДОНЦОВА

"Бойтесь его! Если вы будете продолжать вашу политику, Донцовы будут числиться не единицами и не десятками, а сотнями, тысячами, миллионами".

"Не может быть и речи, чтобы социал-демократы соглашались с Донцовым. Марксисты никогда не дадут себе затуманить голову национальными лозунгами".

Перший вислів належить лідеру російського лібералізму Мілюкову. Другий – вождю більшовиків Леніну. Стосуються вони людини, яка за кілька років своєї політичної діяльності встигла двічі втрапити до в'язниць. В чому причина подібного не сприйняття?

Дмитро Донцов – визначний український публіцист, політичний діяч, літературний критик, ідеолог українського інтегрального націоналізму. "Націоналізм", який вийшов першим виданням в 1926 році, виступив з ідеологією, яка рвала з цілим світоглядом драгомановського "демократизму" і соціалізму Маркса-Леніна, пересякнутого отрутою московфілства.

Основні ідеї "Націоналізму" були передусім, антитези драгоманівському "малоросіянству". Трактатуванню України як провінції Росії, що претендувала лише на деякі "полегші" культурного й соціального характеру "Націоналізм" протиставляв ідею політичної нації, ідеалом і метою якої був політичний державницький сепаратизм, повний розрив з усякою Росією, а культурно – повне протиставлення цілому духовному комплексі Московщини; під оглядом соціальним – негоція соціалізму. Це була повна антитеза "гермафродитському" світоглядові тодішнього демо-соціалістичного українського провідництва. В Україні сприятливий ґрунт для драгоманівського "демократизму" і марксівського "соціалізму" підготували народництво в політиці та "українофі-

* Рецензент – Р.М. Коршук, канд. політ. наук.

льство" в культурі. Самі ці явища, пов'язані Донцовим із політичним і культурним провінціалізмом ("провансальством"), як і їх носії – "презренний малорос" і "рутенець", не здатні до необхідного фанатизму та подвижництва й готові зостатися з нашою "красою", залишивши чужинцям їхню "силу", – були головними об'єктами його нещадної критики. Не приймаючи універсалізм у драгоманівській і будь-якій іншій версії, Донцов усе ж постулював синтез націоналізму та універсалізму (зрозуміло, на основі першого), як і синтез інстинкту й розуму, традиції і нового, народу й еліти ("провідної меншості") тощо. Ієрархічне бачення суспільства й окремої спільноти аж до засад авторитаризму та елітаризму, націонал-радикалізм у політиці, волюнтаризм у філософії політики, культурософії та етиці й пов'язаний з ним ідеал надлюдини – ось визначальні моменти світогляду Донцова.

Саме він сформулював засади нового українського світогляду, який означив як "чинний націоналізм", тобто інтегральний націоналізм, на підставі популярних на Заході теорій, що розглядали вольовий чинник, як ірраціональну рушійну силу історичного процесу.

Основні засади інтегрального націоналізму Донцова: нація – абсолютна цінність, політичні партії, класи повинні поєднатися заради Вищої мети, а Вища мета – це незалежність держави, Мета виправдовує всі засоби. Майбутню державу повинен очолити вождь, керманіч з необмеженою владою, Соціально – економічні питання – другорядні; скоріш за все держава буде аграрною, з розвинутою кооперацією і капіталістичною промисловістю, необхідно діяти, відкинувши жодні політичні дискусії.

Керуючись ідеями Ніцше, Шопенгауера, Гартмана, Сореля та ін., Донцов прийшов до генерального висновку: нація – не лише "мовна чи національна збірнота", – нація – це воля щось спільне творити". Донцов намагався прищепити українській суспільності волю до влади і вволю до життя, фанатизм на шляху боротьби за власну ідею, тверду віру у власні сили, і тільки такий вихід він вбачав у творенні повновартісної нації. Націю може порятувати лише народження нової психології переможців, а не рабів, "не вічний стогін покараних рабів і сльози".

Донцов будує свій інтегральний націоналізм на усвідомленні високого призначення нації та на одній з ідей про героїчну особистість та обрану меншість, котра йде не за натовпом, а попереду. Так організована будь-яка спільнота, покликана перемагати – від військового підрозділу до провідних держав. Ідея націоналізму має бути натхненням, задля "кусня хліба та спокою" ніякий "-ізм" не потрібен. Тільки передова меншість може рухати неперворотку масу для її ж користі. Мета праці Д. Донцова – це популяризація політичного єднання нації навколо героїчних вартостей, що можуть оберігати націю від фізичного та морального занепаду. Сила ідей цієї праці, що залишаються актуальними (на жаль) і сьогодні, здатна подолати соціальні і політичні хвороби нації. Ідеї Донцова мали великий вплив на молодь у передвоєнний час і стали ідеологією Українських Націоналістів (ОУН). Своєю працею він створив українське відродження.

ПОЛІТИЧНІ ТА ЮРИДИЧНІ ПІДСТАВИ УКРАЇНСЬКОЇ САМОСТІЙНОЇ ДЕРЖАВИ МИКОЛИ МІХНОВСЬКОГО

Кінець XIX – початок XX ст. в Україні став періодом бурхливого розвитку політичних та юридичних наук. Цей розвиток був, передусім, зумовлений появою на соціально-політичній арені України й національно-державного напрямку представники якого, по суті, першими зробили спробу підготувати проекти конституцій для майбутньої незалежної української держави. Цей період ознаменувався переходом української парламентської думки – тільки тепер уже з теоретичною напругою до фактичного.

Одним з основоположників ідей національного самостійництва України був Микола Міхновський. Необхідність української незалежної держави він обґрунтовує, виходячи з аргументів історичного, політичного, юридичного, національно-культурного характерів. Зокрема, мова йде про те, що М. Міхновський розглядає світовий історичний процес і приходиться до висновку, що кінець XIX – поч. XX ст. позначається боротьбою поневолених та пригноблених націй за визволення. Вони мають для цього міцні юридичні та політичні підстави, оскільки приєдналися свого часу до Московського царства на засадах незалежних підстав, зберігаючи, фактично незалежність, яка була згодом порушена колишнім союзником. Цей союзник перетворився на загарбника, тому підкорений Російською імперією народ має повне моральне, політичне та юридичне право боротися за справедливі вимоги повернення колишніх прав – тобто самостійності. Бездержавний стан українського народу потребує юридичного оформлення або у формі політичної автономії у складі Росії, або (і це тільки у Миколи Міхновського) – у формі самостійної держави.

Противагою самостійності українські соціалісти бачили автономію в складі Російської республіки, так В. Винниченко вважав, що така форма організації українського життя краще. "Самодіяльність нашого народу краще всього вкласти в форму "Автономії України". Самостійницькі ідеї буди менш популярними, ніж автономістські. Вплив автономістських ідей (тих, які обґрунтовували автономію України у складі Росії) полягала в популярності російських соціалістичних партій, які пропагували ідеї рівності трудящих усіх націй.

М. Міхновський виступив і рішуче обстоював саме самостійну Україну "від Карпат аж до Кавказу". Національно-державницьке крило пропонувало свій проєкт "Самостійної України", в якому заперечувалася ідея створення органів локального самоврядування в межах Російської децентралізованої держави. Утворена в 1902 р. українська народна партія (УНП) Миколою Міхновським – це перша з українських політичних партій Наддніпрянської (підросійської) України, яка стояла на принципах державної самостійної України. М. Міхновський виклав в брошурі "Самостійна Україна", принципи необхідності повної самостійної України, цим поклав початок самостійницькому рухові на Наддніпрянській Україні.

Проблема вибору між реалізацією права українського народу на власне державне політичне самостійне існування була однією з основних практич-

них та ідеологічних засад Братства тарасівців, що виникло у Полтаві в 1891 р., і стало першою українською політичною організацією. Концептуальним натхненником і одним з організаторів і був М. Міхновський. Він вказує та відстоює власну концепцію, якою має бути держава тобто її засадничі принципи. М. Міхновський розробив проект "Основною Закону "Самостійна Україна" Спільки народу українського". Згідно з цим проектом в Україні пропонувалося запровадження президентської республіки. Президент Всеукраїнської Спільки (саме так повинна була називатися українська держава), мав виступити як голова держави і виконавчої влади, обрання якого передбачає "усім народом українським через плебісцит на 6 років". На посаду президента мала право претендувати особа, яка досягла 35-річного віку. Пункти 67 та 68 проекту уповноважували главу держави оприлюднювати закон та здійснювати нагляд за їх виконанням; однак він не мав права зупиняти дію цих законів або не виконувати їх. Президент наділявся правом призначати міністрів па посади та звільняти їх з посад, а також правом дострокового скликання двох палат парламентаризму ("хат"). Глава держави наділявся також деякими повноваженнями в сфері судочинства: він мав право помилування (амністії), але амністувати суджених міністрів він міг лише на вимогу однієї з двох палат парламенту (п.70 та 80 проекту). Президент був головнокомандуючим війська і флоту (п. 66). Його особа проголошувалася недоторканою (п. 64).

Отже, вперше в проекті був закладений механізм відповідальності глави держави. Держава визнавалася верховною юридичною особою, правовою формою колективного життя народу, що історично та логічно передуює праву. Джерелом права визнавалася державна влада, матеріалізованого у прийнятих державно-правових основах. Держава повинна бути правовою. Сам М. Міхновський цього терміну, звичайно, не вживає, але такий висновок можливо зробити, виходячи з його державотворчої концепції. Мова про те, що у проекті проголошуються гарантії рівноправності усіх українців (ст. 12), особистої свободи людини (ст. 14), неможливості покарання без судового рішення (ст. 16), свобода совісті (18-20), свободи друку (23) і т.д. В Конституційний проект покладено принцип побудови України як спільки дев'яти самоправних земель; це – Чорноморська Україна, Слобідська Україна, Степова Україна, Лівобережна Україна, або Гетьманщина, Північна Україна, Полісся, або Гайова Україна, Підгірська Україна, Горова Україна і Понадморська Україна. Українська держава мала бути президентською республікою з двоопалатним парламентом у складі ради представників (депутатів) і сенату; члени обох палат мали представляти увесь український народ, а не тільки ту землю, яка їх обрала. Стосовно народовладдя, то тут втілюється провідний принцип творчості Міхновського – держава для громадян, а не для самої себе. Принцип відповідальності держави перед народом та його історичну долю у найкращому сенсі цього розуміння відображає сутність всієї концепції М. Міхновського.

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ "УКРАЇНЬСЬКА ФІЛОСОФІЯ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Альчук М.П.

Філософсько-правовий дискурс в українській культурі
кінця ХІХ – початку ХХ століть 3

Андрусів Л.З.

Джерела та особливості філософії українського вільнодумства
ХV – початку ХVІІ століть..... 5

Бернюкевич Т.В.

Метафізика и этика буддизма
в работах философа-неопозитивиста В. Лесевича 7

Бовтач С.В.

"Логіка Авіасафа" як свідчення раціоналістичних тенденцій
в розвитку української філософської думки ХV століття 9

Вдовиченко Г.В.

П. Демчук як історик філософії 11

Даренська В.М.

П. Куліш як фундатор українського екзистенціалізму 14

Дуцяк І.З.

Комплекс знань про науку як філософська освіта аспірантів 16

Застольська В.В.

Ілюзорність як форма вияву масової культури України 18

Кондратюк Л.С.

Вплив музичної риторики ХVІІ – першої половини ХVІІІ століття
на формування духовної музики епохи бароко 19

Омельченко В.Ю.

Позитивізм В. Лесевича в контексті розвитку філософії науки
в університеті св. Володимира 20

Печеранський І.П.

До питання про співвідношення віри та розуму
у філософії Йосипа Міхневича22

Пушкарьов І.В.

Проблема самосвідомості та психічного звороту в поглядах М.Я. Грота25

Решмеділова О.М.

Використання методологічних засад філософської антропології
у дослідженні явищ культури28

Решмеділова О.М.

Український модерн – нове розуміння творчого процесу29

Розова Е.О.

В.Н. Ильин и евразийское течение31

Салила І.О.

Проблема українського націотворення
у філософській спадщині І. Франка32

Соколіна О.В.

Сучасні погляди на проблему ментальності та менталітету34

Солоненко А.Г.

"Три титана" української і російської філософії36

Сторожук С.В.

Сутність та проблемне поле історіософії39

Стоян Д.В.

Теорія нації Ю.В. Вассияна
в контексті теорії українського радикального націоналізму40

Супрун А.Г.

Сучасний контекст екзистенціальної проблематики
в українській філософській думці42

Фоменко М.В.

Проблема свободи як умови досягнення сродності
у творчості Г. Сковороди43

Шморгун О.О.

Філософський атеїзм І. Франка, Лесі Українки та В. Винниченка:
екзистенційно-гуманістичний вимір45

Юшкою Н.Н.

Грядущий век толпы: приоритеты украинской молодёжи
перед лицом глобальной универсализации.....47

Ярмолицька Н.В.

Теорія моралізаторства та "моралі любові" у філософії О. Козлова.....49

Яськів Б.І.

Національна ідея в часовому континуумі розвитку
українського національного буття51

СЕКЦІЯ "ПОЛІТИЧНА ДУМКА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"**Підсекція "ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНИХ ПОЛІТИЧНИХ УЧЕЇ:
ВІД ВИТОКІВ ДО XVIII СТОЛІТТЯ "****Вербова Ю.А.**

Політичні погляди Івана Семеновича Пересвєтова.....53

Денисюк З.С.

Ідеал державного устрою за Ксенофонтom.....54

Дзюбенко Р.О.

Утопічні вчення за Т. Мором.....56

Дзятківський В.В.

Ідеї колегіальної форми правління в Росії періоду Смутного часу.....57

Дудка С.В.

Співвідношення понять "політичного" і "правового"
у суспільно-політичних науках (онтологічний аспект).....59

Кострубіцька А.В.

Прояви консервативної політики Едмунда Берка61

Краснов Д.Л.

Вчення Ш.-Л. Монтеск'є про форми правління.....63

Мазуренко С.А.

Моральний вимір політики в етичних концепціях Арістотеля
та Нікколо Макіавеллі64

Овчаренко Р.І.

Проблема справедливого державного устрою
у творі Томаса Мора "Утопія"67

Піонтовська А.К.

Соціально-політичний ідеал Томазо Кампанелли68

Постовойтенко А.С.

Соціально-політичний устрій в концепції Т. Кампанелли ("Місто сонця")70

Пугач І.М.

Ідеал політичного устрою в концепції Марка Туллія Цицерона71

Сиров І.О.

Ідея консерватизму Едмунда Берка73

Скребков А.В.

Розподіл повноважень між трьома гілками влади за Ш. Монтеск'є75

Теслюк С.А.

Характерні риси правителя в політичних трактатах Нікколо Макіавеллі76

Ущипівський О.М.

Основні принципи політичної діяльності правителя
в концепції Н. Мак'явеллі78

**Підсекція "ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНИХ ПОЛІТИЧНИХ УЧЕЇ:
ВІД ВИТОКІВ ДО ХІХ–ХХ СТОЛІТТЯ"**

Батрименко О.В.

Сучасні французькі концепції бюрократії79

Бояр О.С.

Демократичний соціалізм Едуарда Бернштейна83

Дідух Д.І.

Структура суспільства за Т. Дезамі84

Дробот Р.В.

Методологічні аспекти аналізу політичних явищ
в межах постструктуралістської традиції85

Коломієць Л.В.

Колективістський анархізм Михайла Олександровича Бакуніна87

Король О.В.

Громадянське суспільство у політико-правовій концепції І. Канта і Г. Гегеля	88
--	----

Котович І.О.

Збігнев Бжезінський про феномен "війни з тероризмом" у сучасному світі.....	91
---	----

Лаговська С.С.

"Руська правда" П.І. Пестеля як рішучий проект перебудови кріпосної Росії.....	92
---	----

Левенець С.В.

Концепція "відкритого суспільства" Анрі Бергсона	94
--	----

Ліпковська-Надєїна Н.А.

Концепція інституціоналізму М. Оріу	96
---	----

Раїмов Д.Ю.

Микола Бердяєв про більшовизм як різновид релігії.....	97
--	----

Садова Х.І.

Теорія циркуляції еліт Вільфредо Парето.....	99
--	----

Сіданіч М.О.

Особливості парадигмальних пошуків у політичній науці США XX століття...	100
--	-----

Стародубець В.О.

Російський погляд на теорію слов'янської самобутності.....	102
--	-----

Супрун О.О.

Теорія еліт Гаetano Моски.....	104
--------------------------------	-----

Тимошик Я.М.

Основні положення та евристичний потенціал "концептуальної карти" Європи Стейна Роккана	106
--	-----

Феркалюк В.М.

Конституціоналізм Георгія Андрузького.....	108
--	-----

Черетун Д.І.

Роль і функції монарха в державі за політико-філософською концепцією Г.В.Ф. Гегеля.....	110
--	-----

Шайхалієва Ю.А.

Трактування В. Леніним поглядів К. Маркса та Ф. Енгельса про політичну організацію суспільства	112
---	-----

Підсекція "ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ"

Бойко І.І.

Критичний аналіз М. Шаповалом теорій націй українських вчених 114

Балабанова Н.О.

В'ячеслав Липинський про формування української політичної нації 115

Барановський Д.О.

Проблема становлення української державності
у суспільно-політичній спадщині Івана Франка 117

Гороховський П.А.

Кирилло-Мефодиевское общество
в национально-освободительном движении 119

Дунець В.Б.

Державотворчий процес і нація в поглядах В. Липинського 120

Заболотна О.Т.

Програма відродження Української держави
за Вячеславом Липинським 122

Ілленко А.І.

Ідея політичної еліти в націоналістичному напрямі
української політичної думки міжвоєнної доби 123

Карасінська М.В.

Концепція української національної держави В. Липинського 125

Ковальов А.В.

Класократія як найкращий спосіб організації влади за В. Липинським 126

Крива Т.Ю.

Соборність в контексті національної ідеї 128

Крицкалюк Н.І.

Громадянський прогрес в суспільному ідеалі Івана Франка 130

Луценко А.В.

Поняття національного в суспільно-політичних поглядах М. Драгоманова 132

Медвідь А.М.

"Повість минулих літ" Нестора-літописця
як видатна пам'ятка політичної думки Київської Русі 133

Мельник Л.М.

Проблема відступництва національної еліти
в контексті роману І. Нечуя-Левицького "Князь Єремія Вишневецький" 135

Мищенко А.М.

Особливості концепції української державності Володимира Винниченка .. 136

Мищенко А.О.

"Самостійна Україна" М. Міхновського –
маніфест українського революційного націоналізму 138

Неволя А.В.

Погляди Михайла Грушевського на українську державність 139

Сарбаш К.О.

Інтегральний націоналізм Дмитра Донцова 141

Трушківська Л.В.

Політичні та юридичні підстави Української самостійної держави
Миколи Міхновського 143