

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 IX

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. IX. – 155 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 "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

*К.І. Алексєєва, асп., КНУТШ, Київ**
alekskatron@rambler.ru

ВИОКРЕМЛЕННЯ ПОНЯТТЯ СИТУАЦІЇ У ЕКЗИСТЕНЦІЙНІЙ ФІЛОСОФІЇ

У екзистенційній філософії індивідуальне буття людини розглядається в контексті певних обставин і положення. Відповідно цьому світ постає не лише як тло людських діянь і поведінки, але і як організований та впорядкований послідовною зміною подій універсум. Перебуваючи у тісному зв'язку із людиною, світ не залишає за нею привілею на пасивність, а потребує постійної активності, яка реалізується через орієнтацію у світі.

Для означення специфіки людського існування екзистенційна філософія почала розробляти поняття ситуації як універсальної умови людського буття. Щодо самого терміна, то його найширше можна означити так: "ситуація – це діяння у контексті обмеженого часу і місця" [Lynch M. The Origins of Ethnomethodology // Philosophy of Anthropology and Sociology. – 2007. – P. 501]. Карл Ясперс, наголошуючи на обмежувальному характері ситуації, стверджує про її сприятливість або ворожість, допомогу або перешкоду на шляху до певної мети. Але на ворожості ситуації робиться особливий акцент, оскільки людина опиняється перед труднощами, які вона мусить здолати, а це, у свою чергу, потребує самовизначення і прийняття рішення через вибір альтернативи. Становище людини саме тоді перетворюється на ситуацію, коли на нього накладається певна обмеженість, скрута, невизначеність і воно потребує зусиль і активності людини для подолання наявного стану справ. Але при цьому слід наголосити, що ситуація не "надходить" людині випадково і ззовні, а належить до сутнісних ознак людського буття. Людині не уникнути ситуацій, вона завжди знаходиться у їхньому полі, вони постають як чужі і ворожі чинники існування, мотивуючи і проектуючи подальші схеми діяння. Часто людина опиняється перед усвідомленням того, що її настрій або душевний стан не належать до компетенції її довільної активності. Натомість людині постійно властивий певний настрій, який, безперечно, може змінюватися і варіюватися, але не може повністю зникнути. Він переживається як щось зовнішнє і незалежне від людини, що споріднює душевний стан із організацією зовнішніх обставин, які, оформлюючись у ситуацію, потребують певної реакції. Хоча Ясперс майже ототожнює ситуацію із її внутрішньо-психологічним відповідником настроєм, але залишається нерозв'язаним питання щодо типу активності людини, яку має викликати настрій як ситуація, адже настрої і

* Рецензент – С.М. Гатальська, канд. філос. наук, доц.

реакція тісно взаємопов'язані. Можна сказати, що сама "реакція-відповідь" на ситуацію іманентно містить певний настрій як спосіб "певної схильності".

Оскільки індивідуальне буття завжди розкриває себе у ситуації і через ситуацію, то це означає, що воно проходить через низку послідовних змін ситуацій. Тобто, ситуації у часі постійно змінюються, людина переходить із однієї ситуації в іншу. Для орієнтації у одиничних ситуаціях людині допомагає вже наявний запас знання, за допомогою якого вона може створювати сприятливі або попереджувати ворожі ситуації. Але існують такі обставини нашого життя, які виступають у вигляді непідвладних нам перешкод і обмежень. Це ситуації особливого ґатунку, які виражають загальний стан індивідуального буття, сутнісно йому належать і є неминучими. Ясперс називає їх "пограничними ситуаціями". До цього класу ситуацій належить сам факт закинутості у ситуацію, неминучість смерті, усвідомлення провини, неunikність страждань і болю у перманентній життєвій боротьбі із зовнішніми обставинами. Ми не у змозі їх подолати чи змінити. Єдине, до чого нам слід прагнути, на думку Ясперса, – це досягти ясності і прозорості у тлумаченні даних ситуацій. Пограничні ситуації – це ситуації, які підводять людину до границі її існування і проблематизують впорядкований лад нашого життясвіту. Переживаючи ці ситуації, особа стикається із суперечностями наявної дійсності, яка втрачає ознаки гармонійної реальності і постає як нездоланна перешкода. Внаслідок цього людина почувається дезорієнтованою у світі і радикальним чином усвідомлює власну скінченність. Пограничні ситуації висвітлюють індивідуальне буття у його крайній напруженості, тривозі, незахищеності і розгубленості перед світом.

Внаслідок цього втрачається наївна епістемологічна віра цілковито і остаточно пізнати людину. У екзистенційній філософії моменти ситуації розглядаються як вирішальні у розумінні сенсу людського буття. Тепер він не редукується до рівня абстракції емпіризму чи раціоналізму, а розглядається у всій своїй повноті і конкретності.

А.Ю. Білоус, студ., КНУТШ, Київ
bilous.anna@gmail.com

ДО ПИТАННЯ ПРО КАТЕГОРІАЛЬНИЙ АПАРАТ У ДИСКУРСІ ВІДЧУЖЕННЯ У ТВОРЧІЙ СПАДЩИНІ К. МАРКСА

Сьогодення актуалізує глибокі дискусії щодо людської сутності людини, тож доцільним видається переосмислення проблеми різних форм відчуження людини, що набула широкого висвітлення у творчій спадщині К. Маркса. Загальноновідомим є те, що відчуження є причиною віддалення людини від самої себе за умов капіталістичного суспільства. Наразі автору статті актуальним видається більш глибоке розуміння цього поняття через з'ясування особливостей його подання у автентичних текстах К. Маркса та виявлення його антонімічної пари.

Поняття відчуження – категорія, що була внесена у філософську традицію Хегелем. У його філософській системі категорія відчуження пов'язана передусім з історією людства, яка постає в першу чергу як історія людського

відчуження. Здійснення уявлень, яке є справжньою метою духу, виступає тим процесом, у ході якого сам дух приховує цю мету від власної сутності і тим самим – відчужується від себе самого. Звісно, погляди Хегеля були де-що ідеалістичними, за що зазнали нищівної критики К. Маркса, який, в свою чергу, інтерпретував категорію відчуження у загальновідомому на тепер сенсі. Водночас Маркс слідом за Хегелем зберігає те розуміння відмінності між сутністю та існуванням, яке і уможливорює дискурс відчуження.

Гідним уваги видається те, що у праці "Экономическо-философские рукописи 1943–44 годов" [Маркс К., Энгельс Ф. Собрание сочинений. – Изд. 2. – Т. 42. – С. 41–174] К. Маркс застосовував дві категорії, що у російському перекладі (який з причин відсутності професійних українськомовних перекладів цієї праці використовується і в Україні) репрезентовані через категорію відчуження – "Ehtfremdung" і "Entrubtrung" [Абсава Н.Д. К вопросу об отчуждении и некоторых его формах // Отчуждение человека в перспективе глобализации мира: Сб. статей. / Под ред. Маркова Б.В., Солонина Ю.Н., Парцвания В.В. – СПб., 2001. – Вып. 1. – С. 204–222]. Це уточнення відіграє визначну роль у знаходженні антонімічної пари для самого поняття відчуження у значенні "Ehtfremdung", що надасть змогу більш чітко висвітлити сутність цього феномену, що відображена у творчій спадщині К. Маркса. Відчуження у значенні "Entrubtrung" застосовується переважно на позначення економічного феномену, що відображає передачу об'єкта від одного суб'єкта до іншого і може бути досить вдало перекладений терміном "відсвоєння". Зрозумілим видається те, що парною категорією для "відсвоєння" слід вважати категорію "присвоєння", а не ставити її в опозицію до поняття "відчуження". Причиною тому слугує те, що останнє ("Ehtfremdung") стосується виключно суб'єкта і якнайкраще відображає процес самовтрати людини.

Доцільним на даному етапі є короткий огляд наукових дискусій щодо того, яке поняття можна повноцінно протиставити поняттю відчуження в значенні "Ehtfremdung". Більшість дослідників, що займаються цією проблематикою ставлять перед собою завдання розкрити сутність поняття "відчужена праця" (достатньо вузько трактованого) через встановлення його антонімічної пари. З одного боку справа тут саме у нечіткості розмежування понять "Ehtfremdung" та "Entrubtrung", з іншого – у тому, що К. Маркс, використовуючи словосполучення "відчужена праця", акцентує саме на характері праці. Тобто питання про парну категорію по відношенню до "відчуженої праці" знімається у зв'язку з потребою у висвітленні самої сутності відчуженості як такої, яка у Маркса часто виражається словосполученням "відчужена праця", проте трактується у більш широкому плані. Єдиного погляду на проблему антонімічної пари до категорії "відчуження" серед науковців і досі не знайдено. При цьому пануючими варіантами є такі: "свобода", "ліквідація приватної власності", "емансипація".

Автор статті вважає дані варіації недостатніми і пропонує виокремити категорію "освоювання" ("освоєння") як парну до категорії "відчуження". Окрім поверхневого рівня доцільності такої пропозиції – висвітлення саме виключного суб'єктивного відношення до світу цілому, праці, своєї родової сутності, інших людей, самого себе – така антонімічна пара має і більш глибоке значення у розумінні творчості К. Маркса. Вона надає змогу чітко висвітлити

найбільш глибокий та помітний конфлікт всередині теоретичної системи мислителя – конфлікт між потребою у самовираженні, фіксації своєї самості у різних її проявах, себто "освоюванні", перетворенні чогось на "своє", суб'єктивно значиме та негативною оцінкою К. Марксом приватної власності, яка у широкому філософському сенсі також є вираженням "укорінення" людського "я" у бутті, окреслення людиною власного життєвого світу, зокрема простору. Проте К. Маркс саме у питанні приватної власності застосовує суто оціночні критерії, він вважає, що це роз'єднує людей та спричиняє ворожнечу. Тобто тут К. Маркс виступає ідеологом, а не філософом – він ставить питання про те, як має бути, а не як є, якими мають бути люди, а не якими вони є. В цьому і полягає головний внутрішній конфлікт К. Маркса як мислителя – він дивиться на людину у її природному прагненні "зафіксувати" себе у світі вцілому через "освоювання" різних його проявів, проте, відчуючи власну роль як своєрідного морального наставника, К. Маркс зрештою відмовляється сприймати це прагнення у контексті такої ж природної схильності людини до "привласнення" з огляду на саму її "людську" сутність.

Підсумовуючи вищесказане, варто зазначити, що переосмислення ідей К. Маркса надає змогу по-новому інтерпретувати існуючу реальність із врахуванням ідей, на яких базується неklasична філософія. В цьому контексті цікавими видаються праці таких філософів як Х. Арендт ("Між минулим і майбутнім") та П. Рікер ("Ідеологія та утопія"), що намагають звернутись до спадщини К. Маркса саме з таких засад.

Г.С. Бояндіна, асп., КНУТШ, Київ*
ann-boiandina@yandex.ru

СИМПАТІЯ ЯК ОСНОВА ПРИРОДНОЇ МОРАЛЬНОСТІ ТА ПЕРЕДУМОВА НОРМАТИВНОСТІ

В розумінні "симпатії" в вузькопсихологічному значенні, а саме як певного роду перейманні почуттів інших людей, ми завдячуємо концепціям Девіда Г'юма (David Hume) та Адама Сміта (Adam Smith). Представники шотландського просвітництва побудували на принципі симпатії свої етичні вчення.

На відміну від попередніх моральних концепцій, які задавалися питанням, чи звичаєві настанови та заборони, виправдовують себе, Д. Г'юм досліджує процес здійснення моральної оцінки. Для того щоб визначити різницю між морально правильним і морально хибним людиною все "приємне" оцінює як позитивне, а "неприємне" як негативне. Але при цьому філософ заперечує, що процес виправдання або осуду певних дій зводиться до насторою людини, до її забаганок. В подібному випадку подібне оцінювання буде носити егоїстичний характер. Хоча людина від природи схильна до егоїзму вона зважає на інтереси іншої людини. Поряд з егоїстичними пориваннями задоволення власних потреб, існує альтруїстична схильність, яку Д. Г'юм називає симпатією, людськістю, а то й "почуття общинності" (fellow feeling). Симпатія

* Рецензент – А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.

засновується на "емоційному зараженні" – ми ніби переймаємо почуття радості або печалі інших, та є закладеною в людській природі від народження.

Схожість людей повинна сприяти тому, щоб ми могли зануритися в відчуття інших, а також дуже легко ніби поділяти ці відчуття і відчувати те ж саме. На основі перевтілених "ідей", які ми сприймаємо через зовнішній прояв в іншій людині, в нас виникають аналогічні враження. Останні настільки принципово подібні нашим відчуттям, що вони сприймаються нами як рівнозначні емоції.

Одним з головних чинників, що забезпечують появу феномену справедливості та існування суспільства є подібне співпадіння, що притаманно людині. Симпатія є основою всіх моральних суджень і поведінки людини. Принцип поставити "себе на місце іншого" є основою для спостереження морального співпадіння в суспільстві, а також є гарантом моральної солідарності в суспільстві. Симпатія на відміну від справедливості є вродженою якістю людської природи і є безпосередньою запорукою подолання егоїстичної природи людини. Саме завдяки симпатії людей одне до одного утворюються суспільства, організуються держави – таке протиставлення договірній теорії Т. Гоббса (Thomas Hobbes) висуває Д. Г'юм. Шотландський філософ вважає гуманність закладеною у людині з народження, а не такою, що лише може бути набутою при наявності тих чи інших умов.

Слідуючи емпіричній філософії Д. Г'юма, А.Сміт розробляє своє вчення про мораль, ґрунтуючись не на розумі, а на основі відчуттів людини. Розум, звичайно, відіграє важливу, але другорядну роль: він сприяє усвідомленню співвідношення цілей та засобів. Відчуття симпатії, яке є основою діяльності людини у всіх сферах, є основою для моралі. Все, що людина робить, тільки тоді може мати успіх, якщо вона здатна увійти в становище інших людей, ніби з'єднатися за допомогою відчуття симпатії з почуттями інших. А.Сміт писав: "...джерело нашої чутливості до страждань сторонніх людей лежить у нашій здатності переноситись уявою на їх місце, в здатності, яка надає нам можливість уявляти собі те, що вони відчують, зазнавати таких самих відчуттів" [Adam Smith. The Theory of Moral Sentiments // Printed for A. Millar, 1761 – Р. 436]. Учений припускав, що симпатія виникає іноді безпосередньо при одному лише погляді на відчуття інших людей. Якщо вона не має місця, то дія або приречена на поразку, або приводить до результатів, що суперечать кінцевій меті дії.

Потрібно зазначити, що обидва філософи констатують, що людині властива від природи схильність до симпатії, тобто сприймати в процесі спілкування почуття іншого. Саме ця схильність є основою природної моральності, що переважає егоїстичну натуру людини. На відміну від Д. Г'юма, який розглядав егоїзм, як керуючий в мотивації поведінки людини, А. Сміт виходить виключно з альтруїстичної позиції. Саме в етичних вченнях А.Сміта та Д. Г'юма, симпатія, можливість поставити себе на місце іншого виступає основою совісті та справедливості. Саме ідея справедливості є переконливим аргументом на користь того, що моральнісні уподобання мають бути доведені до статусу правових приписів. При цьому, принцип симпатії є передумовою процесу ідентифікації, отождення себе з іншим, уподіблення йому, що

означає засвоєння та прийняття норм і цінностей іншої особистості, що є гарантом моральної солідарності в суспільстві. Завдяки подібним розмірковуванням стає помітна дотичність антропології до правознавства. Нормативність та вироблення правових приписів можливе лише за здатності поставити себе на місце іншого.

М.Л. Бурік, асп., НУБіП, Київ
shoblin@mail.ru

ЛЮДСЬКЕ МИСЛЕННЯ І ШТУЧНИЙ ІНТЕЛЕКТ: СТАРА ДИСКУСІЯ, ЩО АКТУАЛЬНА ДОТЕПЕР

Машина – сьогодні вже не лише продовження рук людини, вона виконує роботу, яка завжди вважалася розумовою. Коли розвиток знарядь праці знаходиться на такому рівні, природно виникає питання про природу штучного інтелекту. Видатний учений-кібернетик В.М. Глушков одним з перших ще в 60-х роках минулого століття підняв цю проблему. Але при цьому він поставив знак рівності між штучним інтелектом і мисленням людини. Він стверджував, що машинне мислення в змозі навіть перевершити людське. На сторінках книги В. Моєва [*Моєв В.М. Бразды правления, Диалог с академиком В.М. Глушковым.* – М., 1977], яка є одним великим інтерв'ю з академіком, можна прослідкувати думку ученого з цього приводу. "Чим, у принципі, є цей пристрій? Та не більше і не менше, як теоретичною моделлю людського мозку, а якщо бажаєте, то і сукупною моделлю мозку всього людства" – стверджував академік. По іншому до тієї ж проблеми підходив радянський філософ Е.В. Ільєнков. Він був "на боці людини" і відстоював позицію, що машина не може придумати нічого нового і вирішувати неординарні задачі. В ті роки з'явилося багато статей, в яких піднімалися питання, що стосуються зазначеної вище проблеми, але рішення нема й донині.

Справа в тому, що йшлося лише про можливості людини і машини. В спрощеному варіанті це виглядає так: "Що може такого людина, чого не може машина?" "В чому машина перевершує людину?", тощо. Але така постановка дещо не відповідає проблемі, тому що людину і машину в принципі не можна порівнювати. Це все рівно, що порівнювати людину в цілому з одним із її органів, наприклад рукою або мозком. Але коли мова йде про людину і один з її "неорганічних органів", чомусь така постановка допускається. Глушков як кібернетик займався відтворенням мислення в штучній електронній моделі. Проте, учений не врахував того моменту, що звичайне людське мислення не меншою мірою штучне, ніж машинний "штучний інтелект". Воно є активним суспільним продуктом. Свідомість – це ніщо інше як суб'єктивний образ об'єктивної реальності, тобто відображення зовнішнього світу у формах, прийомах і результатах людської діяльності. Проблема, таким чином, полягає у сутності людської діяльності, яку можна змінити за допомогою машин.

У сучасному розвинутому капіталістичному суспільстві система виробничих відносин така, що і машини, і люди служать виключно справі отримання

прибутку. За тих умов система машин із засобу звільнення людини перетворюється на вельми ефективно і зручне знаряддя соціального контролю і зручної для капіталу соціальної інтеграції. Універсальність людини обертається на її уніфікацію. Ця перетворена форма універсальності людини, по суті, є її протилежністю. Тобто в умовах ринку техніка не звільняє людину від "одновимірності", а, навпаки, посилює її. Проте, розвиток знарядь праці дійшов до того, що машина вже може виконувати ту роботу, яка позбавляє людину універсальності, це дозволяє включити людину у виробництво не як агента, не як придаток до машини (конвеєра, чи державно-бюрократичної машини, не має значення), а поставити її над виробництвом. Таким чином, машина в процесі виробництва може обходитися без людини, але якою мірою і до якої межі вона може обходитися – залежить від суспільства.

І Е.В. Ільєнков і В.М. Глушков з різних боків підходять до розв'язання проблеми, яка "полягає в тому, щоб повернути Людині втрачену нею владу над світом машин та перетворити Людину на розумного і сильного Господаря над створеним нею грандіозним, хитромудрим і могутнім механізмом сучасного машинного виробництва" [Ільєнков Е.В. Об идолах и идеалах. – М., 1968]. Система "людина-машина" може і повинна з системи "знаряддя праці – робоча сила" перетворитися на внутрішню органічну єдність "людина – продуктивні сили". В такому разі основним завданням і метою виробництва буде створення умов для якнайповнішого розвитку всіх людських здібностей. Тобто, людина у виробництві виступатиме як мета, а не як засіб.

В сучасному суспільстві, заснованому на товарному виробництві, виробничі відносини складаються стихійно, оскільки об'єктивна необхідність в умовах ринку діє як зовнішня по відношенню до людини, стихійна, непізнана сила. Це якнайкраще видно в умовах світової кризи, що поглиблюється, незважаючи на дії урядів різних держав, які намагаються її подолати. Якщо ж врахувати, що свобода є не що інше, як усвідомлена необхідність, то, не знаючи необхідності, не оволодівши нею, кожна окрема людина і суспільство взагалі не може бути вільним. Мало підпорядкувати собі природу для того, щоб звільнити людину. Потрібно ще освоїти соціальну форму руху матерії для того, щоб "...розумно реорганізувати всі взаємовідносини людини з людиною, перетворити суспільні відносини між живими людьми, між класами, змінити спосіб відносин Людини до самої себе" [Там же]. В наш час ця проблема гостро стоїть перед суспільством, адже людство живе у режимі перманентної кризи, і без свідомого контролю над розвитком суспільства неможливо подолати тенденції до знищення умов, необхідних для існування людства. Без автоматизованих систем управління всією економікою за допомогою машинного "штучного інтелекту", такий контроль не можливий. Подібна система – необхідна умова виходу на новий рівень розвитку економіки, що дозволяє людині бути універсальною. В таких умовах суспільні відносини будуть вироблятися не опосередковано, в процесі виробництва товарів, а безпосередньо і свідомо. В такому разі стане не лише можливо, але і необхідно створювати суспільні умови для розвитку універсальності людського мислення.

ЧЕЛОВЕК МЕЖДУ СЦИЛЛОЙ МОРАЛИ И ХАРИБДОЙ БИОТЕХНОЛОГИЙ

И изгналъ Адама, и поставил на востокѣ у сада Едемскаго
херувима и пламенный мечѣ обращающійся,
чтобы охранять путь къ дереву жизни
(Бытiе 3, 24)

Рассуждая над сущностью биоэтики, мы исходим из необходимости говорить прежде всего о разрешении этико-философских проблем аборта, эвтаназии, генетического контроля, клонирования и трансплантации, ставших ныне весьма актуальными. Хотя разрешение их невозможно, так как они опираются на определенные предубеждения, – а если быть точными, – то опираются на то, **во что верится**.

Особенность становления биоэтики в ее тесной взаимосвязи с рядом естественных наук и с процессами социально-экономического и морально религиозного развития современного общества. Развитие биоэтики как таковой было бы невозможно вне экономического и научно-технического прогресса второй половины XX в.

Шотландский профессор философии Адам Смит открыл закон всемирного экономического тяготения – личную заинтересованность: когда каждый человек руководствуется личными интересами, то это парадоксально приводит к оптимальным результатам для экономики в целом. Люди различны по своим талантам и способностям, и когда они обладают свободой для развития своих талантов и их применения, то экономические показатели растут на благо всех, а всяческие препятствия вредны.

Но а) идею экономики как игры, в которой суммарная выгода сторон равняется нулю, и б) страх перед ростом рождаемости дал Европе священник, экономист и историк Томас Мальтус. Он так напугал современников угрозой перенаселения, что в итоге они создали инструменты контроля рождаемости. Максимумы Мальтуса: нищета и страдания неизбежны, а прогресс – химера. Подавая нищим, мы лишь ухудшаем общее положение, поскольку увеличиваем количество ртов. Но Мальтус, этот крестный отец философии пессимизма, способствовал утверждению теории изменений и развития, что сделало возможным совершенно новый тип мышления. Уже Чарльз Дарвин применил историю к истории. Он показал, что изменение – это не отклонение от естественного хода вещей или нарушение равновесия природы, но аутентичное состояние.

Борьба за существование, которая для Мальтуса была причиной всех зол, для Дарвина стала движущей силой эволюции, появления все более совершенных организмов. Эволюция есть разновидность соревнования, построенного по олимпийской системе, – на выбывание. Природа – это не пикник с друзьями. Безжалостный отбор продвигает то, что более функционально в конкретных обстоятельствах. Теория Дарвина далека от совер-

шенства. Очередной импульс ее развитию дали в 1953 г. ученые Фрэнсис Крик и Джеймс Уотсон, которые впервые описали уникальную структуру молекулы ДНК. К началу 1960-х стало возможным различить отдельные "слова" генетического кода, а к середине 1960-х – полностью "взломать" его шифр. Сегодня, в начале XXI в., составлена полная "карта" генома человека. Все наше биологическое прошлое, все генетические предпосылки нашего будущего станут открытой книгой. Все слова в этой книге написаны с помощью четырех "химических" букв **А** (аденин), **С** (цитозин), **Г** (гуанин) и **Т** (тиамин) в разных комбинациях. Все когда-либо жившие и ныне живущие организмы созданы в соответствии с похожими друг на друга, просто составленными инструкциями, написанными на одном языке. Новая генетика – это одна из величайших интеллектуальных революций всех времен.

Сама жизнь, – воспроизводство клеток и их упорядоченное объединение в системы разной сложности, – является процессом из области информационного менеджмента. Жизнь в фундаментальном смысле этого слова – это вопрос распространения информации. Тело представляет собой набор тканей, воплощающих биологическую информацию. Благодаря пре-программированию клетки тела знают, кто они и чем должны заниматься. Не нужно учить яйцо, как становиться курицей – оно и так знает. Именно информация вдыхает жизнь в материю. Получая Нобелевскую премию в области медицины (1969), Макс Дельбрук предложил в качестве шутки посмертно присвоить Аристотелю эту же премию за открытие ДНК: Философ предполагал, что форма курицы содержится уже в самом яйце. К сожалению, Дельбрук не включил в число соавторов Р. Декарта, ставившего уже практические вопросы того, что позже стало генетикой.

Если астролог эпохи Возрождения, зная точное время и место рождения натуса, мог дать картину его настоящей и будущей жизни, а также "заглянуть" и в прошлое натуса, то Рене Декарта не вполне устраивали интуитивно-пророческие прозрения астролога, требовавшие особых способностей и искусства. Он мечтал узнать, что представляют собой все части семени любого вида животных и человека, надеясь, что из этого удастся вывести чисто математически всю фигуру и строение каждой части искомого животного и человека. Он также надеялся, что тогда удастся решить и обратную задачу: из знания особенностей тела вывести знание (формулу!?, ген!?) семени.

Ныне генетики полагают, что зная о своих генетических предпосылках, люди могут планировать свою жизнь, исходя из подлинно базовой информации. Они могут выбирать наиболее подходящую карьеру и образование, планировать рождение детей от наиболее подходящего по генному набору партнера, решать какие употреблять продукты и т.д. Но тогда ведь и власти, и работодатели получат доступ к инструментам тестирования работников и служащих. Так меритократия, заметил шведский биолог Торбьорн Фагерстрём, материализуется в форме "генократии".

Может произойти то, о чем мечтал в идеале Платон (а вслед за ним Т. Кампанелла), что практически насаждали король Филипп II Испанский и Гитлер: связь между сексуальностью и воспроизводством потомства исчезает. Секс становится скорее хобби, проявлением индивидуальности, без

каких-либо желательных или нежелательных последствий. Воспроизводство же будет все больше происходить под строгим лабораторным контролем. Вопрос о том, кто чей родитель, будет снят. В результате манипулирования генами станет возможным уже на эмбриональной стадии избежать возникновения в будущем раковых заболеваний, болезни Альцгеймера, аллергии и целого ряда других. Также в значительной степени будет возможно программировать потомство и даже наделять его качествами, которые мы раньше едва ли расценивали как "человеческие".

Возможно, наиболее продвинутые генетические исследования уже протекают в тиши закрытых от постороннего глаза лабораторий в законспирированных частных владениях. Ведь иудео-христианские представления о святости уникальной личности в других частях света (например, в Азии) менее сентиментальны, так что исследования там протекают практически беспрепятственно. Радикальные новшества в области медицины всегда вызывали ожесточенные дискуссии и встречали сопротивление со стороны групп, чей моральный авторитет подвергался угрозе, например, пересадка роговицы глаза, взятой у только что умерших людей.

И сегодня в обществе разворачивается молчаливая борьба между заинтересованными группами за влияние и право определять допустимые нормы и практики. То, что неэтично сегодня, завтра будет принято повсеместно. Люди будут стремиться все более широко применять достижения медицины в целом и генных технологий, в частности. В информационном обществе правит не тот, кто голосует, а тот, кто потребляет. И это произошло с искусственным оплодотворением. Как только выяснилось, что имеется значительное число бездетных семей, которые жаждут иметь детей и могут щедро оплатить свое счастье, как возможность появилась. Сегодня зачатие в пробирке – рутинная процедура. А ближайшее будущее готовит нам ряд быстрых изменений, главное в которых то, что привычная концепция "естественного", "природного" теряет свое значение, всё очевиднее искусственность противопоставления природы и культуры. Природа и культура есть две безумно сложные системы управления информацией. Обе подчиняются одному и тому же закону: закону естественного отбора. Обе демонстрируют одну и ту же внутреннюю логику: движение от простого и частного к еще более сложному взаимодействию во все большем масштабе.

Замечу, что философско-методологическая подоплека генной технологии состоит в том, что на словах пропагандируя изменчивость и идею эволюции, на практике генетики утверждают постоянство и застой. Принципиальный и последовательный вопрос: "Что произойдет с миром, в котором будет господствовать произвол генетики, воспитанного в духе "философии стабильности добра и полезности", понимаемых именно так, как считает этот генетик?", – не ставится. Но если же случится так, что реализуется отмеченная философия, то произойдет нечто странное, если не страшное, но точно непредсказуемое. Недаром Господь Бог, изгнав согрешивших Еву и Адама из рая, поставил у древа жизни ангела с огненным мечом.

Тем самым, Бог указал, что существа, которые не способны самостоятельно эволюционируя приспособляться к меняющимся условиям окружающей

среди, обречены погибнуть до срока. Но при этом Он не лишал их возможности вкушать известную долю удовольствий *и страданий*. Попытка освободить человека от страданий, сохранив право на удовольствия, – абсурдна. Роковой закон взаимосодействия противоположностей, об особой форме справедливости которого говорил Гераклит, работает абсолютно и неотвратимо.

Но важно и другое: современный человек, живя в мире, преисполненном достижений науки и техники, может использовать определенную часть их для сохранения своей собственной телесности. При этом тонкая диалектика гедонизма, садизма и мазохизма постоянно провоцирует в практике общественного бытия дискуссии о праве на аборт, клонирование, трансплантацию и т.п. Человеческое и машинное таким способом вдруг оказываются чрезвычайно очевидными, принуждая снова и снова задумываться над тем, чем является человек: мыслящим тростником, творением боговдохновенным или простой машиной. В этом треугольнике предположений, которые опираются лишь на определенную парадигму верования, и заключается суть общественно значимых дискуссий врачей, моралистов, кибернетиков и философов. А потому становится понятным, что абсолютно правильного исчерпывающего ответа на все времена и для всех не существует. Но жизнь вида "*homo sapiens sapiens*" пока еще продолжается, а потому для некоторых людей в зависимости от их социально-экономического и психофизического состояния, отмеченные проблемы имеют существенное значение даже на уровне латания или замены дефектных "деталей" и "узлов".

О.І. Василець, здобувач, НТУУ "КПІ", Київ
Lakky21@email.ua

СОЦІАЛЬНО-ПЕДАГОГІЧНІ КОНТЕКСТИ СУЧАСНОЇ АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ПРОБЛЕМАТИКИ

Проблеми людини, як істоти, сутність якої полягає у повсякчасній налаштованості на трансцендентне, були зазначені ще І.Кантом, відтак питання можливостей духовного зростання індивідууму у спільноті є наскрізними щодо формування особистості та пошуків індивідуальності. Зміни у ідеологічних концептах не тільки не звільняють людину від необхідності відповідати як за власний розвиток, так і за поступ соціуму, але і контекстуально обумовлюють патологічність спроб втечі від свободи, спокусливості чого підкреслював Е.Фром. Відповідно, дослідження життєдіяльності нашого сучасника, як запоруки позитивних змін і розбудови Вітчизни, і самої гуманізації суспільного життя, що виступає гарантом розвитку особистості, їх взаємодії, є вкрай актуальними.. Це обумовлюється по-перше: формуванням суспільства знань як глобального майбуття цивілізованого людства; а по-друге: із змінами у характері розгортання і способах отримання самого знання – освіта, виховання, надання інформаційних та соціальних послуг, психологічна адаптація та реабілітаційні процеси – все це, наразі, входить до системи соціалізації особистості та її подальшого розвитку. Є ще на жаль і третій аспект у зазначених тенденціях – зростання не тільки підліткової, але і власне дитячої (мо-

лодший і середній шкільний вік) злочинності. За появою терміну "ювенільна юстиція" на теренах українського політикуму стоїть реальна проблемна ситуація, вирішення якої вже знаходить своє втілення у створенні відповідних урядових структур та розробці законодавчих актів різноманітної спрямованості. Але вихователь сам мусить бути вихованим, ця споконвічна проблема набуває нової чинності та значущості на теренах постмодерну й перманентної невизначеності аксіологічних преференцій у формуючих індивідуума прошарках. На загостренні міжпоколінних конфліктів сучасної доби, як об'єктивно обумовлених процесах спинялися і етологи К.Лоренц [Лоренц Конрад/ Обратная сторона зеркала: Пер. с нем. / Под ред. А.В.Гладкого; Сост. А.В.Гладкого, А.И.Федорова; Послесловие А.И.Федорова. – М., 1998], і соціологи Е.Гіденс [Гидденс Э. Трансформация интимности. – СПб., 2004], О.Донченко і психологи-Ю.Римаренко [Донченко О., Романенко Ю. Архетипи соціального життя і політика (глибинні регулятиви психологічного повсякдення). – К., 2001]. В умовах українського соціуму такі тенденції підсилюються слабкістю керуючої ролі вітчизняної еліти, історичною незрілістю акмеологічних інтенцій. Тож особливої уваги потребують пошуки креативного потенціалу соціальної педагогіки у знаннях більш широкого загалу та рівня теоретичного абстрагування, саме для ліпшого методологічного озброєння формуючих освітянських інституцій. Бо перетворення, що відбуваються у сучасному світі пов'язані не лише з новим технічним та технологічним переобладнаннями суспільної практики, але значною мірою, і перш за все, із прагненнями гармонізувати життя людини: індивідуума та людства, дітей та батьків тощо. Адже при відсутності добровільної співпраці та взаємопідтримки, будь які звершення у матеріально-предметному світі відкривають можливості не для розвитку, а для девіацій, не випадково інтернет-залежність поповнила сумний перелік антисоціальних поведінкових проявів [Юрьев А.И. Может ли общество одновременно думать и чувствовать? // Общество и политика: Современные исследования, поиск концепций / Под.ред. В.Ю. Большакова. – СПб., 2000. – С. 420–440]. Проблеми спілкування, розуміння того, що будь-яка комунікація є процесом соціальним, а сутність соціуму є постійне виховання й самовиховання кожного багатьма і багатьох кожним, опиняються у основі досліджень присвячених соціально-педагогічним питанням сучасності і мають неабияке значення на шляху до товариства загального добробуту, як зазначають автори [Сіленко А.О., Коляденко В.А. Соціальна держава : тернистий шлях до визнання. Світовий досвід і перспективи України: Монографія. – Одеса, 2002. – С. 104] розвідок сучасної соціальної практики, Особливістю філософсько-антропологічного розгляду соціокультурних проблем сучасності є, на мою думку, не тільки поєднання теоретичних розвідок з їх практичними експлікаціями, але і системно-функціональний характер розгортання, що враховує та узгоджує доробки і психологічних, і педагогічних, і соціологічних дисциплін, слугуючи методологією соціально-педагогічних перетворень у практичній діяльності суспільства на шляху досягнення ним реального гуманізму. Важливим є розгортання вищезазначених процесів на різному рівні формування суб'єктних якостей та їх потенціювання упродовж усього життєвого шляху індивідуума. Технічні уміння, що їх вимагає суспільс-

тво інформаційних технологій не виховують самі по собі гармонійну особистість, а скоріше самі вимагають психологічної збалансованості та високого загальнокультурного рівня від суб'єкту, що користується ними. Ми бачимо, як найшвидше розповсюджуються з соціальних практик саме негативні риси і аспекти їх функціонування [Сикора В. Новый поход к подъему Украины со дна. Объединение парадигмы социального капитала с политикой развития // Трансформация. – 2001. – № 6] дегуманізація суспільних стосунків відбувається набагато інтенсивніше за розповсюдження технологічних принад, швидко завойовуючи цивілізаційний простір, що, наразі, може так і не стати культурним. [Сіленко А.О., Коляденко В.А. Соціальна держава : тернистий шлях до визнання. Світовий досвід і перспективи України. – С. 104]. Відтак, питання просвітницькі набувають не тільки і не стільки етичного та загальнокультурного, але і суто прагматичного виміру і спонукають до культурних розвідок усю гуманітарну спільноту – філософську передусім.

А.Э. Воскобойников, д-р филос. наук, проф., МГУмУ, Москва
laer_tino@mail.ru

ЧЕЛОВЕК ВОСХОДЯЩИЙ: БЕССОЗНАТЕЛЬНОЕ – СОЗНАНИЕ – СВЕРХСОЗНАНИЕ

Бессознательное – это важнейшая сфера жизнедеятельности человека (и социальных групп), существование которой **не** обусловлено обязательным существованием сознания или некой высшей силы. И в филогенезе и в онтогенезе возникновение бессознательного предшествует возникновению сознательного и служит необходимой базой для этого возникновения. С появлением сознания бессознательное не исчезает, а лишь в определенной степени трансформируется, *продолжая исполнять все свои основные функции*. Бессознательные процессы большей частью не управляются сознанием, протекают в основном без его вмешательства и в своей основе латентны. На глубинном бессознательном уровне субъект неотделим от объекта (образ неотделим от оригинала), и они выступают как одна и та же слитная, нерасчленяемая целостность. И в познавательной, и в ценностно-мотивационной, и в побудительно-волевой сферах бессознательное играет огромную роль, перерабатывая информацию, вырабатывая оценки и регулируя поведение. Бессознательное и сознание в значительной мере структурируются соответствующими им языками, а сами эти языки структурируются соответствующими видами деятельности. Бессознательное функционирует, опираясь на особый невербальный язык. Бессознательные процессы характеризуются гораздо большей непрерывностью, чем сознательные. Поэтому семиотическое поле бессознательного гораздо "плотнее", чем у сознания. Образую глубинный фундамент психики, бессознательное в значительной степени нацелено на психическое *сохранение (гомеостазис)*, а деятельность сознания – на *изменение* разнообразных свойств и процессов, связанных с жизнью человека на психическом и социокультурном уровнях. Природное и социальное бытие в большей степени детерминируют бессоз-

нательное, чем сознательное. Принудительное воздействие бытия на сознание осуществляется в значительной мере *через* бессознательное. Сознание обладает несравнимо большей мерой самодетерминации и свободой выбора, чем бессознательное. Существование бессознательного гораздо менее удивительная вещь, чем появление и существование сознания. То, что в бессознательной психике изначально было *целостно нерасчлененным*, в какой-то момент эволюционного развития неожиданно расчленяется на *самоцентрированные ментальное моделирование* реальности (приводя, в том числе, к возникновению теоретического познания), ее *чувственное воплощение* (порождая нравственные, эстетические и прочие человеческие переживания) и осознанную *волеую устремленность* (ориентируя на деятельностно-целевое участие в происходящих событиях). Итак, то, что в глубинном бессознательном нерасчленимо слитно и являет себя лишь через разные типы функционирования целостной психики, на более высоких уровнях начинает структурно все более расщепляться, оставаясь тем не менее в рамках единого целого. И все это в конечном счете для того, чтобы снова сблизиться и взаимно раствориться на еще более высоком уровне, который нередко условно называют *сверхсознанием* или *вершинным бессознательным*.

Иногда в бессознательное включают и *сверхсознание* ("*вершинное бессознательное*"), в котором синтезируются высшие возможности самого бессознательного и сознания на путях интуитивного творчества (как познавательного, так и художественного). Но подобное сверхсознание лучше рассматривать не как высшую разновидность бессознательного, а как *особый самостоятельный уровень* в духовном мире человека, на котором прежние и *бессознательные* и *сознательные* даны в преобразованном и "снятом" виде. Дискурсивность, отсутствовавшая на *глубинно-бессознательном* уровне и возникающая на *сознательном* уровне, на *сверхсознательном* уровне становится "снятой" (продолжающей существовать, но в скрытой, чрезвычайно "сжатой" форме). Благодаря этому рефлексивность остается, хотя дискурсивность становится латентной. Так понимаемое сверхсознание не обязательно связывать с одной только познавательной или художественной интуицией. Оно может включать и самые высшие формы переживаний, которые захватывают целиком всего человека и по *значимости* им оцениваются как соразмерные с ценностью его жизни (или даже превышающие ее). Кстати говоря, не случайно в минуты наивысшего счастья человек не способен рассуждать чисто логически. Любопытно, что в кризисных или критических ситуациях сознание человека начинает напоминать по характеру своих действий бессознательную психическую деятельность. Оно пытается стать многомерным, одновременно разыгрывая множество "сценариев" возможных действий в быстро и неоднозначно меняющейся ситуации. Важно различать *подсознательную* и *сверхсознательную* познавательную интуицию. Первая обогащает сознание человека новой ценной информацией, рожденной без активного *непосредственного* участия самого сознания. Хотя сознание трудится над решением некой проблемы, но масса иных проблем – больших и малых – постоянно отвлекают его внимание. Поэтому результат, полученный на подсознательном уровне, приходит оттуда в сознание срав-

нительно неожиданно. Иное дело, сверхсознательная интуиция. Она требует абсолютно полной вовлеченности в творческий поисковый процесс *всего целостного человека*. Продуктами *подсознательной* интуиции становятся *догадки*, выполняющие пробы в наших знаниях и опирающиеся в значительной мере на прошлый опыт и рутинный перебор возможных вариантов. Плоды *сверхсознательной* интуиции качественно иные. Она приносит принципиально новые знания, которые никак не выводимы из прежнего опыта и общепринятых парадигм. Вероятно, об этих новых знаниях можно сказать, что они не *проекция*, они *проект* (не проекция прежних парадигм, а проект новой). Возможно, познание на уровне сверхсознания имеет неалгоритмическую природу (точнее, выходит за пределы алгоритмизации, превосходит ее возможности). Интуиция проявляется не только в познавательной или художественной деятельности. Велика ее роль в нравственной сфере. Роль интуитивной совести относительно более рассудочной, чем она, справедливости аналогична роли познавательной интуиции относительно разума. Справедливость довольствуется рассудочно-логическими этическими решениями. Совесть же, являясь органом моральной интуиции, действует сверхразумно. Особый интерес представляет рассмотрение художественного творчества на *сверхсознательном* уровне. Наиболее глубоко и полно человек реализует свою духовную свободу и индивидуальность в творчестве. **Высокое творчество возможно лишь как целостный духовный процесс, полная мобилизация всех интеллектуальных, чувственно-эмоциональных и волевых сил.** Это касается и научного, и технического, и художественного, и всякого другого творчества. Однако обычно в процессе творчества *научная* интуиция работает на базе дискретной, дискурсивной информации, а *художественная* порождает результат, имеющий континуальную информативную мощност. *Научная* интуиция воссоздает существующее в форме *теоретической модели*, а *художественная* – в форме *художественного образа, эстетического идеала*. На уровне сверхсознания происходит неожиданный **синтез уникального и универсального, чувственно постигаемого и умопостигаемого**, научной, художественной и нравственной *интуиций* в высшей форме самореализации и свободного творчества человека.

*Д.І. Галико, студ., КНУТШ, Київ**
dinkeyhalloa@univ.kiev.ua

ДЗЕН-БУДДИЗМ І ЗАХІДНЕ МИСЛЕННЯ

Починаючи з 60-х років ХХ ст. Дзен-буддизм став предметом зацікавленості західних науковців і культурних діячів. Найбільш відомими є праця Еріха Фромма "Дзен-буддизм і психоаналіз", спроби порівняльного аналізу між Сходом і Заходом Карла Густава Юнга, або, наприклад, зацікавленість Дзен-ом джазового піаніста Білла Еванса.

* Рецензент – О.П. Варениця, канд. філос. наук, доц.

У Дзені ми віднаходимо всю філософію Сходу в кристалізованому вигляді, втім це не означає, що Дзен є філософською системою у європейському розумінні. За визначенням Дайсецу Тайтара Судзукі, який вважається одним із перших, хто почав читати лекції про Дзен у західних університетах, Дзен рішуче не є системою, започаткованою на логічному аналізі. Швидше за все, він є антиподом логіки, під чим розуміють дуалістичний образ мислення. Дзен не позбавлений, звичайно, розумового елементу, себто Дзен – розум вцілому, і ми віднаходимо в ньому багато речей: але цей розум не є чимось складеним, що розподіляється на множинність якостей, й не лишає по собі нічого.

Дзен не вчить нас нічому в сенсі розумового аналізу, а також не пропонує певної доктрини в якості керівництва для своїх послідовників, тому Дзен не має "святенних писань" або догматів, а також не містить у собі жодних символів, через які б розкривалось його значення. Судзукі казав: "Якщо б мене запитали, чому навчає Дзен, я би відповів, що він нічому не навчає" [Судзуки Д. Основи Дзен-буддизма: Пер. с англ. – Бишкек, 1993. – С. 25]. Дзен претендує на спорідненість із буддизмом, однак усі буддистські вчення містяться в сутрах, відповідно до Дзену, "не більш ніж макулатура, користь з якої лише в тому, аби з її допомогою змахувати пил з інтелекту" [Там же].

Дзен – це не релігія в популярному розумінні. У Дзені немає Бога, котрому можна поклонятися, немає жодних церемоніальних обрядів, немає землі обітованої для тих, що відійшли у потойбічний світ. Нарешті, у Дзені немає такого поняття, як "душа". Натомість, це не означає, що Дзен заперечує існування Бога. Дзен не має справи із запереченнями чи ствердженнями. Коли щось заперечується, то саме заперечення несе в собі протилежний елемент. Тому Дзен не заперечує, не стверджує існування Бога, в ньому не має Бога, до якого звикли, наприклад, християнські віруючі. Що ж стосується статуй Будди, Бодісатв та ін., які можна зустріти в Дзен-буддистських храмах, то вони сприймаються не більше, аніж звичайні шматки дерева чи каміння. Судзукі зазначає, що таким чином він може обрати собі для поклоніння й будь-яку квітку, що росте в саду. Можна також згадати відомий коан про спалювання статуетки Будди монахом, у котрого закінчилися дрова в багатті.

Медитація в Дзені, або як ще її називають – "дзадзен" – також не є в класичному, індійському розумінні слова, медитативною практикою. Як правило, для медитації важливо зосередити свої думки на чомусь – на божественній єдності, на неподільній божественній любові або на мінливості речей – це якраз те, чого Дзен прагне уникнути.

Дзен прагне звільнитися від будь-яких думок. Відомий Дзен-буддист Секіда Кацукі в праці "Практика Дзен" неодноразово підкреслює, що дзен-буддизм – це, власне, спосіб охоплення своєї екзистенції. "Самадхі" – це стан людини, що здійснює певне абстрагування у світі. Дуже близьким за описом до "самадхі" є поняття "феноменологічної редукції" Едмунда Гусерля. Кацукі виділяє два різновиди "самадхі" – позитивне і абсолютне. У повсякденному житті ми, самі того не розуміючи, впадаємо у стан позитивного "самадхі". Абсолютне ж "самадхі" – це вже більш глибокий стан людини, коли на тривалий час позбуваються думок, – четвертий після сну, неспання і, власне, смерті.

Карл Ґустав Юнг наголошував на тому, що в міру очищення від будь-якого змісту свідомість переходить у стан несвідомості (принаймні, перехідний стан). Це зрушення відбувається в Дзені завдяки тому, що енергія свідомості не спрямована більш на зміст, а перенесена на концепцію порожнечі або коан; через те, що останні мають бути стабільні, припиняється також плин образів і звільняється енергія, що підтримує кінетику свідомості. "Ця енергія переходить у несвідоме й підсилює його природний потенціал до деякого максимуму. Це збільшує готовність несвідомого змісту прорватися у свідомість" [Юнг К.Г. Работы Дайсэцу Тайтаро Судзуки... // Судзуки Д. Основы Дзен-буддизма. – С. 17].

Найбільш близькою філософською течією до Дзен нам видається екзистенціалізм, адже й там, і там віднаходимо спільні риси в оперуванні категоріями "екзистенція", "буття", "ніщо", "свобода", "безавторитетність"...

На нашу думку, Дзен-буддизм став сприятливим для стрімкого прогресу Японії на світовій арені, формуючи специфічне світосприйняття її громадян. Це може бути корисним для України з огляду на велику кількість проблем в її становленні.

І.В. Горкун, асп., НУБіП, Київ

АТМОСФЕРА ДІАЛОГУ: САМОСТВЕРДЖУВАЛЬНІСТЬ ІНІЦІАЦІЙ

Атмосфера діалогу – узгодженість, порозуміння, симпатія або ж нерозуміння, неприязнь чи й відчуження між бесідуючими, наявність чи відсутність аналогічних орієнтирів повсякденної свідомості, змісту і способів інтерпретації розуміння тих чи інших явищ і т. д. Подібна "узгодженість далеко не завжди досягається навіть на сцені – за посередництвом режисера. Наскільки ж талановитий режисер, який сидить в нас і керує перебігом наших повсякденних бесід!" [Демьянков В.З. Тайна диалога // Диалог: теоретич. проблемы и методы исследования. Сб. науч.-аналитич. обзоров. – М., 1991. – С. 15].

Чи не визначальними щодо формування належної атмосфери діалогу є вимоги до особистісних якостей співрозмовників, їхньої здатності підтримувати особистісний статус, зокрема, за словами А. Шопенгауера, гідність і смиренність. "Ніщо не робить людей настільки люб'язними у спілкуванні з іншими, як усвідомлення власної гідності: володіючи цією свідомістю, чи не боїмося, що нас відштовхнуть, бо якщо б це й сталося, то ми б не відчули від того жодної образи, перебуваючи у спокійній впевненості, що вина за це покладається лише на обмеженість того, хто відштовхує" [Шопенгауэр А. Введение в философию. Новые паралипомены. Об интересном. – Минск, 2000. – С. 339]. Але, з іншого боку, "будь-яке спілкування з іншими, будь-який діалог можливий лише за умови взаємного обмеження, взаємного самозречення. Тому у будь-який діалог слід вступати смиренно" [Там же. – С. 343].

Важливо наголосити, що атмосфера діалогу, безперечно, до певної міри не може не готуватися заздалегідь, все ж у її посутніх ознаках вона формується у його конкретному пробігу, у зв'язку із появою нових питань та формулювання відповідей, коли кожен із співбесідників постійно і заглиблюється

у свій внутрішній світ, і сприймає відповіді. Скажімо, необхідним складовим належної атмосфери діалогу є щирість, довірливість, яка, між тим, передбачає досить жорсткі вимоги до інтелектуально-вольових якостей співрозмовників. Адже, за словами А. Моруа, "щирість полягає не стільки у тому, щоб говорити усе, про що ти думаєш, скільки у тому, аби ніколи не говорити того, про що ти не думаєш у ту хвилину, коли говориш".

Довірливість передбачає появу, зміцнення спільного, взаємоприйнятного для співрозмовників смислу. Якщо вона не є наперед даною, а формується у процесі діалогізування, то важливішим чинником, здатним поєднувати співбесідників, можуть служити екскурси у минуле, спогади, спроможні позитивно значимо привідкривати внутрішній світ комунікантів. Адекватну атмосферу діалогу, так чи інак, формують і поради, якими можуть на певному етапі обмінюватися співрозмовники. Але ж у її глибинному смислі кожна щира порада також є і чинником самовиявів, саморозкриття, демонстрацією внутрішнього світу переконань, цінностей, схильностей, ідеалів, інтересів. "Порада – це завжди сповідь" (А. Моруа).

Діалогове спілкування постає найсприятливішою, найефективнішою формою інтелектуального розвитку і самотвердження. Адже в діалозі беруть участь як мінімум двоє учасників, представлених власними знаннями та позицією, коли той, хто пропонує з'ясувати певне питання, пропонує тим самим і своє бачення та розуміння його. Опонент же на перших етапах, погоджуючись чи ні, але за будь-яких умов мусить до певної міри аргументувати свою позицію, активізуючи мислення, формулюючи відповідні знання поступово, отже, що більшою мірою втягуючись у цей знаннєвий простір, зміцнюючи свої інтелектуально-розумові якості, поглиблюючи мислення. Всезагальнозначиме за його природою та функціями діалогове спілкування відрізняється разом з тим індивідуальною спрямованістю. Бо за його природою воно передбачає, що його учасниками є конкретні індивідууми які, так би мовити, "опредметнюють" свої думки, ідеї, знання, покладають її у якості предмета обговорення. Діалогове спілкування доконечно індивідуально неповторне, завжди у кожному новому випадку, нове, унікальне, відзначається самостверджувальною спрямованістю. І якраз його належна атмосфера є можливістю завжди бути "попереду самого себе", творити і співтворити, підтримувати умови виходу до нових горизонтів самоздійснення.

Самостверджувальність особистостей по суті і є тим "геніальним режисером", який забезпечує формування гармонійної атмосфери діалогу.

Л.В. Горохова, асп., ЖДУ ім. І. Франка, Житомир*

ГЛОБАЛІЗАЦІЯ СТРАХУ В СУЧАСНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Сьогодні тема екзистенціалів буття людини є досить актуальною для суспільства. В постіндустріальному суспільстві заради тимчасових інтересів політики та бізнесу приховано використовується страх з метою маніпуляції

* Рецензент – М.А. Козловець, канд. філос. наук, доц.

суспільною свідомістю та зміни ціннісних орієнтирів окремого індивіда. Німецький соціолог Ульріх Бек звернув увагу на ту обставину, що процес модернізації суспільства, розпочатий разом з індустріалізацією, врешті-решт породив нові соціальні конфігурації – "суспільство ризику". У. Бек зазначає: "Рушійну силу класового суспільства можна сформулювати однією фразою: "Я хочу їсти!" Рушійна сила суспільства ризику виражається фразою: "Я боюся!" Місце суспільства потреби займає суспільство страху" [Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М., 2000. – С. 60]. Відповідно, основною цивілізаційною кваліфікацією в політичному і біографічному плані стає здатність обходитися із страхом і невпевненістю.

Екзистенціаль страху є невід'ємною частиною ества людини, він визначає межі соціокультурного існування та вільної самореалізації людини, міру пізнання глибин своєї психіки та свідомості, усвідомлення свого культурно-історичного шляху й найсуттєвіше, трансцендентний вимір своїх можливостей. Деякі мислителі вважали цей аспект людського існування одним з найбільш важливих в житті людини, зокрема французький філософ Альберт Камю зазначав: "Людина свідомо рівно настільки, наскільки не приховує від себе свого страху" [Камю А. Бунтующий человек. – М., 1990. – С. 64]. Нормальна людина обов'язково повинна мати почуття страху і здатність адекватно реагувати на об'єкт страху, мати установку на страх і діючі механізми психологічного захисту. Крім "емоції страху", людина повинна володіти "почуттям страху", яке, краще було б називати "почуттям небезпеки" котре повинно перебувати в свідомості як "установка до захисту". Страх визначає межі уявлення людини про саму себе, про її екзистенційні можливості. Страх як соціальний феномен виступає репрезентом масових форм людських взаємин. Він є універсальним показником динаміки різних соціальних змін, повідомляючи про можливі негативні наслідки. Безпосередні прояви страхів спостерігаються в політико-правовій, соціально-економічній, духовно-етичній і інших сферах суспільного життя і служать, відповідно, причиною для збільшення політичного екстремізму і насильства, інфляції і економічної депресії, деморалізації і зростання апокаліптично настроєних релігійних сект.

XX століття людство запам'ятає як гіркий досвід історії, як період великих і малих соціально-політичних потрясінь. Переживши дві світові війни і цілу низку регіональних, масові голодомори і репресії, атомні бомбардування і геноцид, техногенні катастрофи та природні катаклізми. Згадаймо події в Нью-Йорку у вересні 2001 року і жовтневі 2002 року в Москві. Терористичний акт в США демонструє зростання рівня страху, який в умовах високих технологій, взаємозв'язку економіки, політики, моралі, країн, регіонів, континентів, крайньої структурованості сучасного способу життя обіцяє стати особливо небезпечним для всієї земної цивілізації. Жовтневі події в Москві 2002 року з особливою силою виявили хиткість і незахищеність людини і людства загалом, крихкість і ненадійність всього того, що покликане протистояти страху, оберігати фізичне і духовне здоров'я людської особистості.

Людство ніколи не позбудеться страху тому, що він пов'язаний з життєвими процесами, з відчуттям плинності, незворотності людського життя, з постійним протиборством добра і зла, краси і ницості, любові і ненависті.

Страх був, є і буде скрізь, де є люди з їх потребами, інтересами, бажаннями, де мають місце залежність, субординація, координація, перешкоди; трансформуватимуться тільки його причини і форми, наслідки і засоби їх усунення. Тому ми повинні говорити не про припинення страху, що практично неможливо, а часом і непотрібно, а про з'ясування його причин; передбачати його "хвилі" і по можливості знешкоджувати страхітливе як в оточуючій людину дійсності, так і в самій людині, не допускаючи, щоб вона впадала в апатію або у відчай, в нігілізм або в конформізм, в бунт або в небажання жити.

Як доводять дослідження в Україні ще не створено умов ліквідації причин страху. А навпаки, існує думка, що, якщо не відбудеться суттєвих змін в державному устрої, в державних структурах, у законодавстві, то така система завжди діятиме за схемою посилення страху. Страх в таких умовах для політичної влади вкрай необхідний, бо цілі і забаганки одних досягаються за рахунок покори та слухняності інших.

Сьогодні українське суспільство живе в тривозі і страху через соціально-політичну нестабільність, неухильність падіння рівня життя, незахищеність від політичних, службових, побутових, правових, психічних та інших негараздів. Люди бояться втратити роботу, збідніти, захворіти, бути пограбованими, скривдженими, ображеними, приниженими. Середовище, в якому живуть люди, особливо громадяни міст, багато в чому стало не лише шкідливим, а й агресивним і ворожим: людина майже постійно вимушена захищатись від грубості і хамства, невігластва і зарозумілості, від нерозуміння і відчуження. Сучасні люди живуть в стані щосекундної готовності до змін, не чекаючи від них нічого корисного: технізація, комп'ютеризація, мілітаризм, тоталітаризм, катастрофи, війни, кризи, беззаконня – все це лякає їх.

Екзистенціал страху, його різні види та форми є необхідними в повсякденному житті практично кожного індивіда, групи та суспільства. Біологічно "безстрашна людина" була б іншою істотою, оскільки страх, подібно до фізичного болю, служить сигналом небезпеки. Його виникнення сигналізує про можливі й реальні загрози добробуту і навіть існуванню людей, груп або суспільства. Водночас страх як сигнал потенційно негативного розвитку подій або процесів є постійним компонентом життя людини. Невпевненість людини в майбутньому, страх перед завтрашнім днем, збитками в бізнесі чи втратою зайнятості зробили страх онтологічною, тобто властивою буттю, характеристикою людини.

***В.Ю. Даренський, канд. філос. наук, доц.,
ЛДУВС ім. Е. Дідоренка, Луганськ
darensky@yahoo.com***

"ДІАЛОГ" ЯК КОНЦЕПТ ПРАКТИЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ

В посткласичній філософії, особливо у філософії ХХ ст., тема діалогу і комунікації стає однією з основних. Саме в цій ситуації гостро постає проблема двоїстого відношення людини до світу: до світу як предмета, об'єкта – і як до суб'єкта, співрозмовника, "друга". Цей дуалізм описується, зокрема, в концепціях інтелекту й інтуїції А. Бергсона, "проблеми" і "таїнства" Г. Мар-

селя, модусів "буття" і "володіння" Е. Фромма, у вченні К. Ясперса про екзистенціальну комунікацію, у концепції "справжнього" і "несправжнього" існування в екзистенціалізмі в цілому й ін. У свою чергу, "філософія діалогу" є специфічним феноменом ХХ ст., що породжений ситуацією "смерті людини" (М. Фуко), тобто кризи смислових підстав людського буття. Філософський "принцип діалогу" був шляхом до *перевідкриття* цих підстав через новий тип онтології. Феномен суб'єктності людини ("Я") у "філософії діалогу" трактується не у співвіднесеності з тотальністю інобуття як такого ("не-я") і не у співвіднесеності з досуб'єктними реальностями в самій людині (психоаналіз, марксизм, структуралізм тощо), але у співвіднесеності з іншою суб'єктністю як такою, з Іншим, з Ти в абсолютному сенсі цих слів.

Виходячи з цього, можна стверджувати, що "філософія діалогу" сформулювала *нову парадигму осмислення граничних підстав і структур життєдіяльності людини*, яка потребує спеціальної концептуалізації. Для практичної філософії принциповим є доробок цієї традиції, який дозволяє аналізувати "діалогічні" модуси самопроблематизації людини. Дійсно, саме "інтенція на Іншого", тобто певна міжсуб'єктна структура людського світу складає базову передумову будь-якої практичної дії, визначаючи екзистенційно-смислові передумови останньої. Евристичність концептуальних принципів "філософії діалогу" виявляється у дослідженні тих вимірів практичної дії людини у світі, які безпосередньо пов'язані із феноменом принципової іншості, "непрозорості" (точніше, неповної "прозорості") кожної людини, з якою ми вступаємо у практичну взаємодію. Незалежно від того, у якій само царині діяльності ми вступаємо у взаємодію з іншим, цей елемент нашої "взаємної непрозорості" ніколи не може бути цілком редукованим. А це, у свою чергу, ніколи не дозволяє нам повністю прорахувати наслідки наших дій, постійно утримує нас у просторі ризику і свободи. Далі ми коротко сформулюємо визначення кількох ключових понять, які можна плідно застосовувати в аналізі *діалогічного виміру практичних дій* (незалежно від того, у якій саме царині "життєвого світу" вони відбуваються).

Зокрема, розумінню "комунікативної дії" як певного раціонально прорахованого типу обміну думками та інформацією, що передбачає абстракцію "відкритості" і "прозорості" суб'єктів один для одного, в парадигмі "філософії діалогу" буде протистояти застосування концепту "спілкування", що має сутнісно парадоксальний характер. Парадоксальний характер спілкування *як діалогу* полягає у тому, що воно є одночасно і формою у-спільнення, і формою індивідуалізації, автономізації людей та їхніх "життєвих світів". Це, у свою чергу, означає, що сутнісно ознакою того, що на мові філософії називається діалогом, є феномен *самоіншування суб'єкта*, що у граничних випадках може ставати формою трансценденції і відповідного духовного досвіду. Можна навіть сформулювати свого роду "основний закон діалогу" наступним чином: *діалог має місце там і тоді, де і коли зустріч з Іншим примушує нас поставитися до себе як до Іншого*. Концепт діалогу фіксує специфічний процес взаємовизначення особистісних світів. Це, у свою чергу, не дозволяє розуміти діалог лише як певний комунікативний режим, але вимагає його більш глибокого тлумачення саме як вчинку, що конститує людську суб'єктність. Діалог є специ-

фічним режимом комунікації, при якому: 1) відбувається конфлікт чи зближення моделей особистісного буття і пов'язаних з ними вихідних смисложиттєвих і світоглядних орієнтацій; 2) відбувається зміна ціннісно-смислових установок суб'єктів спілкування, змістовне збагачення їхніх "внутрішніх світів", що виявляється потім у змінах стратегій їхньої соціальної практики. Таким чином, діалогічний режим світовідношення визначається парадоксальним поєднанням небайдужості та здивування перед іншим, – як відчуженням від нього, так і "зачарованістю" ним. Утім, настановлення на чуже, на "інше" і незрозуміле в цьому процесі має не негативний, але й глибоко позитивний характер.

Отже, *діалог як категорія практичної філософії* означає специфічний режим взаємодії соціальних суб'єктів, що характеризується наступними сутнісними ознаками: 1) свідомо і взаємно спрямованість комунікативної дії одного соціального суб'єкту на реакцію іншого (інших); 2) взаємно зрозуміла дискурсивна артикульованість взаємодії соціальних суб'єктів у різноманітних знаково-символічних формах; 3) наявність відтворюваного зворотного зв'язку у цій взаємодії; 4) взаємне визнання "позитивної інакшості" і самоцінності позиції іншого суб'єкта взаємодії, що вимагає толерантного ставлення; 5) наявність (в тому числі, неусвідомлювана) спільного ціннісно-смислового і діяльнісного контексту взаємодії, який опосередковує специфічність позицій різних суб'єктів; 6) наявність конструктивних змін у свідомості і діяльності принаймні одного із взаємодіючих суб'єктів під впливом іншого (інших); 7) суттєва міра узгодження суперечливих інтересів, мотивів, установок і цінностей взаємодіючих суб'єктів. Завдяки названим ознакам діалог виконує дві основні соціальні функції: створює собою універсальну форму трансляції соціокультурного досвіду і є засобом взаємопорозуміння і кооперації соціальних суб'єктів. *Діалогізм як поняття практичної філософії* є характеристикою комунікативної компетенції соціального суб'єкту, що визначає ступінь його відкритості до нової інформації, до засвоєння альтернативних способів сприйняття соціальної реальності і альтернативних ціннісно-смислових орієнтацій. *Діалог культур як поняття практичної філософії* означає сукупність процесів дифузії та інтерференції соціокультурних норм і цінностей між великими соціальними спільнотами, що призводить до трансформації їхніх внутрішніх характеристик, а у граничних випадках – до трансформації їхніх ідентичностей.

І.З. Держко, канд. філос. наук, доц., ЛНМУ, Львів

АНТРОПОЛОГІЧНІ СМИСЛИ БУТТЯ В ПАРАДИГМАХ МЕТАФІЗИЧНОГО ЗНАННЯ

В історії європейської філософії можна виділити три основні парадигми: античну, класичну (новочасову) і сучасну. Відмінність цих типів філософування й перехід від однієї парадигми до іншої ґрунтуються на зміні метафізичних об'єктів. У центрі уваги античних мислителів перебуває така цілісність, як Космос (Світ), а основне питання філософського дослідження може бути сформованим наступним чином: можливий "Космос" в його відмінності від "Хаосу", тобто які антиентропійні метафізичні механізми не дозволяють "Космосу" пе-

ретворитися в "Хаос". Відповідно, всі філософські системи античності є, по суті, різними варіантами відповіді на це питання. Звідси виходить напруженість між двома аспектами метафізики. З одного боку, вона є наука про "сущє як сущє", тобто всезагальне вчення про буття як цілісна, сукупна наука, з другого – наука про божественну праоснову всього сущого. Отже, вчення про Бога. Але так як сукупність того, що є, в кінцевому підсумку може проявлятися лише із загальної праоснови, а буття Бога може досягатися лише з досвідного сущого і законів його буття, то єдність метафізики як науки зберігається.

Ядро метафізики як природної схильності – це здатність людини до попереднього "схоплення" ідей. Зрозуміло, що таке попереднє "схоплення" може привести до помилок чи суттєво "викривити" реальний стан справ, проте його перевага – це вигравш часу, котрий часто забезпечує успіх, коли необхідно швидко прийняти рішення в складно організованому середовищі. Людська свідомість наче забігає вперед і миттєво структурує реальність, котра перебуває перед нею, а вже потім спекулятивна ідея-здогадка співвідноситься з реальністю і коректується (модифікується) за допомогою аналітичних механізмів.

Як показує історія людства, без цього синтетичного нарощення знань не обходиться жодна пізнавальна активність. Саме завдяки синтезу ідей людиною може збільшувати свій запас знань і виходити за межі можливого досвіду. А саме це й складає суть метафізики. Цей "модус метафізики" – необхідний компонент будь-якої пізнавальної, в тому числі й наукової, практики – можна назвати *натуральною метафізикою*. Зауважимо, що з цим модусом пов'язана одна з найважливіших функцій метафізики – методологічна. Вона полягає у вияві онтологічних і гносеологічних припущень, які явно чи неявно приймаються тією чи іншою науковою дисципліною.

Можливість метафізики як інтелектуально-раціональної діяльності ґрунтується на спекулятивному мисленні homo metaphysicus. Справа в тому, що так званих "об'єктивних емпіричних фактів", з якими "науковчення" про людину могло б працювати, позбувшись від баласту метафізики і над якими воно могло б надбудовувати далі чисто "наукову філософію", а priori не існує, бо селекція цих "фактів" вивляється з самого початку світоглядно навантаженою і відповідає наперед визначеній боротьбі з поняттями "духу", "душі", "волі" і всього іншого.

Проте деперсоналізація, попри свою широку підтримку з боку позитивізму, прагматизму, "філософії тіла" тощо, знайшла досить активну протидію. Основу спекулятивного мислення "людини метафізичної" складають акти аналізу й синтезу. Можна виділити чотири її модуси. По-перше, це загальна метафізика, котра досліджує "сущє як таке". Цей тип метафізики можна назвати "аналітичною онтологією", оскільки її пріоритет – це здатність людини до аналізу сущого. По-друге, це "окрема метафізика", котру ми трактуємо скоріше не як регіональну онтологію, а як діяльність розуму по роботі з метафізичними цілісностями, тобто як *мета-фізику*. Специфіка цього "модусу філософування" пов'язана, перш за все з синтетичною діяльністю уяви, яку ми розуміємо надзвичайно широко як здатність до синтезу взагалі. На відміну від аналітики, тут кантівський спекулятивний розум в більшій мірі виходить за межі можливого досвіду, а розсудок займає підлегле положення.

Основний її механізм – здатність людини до "схоплювання" ідей. По-третє, це модус "натуральної метафізики", пов'язаний з діяльністю розуму в ході наукового пізнання. Тут метафізичне проявляється "в невідворотному холізмі науки як на рівні її предметів, так на рівні *теорій*". *Критика метафізики – аналіз* як самого пізнавального процесу, так і мови, на якій фіксуються результати пізнання. Це четвертий модус "*гносеологічної (трансцендентальної) метафізики*", котрий розвиває сучасна аналітична філософія.

Витоки некласичної метафізики, її передумови знаходяться в традиціях європейської філософії, проти якої боролися всі філософські новатори кінця XIX – початку XX ст. До них, крім Ф. Ніцше, можна зарахувати М. Бердяєва, А. Бергсона та ін. Аналіз їх діяльності в контексті історичного екскурсу дозволяє зрозуміти, що в новій метафізиці постулюється новий Абсолют. Іншими словами, нова, некласична метафізика спрямована на обґрунтування *абсолютного значення одичного буття людини*. Цей Абсолют так само мислиться трансцендентним земному світу і земній людині, але одночасно виявляється певною творчою глибиною в самій людині. Антропологічний поворот в некласичній метафізиці визначив необхідність переосмислення суті аксіологічних орієнтацій. Виявилося, що всупереч критиці і негативним оцінкам, людина не може обійтись без метафізики. Адже людина немислима поза вищим Цілим, котрому вона і покликана слугувати, – людству, світу, Богу.

Таким чином, предметом метафізики є трансцендентальні метафізичні сутності, котрі хоча й виходять за межі досвіду, проте роблять цей досвід можливим. При цьому вони утворюють свій автономний світ "ідей", тобто систему взаємних посилянь одне на одне, що дозволяє надавати їм сенс, відрізнити їх одне від іншого і "працювати" з ними. Саме з цим пов'язана специфіка метафізики як раціональної діяльності. Зрозуміти її може лише через аналіз антропологічних смислів метафізичного знання в контексті аксіологічних орієнтацій. Без них неможливе буття людини і суспільства.

Л.В. Диденко, канд. филол. наук, доц., НУПТ, Києв

Lauravido@inbox.ru

ОСНОВЫ РАБСТВА: ВАРИАНТЫ XXI ВЕКА

Человек – едва ли не единственный представитель природы, в котором изначально заложены тенденции к развитию и деградации, совершенствованию и деструкции. Обе влияют на жизнедеятельность homo sapiens, проявляются в моменты выбора одного из многочисленных вариантов решения той или иной ситуации-проблемы. Парадокс человека в том, что он и развивается, и деградирует с момента микширования базового генетического материала. Видами/формами развития и деградации являются физическая, духовная, моральная, интеллектуальная, культурная, социальная и др. Жизнь человеческой особи четко ограничена хронологически: она длится от момента зарождения нового организма до момента остановки всех процессов его жизнедеятельности.

Издвеле общество было субординативным – управляющие и подчиненные. Рабство – феномен культурный. Раб либо осознает свою подчиненность

(или из-за незнания-неумения в принципе, или из-за малой толики знаний-умений), либо в силу обстоятельств вынужден играть подобную роль.

Кто такой раб? Существует ли градация рабов? Какие варианты рабства возможны?

Раб – человеческое существо, которое приравнивают к вещи, используя его силу, умения, навыки, знания (физические или интеллектуальные) для достижения собственных целей. Исследования древних культур свидетельствуют о спецификации рабов: в Римской Империи, например, существовали рабы-прислужники, рабы-домоправители и др.

Современное общество (XX и XXI века) предложило моду на рабство интеллектуальное. Впрочем, подобный феномен существовал и ранее, только его старались не афишировать. Капитал решает всё! И в прошлом, и в настоящем, и в будущем. Хотя последнее является сомнительным... Раньше спросом пользовалась физическая сила, теперь – сила разума.

Выгодно ли быть рабом сегодня? Мозг – дар природы. Умение мыслить (то есть применять свой ум) зависит от обучения и постоянных тренировок. Результаты интеллектуальной деятельности принадлежат самому мыслителю только в том случае, если они не проговорены и/или не записаны. В противном случае, мыслитель уже не властен над ними.

Интеллектуальное рабство – феномен двойственный. Ты оттачиваешь свои знания, умения, навыки, приобретаешь новые, но всегда остаешься в тени своего работодателя. Либо остаешься никем невостребованным, зато свободным.

Можно ли оставаясь рабом, сохранить свободу? Что именно предполагает нэорабство: "покупку" работодателем всех интеллектуальных способностей (знаний, умений, навыков) работника, либо исключительно узкопрофильное применение знаний-умений-навыков последнего?

Современное рабство предполагает применение интеллектуальных и мускульных сил. Право авторства будет принадлежать работодателю. Автор идеи останется только исполнителем. Но кто из них – автор идеи (раб) или заказчик (работодатель) – на самом деле останется свободным?

Неужели выводы не очевидны?..

Л.Я. Дідух, асп., ПНУ ім. В. Стефаніка, Івано-Франківськ*
le_di-s@mail.ru

ПРОБЛЕМНЕ ПОЛЕ ЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ЛЕВА ШЕСТОВА

Філософія кінця XIX – початку XX ст. в основному відійшла від принципів класичної філософії. Раніше філософія виходила із головного принципу раціоналізму – з визнання розуму основою пізнання та поведінки людини, яка за своїми внутрішніми нахилами та здібностями є розумною істотою і усвідомлює власні можливості, організовує своє життя на раціональних засадах. Сучасна духовна культура уособлює єдність, синтез двох тенденцій: модифі-

* Рецензент – В.К. Ларіонова, д-р філос. наук, проф.

кованого старого та народженого нового, тобто єдність класичного і неklasичного. В узагальненому вигляді межа між класичною і неklasичною філософією, передусім, проходить через ставлення до проблеми раціонального та його протилежності – ірраціональності.

Російська філософія – це філософська культура Росії середини XIX–XX століття, яка перебуває в глибинній взаємодії з філософською думкою інших європейських народів. Російська, як і уся загальноєвропейська етика була наповнена ідеєю морально-суверенної особистості.

Виокремлення російської філософії визначено перш за все тим, що вона є оригінальним історико-філософським феноменом, який у своїх кращих проявах сягає світового значення. Тяжіння російської філософії до антропологічно-екзистенційної проблематики яскраво виявилось у філософуванні Л. Шестова. Його творчість глибоко філософічна. В ній знайшли відображення загальнолюдські проблеми, які і сьогодні хвилюють людське суспільство. В першу чергу, в центрі уваги видатного мислителя знаходиться людина зі своїми почуттями, переживаннями.

Лев Шестов (Лев Ісакович Шварцман) (1866–1938) – оригінальний мислитель, який значно вплинув не лише на розвиток російської філософії, а й західноєвропейської філософії кінця XIX – першої половини XX ст. Всю творчість Шестова ділять на два великі періоди: негативний, і пізніший, зв'язаний, так би мовити, з отриманням позитивного змісту, з безпосереднім зверненням мислителя до питань віри.

В усякому разі, ми повинні пам'ятати, що для Шестова все, що пов'язане з особистою вірою, завжди мало глибокий характер, це навіть не таємниця, це таїнство. Як особистий внутрішній досвід віра для нього була поза сумнівами. Лев Шестов є видатним російським філософом, в шуканнях якого релігійна думка досягає своєї найбільшої напруги в прагненні знайти Живого Бога. У своїх пошуках мислитель критикує раціоналізм у всіх його формах, особливо античний і новітній (Спінозу). Основне завдання філософа затвердити в своїх роботах надраціональну природу буття Бога. Звідси витікає ірраціоналізм автора, який хоче будувати свою філософію з Одкровення вільного від тиранії розуму, що обмежує людину в його релігійному пошуку.

Філософська думка Л. Шестова зустрічала велику складність в своєму виразі, і це породило багато непорозумінь. Це виявлялося в тому, що було важко передати словами те, що мислив Л. Шестов про основну тему свого життя, невимовності головного. Він частіший вдавався до негативної форми виразу, і це більш йому вдавалося. Ясно було, проти чого він веде боротьбу. Всі характерні особливості філософії Шестова, які можуть центруватися навколо понять "ірраціоналізм" або "екзистенціалізм", по суті виявляються первинним шаром, основою його шукань є "релігійність".

Все ж таки, всі ці відгомони релігійних шукань у Шестова і є ключем до його творчості. Якщо в першій філософській книзі своїй Шестов писав про те, що все питання в тому, чи існує Бог, то у нього вже в цей час по суті розвіялася звичайна віра в наукове знання, в раціональну структуру буття. Він не тільки думає, що логіка не є єдиний засіб пізнання, що закономірність в бутті давно зникла, але і прямо заявляє, що закономірність найзагадковіше в бутті.

Але Шестов відкидає вічне не тільки в побудовах розуму, ще більш бореться він проти вічних початків етики. Одне і інше представляється йому невіддільним один від одного. Філософ вважав, що етичне народилося разом з розумом. Надзвичайно важлива критика етичного раціоналізму у Шестова, його наполегливого прагнення перейти до етики містичної. Етика, яка потрібна філософу, повинна вся визначатися релігійною свідомістю, життям в Богу. Руйнування теоретичного і етичного раціоналізму дає основу філософії для побудови системи.

До останніх днів життя Лева Шестова було горіння думки, схвилюваність і напруженість. Він виявив перемогу духу над неміччю тіла. Мабуть кращі його книги, "Кіркегард і екзистенціальна філософія" і "Афіни і Єрусалим, досвід релігійної філософії", написані ним в останній період його життя. Тільки екзистенціальна філософія може пояснити, в чому тут справа. Його книги допомагають дати відповідь на основне питання людського існування, в них є екзистенціальна значущість.

Шестов як би відкриває перед нами нові горизонти, якийсь просвіт, можливість нової творчості, трагічної істини, трагічного добра, трагічної краси. Це вже бунт проти повсякденності, боротьба за право підпільної, трагічної людини. Перш за все і найбільше це бунт проти "природи", проти "законів" її, проти необхідності. Не можна винести цієї слабкості людині, цієї залежності від "природи", неминучої смерті, неминучого вмирання в житті. Буденні "ідеї" тільки закріплюють слабкість людини, примиряють із залежністю, усмиряють всякий "бунт", що заважає людству влаштуватися, заспокоїтися. Моральний "ідеалізм", що проголошує суверенність "добра", є найяскравіший прояв властолюбної повсякденності.

М.А. Елисеєва, студ. СПбГУ, Санкт-Петербург*
maha_derz@mail.ru

НОВЫЙ СИНТЕЗ УСТНОГО И ПИСЬМЕННОГО В ЯЗЫКЕ

Принципом "Пишу как пишется", должно быть, руководствуются многие представители сегодняшней языковой культуры (по долгу службы или по зову сердца): ни к чему не обязывающая переписка в Интернет-блоге, ни о чем не сообщающие новости, ни слова правды не говорящие проплаченные рекламные статьи. С языком, тем более, с письменной речью всегда была связана определенная мера ответственности, которая была тем выше, чем авторитетнее источник. Но чем определяется со стороны самого текста его ответственность? Какова роль читателя такого текста? И каков сформированный таким текстом читатель?

Технологизация случилась с языком еще тогда, когда вместо жеста пальцем или изображения картинкой для изъяснения стали использоваться значки фонетической письменности: между предметом речи и знаками речи исчез всякий намек на соответствие. Что-то произошло с языком (а, стало быть, и с

* Рецензент – В.М. Литинский, канд. филос. наук, доц.

мыслительной деятельностью) в тот момент, когда стилос коснулся глины (или пергамента). А потом – когда бумага легла на наборный шрифт. Не говоря уже о том, что однажды текст вовсе забыл, что такое бумага.

Есть какая-то некоторая амбивалентность работы языка над самим собой: он движется в поле между переусложнением и одновременным переупрощением языковой практики с момента появления письменной культуры (если мы будем воспринимать переход устно – письменно – печатно – электронно как единый процесс). С одной стороны письменный язык связан с усилием и откладыванием [См. *Walter J. Ong. Orality and Literacy: The Technologizing of the Word. New Accents / Ed. Terence Hawkes. – New York, 1988. – P. 82*] – орудия письма (которые явно задуманы для того, чтобы закрепить на письме когда-то прозвучавшие слова) изготавливаются небystро; учиться писать гораздо труднее и утомительнее, чем говорить; устная речь допускает ошибку языкового употребления в большей степени (а на письме они все на виду); топором памятники письменности не вырубаются.

С другой стороны мне кажется, что через расчленение и схематизацию речь вернулась к самой себе – она обратно тяготеет к устному состоянию. Здесь подразумевается появление небумажных (и нематериальных вообще) носителей текста, в которых, во-первых, вся переусложненная сторона создания текста ушла на сторону технологии, а на долю человека остался минимум усилия. Еще печатная машинка требовала определенной прилежности и совершенно физического усилия. Мягкая клавиатура компьютера расслабляет. Во-вторых, в отличие от рукописей, которые не горят, электронный текст вырубается не топором, а простым перебоем с электричеством или незаметными злокозненными программами.

Почему язык возвращается к простоте и спонтанности устной речи в электронных медиа? Это вопрос лени (речь строится по принципу "пишу как пишется", потому что отредактировать или вообще стереть можно несложными манипуляциями) или жажды непосредственности (возможности сказать что-то кому-то, минуя сложные грамматические условности языка, который многое запрещает и цензурирует)? Простым примером саботирования грамматики было течение веб-публицистики, проповедавшее письмо не по орфографическим правилам, а в соответствии со звучанием слов. Непосредственность такого "афтар" – спонтанность ребенка, который учится писать, или деграданта?

Появление печати ознаменовало собой эпоху легкоразмножаемого и доступного текста (если еще не для публикации, то уже для письма). Связано это или нет, но в рукописной книге ошибка имела фатальный смысл: из-за трудностей перевода текстов сакрального масштаба в средние века одни люди сжигали других, а другие сжигали себя. Потому что, если ты поверил ошибочному тексту, ты в руках дьявола. Права на ошибку не было, но как показывает история, ошибки все-таки случались. Различные практики письма формируют различный тип человека: автора и читателя редкой и авторитетной книги невозможно спутать с потребителем размноженного текста.

В тот момент, когда машинистка перестала быть обязана перепечатывать всю страницу из-за одной опечатки, и стало достаточно нажать клавишу Backspace для исправления ошибки, вступила в силу новая мера ответственно-

сти автора і читателя. Верити такому тексту не приходится: будучи веб-автором, отдаєш себе отчет в том, что все, опубликованное в вебе, написано с позиций сомнительной компетенции. Состояние языковой культуры, когда каждый может сказать и опубликовать, не будучи силах назваться автором, сродни тому, как современный человек может врачевать себя отпускаемыми без рецепта лекарствами: все применяют их, не зная как работает их организм. Медиа-тизирований язык – это письмо, не обремененное стилевими рамками, завершенністю, це письмо ради самого письма, поэтому конца не имеющее.

Устная речь неустойчива и призрачна – прозвучала, и ее уже нет, – но заслуживает большего доверия благодаря своей принадлежности человеческой мысли и памяти без вмешательства технологии. Письменный язык – упрям и безответен (как упрекает его герой платоновского диалога): "К свидетелям всегда было больше доверия, чем к тексту, потому что к ним всегда можно повторно обратиться и вынудить их защищать свою позицию, тогда как от текста этого не добьешься" [Там же. – С. 96]. Новый синтез устного и письменного, включающий спонтанность и вместе с тем усилие, свободу и вместе с тем стилевую четкость – это хороший выход для языка, который не может, не имеет права стоять на месте.

К.І. Єргєєва, студ., ОНУ ім. І. Мечникова, Одеса
adisej@ukr.net

ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНА ПАМ'ЯТЬ ЯК ФОРМА ДУХОВНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

У трактуванні проблеми пам'яті безліч підходів – натуралістичний, феноменологічний, герменевтичний, історичний. Я хочу розглянути і проаналізувати природу і функцію пам'яті в гуманітарному контексті, а саме, розглянути пам'ять як рід духовної діяльності. В цілому, можна говорити про соціальну пам'ять, про історичну пам'ять, про художню пам'ять. Мене, перш за все, цікавитиме взаємозв'язок пам'яті і екзистенціального досвіду людини. Достовірність, особиста історія (біографія), емоції, свідомість (для-себя-бытие), історизм – базові категорії нашого аналізу.

Аналізуючи пам'ять в рамках феноменолого-екзистенціальній традиції, відразу ж можна вказати на схожість спогаду і свідомості – і те, і інше – інтенціонально. Свідомість в цій традиції описується як щось невіддільне від безпосередньої життєвої реальності. Ретельно аналізуючи відмінності спогадів від образів, Гуссерль приходять до висновку, що спогади на відміну від образів завжди детерміновані часом.

Сартр, частково продовжуючи розмову про феноменологію спогаду, як би виганяє образ з його місця "в" свідомості і проводить чітке розмежування між образом і спогадом: "є...істотна відмінність між тезою спогаду і тезою образу. Якщо я згадую яку-небудь подію з мого минулого життя, я не уявляю його, я його згадую, тобто вважаю його не як відсутнє дане, а як минуле, дане в сьогоднішні" [Сартр Ж.П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. – СПб., 2001. – С. 218]. Тип існування образного об'єкту відрізняється від того об'єкту, який ми охоплюємо як реальний, отже, образний об'єкт

необхідно відрізняти від об'єктів сприйняття. Спогад у Сартра знаходиться на стороні сприйняття. Таким чином, в спогаді ми маємо можливість репродукувати досвід минулого, причому з рівним успіхом або сам об'єкт, або перцепцію цього об'єкту, більш того, у нас є можливість рефлексувати з приводу цієї перцепції, рефлексувати в спогадах.

Момент рефлексії у феноменологічно-екзистенціальної традиції допомагає по-новому подивитися на проблему пам'яті. Раціональна рефлексія як форма психологічного самоспостереження і самоаналізу зближує екзистенціальні трактування спогаду і пам'яті з августиновськими трактуваннями, що згадує "екзистенціальну людину" з "внутрішньою людиною" Августина. "Внутренний человек", "homointerior" Августина одержим метафізическим беспокойством, погружен в тайники собственной самости, и ведом высшим законом, укорененным в собственное сердце – Законом Божиим" [Гагарин А.С. "Homo interior" Августина Аврелия (Блаженного) // Дискурс-Пи. Выпуск 6: Дискурс современных мифологий. – Екатеринбург, 2006. – С. 65]. І необхідною умовою самопізнання виявляється самота – як зовнішня (самота), так і внутрішня (дистанційована від всіх акциденцій самозвеличчє заглиблення в себе). Топологія релігійно-екзистенціального пізнання у Августина добре описується в резюме С.Франка: "Не йди в зовні, говорив той же Бл.Августин, – йди у всередину самого себе; і коли ти усередині знайдеш себе обмеженим, переступи через самого себе!" [Франк С.Л. Смысл жизни // Вехи. – М., 2004. – С. 280].

Екзистенціальна, суб'єктноорієнтована філософія прагне до внутрішнього розсуду, до інтроспективної. Тотальність індивідуальної свідомості і індивідуального досвіду приводить до того, що наш спогад перш за все про себе самого. Мій світ визначений моїми біографічними межами, а отже, межами моєї пам'яті. Мова йде про підкресленні приватного характеру пам'яті. У тому зв'язку ми вважаємо за необхідне звернення до спадщини Августина. Будучи моєю, пам'ять є моделлю "мойності", приватного володіння всіх моїх життєвих вражень. Окрім цього, відзначимо ще раз, що в пам'яті вкорінений початковий зв'язок свідомості з минулим, а "минуле – це минуле моїх вражень" [Рикер П. Память. История. Забвение. – М., 2004. – С. 135]. Саме завдяки цій безперервності пам'яті і спогади забезпечують тимчасову єдність і ідентичність особи. Завдяки пам'яті і спогадам я від сьогодення повертаюся до своїх витоків, до свого дитинства. В той же час дитинство дає мені картину якоїсь інаковості, і одночасно та інаковість служить причиною розмежування спогадів; спогади розташовуються і організовуються по рівнях сенсу і значущості. Факт тимчасового розмежування спогадів не порушує взаємодії між минулим і сьогоденням. Саме з пам'яттю пов'язаний напрям орієнтації проходження часу – від минулого, через сьогодення в майбутнє і навпаки – якась двунаправленість процесу.

Якщо августинівська людина зверталася до самого собі, щоб досягнути Бога, то сучасна, екзистенціальна людина, звертається до власного досвіду в пам'яті в періоди екзистенціальних криз і моменти екзистенціальної фрустрації. Звернення до особистого екзистенціального досвіду в пам'яті може стати обґрунтуванням і підтримкою певних емоційних настроїв і станів. Таким чином, видно, що проблема в різні епохи ставилася схожа, але кожна нова епоха додає проблемі інше, актуальне для неї звучання.

Можливо, саме екзистенціальний досвід є тим, "что повинне осмысляться перш за все" [Там же]. Екзистенціальний, особистий досвід є свого роду духовним субстратом екзистенціальної пам'яті. А пам'ять особи про екзистенціальний досвід є у свою чергу ядром духовної зовнішності особи, "оком душі". Відкладаючись, перш за все, в мові, екзистенціальна пам'ять дає цілісне уявлення про особу, про особисту історію, про особисту свідомість, про відношення особи в першу чергу до самої собі, а потім, до культурного і історичного минулого. Головна функціональна характеристика екзистенціальної пам'яті полягає в тому, що вона забезпечує самоідентичність і самотождественність особи. Я у минулому – це все одно Я, оскільки через пам'ять забезпечується безперервний зв'язок з історією, з минулим.

Т.Б. Єрмак, студ., КНУТШ, Київ
tayermak@voliacable.com

ГЕНДЕРНА ЗГОДА: ДО ЗАСАД АНТРОПОЛОГІЇ МОРАЛЬНОСТІ

XXI століття. Дійсність, за якої перемагає сильніший не за фізіологією статі, а за характером (розумово-психологічною здатністю реалізувати себе за об'єктивних умов), у зрізі заявленого ґендерного конфлікту акцентує наріжну проблему кризи особистості. З іншого боку, ця Дійсність закликає до пошуку нових шляхів для свідомої особистості почувати себе комфортно там, де вона є, і якою вона є. Природна здатність людської істоти до виживання повинна привести її до самоаналізу та глибшого самопізнання. Людина сучасної доби, орієнтована на пріоритет розуму, відчуває потребу виходу за межі суспільно-усталеної заданості – до оновлених соціо-культурних цінностей. Тут матиме сенс звернення до своїх уроджених потреб, бо це задля них і засобами їх людина самоконститує себе в житті суспільному. Сучасна людина, маючи всі можливості для особистісної самодостатності й часто видаючи себе за самодостатню особистість, все ж змушена визнати свою статеву несамодостатність і зрозуміти свою роль у творенні й підтриманні щасливих ґендерних стосунків.

Людська істота, здатна пізнавати світ і саму себе, закликає для цього не тільки дух, а й природу, та, перш за все, пізнає свою індивідуальну несамодостатність і визнає її як проблему. Вона звертається до Іншого, екзистенційного (як у Сартра) чи Абсолютного (як у К'єркегора). За Сартром, вона наближує Іншого (Інший, що зумовлює моє існування) й водночас віддаляє його (Інший – все-таки не Я, а щось дистанційоване, навіть конфліктне, навіть чуже). Нарешті, вона ставить між собою й Іншим приємник "між" і звертається до Іншого на Ти (як у Бубера). Останній у "Проблемі людини" посилається й завдячує Л. Фойєрбахові, який "видя в человеке высший предмет философии, ... понимает его не как человеческую индивидуальность, а как связь человека с человеком, связь между Я и Ты" [Проблема человека // Бубер М. Два образа веры: Пер. с нем. / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М., 1995. – С. 184]. М. Бубер цитує раннього Фойєрбаха: "Сущность человека заключается не в нём как моральном и не в нём как мыслящем существе. Сущность человека только в общности, в единстве

человека с человеком, в единстве, которое, однако, опирается на реальность различия между Я и Ты" [Там же]. Від вжитих "єдності" й "реальності" розрізнення лише один крок – категоріальний – до реальності розрізнення й єдності Чоловіка та Жінки.

Людина не відчуває своєї буттєвої укоріненості, предметності свого існування, якщо не конститує себе як стать. Серед розмаїття людських "я", найвідчутніше обмеження на "Я" накладає ґендерна відмінність іншого "Я". Ж.-П. Сартр більшість варіантів інтеракцій своїх понятійних "я" та "іншого" будує на прикладах інтеракцій між протилежними статями й додатково присвячує цьому окремий розділ "Буття і ніщо" "Конкретні відносини з іншим". Він оформлює статевий вимір людської буттєвості терміном "сексуальні позиції" або "сексуальні відносини" й зауважує, що вони не лише "первісні" та "фундаментальні", але й "всі складні різновиди ставлення одних людей до інших є тільки збагаченням цих двох початкових позицій" [Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В. Ляха, П. Тарашука. – К., 2001. – С. 564]. Пересічна людська істота наділена вродженою здатністю відчувати свою індивідуальну несамодостатність саме через статево залежність. Тому Людина завжди робила реальний крок-назустріч Іншій статі. При цьому "назустріч" містило такі дії, які очікувалися Іншою статтю, які подобалися, віталися, за які почували вдячність, – ті, які робили Іншу стать щасливою. Сартр називає такі дії "облогою для Іншого" [Там само. – С. 519]. Ми пояснюємо інтенціональність таких дій моральністю, що притаманна людському еству.

Виходячи зі статево-несамодостатньої сутності людини, що її іманентності притаманний пошук засобів єднання зі своєю статевою половинкою, які вона кантіанським шляхом "від почуттів-до розсудку-до розуму" осягає і застосовує залежно від тієї чи іншої ситуації та заради спільності буттєвого ствердження, ми приходимо до нашого засновку про те, що людська моральність конститується усвідомленим, соціально-зумовленим – не суто фізіологічним й апіорним – сприйняттям людиною себе як статі, психофізичну, духовну й розумову цілісність якої постулює взаємоузгоджений зв'язок між нею та людською істотою протилежної статі. Відтак, практичною, спрямованою на благо людини й суспільства може бути лише та модель облаштування буття людини, що своїм опертям має такі життєдайні засновки, які є спільними як для людської природи, так і для людської самореалізації в соціумі XXI століття, щоби природним чином спонукати людину до особистісного ствердження серед подібних собі. У якості такої моделі облаштування життя ми розглядаємо феномен ґендерної згоди. Ґендерна згода – це той свідомий стан буттєвої самореалізації, що, задовольняючи людину на особистому й соціальному рівнях, відповідає моральності її сутності як похідній статевої несамодостатності людської природи.

Задля ґендерної згоди Чоловік діє як Чоловік і Жінка – як Жінка. З цього приводу наводимо деякі зауваги. У ґендерній згоді статі не сприймають одна одну за належне, не покораються й не самозрікаються, не пристосовуються до бажань одна одної, не толерують присутність одна одної, не урівнюють свої ролі – вони свідомо хочуть бути одна для одної протилежними статями з усіма для-тебе, які одна стать очікує від іншої. Модусом стосунків жінки й чоловіка є

не "хочу-й-володію", а "хочу-бо-визнаю". Гендерна згода постає, перш за все, зі згоди зі собою, й переходить у згоду з протилежним собі за статтю чоловіцтвом чи жіноцтвом загалом. У гендерній згоді є Він-і-Вона, які хочуть почуватися Ним-і-Нею в приватній сфері своєї життєдіяльності та Ним і Нею (без ризиків) в публічній. Таке усвідомлене конституювання себе як статі дозволяє особистості звільнитися від будь-яких екзистенційних понятійних конфліктів і погодитися зі своєю природою, її статевою несамодостатністю та її статевою автентичністю: Я-Чоловік або Я-Жінка. У гендерній згоді долається одностороння домінантність і визнається обидвостороння автентична іманентність.

М.С. Захарченко, студ., КНУТШ, Київ*
zakharchenko_maria@ukr.net

ДЕЯКІ АСПЕКТИ ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНОЇ ДИСКУСІЇ НАВКОЛО МАЙБУТНЬОГО ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ

Розвиток техніки та науки ставить людство перед новими проблемами. Від того чи іншого вирішення цих проблем залежить не лише розвиток історії, а й, можливо, сама людська природа. Одним із основних факторів, який може змінити наші уявлення про людину є розвиток ліберальної евгеніки.

Дослідження та експерименти минулого дозволяли провести чітке розмежування між людською істотою та суб'єктом її експериментів. Ганс Йонас зазначає, що "винаходи генної інженерії сигналізують ... про руйнування на рівні метафізичної значущості: людина стає прямим об'єктом інженерного мистецтва" [Jonas H. Biological engineering a preview // *Philosophical essays: From ancient creed to technological man*. Jonas Philosophical essays Englewood Cliffs. – New Jersey, 1974. – Р. 143]. Цей зсув сповіщає про незворотні зміни у статусі майбутніх поколінь. Вплив генетики дає силу сьгоднішнім поколінням над майбутніми, які є беззахисними об'єктами минулого вибору пращурів.

Свою увагу на особливі етичні питання, які порушують генні дослідження, звернув Юрген Габермас. Філософ зазначає, що однією із вимог справедливого обґрунтування норм є відсутність будь-яких конкретних моральних норм суспільної моралі та індивідуальних уявлень про "правильне" життя. Всі накази та заборони повинні обговорюватись у ході дискурсу, який мусить відповідати трьом передумовам:

1. Готовність кожного члена учасника дискурсу сприймати іншого учасника як рівного партнера інтеракції.
2. Готовність кожного учасника дискурсу визнавати свободу іншого, його здатність вибирати власні життєві цілі, за умови, що вони узгоджуються зі свободою інших учасників.
3. Готовність учасників про правильність дій та прийнятність норм домовлятися у світлі майбутнього можливого консенсусу.

На думку Габермаса, маніпуляції із людським геномом порушують ці вищідні принципи дискурсу, тобто порушують елементарну рівність партнерів

* Рецензент – А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.

інтеракції та їх індивідуальну автономію. А отже, руйнують засади, на яких будується демократичне суспільство.

Особи, які зазнали впливу генної інженерії, не є "більше повноцінними Авторами свого життя". Відмінність між обмеженням життєвого вибору через природні генетичні фактори та штучно створені, полягає в тому, що у випадку останніх обмеження спричинені інтенціями інших – суспільства або батьків. Відбувається звуження приватної сфери особи.

По-друге, ліберальна евгеніка (на відміну від негативної евгеніки, яка має на меті уникнути важких генетичних порушень) спрямована на покращення людських можливостей, підвищення їх до рівня вищого за нормальний. Але, насправді, набагато важче виокремити те, що є бажаним для особи, ніж те, що є небажаним. Ми можемо бути впевненими у тому, чого не хочемо, а не в тому чого бажаємо. "Епілепсія, шизофренія та діабет є небажаними...Але, що є кращим: холодна голова чи гаряче серце, висока чутливість або здоровий глузд, спокійний чи неспокійний темперамент, та в яких пропорціях розподілення [Ibid. – P. 152].

По-третє, Юргена Габермаса, так само як і його попередника Ганса Йонаса, турбує можливий статус майбутніх клонів. Існує можливість, що батьки будуть цінувати дитину лише за те, що вони в неї вклали, і не дозволять дитині керуватись власними бажаннями у виборі життєвого плану.

По-четверте, існує загроза різноманіттю як людських можливостей, так і життєвих цілей. Майбутні покоління можуть опинитися в полоні пріоритетів сьогоdnішніх поколінь, замість того, щоб продукувати нові пріоритети.

На думку прибічників ліберальної евгеніки, ці упередження не можуть стати приводом для заборони генної інженерії. Ліберальна евгеніка є логічним і необхідним чинником людського прогресу.

Так, на думку Ніколаса Арапа [Agar N. *Liberal Eugenics* // Kuhse H., Singer P. (Hrsg). *Bioethics*. – London, 2000], варто звернути увагу на те, що батьки і діти ніколи не були рівними членами інтеракції. Генетичні чинники мають не більшу вагу ніж чинники навколишнього середовища, чимало з яких (наприклад, навчання, харчування, організація вільного часу) вже знаходяться у владі батьків. Також чимало із елементів геному людини (не важливо кому належить їх авторство – Богу, батькам чи суспільству) можуть розвинутиись лише в межах особливого навколишнього середовища. Таким чином, як генетичні фактори так і фактори оточення мають рівну вагу і генетичне втручання з боку батьків не позбавляє дітей можливостей індивідуального вибору. Щоправда, Ніколас Агар зауважує: втручання в людський ген мають носити характер доповнення, розширення можливостей, а не звуження. Батьки мають турбуватись про те, щоб їх нащадки внаслідок маніпуляції із генами отримували можливість якнайширшого вибору життєвих цілей. Лише за такої умови багатоманітності пріоритетів суспільства нічого не загрожує.

Також, як зазначає Дітер Бірнбахер [Birnbacher D. *Habermas' ehrgeiziges Beweisziel – erreicht oder verfehlt?* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50. – 2002], навряд чи велика кількість батьків буде зацікавлена в повному програмуванні здібностей дитини. А Людвіг Зіп [Siep B. *Moral und Gattungsethik* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50. – 2002] звертає увагу на те, що гене-

тичне втручання не лише не зашкодить автономності майбутніх поколінь, а й дозволить позбавитись ресентименту із боку тих членів суспільства, які вважали себе менш успішними внаслідок вроджених генетичних факторів.

Апологети ліберальної еugenіки, наприклад, Дітер Бірнбахер, вважають, що ставлення суспільства до клонів не буде носити несправедливого характеру, оскільки клони є власним продуктом даного суспільства. Так само, як і особи, які виникли в результаті штучного запліднення.

Т.В. Коваль, здобувач, ЖДУ ім. І. Франка, Житомир*
ryabina07@meta.ua

СТРАХ СТАРОСТІ В АСПЕКТІ ХРИСТІАНСТВА

Для людини є природним та водночас таким небажаним процес старіння. Дослідження науковців спрямовані на виявлення способів продовження фізичної, соціальної та духовної "молодості" людини, адже сам образ старості в масовій культурі суспільства атрибутивно пов'язаний з образами хвороб, немичності, смерті. На основі цього формується страх старості, який нерозривно пов'язаний зі страхом смерті, самотності, немичності, хвороб, втрати близьких людей. Але у більшості релігій світу старість насамперед є атрибутом мудрості, яка, у свою чергу, нерозривно пов'язана з досвідом. Розглянемо розуміння старості як екзистенціалу людського життя з позицій християнства. У ставленні християнства до старості можна виділити два аспекти: по-перше християнство культивує повагу до людей похилого віку та старців; по-друге у християнстві старість розвивається у поняття "старецтва", що стає синонімічним до поняття мудрості.

Люди похилого віку виконують одну з найважливіших суспільних функцій – передача молодшим поколінням у концентрованому вигляді досвіду, що є безцінним надбанням людства, оскільки ще Соломон говорив: "Послухай, мій сину, й бери ти слова мої, і помножаться роки твого життя" [Приповісті 4, 10]. Тому християнство постулює повагу старших і вважає соромом зневажливе ставлення до них: "Народ жорстокий, що не зважатиме на старого" [Повторення закону 28, 50]; "Мудрість у старших, бо довгість днів розум" [Йов 12, 12], "Хто злорічить на батька чи матір, – хай смертю помре" [від Матвія 15, 4]. Та все ж основою моральних норм відносин дітей та батьків є заповідь: "Шануй свого батька та матір свою, як наказав був тобі Господь, Бог твій, щоб довгі були твої дні, і щоб було тобі добре на землі, яку Господь, Бог твій, дає тобі" [Повторення закону 5, 16]. Саме ця заповідь показує причинно-наслідкову залежність довголіття людини від її совісті, моралі, тобто від її вчинків, а не від збалансованості харчування, фізичних вправ. З цього можна зробити висновок, що людина має формувати правильне ставлення до людей та розвивати себе духовно – це шлях до щасливої старості. Тому християнство стверджує, що праведні "іще в сивині вони будуть цвісти, будуть ситі та свіжі" [Псалом 91, 15]. Саме довготривала турбота про хворих та не-

* Рецензент – В.М. Слюсар, канд. філос. наук

мічних батьків, близьких людей перевіряє відношення людини до інших людей, її моральні якості та людяність. Християнство закликає прийняти всі ці випробування як дар "Поправді кажу вам: що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх цих, те Мені ви вчинили" [від Матвія 25, 40].

Як вже зазначалося страх старості пов'язаний зі страхом хвороб, але в християнстві часто вживається поняття "доброї старості": "А ти до своєї рідні прийдеш у мирі, у старості добрій похований будеш" [Буття 15, 15], що означає старість без хвороб. З цього робимо висновок, що нема однозначного зв'язку між старістю та хворобами, тобто старість може бути щасливою, а людина в цьому віці сповненою енергії. Таким чином старість – це не період чекання смерті, а повноцінний відрізок життя, хоча цей аспект детермінований вчинками людини, її моральними якостями.

У християнстві старість – це духовний стан людини, а не лише фізіологічний. Саме вона веде до мудрості, яка є найбільшим багатством та духовним скарбом людини. Так Соломон вчив своїх дітей "Початок премудрости мудрість здобудь, а за весь свій маєток здобудь собі розуму!" [Приповісті 4, 7], "Окраса юнацтва їхня сила, а пишність старих сивина" [Приповісті 20, 29], слово "сивина" вживається як синонім розуму та мудрості, тобто мудрість – найцінніший здобуток старості. З приходом старості людина втрачає фізичні сили, але розум духовний в старості стає сильніше і допомагає мужньо долати фізичні страждання, адже "Дух дійсного мужа виносить терпіння своє, а духа прибитого хто піднесе?" [Приповісті 18, 14]. Християнство вважає, що мудрість вимірюється розумом та досвідом, а не роками: "Бо шляхетна старість не довголітна, ані не вимірюється числом років, а розумність є сивина людям і несплямлене життя ріст старості" [Премудрість 4, 8-9].

Отже, у християнстві поняття "старість" тлумачиться як вік особливої мудрості, який не отожднюється з хворобами, смертю. Від вчинків, правильного ставлення до близьких людей, залежить чи буде "доброю старість", тобто до неї потрібно "готуватись": як людині (шляхом "мудріння"), так і суспільству (установлення соціального порядку, в якому найвище місце займає старецтво як складова соціального контролю). Мудрість – найцінніший здобуток старості, але не кожна людина похилого віку мудра. Чи надбає вона досвід та розум, що стануть мудрістю залежить передусім від духовного самовдосконалення, виконання релігійних практик, дотримання моральних чеснот тощо.

А.М. Кравець, асп., ДНУ, Дніпропетровськ*
Tema_krest111@mail.ru

О. ПАВЛО ФЛОРЕНСЬКИЙ: САМОЖЕРТОВНА (КЕНОЗИС) ЛЮБОВ – ЄДИНИЙ ШЛЯХ ДО ПІЗНАННЯ ІНШОГО ТА ЙОГО ОСОБИСТОСТІ

Метою дослідження є аналіз оригінального погляду о. Павла Флоренського на сутність любові та міжособистісних стосунків. Ця тема особливо є важливою тепер, коли поняття любові девальвується, а через це девальвується і комуніка-

* Рецензент – В.Б. О कोरोков. проф.

ція, яка переходить зі сфери Духу та Особистості в сферу Користування та Споживання, а Інший стає Річчю, Засобом для задоволення потреб плоти.

Християнська любов розуміється о. Павлом в онтологічному сенсі. Це щось цілком особливе. Це не просто почуття, але нова сутність тварі, яке протиставляється іншим розумінням любові. В чому ж конкретніше виражається ця істина любов? – "...В преодолении границ самости, в выходе из себя, – для чего нужно духовное общение друг с другом..." [Флоренский П.А. Столп и утверждение истины: опыт православной теодицеи. – М., 2005. – С. 97]. Павло Флоренский змальовує стан любові до брата, як стан **єдиносутності**. Трапляється екстаз людини в Іншого, стирання меж самості, вилив особистостей одне в одне. Комунікація людських іпостасей уподібнюється до спілкування Осіб Святої Трійці. Я людської особистості умалюється, трапляється кенозис – самоумаління – і Я визнає свою нову тотожність з не-Я, визнає себе рівним до не-Я, єдиносутним з ним. Але в цьому самоприниженні та екстатичному подвизі особа знову отримує себе, тільки вже затвердженою, доказаною, виправданою. Люблячий та любимий, якщо любов взаємна, утворюють єдиносутну двійцю: "...Предел любви – да двое едино будут". Но, притом, каждое Я, как в зеркале, видит в образе Божиим другого Я – свой образ Божий..." [Там же. – С. 99]. Уподібнення Святій Трійці, про яке було сказано раніше, показано о. Павлом наступним чином. Ця двійця, єдиносутна Любові (тобто Богові) та в Любові (модальність комунікації) – є Красота. Її споглядає третій. І саме Красота спонукає третього вийти з власної само замкненості, збуджує почуття Любові третього до двійці – і ось вже троє стають Трійцею єдиносутною – подобою Святої Трійці. Вони увійшли у надра Трійстого життя. Кожен з цих трьох може бути залученим в інші трійці. При чому перший в одній трійці може бути третім чи другим в іншій. Таким чином усе людство – Церква – може стати єдиним організмом, істотою, єдиносущною в Любові, єдиносущною Святій Трійці.

У декількох словах треба розрізнити у о. Павла терміни єдиносутний та подобосутний, любов та пожадливість, особистість та річ. Особа, іпостась – це щось невизначальне, ноуменальне, тотожне само собі, унікальне, індивідуальне. Комунікація з особою можлива тільки на рівні ноуменів, коли вона сприймається вся без залишків та вівісекцій – як річ-у-собі. Така комунікація можлива через любов і лише через любов. Сутність цієї любові така, що людина повністю відмовляється від себе, віддає себе Іншому, щоб заповнити себе Ним, Його змістом. При любові суб'єкти стають одним, однією сутністю, єдиносутними. Пожадливість – це сприйняття особи як речі, яку можна замінити будь-якою подібною, подобосутною. При цьому модусі комунікації суб'єкт жадає не особи, бо для цього треба робити подвиг кенозису, повністю звільнити місце свого Я для нового змісту, яким є Інший в своєму "повному обсязі", а якихось її властивостей, які можна відчужити від особи об'єкту, які присутні у багатьох взаємозамінюваних об'єктах.

Треба сказати, що не тільки людина, чи Бог можуть бути об'єктом любові та подвигу самоумаління: "...Тело, эта общая граница человека и прочей твари, соединяет их воедино. Поэтому, если отпавший от Бога человек увлек за собой всю тварь и, извратив свое естество, извратил и чин всей

природи, то, відновлюваний Богом, він вносить первозданий лад і строй в тварь, яка сукупно "стенає і мучиться донеда" (Рим 8:22) і з "надеждою очікує відкровлення синів Божіих" (Рим 8:19). Людина зв'язана своїм тілом з усією плоттю світа, і зв'язь ця так тесна, що судба людини і судба всієї тварі нерозривні..." [Там же. – С. 229]. Людина повинна виправити свою провину перед всім іншим світом через подвиг і в цьому вона уподібнюється Христу. Він перший показав приклад умаління, причому це зробило революцію в людському сприйнятті. Бог став людиною, тобто став тим чим не був раніше. З точки зору розуму це неможливо, якщо Бог і справді є Абсолют. "...Бог не може перестати бути Богом, як трикутник не може зробити, щоб сума його кутів не рівнялась двом прямим"; божественний эгоїзм – ось що перетворює Бога в демона. Навпаки, християнська ідея про Бога, як про Сущу Любви, як про Любви *внутрі* Себя, а тому – також *вне* Себя; ідея про смирення Божим, про само-унищення Божим, проявляється спершу в творенні світа, т.е. поставленні поруч з Собою самостійного існування, в даруванні йому свободи розвиватися по своїм законам і, відповідно, в добровільному обмеженні Самого Себя; ідея про смирення Божим, про само-уменшення Божим, – ця ідея, кажу я, вперше дала початок для визнання тварі самостійною і тому морально відповідальною за себе перед Богом..." [Там же. – С. 242].

П.В. Лакітчук, асп., НТУУ "КПІ", Київ
Lakky21@email.ua

АДЕКВАТНІСТЬ ВИМУШЕНИХ ПЕРЕСЕЛЕНЦІВ У НОВОМУ КОНТЕКСТІ ЖИТТЄДІЯЛЬНОСТІ

Після перетину одного з багатьох кордонів між державами вони вкотре опиняються на чужій території яку обрали за мету своєї складної та непередбачуваної подорожі. Проте це лише початок і ще достеменно не відомо чи стане нова держава їх новою батьківщиною яка, нехай не сприятиме остаточно, але хоча б не перешкоджатиме "пустити коріння" на новому місці і адаптуватися до нових умов життєдіяльності. Це їх частинка щастя та надії яку вони привезли з собою тікаючи від щоденної несправедливості, насилля і гонінь, що складали більшу частину їх буденного життя на батьківщині. Ніхто не в праві заборонити людині міряти і прагнути покращити, як своє так і життя своїх близьких.

Незважаючи на підйом у розвитку економіки за останні роки та важливі здобутки у підвищенні рівнів медицини та освіти в країнах, що розвиваються, кількість людей, які виживають маючи менш ніж \$1 доходу у день – офіційний поріг бідності, що використовується Світовим банком, – у 1998 році складав приблизно 1,2 млрд. людей, майже не змінився порівняно з 1990 роком. У деяких частинах світу, включаючи Африку на південь від Сахари, Південну Азію і колишній Радянський Союз, кількість людей, що живуть у бідності, є суттєво більшою, ніж показники, зафіксовані десятиліття тому [Стан світу 2001 / Л. Браун та інші. – К., 2001]. Намагаючись побудувати нове життя багатьом людям доводиться тікати від злиденності та шукати нові місця для своєї домів-

ки. Так за даними Управління Верховного Комісара у справах Біженців ООН (УВКБ ООН) станом на 1 січня 2005 р. в сфері його діяльності, включаючи наступні категорії: біженці; шукачі притулку; біженці, що повернулись; особи переміщені в середині країни; особи без громадянства та інші категорії осіб – загалом нараховувалось по Азії – 6 899 600, Африці – 4 861 400, Європі – 4 429 900, Північній Америці – 853 300, Латинській Америці та країнах Карибського басейну – 2 070 800, Океанії – 82 400 осіб, загалом 19 197 400 осіб [Беженцы: в цифрах – 2005. – М., 2005].

Пройшовши складний процес отримання легальної основи на проживання в новій державі людина, незалежно від того будь вона мігрантом чи біженцем, постає перед проблемою адаптації та асиміляції в новому середовищі. Нові закони, звичаї, гендерні особливості, расові упередження – все це стає за часту серйозною перешкодою на шляху адаптування нового громадянина. Саме держава має виступити направляючим партнером в цей момент аби запобігти можливим "відхиленням" в подальшому. Варто задати події 2005 р. у Франції аби стало зрозуміло, що мається на увазі під словом – "відхилення". Значну частину нових громадян цієї країни складають колишні мігранти з мусульманських країн які завдяки своїм сильним родинним зв'язкам та неутручанням держави утворили цілі гетто в яких зберігаються корінні звичаї та правила. На додачу до цього переважна більшість з них не має постійної роботи та можливості заробляти і тому вони поповнюють лави кримінальних угруповань, що поділяються за національною – релігійною приналежністю. Ряд таких факторів створює вибухонебезпечну масу яка і дала про себе знати в ті дні. З іншого боку ми маємо варіант коли сама держава бере на себе частину піклування про таку людину, іншу ж частину турботи можуть взяти, як неурядові організації так і національні діаспори. Це дасть можливість зробити мігранта повноцінною частиною країни, яка адаптувавшись почне працювати на її благо. Не варто забувати, що незважаючи на те, що багато радикально налаштованих осіб і вимагає закриття кордонів для "чужинців", проте, наприклад, Європі, як повітря, потрібен приплив нової молоді сили. Так, за словами Комісара ЄС з економічних та монетарних питань Жоакіна Алмунія: "Будучи найдинамічнішим джерелом зростання населення в Європі, імміграція є ключовим інструментом для зменшення впливу старіння. Європа вже стоїть перед лицем дефіциту висококваліфікованих робітників в деяких ключових секторах, і мігранти можуть відігравати надзвичайно важливу роль у покритті цього дефіциту" [Євробюлетень. – К., 2008. – № 12]

Перший час є найбільш складним для адаптації новоприбулої людини. Переміна умов життя наносить сильний удар по філософсько-сфітоглядній концепції людини тим самим розхитуючи її психічний стан. Злам може відбутись, як через зовнішній тиск так і через внутрішній надрид. Переживши цей складний момент людина починає освоюватись і намагається зайняти своє місце в суспільстві. Друге та третє покоління вже не почуватиметься маргіналами проте відчуватимуть свою відмінність в ті чи інші моменти життя. Ці покоління вже будуть становити однорідну складову суспільства і будуватиме свою ціннісно-орієнтаційну шкалу відповідно до його вподобань.

Отже, ми спробували виділити основні життєві моменти, що супроводжують вимушених переселенців які шукають своє місце в сучасному бурхливому житті. Окрім того, що можливо в перші моменти своєї адаптації в новому суспільстві вони і створюють йому певні незручності, проте саме вони є тією силою яка може вдихнути в це суспільство нове життя. При правильній побудові державою процесу адаптації шукачів притулку, в майбутньому вони з лишком віддячать за піклування та надання нової батьківщини. За різноманітними прогнозами, як ООН так і ЄС майбутнє багатьох країнах залежить від притоку нової людської маси та її підготовки до життя в нових умовах.

О.Д. Лаута, асп., НУБіП України, Київ
philosoph_elena@ukr.net

КОНЦЕПЦІЯ ДОСВІДУ В СВІТЛІ ФУНДАМЕНТАЛЬНОЇ ОНТОЛОГІЇ М. ҐАЙДЕГГЕРА

Філософська концепція німецького теоретика М. Ґайдеггера є тією призмою, через яку виявляється антропологічний поворот некласичної філософії. Зростаючи на ґрунті феноменології, його фундаментальна онтологія виявляє глибинну укоріненість людського існування у бутті, онтологічну значимість філософської антропології. Він концептуалізує досвід людини як один з засадничих екзистенціалів. Відштовхуючись від теорії Г.В.Ф. Гегеля та Ф. Ніцше, філософія М. Ґайдеггера в той самий час слугує підставою філософської рефлексії Ж. Деріда, Р. Інґардена, М. Фуко.

Аналіз поняття досвіду в екзистенціальній феноменології можна обмежити двома текстами. Перший текст – це марбурзькі лекції 1927 року, видані книжкою "Основні проблеми феноменології". Другий – "Буття і час", *magnum opus* ранньої філософії Ґайдеггера. На підставі цих текстів розглядається, яке місце феноменологія відводить досвіду в структурі буття *Dasein* і як у межах феноменології розвивається концепція герменевтичного досвіду.

Той факт, що для з'ясування нерозривного зв'язку історичності й фактичності досвіду слід звернутись саме до пізньої філософії Ґайдеггера, в якій експліковано Гегелеве вчення про досвід свідомості у контексті постфеноменологічної думки, ще не означає, що її відірвано від герменевтики фактичності раннього екзистенціально-феноменологічного періоду філософування Ґайдеггера. В ранній період поняття досвіду мало своє визначення, що по-слугувало фундаментом для пізнішої концепції досвіду свідомості.

Для того, щоб побачити, яке саме місце відведено досвіду у феноменології, слід розглянути суттєві положення філософії Ґайдеггера згідно з зазначеними джерелами. Почнемо з ключового визначення предмету філософського вивчення: феноменологія є онтологією, тобто аналізом буття як воно себе виказує. У вченні про буття вихідним є те, що буття дано лише тоді, коли існує розуміння буття, тобто *Dasein*.

У праці "Буття і час" М. Ґайдеггер ставить вимогу поновити питання про буття, залишене, на його погляд, європейською філософією в її витлумаченнях сущого на другий план – у сферу абстракцій і логічних розробок. Буття

було і залишається головною справою думки. Питання про буття найбільш важливе для людської істоти, Мартін Гайдеггер визначає його як "Dasein": тут – буття, відкрите буття, чиста присутність до речових визначень. За Мартіном Гайдеггером, буття виникає із заперечення ніщо, тоді як ніщо дозволяє суцільному занурюватися, завдяки чому розкривається буття. Для розкриття буття має потребу в тому суцільному, що називають існуванням. Сенса буття якраз і полягає у розкритті таємниці. Такий сенс може появлятися лише у наявності людського існування, розкриття якого відбувається завдяки настроям. А сенс існування – у виявленні буття як просіки всього суцільного.

Як пише Гайдеггер, власна самість Dasein відсвічує, віддзеркалена від речей. Однак це тільки відображення, а не достеменна самість Dasein. Разом з тим, через розкриття недостеменності досвіду Dasein веде себе до розуміння своєї достеменності. Недостеменне саморозуміння Dasein відкриває в досвіді достеменне Dasein як таке в його своєрідній "дійсності", відкриває її певним справжнім чином. Феноменологічна редукція, здійснена Гайдеггером, виявляє те, що Dasein є "початково трансцендентним". Трансценденція – це фундаментальне визначення онтологічної структури Dasein. В цьому аспекті Гайдеггер робить радикальніший крок, ніж Шюц і Мерло-Понті, чим остаточно долає у феноменології теоретико-пізнавальні, чи метафізичні рецидиви. Зміна статусу Я з трансцендентального на трансцендентне змінює і розуміння структури досвіду, який, виявляється, є достеменним і недостеменним.

Що ж є достеменним досвідом себе Dasein? Відповідь на це питання знаходимо в положенні Гайдеггера про Dasein як буття-в-світі. Для того, щоб зрозуміти це положення, подивимося на недостеменний досвід. Dasein є тим, що сприймає і знає речі. До того ж речі наявні в інший спосіб, ніж наявність Dasein. Ось цей спосіб наявності Dasein і визначає поняття "буття-в-світі". Гайдеггер зазначає, що Dasein екзистує як буття-в-світі. І це фундаментальне визначення його екзистенції становить передумову того, що воно взагалі може щось сприймати. Вірогідно, що є два способи наявності: буття-в-світі і те, як є речі. Натомість спосіб наявності Dasein забезпечує те, що перед будь-яким досвідом наявного суцільного світ уже зрозумілий, тобто ми (Dasein), осягаючи суще, завжди вже є у світі. І цей світ зовсім не є самою наявністю. Він – це певне визначення буття-в-світі, момент структури належного Dasein способу бути; світ є чимось сумірним Dasein". Оскільки спосіб буття суцільного, яким є ми (Dasein), це екзистенція, то світ не є наявним, він екзистує, тобто має той самий спосіб буття, що й Dasein.

Ідеалістичне твердження веде до того, що світ належить Dasein, оскільки це суще є буттям-в-світі. Dasein екзистує тут у проектуванні себе, вже наперед маючи світ накинута. У цьому проектуванні Dasein набуває досвід себе. Адже екзистувати означає між іншим: наперед накинута перед собою певний світ, та ще й так, що разом із фактичною екзистенцією Dasein завжди є вже відкритим і наявним. Таким чином, достеменний досвід Dasein полягає в розумінні подвійності своєї ситуації: з одного боку, поняттю екзистенції належить буття-в-світі, а з іншого – фактично екзистувальному Dasein, тобто фактичному буттю-в-світі, завжди належить буття при внутрішньосвітловому суцільному.

Помічена подвійність досвіду зазнає подальшого аналізу в "Бутті і часі" і знімається в концепції історичності фактичності та в герменевтиці фактичності. У "Бутті і часі" Гайдеггер аналізує даність буття як існування буття Dasein в розумінні. З огляду на нашу тему, ми виходимо з твердження, що смисл буття розкривається через розуміння буття людини, яке веде до двох питань: що таке смисл, який ми розуміємо, і як він відкритий Dasein. Тобто смисл є тим, що утримує розуміння.

Однією з перших спроб розглянути проблематику досвіду можна вважати фрайбурзькі лекції 1935-36 років, видані під назвою "Питання про річ". Питання досвіду було визначено як питома проблема феноменології. У продовженні феноменологічного проекту і його корекції Гайдеггер мусив висловитися з приводу досвіду, для цього він обрав "Вступ" до "Феноменології Духа" Гегеля, де побачив можливість показати досвід як досвід свідомості, застосовуючи термінологію і старої (гегелівської), і нової (власної) феноменології, а також поставити питання про досвід в інший, негусерлівський спосіб. Як точно визначив А. Лой, концепція досвіду свідомості дозволяє схопити динамічний характер смислової даності світу в досвіді, який є і пасивним в наявності, і діяльним в покладанні єдності смислової структури духу.

Отже, в дослідженні виявлені підстави нерозривності фактичного та історичного в досвіді, засновані на онтології присутності. Горизонт кожного окремого досвіду співвідноситься з конкретним досвідом Іншого та загальним досвідом, який у філософії XIX-XX століть називали інтерсуб'єктивним, суспільним чи культурним. Феноменологічна дескрипція М. Гайдеггера виявила нові аспекти складності горизонту, що має забезпечувати фундаментальну відкритість досвіду.

В.А. Мошенець, асп., НУБПУ, Київ*
viktoria28@gala.net

ДІАЛОГІЧНИЙ ТИП ФІЛОСОФСТВУВАННЯ У ТВОРЧОСТІ С. ФРАНКА

Однією з найбільш характерних рис філософії і культури XX століття є звернення до феномену спілкування, без осмислення якого неможливо до кінця осягнути, що таке людина. За таких умов особливий інтерес викликає дослідження поняття діалогу, різноманітних трансформацій його в історії та сучасності. Воно є актуальним для особистісного філософствування в цілому. Ця філософська традиція достатньо багата на імена, які заслуговують пильної уваги. Серед них виокремлюється ім'я Семена Франка як, безперечно, одного з найзначніших за своїм здобутком російського філософа XX ст. Одночасно це характерна фігура, в якій перехрещуються провідні силові лінії розвитку російської та світової філософії. На прикладі системи С.Франка можна проаналізувати діалогічний тип особистісного філософствування щодо феномену національно-ментального змісту та його співвідношення з "вічними" філософськими проблемами у філософському розвитку загалом та в російській філософії зокрема.

* Рецензент – М.Є. Максютя, д-р філос. наук, проф.

Постать С.Франка є в цьому розрізі дуже показовою, зокрема, з причини своєрідності переплетіння в його світоглядній рефлексії європейських та російських методологічних підходів. З одного боку, характері його зрілої системи ми бачимо практично всі відмітні ознаки, які, зазвичай, відносяться до російської філософії "срібного" віку – релігійну метафізику та онтологізм, християнсько-містичну антропологію та соціальну етику, ідеї соборності та конкретності буття. З іншого боку, серед представників цього напрямку С.Франк відрізняється виразною логічною виваженістю, детальністю та глибиною розробки окремих проблем, надзвичайним методологічним раціоналізмом осягання надраціонального.

Філософська ситуація початку ХХ століття характеризувалась інтенсивними пошуками і зрушеннями в постановці та розгляді вічних філософських питань, серед яких нової актуальності набув фактично весь онтологічно-гносеологічний комплекс. Філософська ситуація в Росії на початку ХХ ст. розвивалась в іншій темпоральній площині, але не в іншому векторі порівняно із ситуацією на Заході. Усвідомлення однобічності суб'єктивізму і психологізму сприяло суттєвій переорієнтації гносеології, що панувала після І.Канта, в бік онтологічної проблематики, але в новому, відмінному від новочасної філософії, антропологічному забарвленні. На межі століть російська філософія відновила суто метафізичний дискурс, в якому на перший план виходили релігійно-метафізичні та етико-історіософські теми.

Еволюція філософських поглядів С.Франка позначена відходом від суб'єктивно-ідеалістичних і поступовим посиленням онтологічно-реалістичних інтенцій. Вектор онтологічної гносеології, яка поєднує суб'єкт і об'єкт сформований С.Франком вже у статтях 1910–1912 рр., де був чітко окреслений шлях, котрий полягав у з'ясуванні питання пізнаваності предмета знання, тобто принципової можливості подолання трансцендентної межі між свідомістю та буттям, що передбачало виявлення їх внутрішнього діалогічного зв'язку та способів логічного осягнення останнього.

Особливістю діалогічності філософствування С.Франка є органічне поєднання ідей всеєдності як загальної буттєвої основи, та ідеї онтичних рівнів буття, що можна розглядати також як гносеологічні модуси всеєдності, які відповідають різним родам знання. Абсолютний реалізм С.Франка слушно зараховується до спільної традиції російської філософської школи всеєдності, яка започатковується В.Соловйовим. Але франківський підхід до всеєдності, якій він, наслідуючи апофатично-містичну традицію, надає означення "Незбагненне", відрізняється особливо ретельним філософсько-логічним аналізом, якого ми майже не знаходимо в інших російських мислителів цього напрямку. Проблема трансцендентного вирішується в діалогічному реалізмі С.Франка шляхом усвідомлення буттєвості свідомості, об'єктивності суб'єкта. Свідомість буттєва, а буття свідоме, але якщо свідомість є буттям, то буття лише потенційно свідоме, і лише інколи є свідомістю або фактом свідомості.

Отже, С.Франк доходить висновку про діалогічну можливість розв'язання основної гносеологічної проблеми шляхом поєднання суб'єкта і об'єкта. Це мислиться ним не як поглинання одного іншим – йдеться про необхідність збереження всіх якісних рис протилежних членів гносеологічного комплексу, але за умов подолання даної протилежності.

Діалогічний тип особистісності філософствування С.Франка вкорінене в традицію неоплатонізму і співіснує з найвпливовішими системами, такими як "філософія життя", інтуїтивізм, феноменологія, філософія діалогу. С.Франк вирізнявся серед російських філософів – поруч з ним у цьому відношенні можна поставити лише М.Лосського – своєю налаштованістю на побудову філософських систем за європейськими зразками, зберігаючи одночасно основні ментальні риси російського філософування, такі як онтологізм, ідеї всеєдності та соборності, соціально-етичне спрямування.

Особистісність філософствування С.Франка поєднує у собі особливості російських пошуків життєво-релігійної правди з прискіпливим логічно-теоретичним аналізом основних філософських проблем на засадах критичного переосмислення як російської, так і західної філософських традицій.

Діалогічний тип філософствування С.Франка може бути охарактеризований як варіація філософії всеєдності або різновид російського інтуїтивізму. Одночасно його філософствування має виразне феноменологічне забарвлення та екзистенційно-персоналістські риси, наближені до фундаментальної онтології М.Гайдеггера та філософської антропології М.Шелера. Не зважаючи на обмежений вплив ідей С.Франка на європейську філософію за його життя, об'єктивно його філософствування було важливим самостійним кроком на шляху розбудови новоонтологічної парадигми сучасної філософії, що визначає зростання інтересу до неї в наш час.

О.О. Ніколаєнко, студ., КНУТШ, Київ
serebro95@rambler.ru

ПРОЕКТ АВТОНОМІЇ КОРНЕЛІУСА КАСТОРИАДІСА

Мир можна осмислять лише посредством мира.
К. Касторіадіс

Питання, які порушує Касторіадіс в своїй праці "Уявлювана інституція суспільства", мають здебільшого практичний характер. Які умови для автономної дії? Чи може здійснитися проект самоінституції суспільства, і чи здатне воно встановлювати для себе правила? Відповідь Касторіадіса однозначна: якщо ми не будемо прагнути автономії у своїх практичних діях, то отримаємо цілковиту владу несвідомих, гетерономних домінант, себто історії, традиції, інститутів, Бога ітп. Але що ж таке автономія в індивідуальному та колективному сенсі?

Свій аналіз він починає з пояснення саме індивідуального значення автономії: "Автономией можно было бы назвать власть сознательного над бессознательным" [*Касториадис К. Воображаемое установление общества: Пер. с фр. – М., 2003. – С. 117*]. А несвідоме – це влада, дискурс Іншого, як вже зазначав про це Жак Лакан. Цей дискурс має уявний вимір: суб'єкт починає приймати себе за того, ким не є насправді, таким чином він не здатний змінюватися. Уявне починає бути більш реальним, ніж власне реальне, яке вже не усвідомлюється. Отже, на індивідуальному рівні сутність гетерономії виявляється в тому, що суб'єкт перебуває під владою

уяви, котра набула самостійності і право визначати для нього реальність і бажання. Яке ж тоді значення має власне мій дискурс? Так, він заперечує дискурс Іншого, але необов'язково весь його зміст, він заперечує або стверджує його зі знанням справи, творячи світ в залежності від потреб та ідей, де водночас має місце отримане ззовні, готове, так і те, що створене самостійно. Автономія означає становлення нових стосунків між цими дискурсами. Це не стан завершеності, а ситуація активної дії, це не опис ідеальної особистості, позбавленої всього чужого, а опис реальної особистості, що не зупиняється на досягнутому, не обмежується виключно дискурсом Іншого, здатна побачити у фантомах їхню сутність і заборонити їм тяжити над собою: "Эти характеристики заключаются не в знании, добытом раз и навсегда, а в других отношениях между сознательным и бессознательным, между ясным разумом и функцией воображения, в другой позиции субъекта по отношению к самому себе..." [Там же. – С. 119].

Автономія, за визначенням Касторіадіса, неодмінно стає і соціальною проблемою. В ідеалі автономне суспільство – це суспільство, де вирішуємо саме ми, здійснюючи акти самопокладання без опори на будь-яку трансцендентну інстанцію. Але в реальному житті людини виникає такий феномен як інституалізація життєдіяльності. Інститут – це символічна, соціально санкціонована система, в якій комбінуються у різних пропорціях і співвідношеннях функціональна і уявна складові. З одного боку інститут звільняє індивіда від невизначеності, економить зусилля, розвантажує, стабілізує і характеризується активним творенням того, що відповідає потребам. Однак, з іншого боку, виникає загроза відчуження, котре у даному разі є домінуванням у рамках інституту уявлюваного елемента, що несе за собою автономізацію саме інституту відносно суспільства у цілому: "Эта автономизация института выражается и воплощается в материальности социальной жизни и всегда предполагает, что общество вступает в свои отношения с институтами в плане воображаемого или, другими словами, что автономизация не признает воображаемое институтов за ее собственный продукт" [Там же. – С. 149].

Як же уникнути зони відчуження? Відповідь Касторіадіса – революційний рахіс. Він починається з розуміння людиною своєї причетності до суспільства та історії, з прийняття буття в його найглибших визначеннях, зі співучасті, адже соціальність без гетерономного втручання – утопія. Неможливо уявити собі існування суспільства без інститутів, який би не був розвиток індивідів, прогрес техніки чи економіки. Це не вирішить безліч проблем, які порушуються колективним існуванням; не зможе звести нанівець різноманітні угоди, виробництво. Не може йти мови і про суспільство, котре ототожнювалось би зі своїми інститутами: "Всегда будет существовать дистанция между создающим институты обществом и во всякий момент институционализированной данностью – и эта дистанция не есть негатив или дефицит, но одно из выражений творящей силы истории..." [Там же. – С. 130]. Бажання зруйнувати цю дистанцію – це перехід в небуття. Як індивід не може оволодіти чимось, а тим більше світом поза межами символічного, так і суспільство не може функціонувати без символічного в квадраті – без інститутів. Касторіадіс порівнює ці стосунки зі ставленням людини до мови, якою вона може сказати

щось і приховати, бути вільною і обмеженою, де можлива невдача, але не уявляється неминучістю, "в такій же мере не має сенсу назвати отчуждением отношение общества к институту как таковому. Отчуждение лишь проявляется в этих отношениях – как ошибка или бред возможны лишь в языке, но не являются его частью" [Там же. – С. 149].

І.І. Назарова, студ., ОНУ ім. І. Мечникова, Одеса
Nazarova_ira@inbox.ru

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКІ АСПЕКТИ ПОГЛЯДІВ Ж. ПІАЖЕ

Ж.Піаже – "відомий найбільше як фахівець із генетичної психології, але одночасно й філософ, логік і педагог – це одна з найбільш чудових фігур у сучасній науці про поведінку..." [*Флейвелл Дж.Х.* Генетическая психология Жана Пиаже: Пер. с англ. – М., 1967. – С. 15].

Цікаво відзначити, що Дж.Флейвелл порівнює теоретичну систему Піаже з теорією Фрейда. Дослідник указує на те, що "теоретична система Піаже відрізняється детальною розробленістю й складністю...однак на відміну від теорії Фрейда система Піаже у своїй сукупності не була засвоєна іншими фахівцями скільки-небудь широко" [Там же].

На наш погляд, у творчості Ж.Піаже можна виділити деякі аспекти, які є одними із ключових проблем у сучасній філософській антропології. Давайте звернемо увагу на те, що дає вивчення Піаже для сучасної філософської антропології.

По-перше, слід зазначити, що сьогодні актуальною стає проблема синтезу знань про людину. Величезна кількість такого знання приводить до необхідності створення інтегративної антропології. У зв'язку із цим цікаво помітити, що Піаже звертався до міждисциплінарних досліджень.

Піаже проводив дослідження в області психології, біології, філософії, логіки, звертався до соціології й історії науки. Синтез поглядів різних наук знайшов вираження в концепції генетичної епістемології.

Дослідник створює генетичну психологію, яка вивчає розумовий розвиток дитини, розглядає психічні функції в процесі формування. Термін "генетична психологія" відноситься до індивідуального розвитку, до онтогенезу. Об'єкт цієї науки – вивчення походження інтелекту. Завданнями цієї науки є вивчення того, як відбувається перехід від одних форм розумової діяльності до інших, від простої структури розумової діяльності до більш складної, які причини цих структурних перетворень. Вона вивчає подібність і відмінність між психічним життям дитини й дорослого. На основі генетичної психології Піаже будує генетичну епістемологію – науку про походження й розвиток наукового знання.

Важливо те, що Піаже не звертається до досвіду дорослої людини, не досліджує готову особистість, а досліджує із самого дитинства, яке є споконвічним досвідом світу. Він звертається до джерел особистості, а не бере готову особистість, як це звичайно ми бачимо в різних філософських напрямках, які приділяють увагу людині.

Філософська антропологія намагається прийти до розуміння людини в цілому на основі принципу антропологічної інтерпретації окремих феноменів людському життю. Так, Піаже звертається до окремого феномену – гри.

Гра – місце, де формуються всі установки подальшого життя. У грі розкривається взаємозв'язок людини й світу. Можна виділити деякі функції гри: гра як джерело формування правил і етичних норм; гра як передумова становлення особистості; гра як фактор соціалізації особистості; гра як інструмент розвитку соціальної взаємодії, співробітництва.

Для Піаже, як для психолога, є найцікавішим і важливим виділення тих вікових меж, у яких гра змінює свої функції або здобуває нові. Його цікавить, насамперед, психологічний механізм засвоєння дитиною норм і правил, і, як наслідок, становлення особистості. Особистість як етичний феномен.

Основним елементом взаємозв'язку особистості й соціуму виявляються норми (правила), які індивід здобуває за допомогою гри, і які на більш пізніх етапах його життя можуть існувати незалежно від гри (бути чесним, змінювати правила на основі взаємної згоди і т.д.).

Автор говорить, що правило еволюціонує з віком: застосування й усвідомлення правила не ідентичні в шість і у дванадцять років. "Кожний дорослий є вже в дитині, кожна дитина є ще в дорослому" [Піаже Ж. Моральное суждение у ребенка: Пер. с фр. В.Большакова. – М.: Академический Проект, 2006. – С. 133]. Мається на увазі, що дитина має такі форми поведінки й переконання, які усуваються в міру інтелектуального розвитку, але існують і інші, які будуть згодом здобувати все більше й більше значення.

Гра виступає як основний механізм формування не тільки етики, і не тільки особистості, але й усього соціуму.

У роботах Піаже можна розділитися такі проблеми людини, як проблема взаємодії, співробітництва, відповідальності, проблема іншого, проблема моралі й моральності, формування етичних норм і ін.

"Піаже визнавав, що сучасне життя так складне, що пристосуватися до нього можна лише за допомогою особливого "інтелектуального координуючого інструмента", який поступово формується в людини починаючи з народження" [Обухова Л.Ф. Концепция Ж.Пиаже: За и против. – М., 1981. – С. 109]. У міру свого розвитку люди використовують усе більш складні схеми для організації інформації й розуміння зовнішнього світу.

Таким чином, без Піаже не дізнаємося дії розуму – він приділяв увагу формуванню розуму, експериментально показав, виділив етапи. Займається міждисциплінарними дослідженнями. Генетична епістемологія заснована на синтезі комплексу наук про людину. Він не бере готову особистість, а досліджує її становлення із самого дитинства. Генетична психологія пов'язана з формуванням особистості. Так, у результаті формування пізнавальних здібностей починає розвиватися особистість, формуються якісь передумови до становлення особистості. Таким чином, механізми особистості формуються не просто у взаємодії, а поза спілкуванням у людині будуть механізми особистості – просто не задіяні. Піаже йде від сутності людини, звертається до окремого феномена людського життя, розвиває антропологію гри. Гра – місце, де формуються всі установки для подальшого життя.

ЧЕЛОВЕК И ТЕХНИКА

Невозможно человека представить без техники. Не даром homo faber – одно из фундаментальных его определений. Несмотря на безусловные достижения техники (техники в самом широком смысле слова), она несет и огромную опасность и риск, связанные с нарастанием зависимости каждого индивида от техники. Это чувствуют не только философы. Наиболее ярко ужас человека перед надвигающейся на него технической тотальностью выражена в произведениях кинематографа ("Терминатор", "Матрица"). В чем же именно кроется эта угроза, в технике ли её причины, что можно сказать о человеке в связи с его опасной связью с техникой? – вот вопросы, на которые хотелось бы ответить в данной работе.

Очевидно, чтобы о чем-то рассуждать, надо это определить. Для данного исследования мне кажется наиболее приемлемым следующее определение: техника – "особая форма действия... которое выбирает обходной путь, поскольку на нем цель достигается легче" [Закссе Х. Антропология техники // Философия техники в ФРГ: Пер. с нем. и англ. – М., 1989. – С. 424] или – другими словами – "усилие ради сбережения усилий" [Ортега-и-Гассет Х. Размышление о технике. – М., 2000. – С. 173]. Столь широкое определение позволит нам работать не только с машинной техникой, которая, безусловно является наиболее типическим явлением, но и с такими видами техники как спортивная или художественная.

Для обыденного взгляда техника есть безразличное "вместилище действенных и удобных средств, откуда может по своему усмотрению черпать какая угодно традиционная сила" [Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт: Пер. с нем. – СПб., 2002 – С. 246], но это лишь видимость. "...За этим будто бы нейтральным её характером скрывается таинственная и прельстительная логика, с помощью которой техника предлагает себя людям" [Там же]. Если сравнить приведенную цитату Юнгера с похожим положением Бодрийяра о женственности, которая "кажется в любой момент доступной, всегда готовой к использованию, абсолютно безотказной и не подверженной случаю" [Бодрийяр Ж. Соблазн: Пер с фран. – М., 2000. – С. 66], то нам станет ясен соблазнительный характер техники. А раз техника нас соблазняет, значит, она не нейтральна, она активно вторгается в нашу жизнь. Что же кроется за этим соблазном, на что толкает нас техника? Она навязывает свой язык. Этот язык настолько прост, настолько очевиден, что, столкнувшись с ним, его невозможно не принять. Но если его принять, то мы становимся не только субъектом технических процессов, но и их объектом. Не техника уже подстраивается под человека и под ее ритм, но человек под технику.

Так техника вырывает человека из привычного ландшафта, этим рывком разрушая все его традиционные связи: религиозные, семейные, этнические.

Приведенное выше сравнение техники и женственности можно развить. Человек вступает с орудием в поистине интимную связь. Она настолько

крепка, що Юнгер називає її кентавричеською зв'яззю (невольно вспоминається: "Жена да прилепится к мужу своему"). Інтересно, що і Ортега-и-Гассет порівнює чловека з кентавром, "одна половина которого выросла в природу, а другая – выходит за ее пределы, то есть ей трансцендентна" [Ортега-и-Гассет Х. Размышление о технике. – С. 195]. Этой вне(сверх)-природной половиной и является техника. Человек безусловно зависим – как организм от природы, становится все более зависим, как показано выше, от техники. Где же пространство его свободы? На наш взгляд именно в зазоре – или просвете – между техникой и природой.

Техника скрывает нечто большее, чем она есть. Это нечто Юнгер определяет как гештальт рабочего, Хайдеггер – как Постав. Опасность таится именно в Поставе, следствием которого и является техника. Опасность эта – забвение бытия. Но в Поставе же и спасение – "возможность и такого поворота, когда забвение существа бытия обернется той своей стороной, когда вместе с этим поворотом истина бытия в его существе вернется в область сущего" [Хайдеггер М. Поворот. Время и бытие: статьи и выступления. Пер с нем. – М., 1993. – С. 225].

Чтобы свершить этот поворот от человека требуется большое усилие. Нужно дойти до предела срастания с техникой, чтобы от этого предела оттолкнуться. Этим пределом может быть создание искусственного интеллекта или максимальная механизация человека (как в антиутопии Замятина "Мы"). Поворот и есть снятие противоречия между человеком и техникой.

Ю.Д. Оніпко, асп., НПУ ім. М. Драгоманова, Київ*
Onipko86@mail.ru

ФІЛОСОФСЬКЕ ТЛУМАЧЕННЯ ЛЮДСЬКОЇ ПРИРОДИ У АНТРОПОЛОГІЇ Б. СПІНОЗИ

Видатний голландський філософ Бенедикт Спіноза є одним з найвідоміших представників європейського раціоналізму XVII століття. Поділяючи загальні настанови раціоналістичної методології Р.Декарта, Спіноза намагався вдосконалити його філософську систему та подолати її вади. Науку про людину Спіноза розглядає як складову частину науки про природу. На відміну від Декарта, в дуалістичній системі якого подвійна природа людини є предметом різних наук, Спіноза створює моністичне вчення про людину, розглядаючи її як єдину за своєю сутністю істоту. Розглядаючи антропологію як розділ фізики, він прагне застосувати до людини ті самі природничо-наукові методи, що й до інших явищ природи. Людина, за Спінозою, лише частина природи й підпорядкована її загальним законам.

За своєю сутністю людина не є субстанцією, вона тільки модус єдиної субстанції – Бога, який у Спінозі є тотожним природі. Сутність людини становлять модуси мислення й протяжності, сукупність яких утворює індивід, або живий організм, у якому поєднуються душа й тіло. Модус-душа й модус-тіло

* Рецензент – Г.І. Волинка, д-р філос. наук, проф.

людини утворюють спільно єдиний, але складний модус-людину. Спіноза пише: "Субстанція не становить форму людини, сутність людини становлять відомі модифікації (модуси) атрибутів Бога" [*Спіноза Б. Етика // Избранные произведения*: в 2 т. – М., 1957. – Т. 1. – С. 410]. Будучи розглянутою під кутом зору двох різних атрибутів, людина як би розділяється на два різні виміри, але, незважаючи на це, є цілісністю. Душа людини – це ідея її тіла, а тіло – об'єкт її душі. І душа, і тіло є лише різні вияви людського організму, різні способи репрезентації його сутності. Вони не мають самостійного, субстанційного буття. Ось чому ані душа, ані тіло не можуть визначати одне одного та взаємодіяти між собою. Згідно з вченням Спінози, кожна річ у вимірах різних атрибутів виступає і як ідея і як тіло, що відповідають одне одному. Тому душа є ідеєю людського тіла. Якби людина, наприклад, стала кубом, то її душа, відповідно до цієї обставини, стала б ідеєю куба. Звідси випливає повна невіддільність душі від її тіла. Спіноза стверджує, що процеси мислення принципово не можуть бути породжені тілесними процесами, і навпаки. Він, таким чином, знімає психофізичну проблему Декарта. Заперечуючи залежність тілесних процесів від актів волі, Спіноза розглядає ті аргументи Декарта, за допомогою яких той доводив вплив розуму або душі на людську діяльність. Зокрема ці аргументи полягають у тому, що причину багатьох дій людини не можна вивести з самої лише її тілесної організації. Наприклад, людське тіло саме по собі, без керівництва розуму не здатне створити архітектурну споруду або живописне полотно. На це Спіноза відповідає таким чином, що здатності тіла як такого ніхто ще остаточно не визначив і ретельно не вивчив, – а тілесний устрій людини за своєю досконалістю набагато перевершує все, що створене її мистецтвом. Душа тільки спостерігає різноманітні дії тіла, вона усвідомлює їх і навіть дивується з них, але не спричинює їх. Позірна залежність душі й тіла одне від одного є лише зовнішній вияв того факту, що за своєю сутністю вони одне й те саме, але виражене різними способами. З цього боку людина нічим не відрізняється від будь-якої іншої речі. Але ж душа людини суттєво відрізняється від інших душ, і, щоб зрозуміти, в чому полягає ця відмінність, Спіноза знову посилається на природу тіла. Він зазначає наступне: "Тому для визначення того, чим відрізняється людська душа від інших душ і чим вона вища за них, нам необхідно дослідити, як ми сказали, природу її об'єкта, себто природу людського тіла" [Там же. – С. 414]. Спіноза вважає, що душа є породженням тіла в тому розумінні, що весь свій зміст вона отримує через усвідомлення його різних станів, зумовлених взаємодією із зовнішніми речами. А оскільки душа як ідея свого тіла має сприймати все, що відбувається у ньому, вона здатна до сприйняття багатьох речей. За своїм змістом душа – це складна сукупність різних ідей, безпосередніми об'єктами яких є різні стани людського тіла. Загалом душа невідривна від тіла, а його фізична смерть спричиняє і загибель душі.

Спіноза підкреслює, що розпадання тіла внаслідок смерті приводить і до загибелі душі. Але в 23 теоремі п'ятої частини "Етики" Спіноза пише, що в деякій своїй частині дух людини "вічний". Розум одержує міцне існування завдяки безпосередньому поєднанню з Богом. Підтверджуючи свій погляд Спіноза зазначає: "У Бога необхідно існує ідея, яка виражає сутність того або

іншого людського тіла під формою вічності (sub specie aeternitatis)" [Там же. – С. 404]. Але ця вічність духу виявляється безособовою. Наша духовна індивідуальність гине разом з фізичною смертю. Спіноза зазначає: "Душа може уявляти й згадувати про минулі речі, тільки поки продовжує існувати її тіло" [Там же. – С. 604]. У філософа йдеться саме про безсмертя духу та певної частини людської душі, але при цьому мається на увазі не окрема, індивідуальна душа, а те в ній, що тотожне нескінченному атрибуту мислення. Після смерті душа окремої людини зливається із субстанцією і переходить у стан субстанційної вічності. Те саме відбувається і з людським тілом: акт його фізичної смерті означає його злиття із субстанцією. У цьому розумінні воно не менш вічне, ніж його душа.

Спіноза вважає, що співвідношення тіла й душі як об'єкта та його ідеї не є чимось специфічним для людини, але на відміну від усіх інших речей людина має не тільки ідею свого тіла, а й ідею своєї душі, себто ідею ідеї. Таке рефлексивне відношення, завдяки якому людина набуває самосвідомості, – суто людська особливість. Саме завдяки самосвідомості людина відрізняється від інших речей. Отже, коли Спіноза говорить про загальність мислення як атрибутивної властивості природи, то це не означає, що кожна природна річ здатна до рефлексії й може усвідомлювати свою власну ідею. На це здатна тільки людина. Атрибутивність мислення реально здійснюється лише в людині, яка здатна поводити себе не тільки як річ протяжна, а й як річ мисляча. Людина здатна досягнути ідею кожної природної речі, і в цьому, на думку Спінози, – її головне призначення у світі, бо головна сутність людського духу, як стверджує філософ, полягає саме в пізнанні.

В.С. Писчиков, М.М. Холин

КРИЗИС ИДЕНТИЧНОСТИ ЛИЧНОСТИ В СОВРЕМЕННОМ ОБЩЕСТВЕ

1. Среди многообразных проявлений кризиса современной цивилизации не последнее место принадлежит кризису идентичности ее культуры. Этот кризис разворачивается в двух взаимосвязанных измерениях: социокультурном и антропологическом. Антропологический аспект идентичности культуры выражается прежде всего в тождественности человека как личности и индивидуальности самому себе в процессе самореализации и саморазвития, многообразных форм его коммуникации с миром. Экспликация содержания понятия самотождественности обнаруживает в нем присутствие таких атрибутов как внутренняя целостность, своеобразие психической жизни и духовного мира индивида, их устойчивость и преемственность в процессе неизбежных трансформаций в изменяющемся мире, а тем самым и необходимая для этого определенная степень автономности.

2. Исключительную роль в процессе идентификации личности играет духовность. Она ориентирует индивида на абсолютные духовные ценности как идеалы и жизненные принципы, уберегая его тем самым от эгоцентризма и нонконформизма. В то же время освоение духовных ценностей – это не механическое принятие их личностью, а процесс творческой ассимиляции,

преломления в ходе рефлексии через свою индивидуальность, что несовместимо с конформизмом. Тем самым духовность с полным основанием можно рассматривать как необходимую форму самоидентификации личности.

3. Кризис идентичности личности выражается в деформации ее сущностных признаков под влиянием радикальных изменений в бытии человека. Гипердинамизм социальных процессов, прогрессирующее отчуждение личности и обусловленная этим неподконтрольность жизненных реалий индивиду обесценивают в его восприятии такие качества самоидентичности как ее целостность, устойчивость и преемственность, так как они становятся препятствием на пути приспособления к непрерывно и непредсказуемо изменяющимся условиям существования, зачастую обрекают на жизненную неудачу. В результате из постоянной или долговременной идентичности личности превращается в кратковременную и ситуативную – самоидентичность на время.

4. Перерождение в процессе кризиса идентичности личности охватило и такие ее сущностные признаки как индивидуальность и автономность. Деформация целостности и устойчивости идентичности неизбежно ведет к девальвации и индивидуальности личности: своеобразие, оригинальность все более смещаются с глубинных качеств духовного мира личности на внешнее и второстепенное в ней – прическа, украшения, одежда, используемые вещи, поведенческие формы самовыражения становятся признанной манифестацией индивидуальности личности. Аналогичную трансформацию в ходе кризиса претерпевает и автономность личности. Все большее сужение и ограничение сферы внутренней свободы под воздействием объективных перемен в жизни социума вынуждает личность, воспитанную в традициях индивидуализма, искать формы и способы утверждения своей автономности в частном и несущественном.

5. Преодоление кризиса идентичности, в том числе идентичности личности, возможно лишь на путях коренной трансформации фундаментальных основ современного общества как буржуазной цивилизации – изменения природы общественных отношений, ликвидации всех форм социального отчуждения личности, устранения рыночных принципов функционирования духовной культуры, потребительского образа жизни и соответствующей ему системы духовных ценностей.

В.В. Пономаренко, асист., НПУ им. М. Драгоманова, Киев
panamavv@voliacable.com

ОТ ФИЛОСОФИИ К ПЕДАГОГИКЕ И ОТ НЕЕ К ПРАКТИКЕ. ЗАМЕТКИ О ТВОРЧЕСТВЕ Э.В. ИЛЬЕНКОВА И В.А. БОСЕНКО

"Нация, желающая стоять на высоте науки, не может обойтись без теоретического мышления" [Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. – М., 1961. – Т. 20. – С. 368]. Это утверждение, как никогда, актуально в наше время. Ведь теория – это обобщенная человеческая практика, это закон развития человеческой практики. Конечно, конкретным людям, которые занимались самой практикой, не было времени вывести различные законы, поэтому за

них эту работу проделывали философы: от Фалеса до Бекона, от Сократа до Канта, от Платона до Гегеля, от Аристотеля до Фейербаха... Они всего лишь объясняли мир, объясняли логику деятельности, а, следовательно, и мышления своей эпохи. Их мысли, записанные на бумаге, – общественное сознание определенной эпохи. Кант, как представитель своей эпохи, начал критически анализировать достижения предыдущей эпохи, а Гегель показал, что история философии – это история развития человеческого сознания в целом, и, изучая развитие философии, открыл диалектику. Конечно же, законы диалектики, которые по-сути являются одним законом, открытые Гегелем, как законы развития сознания (абсолютного духа), в реальности являются законами и для реального мира, что доказал Маркс. И это не удивительно, ведь как мы уже говорили, философии лишь объясняли мир, и потому сознание, это зеркальное отображение нашей действительности.

Поэтому если нация (а в наше время глобальный мир в целом) "желает стоять на высоте науки", которая в первую очередь необходима для развития производства, она должна усвоить, понять, научиться пользоваться плодами философии, как науки о теоретическом мышлении. Но для большинства людей это открытие человечества остается недостижимым. Главной причиной этого остается теоретическая неграмотность населения, которая, не смотря на развитие технологий, с каждым годом растет. Обостряет также ситуацию постоянный рост различных новых философских направлений и течений, которые с классической традицией ничего общего не имеют, а потому и не являются теорией. Ведь каждый "современный" философ создает, а очень часто, придумывает, свою собственную философию. Придумывая что-то новенькое, небывалое, которое может сулить ему очередной гонорар, философ придумывает свою терминологию, использует множество философских словечек, чтобы выглядело "по-философски". С рождением едва ли не каждого такого нового философа рождается философское учение, но со смертью первого – умирает и последнее. Это, конечно, сбивает простого человека с пути познания теоретического мышления, то есть, диалектики.

Объяснение такой трагической ситуации изложено в 11 тезисе о Фейербахе: "Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы *изменить* его" [Там же. – Т. 3. – С. 4]. Далеко не всем философам удалось понять эту простую мысль. Отсюда и возникший кризис классической философии, вылившийся в различные философские течения XX столетия, которые продолжили на разные лады объяснять мир, хотя он уже давно нуждался в изменении. Гегель был последним философом, который, обобщив труды всех предыдущих, хоть и несознательно, но открыл закон этого изменения – диалектику. Своим же теоретическим утверждением, что все, что рождено, достойно гибели, он показал, что и философию ждет такая же участь. Конечно, она не умрет, в смысле – исчезнет. Нет. Она должна раствориться, влиться в реальную жизнь, в производство, сами люди должны снять разделение труда между философами и противостоящим им обществом в целом. Те есть, философия должна помогать изменять мир человеку. И ее достижения человек должен использовать на благо общества.

Поэтому и реальными, настоящими продолжателями классической философской традиции являются люди, которые используют теоретическое мышление, выработанное самой классической философией, в реальной человеческой практике. Конечно, такой практикой является производство. Причем, не относительно простое производство, каким является производство товаров, а, в первую очередь, самое тяжелое и опасное производство, которое должно явиться результатом развития всех производительных сил – производстве человека.

И именно такими последователями философской традиции, которая начинается от Фалеса Милетского и заканчивается Гегелем и Карлом Марксом, были советские философы Э.В. Ильенков и В.О. Босенко. Первый блестяще применил диалектику в уникальном эксперименте по воспитанию слепоглухих детей и доказал, сформировав из них настоящих людей, что человек "это не абстракт присущий каждому индивиду, а ансамбль общественных отношений" [Ильенков Э.В. Философия и культура. – М., 1991. – С. 30-43] Многие из философских работ Эвальда Васильевича посвящены проблемам становления личности, воспитанию человека. В этих работах он показывает, какие условия нужно создать для ребенка, чтобы школьная педагогика давала реальный результат, и не винила в своих неудачах природу, гены или бога. Он превращает философию в реальную практику становления личности.

Интересный опыт применения диалектической традиции в педагогической работе имелся и в Украине. Известный украинский философ, профессор философского факультета Киевского государственного университета им. Шевченко Ва. Босенко разработал и внедрил в жизнь интереснейший метод приобщения студентов к философии – так называемые проблемные группы. И Э.В. Ильенков, и В.А. Босенко теоретически и на практике доказывали, что каждый человек, с нормальным биологически здоровым мозгом талантлив, что он может развить любую свою способность, и даже все. Ведь только развив все человеческие способности, став всесторонне развитым, человек может творчески развить какую-то конкретную способность.

Конечно все это – малая крупица, это всего лишь эксперимент, но это – научный эксперимент, который принес невероятные плоды, результаты. Кроме того, через этот педагогический опыт можно понять феномен А.С. Макаренки и В.А. Сухомлинского, которые пришли к диалектике опытным путем. И именно поэтому многие люди приходят к пониманию важности философии, к ее сути через работы Ильенкова и Босенко. Ведь как не крути, а каждый человек является воспитуемым и одновременно воспитателем, следовательно, каждый хочет овладеть умением создавать человека, как минимум, для самосоздания себя. Поэтому от Ильенкова и Босенко они приходят к Марксу, от Маркса к Гегелю и Фейербаху, от Гегеля к Канту, от Фейербаха к французским материалистам XVIII и так далее, до той же Милетской школы. А осознав, поняв теоретическое мышление, пройдя все ступени развития философии, человек поймет, как создать, как это не грубо звучит, "конвейер" по созданию Человека. Другими словами, освоит социальную форму движения материи. Завершит цикл развития, начав новый, перейдя от предистории человечества, к осознанному развитию общества.

ИДЕЯ ЛИЧНОСТИ, ЕЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ОСНОВАНИЯ

Современную антропологию трудно представить без идеи личности. Между тем, "личность" – не простое понятие, это сложносоставная идея, в которой присутствуют как минимум три последовательно реализовывавшиеся в истории человечества идеи: 1) идея индивидуальности – неповторимости; 2) идея персональности – значимости отдельного индивида и 3) идея персоналистичности – независимости человека, развивающегося собственными усилиями, превосходя внутренними источниками.

Длительное время человеческая мысль, античная и первоначально-христианская мысль, безусловно, зная "зазор" внутреннего и внешнего в человеке, равно как и ценность индивидуальности, вполне обходилась пониманием человека как лица (греческое – *πρόσωπον*, латинское – *persona*). Античность первой дала отчетливое представление об индивидуальности, она, по всей видимости, вообще является общечеловеческой идеей, не зависящей от религиозного и социального образа жизни, основанной на самосознании человеческого индивида.

Как нигде до того, в христианстве оказалась представленной идея персональной значимости человека, не зависящей от национальности, семейного и социального положения. "Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе" (Гал. 3:28). Категориально эта мысль о значимости каждого человека смогла воплотиться позже. Лишь тринитарные споры в богословии смогли решить проблему снятия масочности "лица", благодаря введению понятия "*υπόστασις*" (свв. Ипполит Римский, Ориген, Василий Великий, Григорий Богослов). Великие Капподакийцы сблизили до взаимозаменяемости понятия "ипостась" и "лицо". Понятие "ипостась" приобрело дополнительный объем, стало применяться к одушевленным существам, а "лицо" в связке с "ипостасью" стало из привычного нормативно-ролевого, аксиологического понятия восприниматься как онтологическое, бытийное. Следствием этого явилось возникновение нового понятийного комплекса – "ипостась-лицо". Это дало устойчивость и онтологичность понятию лица, и потому не требовало дополнительной категорий, подобной "личности". В антропологии это означало признание за каждым человеком неотъемлемости "образа Божиего" в любом человеке, независимо от его нравственного состояния.

Понимание человека как личности сложилось в европейском сознании в XVI–XVIII вв. В это время наряду с идеями капитализации собственности и духа капитализма (по М. Веберу) в качестве еще одного важного регулятивного принципа вырастает идея личностной детерминации, в соответствии с которой человек и его ценность определяется в связи с автономией свободы. Последнее означало, что человек сам несет личную нравственную и социальную ответственность, что составляет его долг перед Богом, обществом и самим собой. Оба обстоятельства – капитализация деятельности и

индивидуализация воли связаны между собой, вытекают из идей Реформации и принадлежат к европеизму и эпохе Нового времени.

Провозгласив в "95 тезисах" два фундаментальных принципа: "Sola fide" (спасение только верой) и "Sola Scriptura" (истина только в Писании), М. Лютер утверждал, что через осознанное чтение Писания с безусловной верой в то, что Бог послал Сына Своего в мир для Искупления, в человеке происходит нравственное и духовное перерождение. С точки зрения социальных и нравственных последствий человек стал восприниматься суверенным распорядителем своего "я", имеющим достаточные внутренние источники веры и служения Христу. Комментируя Послание ап. Павла к Галатам (2:20), М. Лютер писал: "Я живу двойной жизнью – моею собственною, природною, или животною, и жизнью Христа. Что касается моей животной жизни, я мертв и живу чужою жизнью. ... "Кто же тогда живет?" – "Христианин"" [Лютер М. Лекции по "Посланию к Галатам" – Минск, 1997. – С. 198]. Лютеровский "христианин" – это иное существование лица, возвышающее человека над природой. Каждый, кто восходит от природного состояния к сверхприродному христообразному бытию, по Лютеру, есть лицо, возвышенное верой, по существу – "личность".

На языке философской рефлексии религиозную установку Лютера выразил И. Кант, обосновав принцип автономности личности. Он использовал и различал понятия "Person", "Personalität", "Persönlichkeit". Последнее из них соответствует современному значению понятия "личность". Посредством понятий "свобода", "самосознание", "ответственность", "долг" Кант дал формулу личностного существования – это лицо, возвышенное исполнением долга. Личности, как существу более высокого уровня, по Канту, свойственна способность свободно действовать под руководством собственного разума и подчинять ему лицо, принадлежащее эмпирическому миру. На это способны, по Канту, не все. Элитаристская по существу концепция личности Канта имела большое влияние на его последователей, особенно на представителей философского персонализма – А.Б. Олкота, Г. Лотце, Г. Флюеллинга, Н.А. Бердяева, и др. Позиция Канта повлияла впоследствии на гуманитарное знание в целом. В психологии личность стала базисной: "индивид на определенном этапе своего развития есть личность". Ответом на новое восприятие человека стал лингвистический сдвиг в новоевропейских языках в период с XVI по XVIII вв. В это время в оборот вошли слова, обозначающие личность: английское "personality", немецкое "Personalität", французское "personnalité", новогреческое "προσωπικότητα".

Мысль, что личность имеет свои источники существования – свободу, творчество, духовность, не имеющие укорененности в природе, а стоящие над ней, – вполне соответствует религиозным истокам – христианству. Явилось ли понятие личности порождением христианства? Несомненно. Как несомненно и то, что оно – позднее приобретение одной из его ветвей – протестантизма. Протестантская этика породила дух персонализма. В культурном и интеллектуальном отношении рождение личности имело важные последствия. Лютеровский принцип свободного обретения человеком личной веры положил основание личностного образа жизни европейских народов, а также всех стран, восходящих к общим западноевропейским корням. Изменив основания антропологических представлений, идея личности смогла приоткрыть нечто важное в человеке, а именно: границы его автономии.

ФР. НИЦШЕ И ВЛ.С. СОЛОВЬЕВ: ОБРАЗ СВЕРХЧЕЛОВЕКА

Фр. Ницше и Вл. Соловьев – выдающиеся мыслители, чьи философские интуиции предвосхитили историю всего XX и начала XXI веков. Острое восприятие действительности, тревожное предощущение духовного кризиса человечества навевали им образ человека будущего, заброшенного в запутанную, заколдованную, неживую, пребывающую во сне землю, но он достаточно силен и мужествен для того, чтобы освободиться от этих оков и достичь совершенства – стать Сверхчеловеком.

Взаимный интерес в плане философских идей был и у Ницше по отношению к русской литературе, и у Соловьева к творчеству Фр. Ницше. Фр. Ницше читал Лермонтова, Гоголя, Тургенева, Герцена, Достоевского, Толстого. В статье К.М. Азадовского "Русские в "Архиве" Ницше" приводится несколько замечательных фактов из жизни Ницше, говорящих об увлечении русской литературой. Впрочем, о серьезных увлечениях Ницше русской философской мыслью свидетельств нет. Вл. Соловьев знал о творчестве Фр. Ницше не понаслышке. Он не только успел прочитать некоторые работы Ницше на языке оригинала, но и ответить на вызов немецкого философа на страницах своих поздних произведений ("Оправдание добра", "Три разговора"). Непосредственно идее сверхчеловека посвящено две работы Вл. С. Соловьева – "Словесность или истина?" (1897) и "Идея сверхчеловека" (1899).

Концепция сверхчеловека сформулирована Фр. Ницше в работах "Так говорил Заратустра", "Антихристанин" (Оригинальное название – Antichrist – может быть переведено и истолковано по-разному: и антихристианин, и Антихрист. В цитируемом издании (перевод А.В. Михайлова) используется первый перевод) и некоторых других. Изложение учения Ницше о сверхчеловеке представляет собой серьезную задачу. Христианин для Ницше – это "домашнее, стадное животное, больное человеческое животное" [Ницше Фр. Антихристианин // Сумерки богов. – М., 1989. – С. 19], слабое, немощное, покорное, уродливое. Слабое, потому что не способно к сопротивлению. Его воля к власти, будучи подавленной и вытесненной, обретает бессознательную форму мести, злобы, злопамятности – Ressentiment. В этом чувстве – главный источник морали. Христианство отсылает нас к обезчеловеченному небесному Ничто, абстракции. Антихристианин, сверхчеловек, напротив, – "высший тип человека" [Там же. – С. 20]. Он мужествен, одинок, верен своим инстинктам, его мораль инстинктивна. Он беззаботен и насмешлив, живет здесь и сейчас, поэтому находится по ту сторону добра и зла, поэтому в его словах нет "моралина". Он – человек дела, а не только слова, и в этом – аристократизм духа. Таким человеком, как ни парадоксально, был Христос. Будучи бунтарем, а не апологетом христианской религии, он произносил свое "Нет всему жреческому и богословскому" [Там же. – С. 44]. Ницше кардинальным образом переоценивает историю жизни Иисуса Христа: ученики демонизировали его, сознательно отдалили его образ от себя, сделали из него святого.

В "Идее сверхчеловека" Вл. С. Соловьев пытается найти рациональное зерно в концепции "сверхчеловека". В образе сверхчеловека Соловьев видит естественное стремление человека отодвинуть границу своей физической природы, наличного бытия и утвердить себя как нечто большее – как постоянно совершенствующееся духовное существо. Для Соловьева сверхчеловек – это духовное существо, историческое, временно'е существо, нашедшее себя в земных координатах. Сверхчеловек стремится решить тайну бытия, расколдовать мир, то есть обрести Бога. Это человек как образ и подобие Божие, человекобог, всечеловек. Сверхчеловек – человек дела, а не слова. Он бесстрашен, свободен, ответствен, горд, но, в то же время, смиренен. Существование сверхчеловеческого пути для Соловьева очевидно: "...если бы и не было перед нами действительного "сверхчеловека", то во всяком случае *есть сверхчеловеческий путь*, которым шли, идут и будут идти многие на благо всех, и, конечно, важнейший наш жизненный интерес – в том, чтобы побольше людей на этот путь вступали, прямее и дальше по нем проходили, потому что на конце его – полная и решительная победа над смертью" [Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – М., 1989. – С. 618].

Несмотря на то, что Фр.Ницше совсем в другом свете, нежели Соловьев, видит сверхчеловека, у мыслителей есть много общего. Быть сверхчеловеком для Ницше и Соловьева значит быть свободным, и сильным. Быть сверхчеловеком – подвиг. Для Ницше это значит потерять страх перед косным, общепринятым, начать двигаться, столкнуться с правдой бытия. Для Соловьева – не побояться взглянуть в божественный мир, подчинить свой разум и все свое существо высшему бесконечному существу – Богу. Условием того и другого является то, что сама природа диктует человеку о сверхчеловеческом. Только Ницше это трактует в смысле врожденности, а Соловьев – всеобщей человеческой природы. Сверхчеловек – это всегда мысли о будущем, предвидение, продиктованное неудовлетворенностью настоящим (хотя Соловьев и Ницше по-разному не удовлетворены настоящим). Это попытка найти свое место в истории путем переоценки прошлого, стремление преодолеть ощущение растерянности. Однако во взглядах двух мыслителей есть и разногласия. Причина, лежащая в основе различий в концепциях сверхчеловека, – принципиально разные подходы к пониманию хода мировой истории. Один (подход Вл. Соловьева) можно назвать спекулятивным: его предмет – история такая, какая она есть, основы, субъект исторического развития, его цель, двигатель (отсюда – крен в онтологию). Другой – критический подход (Фр. Ницше) – изучает историю такой, какой она до нас доходит (в искаженном виде). Поэтому Ницше ставит задачу пересмотра истории и переоценки ценностей. Соловьев так вопрос не ставит, потому что для него факт существования высшего руководящего начала в жизни – Бога является неопровержимым. Критика современной духовной атмосферы осуществляется Ницше в рамках концептуально осмысленного взгляда на историческое развитие морали, а у Соловьева – в рамках соответствия-несоответствия вечным основам христианской морали. Поэтому Ницше призывает к переоценке всех ценностей, а Соловьев – только не соответствующих высшим идеалам христианской морали. Сверхчеловек Ницше – не

богочеловек, а человек, "...мыслящий и действующий после смерти Бога, человек, преодолевший нигилизм во всех его видах" [Зотов А.Ф. Современная западная философия: Учебник. – М., 2001. – С. 193]. Ницшеанского сверхчеловека Соловьев считал прообразом Антихриста, противопоставляя ему богочеловека Христа, победившего смерть телесным воскрешением. У Соловьева сверхчеловек – человекобог, всечеловек, но еще не Бог. В то время как для Соловьева стать сверхчеловеком означает обрести божественное в себе, для Ницше это означает откинуть все божественное, данное извне, и самому стать богом.

В.В. Семикрас, студ., КНУТШ, Київ
semvv@ukr.net

ФІЛОСОФУВАННЯ ЯК "ПОШУК ІСТИНИ ЧЕРЕЗ РОЗМОВУ" В НЕОПРАГМАТИСТСЬКОМУ ПІДХОДІ Р. РОРТІ

На периферії історії сучасної філософії можна виявити фігури, які, не будучи засновниками "традиції", схожі одне на одного в своїй недовірі до уявлення, згідно з яким, сутність людини полягає в пізнанні нею сутностей. Фігурами такого сорту, Рорті вважає Гете, К'єркегора, Вільяма Джеймса, Дьюї, пізнього Віттгенштейна і раннього Хайдегера. Філософів, що знаходяться в основному руслі, Рорті називає "систематиками", а периферійних філософів – "наставниками". Ці периферійні, прагматистські філософи проявляють скепсис головним чином відносно систематичної філософії. В наш час Дьюї, Віттгенштейн та Хайдеггер є великими наставниками, периферійними мислителями. Вони висміюють класичну картину людини, картину, яка містить систематичну філософію, пошук універсальної вимірюваності в кінцевому словнику. Вони продовжують проводити холічну точку зору, згідно з якою слова беруть свої значення з інших слів, а не завдяки своєму репрезентаційному характеру.

Поділ філософів на систематиків та наставників не співпадає з розрізненням нормальних філософів та революційних філософів. Останнє ставить в один ряд ("революціонерів") Гуссерля, Рассела, пізнього Віттгенштейна та пізнього Хайдегера. Для Рорті є важливим розрізнення двох типів революційних філософів. З одного боку, є революційні філософи -ті, що засновують нові школи, в рамках яких може практикуватись нормальна професійна філософія, хто дивиться на неспівмірність своїх нових словників зі старими як на тимчасову незручність, провина за яку лягає на недоліки їх попередників, і яка може бути подолана інституалізацією власного словника революціонерів-філософів. З іншого боку, є великі філософи, яких лякає навіть думка про те, що їх словник взагалі може бути інституалізований або, що їх твори можуть бути співмірними з традицією. Гуссерля та Рассела Рорті відносить до першого сорту філософів, а пізнього Віттгенштейна та пізнього Хайдегера – до другого. Великі систематичні філософи конструктивні та висувують свою аргументацію. Великі філософи наставники настроєні на те, щоб реагувати сатирою, афоризмами. Вони знають, що їх робота втратить суть, коли період, на який прийшла їх реакція, закінчиться. Вони свідомо периферійні.

Великі систематичні філософи, як великі вчені, будують для вічності. Великі філософи наставники руйнують заради свого власного покоління. Філософи-систематики хочуть направити свій предмет по безпечному шляху науки. Філософи-наставники хочуть мати вільне місце для почуття здивування – здивування, що є щось нове, щось таке, що не є точною репрезентацією того, що вже є, щось таке, що не може бути пояснено та описано.

Але, на думку Рорті, поняття філософа-наставника парадоксальне. Філософ повинен доводити свої погляди, обґрунтовувати їх. Тому філософи-систематики говорять, що Ніцше та Хайдеггер, ким би вони не були насправді, не є філософами. Цей хід – "насправді не філософ" -використовується нормальними філософами проти революційних філософів. Він використовувався прагматистами проти логічних позитивістів, позитивістами – проти "філософів буденної мови" і буде використовуватися завжди, коли професіоналізм буде в небезпеці. З іншого боку, коли він використовується проти філософів-наставників, для них він є справжнім докором. Проблема для філософа-наставника полягає в тому, що як філософ він повинен висувати аргументи, в той час як він хотів би просто запропонувати іншу кількість термінів, не кажучи при цьому, що ці терміни є новим відкриттям точних репрезентацій сутностей. Він порушує не просто правила нормальної філософії, а певне метаправило – правило, згідно з яким воно змінюється з тієї причини, що старе правило не підходить для предмету своєї дії, що воно неадекватно реальності, що воно перешкоджає вирішенню вічних проблем. Філософи-наставники, на відміну від революційних філософів-систематиків – це такі філософи, які проявляють аномальність на цьому мета-рівні. Вони відмовляються представляти себе в якості відкривачів об'єктивної істини, а представляють себе в якості людей, які роблять абсолютно відмінну та дуже важливу справу, порівняно зі знаходженням точних репрезентацій того, якими є речі. Ця діяльність важливіша тому, що, як вони говорять, саме поняття "точної репрезентації" не є правильним способом осмислення того, що робить філософія.

Розгляд філософів-наставників як партнерів по розмові є альтернативою розгляду їх як людей, які притримуються поглядів на загальні теми. Спосіб розгляду мудрості полягає в тому, що любов до неї зовсім не означає любові до аргументації, і що досягнення мудрості не полягають в знаходженні правильного словника для репрезентації сутності. В цьому випадку, як каже Рорті, ми вважаємо її практичною мудрістю, яка необхідна для участі в розмові. Спосіб розгляду настановчої філософії в якості любові до мудрості – це розглядати її як спробу попередити перетворення розмови в дослідження та обмін поглядами. Філософи-наставники ніколи не зможуть зруйнувати філософію, але вони можуть допомогти попередити її становлення на безпечний шлях науки. Культурна роль філософа-наставника полягає в тому, щоб допомогти нам уникнути самообману, який походить з віри в те, що ми пізнаємо себе через пізнання багатьох об'єктивних фактів. Суть настановчої філософії полягає в тому, щоб підтримувати розмову, а не в тому, щоб шукати об'єктивну істину. Така істина, згідно погляду Рорті є нормальним результатом нормального дискурсу. Настановча філософія не тільки аномальна, а й є по суті своєю реакцією, протестом проти спроб закінчити розмову. Небезпека,

яку настановча філософія хоче уникнути, полягає в тому, що певний заданий словник, певний спосіб осмислення людьми самих себе, може ввести їх в оману, суть якої в тому, що віднині дискурси можуть, або повинні бути нормальними. На думку американського філософа, ми не можемо уникнути платонізму, сказавши, що "наша сутність полягає в тому, що ми не маємо сутності", якщо ми будемо використовувати це прозріння в якості основи для конструктивної та систематичної спроби знайти подальші істини відносно людських істот. Тому настановча філософія може існувати тільки в якості реакції, ось чому вони впадають в самообман завжди, коли намагаються зробити більше, ніж надати розмові нові напрямки. Такі нові напрямки можуть, можливо, слугувати зародком нових нормальних дискурсів, нових наук, і таким чином, нових об'єктивних істин. Але вони не є суттю настановчої філософії, а тільки її побічним продуктом.

Рорті наполягав на тому, що ми не повинні намагатись мати нащадка епістемології в предметному плані, а повинні звільнити себе від уявлення, що філософія повинна концентруватися навколо відкриття постійного каркасу дослідження.

*I.B. Свинська, асп., КНУТШ, Київ**
Sainna@ukr.net

СВОБІДНА ВОЛЯ В КОНТЕКСТІ ACTUS HOMINIS

"Так, зустріч двох служників,
хоча стосовно них вона і випадкова,
є однаке, передбачуваною господарем,
який наміряно скерував їх в одне місце
таким чином, щоб один не знав про другого"

Томас Аквінський "Сума теології" (Ч. 1- пит.22- р.2)

Життя людської особи – це вміння керуватися своїми чуттями, розумом і волею. Усвідомлення власної "внутрішньої" структури уможливорює чинення і пояснення певного способу дії. Одним із видів такої дії є пізнання. Сам процес пізнання навколишнього світу й самого себе відбувається не заради знання як такого. Основною метою виступає: "знати, щоб діяти" (практична філософія Аристотеля), здійснювати саме "так, а не інакше". Таким чином, дія набуває характеристик вчинку. Однак, факт знання – не завжди означає безумовної дії у відповідності зі знанням, як вважав Аристотель. Що лежить в основі будь-якого вчинку, формуючи його? – Мета, цілі, бажання, прагнення – все об'єднуються волею. Людина воліє вчиняти або не вчиняти взагалі. На цей вибір безумовно впливає характер можливої діяльності, з якого приводу вона має відбутися. Так, людська воля має здійснити вибір, прийняти рішення. Хоча, прийняття рішення вже є *дією* стосовно майбутньої *діяльності* (або бездіяльності). В будь-якому разі головним феноменом виступає воля. Отже, воля проявлена через "... визна-

* Рецензент – А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.

чений спосіб "діяння", певну маніфестацію власної "особовості"..." [Krapiec M.A. Ja – Człowiek. – Lublin 2005, – С. 282].

В традиції класичної філософії особливе місце посідає томістична концепція "людського воління". Воля особи завжди стосується "чогось" або "когось". Тобто, інтенційно направлена на предмет чи суб'єкт. Тома з Аквіну виділяв два акти волі: *природній* і *вимушений*. Природній вольовий акт за своєю суттю *добровільний*, і має на меті окреме добро. Він здійснений волею із самої себе в напрямку до відповідного блага. Засади́ним актом такого воління є любов, яка може набувати різні форми в залежності від добра, на яке вона спрямована (можливі форми: радість, смуток, ненависть та ін.). Відповідно до такого виду, воля завжди направлена на якесь добро. Так відбувається, на думку Томи, завдяки загальній скерованості природної волі на "благо як таке". Благо надалі обумовлює одиничне добро в природній вольовій дії. Воля виступає предметом блага як такого так само як буття становить предмет людського інтелекту. Все підлягає принципу "аналогії". Людина прагне особистого щастя як варіанту "блага як такого" (за аналогією). Втілення "власного" й здійснює природна воля. Дія скерована з середини самого воління. В такому акті передається **свобода** діяння. На відміну від змушеної дії, головним в якій виступає інтелект, що скеровує до дії. Він підпорядковує бажання, схильності. Це необхідна праця розуму над пристрастями, їх обмеження задля раціональної діяльності. Така діяльність теж є вольовою, однак опосередкованою. Воля, яка діє через свою сутність (прагнення до блага) й воля, що керована розумом – ці обидві волі співіснують у вчинках людської особи. Неможливо повсякчас відчувати лишень *свободу* природної волі. Адже тоді, в людській сутності виникає загроза *сваволі*. Абсолютному устремлінням до блага володіє лише Бог. Тому, розумова (інтелектуальна) дієвість допомагає людині вчиняти відповідно до здобутого знання. Може виникнути уявлення, що людська воля повністю детермінована до блага. А отже, ніби втрачається можливість вибору. На такий закид, томісти відповідають, що людина – господар своїх вчинків. Вона завжди обирає "дорогу" до свого щастя (а хто ж не бажає здійснення свого власного щастя!), те, що потрібно для досягнення цілі. А ціллю завжди є "сміслові вираження блага" (варіативність добр). Ось тільки ціль не завжди досягається. До того ж людина вільна приймати різні рішення стосовно багатьох благ, одні з них необхідні, а, інші можуть бути змінені. Так, людська особа воліє до вибору одного (те, що вважає добром) й до заборони другого. Воля людини скерована до блага, але не обумовлена благом (як воля Бога). Тому, виникає феномен гріха – це теж наше свobodіне рішення, вибір. Відповідно, *вибір і дія* складають будову волі. "Однак, сам вибір в нашій волі (*присутній* – І.С.), ... завдяки припущенню допомоги Бога" [Св. Фома Аквінський. Сумма теології. Ч.1, вопр. 65–119. – М., 2007. – С. 233]. Так виникає інший аспект розгляду свободи волі – кризь призму Божого Провидіння.

Провидіння – це направленість до певної цілі, однак не примус до неї. Якою ж є головна ціль? Божественне скеровування відбувається до вічної цілі – *життя вічного* (Тома Аквінський), на відміну від множини тварних цілей, які ставить перед собою людини. У першому варіанті людина потребує

помочі, а у разі своїх природних цілей – вона здатна досягнути їх сама. Скерування до вічної цілі – це передбачення певного плану, порядку речей і надалі, виконання цього плану. Для позначення такого влаштування подій і ходу речей застосовується поняття "доля". Вона – це ідея, що існує в розумі Автора. Проте, людина здатна "відхилятися" від вічної цілі. Оскільки, вільна обирати, планувати своє майбутнє, в цьому розкривається її причетність до Божого Провидіння. Людська діяльність – це завжди прагнення розпізнати майбутнє. Однак, таке можливе лише через каузальність або завдяки Божественному Об'явленню. Тому, в процесі життя залишається керуватися своєю власною свободою волі та відповідати за здійсненні нею вчинки.

***Т.І. Солдатська, асп., КНУТШ, Київ**
tamroniy@rambler.ru*

ДІАЛЕКТИЧНІСТЬ ГЕРМЕНЕВТИЧНОГО ДОСВІДУ: ГАДАМЕР VERSUS ВАЛЬДЕНФЕЛЬС

"Людина чує лише ті питання, на які вона спроможна відповісти", – ця теза Ніцше ніби зайвий раз підкреслює неминучий зв'язок питання та відповіді, без яких неможливий досвід існування людини у світі, що примушує її вступати в діалог з Іншим, знаходити своє місце в Загальному, поступатися власними амбіціями заради компромісу. Зазнаючи того чи іншого досвіду, ми змушені запитувати і знаходити відповіді на власні запити. Та чи не потрапляємо ми при цьому в пастку, звертаючись до "симетричної діалогічної ситуації", де знімаються всі суперечності і долається непорозуміння, враховуючи неоднозначність та сумнівний статус сучасного розуму, що перебуває на роздоріжжі різноманітних дискурсів та порядків? І як цю проблему вирішують два велетні світової філософської думки – Г.Г. Гадамер та Б. Вальденфельс, які, кожен у власний спосіб, звертаються до ситуації діалогу, якщо виходити з того, що діалектика питання та відповіді і, відповідно, подія комунікації зазнають ґрунтового переосмислення та трансформацій як у філософській герменевтиці, так і в респонзивній феноменології, потребуючи нового бачення широкого кола проблем та нестандартних варіантів їх вирішення. Це дозволяє згаданим авторам не лише впроваджувати власний спосіб осмислення події діалогу, а й вишукано полемізувати один з одним, протиставляючи "універсальній відкритості герменевтичного досвіду" "домагання Чужого", що уникає привласнення чи освоєння, і перебуває поза межами наявних способів типізації, норм та раціональностей. Неодноразово аналізуючи підхід Гадамера, Вальденфельс зазначає, що полярність питання та відповіді у даному випадку залежить від його теорії досвіду, яку Гадамер ставить в центр своїх міркувань. На відміну від Гусерля, досвід тут уже не мислиться переважно як здійснення інтенційних актів, які щось значать, проте, як дія, яка не лише відштовхує наші інтенції, а також їх перехресчує, і яка полягає не лише в тому, що дещо "мені Чуже" нас афектує, а скоріше в тому, що дещо нас стосується, є для нас важливим. Сенса виникає там, де я щось, так чи інакше, переживаю. Вирішальними для такого поняття досвіду, вихідні передумови для розгляду якого, на думку Вальден-

фельса, склалися у платонічній та гегелевій філософії, є його принципова відкритість, внаслідок чого герменевтичний досвід виступає багатшим за все наше передзнання, з яким ми його співставляємо; негативність досвіду, що перекреслює всі наші передочікування та змушує переглядати попередні припущення; скінченність досвіду, що має внутрішні межі, які не знімаються в абсолютному знанні. Виходячи з цього, можна зазначити, що герменевтичним виступає такий досвід, в якому сенс опосередковується через мовне передання, передусім, через тексти, і здійснення якого протягом певного проміжку часу є приналежним до "історії звернення". Вирішальним при цьому є те, що герменевтичний досвід мислиться чимось на кшталт певного Ти-досвіду не лише тому, що тексти передання не є голим предметом, про який ми розмовляємо, який пояснюємо чи розуміємо, і не лише запасом знання або його підґрунтям, до якого ми звертаємось у разі потреби, а скоріше, тому, що вони поводять себе з нами "як певне ти", коли в чомусь звертаються до нас і дещо нам промовляють. Як зазначає Гадамер: "...ідеться про те, аби дійсно розпізнати друге "Ти" у ролі саме "Ти", тобто дозволити йому сказати нам що-небудь і зуміти почути те, що воно говорить" [*Гадамер Г.Г.* Істина і метод. – К., 2000. – Т. 1. – С. 335]. Без подібної відкритості одне до одного, на його погляд, не існує жодних дійсних людських зв'язків, а отже, здатності почути один одного. Так це чи ні, і чи дійсно дозволяє діалог дійти консенсусу не лише з іншим, а і з самим собою, - це притягує увагу багатьох дослідників, серед яких особливе місце належить Вальденфельсу та його теорії респонзивності досвіду. Феноменолог зазначає, що поняття респонзивності тривалий час перебувало в тіні великої філософської традиції, проте, в такий спосіб, воно значно менш затерлося порівняно з його використанням в багатьох інших теоріях. Вальденфельс розглядає Response як своєрідну відповідь. У доповіді, присвяченій темі "Походження норм з життясвіту" (1984), феноменолог звернув увагу на наднормування та надрегулювання процесу зворотної дії, в якій виявляє себе тілесна полеміка зі світом, суть якої полягає в тому, що Дещо закликає нас до певної дії(відповіді), кидає нам при цьому виклик, провокуючи через домагання нашу реакцію. То ж "респонзивну раціональність" або "раціональність обмежених порядків" Вальденфельс вбачає в тому, як "у ній втілюється відкрите регулювання, де те, що впорядковується, не походить з самого цього порядку" [*Waldenfels B.* Antwortregister. – Frankfurt am Main, 1994. – S. 15]. У контексті проблеми, що розглядається в даному тексті, феномен респонзивності виступає як процес відповіді (на якому Вальденфельс, власне, і робить акцент), що фігурує як певний вид та спосіб, через який ми вступаємо до сфери Чужого поза його зняттям через Освоєння. Чи залишається суб'єкт самим собою у даному разі, і ким він є взагалі, якщо виходити з того, що "не існує чистої відповіді, яка залишає недоторканим те, задля чого відповідають". Таким чином феноменолог натякає, що зі зміною статусу діалога, що викликаний кризою поняття logos відбувається зміна характеру das Zwischen і статусу учасника розмови від "намісника розуму" до "працівника системи". Зв'язок face-to-face приймає вигляд своєрідної гри в маски. Відкидаючи таку модель і критикуючи наївні (на його погляд) звертання до комунікативного повороту, Вальденфельс намагається розробити власні вектори дослідження через теорію плюральності дискурсів, що дає всі підстави для подальших дискусій.

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК КОНСТРУКТ ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНОГО ВДОСКОНАЛЕННЯ ЮРИДИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Філософська антропологія обрана в цій науковій розвідці як одна зі сучасних парадигм філософського трактування людського буття зокрема, синтезу знання про людину загалом. У пошуках суті речей та істини освіта і наука розуміються безпосередньо як процес з одного боку, та наслідок, з другого боку, творення людиною свого образу в культурі. У сьогоденні найчастіше при виборі найперспективніших шляхів модернізації звертаються до традиційних методологій пізнання не лише освітньої діяльності, а й до світоглядно-методологічних експлікацій, які розкривають природу та сутність основного суб'єкта усіх освітніх перетворень – людину, яка навчається і, яка навчає. Підвищення наукового інтересу до методології, зокрема до філософської і філософсько-правової, є необхідним та імперативним, адже розв'язати чималу кількість проблем у відношеннях "людина-суспільство", "людина-природа", "людина-інша людина" спроможна виключно освічена особистість на світоглядно-філософському та філософсько-правовому рівнях.

У рамках останніх десятиліть стосовно науки про людину сконцентрувався наймогутніший теоретичний та емпіричний матеріал, натомість від окремих наук надходять імпульси щодо цілісного пізнання людини. Розгляд проблем пізнання специфіки буття людини, як і раніше, здебільшого пов'язують із класичною філософською методологією, натомість досвід сучасності виражає нову антропологічну реальність. Необхідною умовою наукової постановки пропонованої розвідки є критичне засвоєння багатющого змісту філософських інтерпретацій, систематизація їх у вигляді напрямів, типів і підходів до розгляду людини, виявлення зв'язків між ними та, як наслідок, теоретичними результатами конкретного трактування людини.

У рамках останніх десятиліть стосовно науки про людину сконцентрувався наймогутніший теоретичний та емпіричний матеріал, натомість від окремих наук надходять імпульси щодо цілісного пізнання людини. Розгляд проблем пізнання специфіки буття людини, як і раніше, здебільшого пов'язують із класичною філософською методологією, натомість досвід сучасності виражає нову антропологічну реальність. Необхідною умовою наукової постановки пропонованої розвідки є критичне засвоєння багатющого змісту філософських інтерпретацій, систематизація їх у вигляді напрямів, типів і підходів до розгляду людини, виявлення зв'язків між ними та, як наслідок, теоретичними результатами конкретного трактування людини.

* Рецензент – В.С. Бліхар, канд. філос. наук, проф.

Як стверджує В.С.Бігун: "Розуміючи "людину" як людський рід, з великою ймовірністю можемо стверджувати, що без існування людини на Землі не існувало б права [Бігун В.С. Антропологія, аксіологія та соціологія права. До питання про праворозуміння // Часопис Київського університету права. – 2005. – № 4. – С. 23]. На думку дослідника зростаючи, дитина поступово виходить із стану "незнання" права, "освоюючи" його. Пересвідчитися у цьому ми можемо, або пригадавши власний досвід правопізнання, або розпитавши дитину про право. Це відбувається за допомогою свідомості, оволодіння інструментарієм пізнання, абстрактного і конкретного мислення через пізнання джерел права, а також через досвід і знання: соціалізуючись, вивчаючи мову, право як навчальну дисципліну, потрапляючи в правові ситуації. Скажім П.Гусак на Всеукраїнській конференції: "Аборт: заперечення права на життя", Київ, 3.12.2005 р. зазначив, що "базована на самій дійсності, на даності людини філософська антропологія дає нам зрозуміти, що людина, на відміну від інших біологічних істот, є особою, тобто істотою, яка наділена розумом, почуттями та свобідною волею, істотою, що здатна свідомо здійснювати своє буття, "володіти собою" та визначати своє свобідне ставлення до себе та до всього іншого. Через те вона посідає незрівнянну гідність та недоторканні, непорушні права (які, окрім усього іншого, забороняють також трактувати її як засіб для чого-будь)" [Гусак П. Природне право як підстава для позитивного права на життя. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: www.ucu.edu.ua/doc/2005/abortionconf.husak.ukr.doc].

Філософський вимір проблеми людини охоплює проблему людинорозуміння, її образу, сутності. Образ людини формується на основі певної концепції людини, й може бути загальним (щодо права загалом) або партикулярним (щодо певної галузі права). Зрештою, на думку Брюггера образ людини яскраво відображений у концепції прав людини. Права людини, притаманні людині від народження, покликані задовольнити універсальні потреби та інтереси людини, й мають на меті забезпечення "само-визначального, значущого та відповідального способу ведення життя" кожній людині [Брюггер Вінфрід. Образ людини у концепції прав людини // Проблеми філософії права. – 2003. – Т. 1. – С. 136–146].

У принципі аналіз вітчизняної філософської антропології дає змогу підсумувати, що для модернізації професійної підготовки юриста і для розв'язання її системних проблем важливим є використання теоретичної основи філософської антропології, як одного з компонентів формування особистості, що поширює можливості оновлення сфер юридичної діяльності, які за антропологічною традицією концентруються навколо проблеми способів пізнання людини. З іншого боку дослідження саме методологічного потенціалу антропологічної філософії уможливило визначення теоретико-методологічних засад модернізації юридичної освіти, які сформульовані як вимоги світоглядного, метатеоретичного та праксеологічного рівнів теорії і практики юридичної діяльності.

**ДО ПИТАННЯ ПРО АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФІЇ
ВАСИЛІЯ ВЕЛИКОГО**

"Ты, человек, единственное из живих существ – богосозданное"

Василій Великий

Філософська спадщина візантійських мислителів, зокрема й антропологічна була поглинута в богословську галузь знання [Человек: Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения. – М., 1991. – С. 138]. Не є виключенням з цього і філософсько-антропологічна спадщина голови каппадокійського гуртка, Кесарійського єпископа 4 сторіччя – Василія Великого. Тому рефлексія з приводу феномена людини є предметом дослідження як богословів так, і філософів.

Варто відзначити, що дослідження з приводу антропологічної рефлексії цього мислителя, фрагментарні та часткові і представленні розвідками переважної більшості лише богословів К. Скурата, К. Керна, В. Лосського, Й. Мейендорфа, М. Оксіюка.

Вираз християнського філософа "внемли себе, тоесть обрати духовное око на собственное исследование себя самого" [*Святитель Василий Великий. Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения: в 2 т. – М., 2008. – Т. 1. – С. 887*], інтерпретуючи античний вираз "Пізнай самого себе", стає вихідною точкою для розмислів, про людину, її життя та сутність існування в цьому житті.

Відповідаючи на питання "Что есть человек", яке було сформульоване ще пророком Давидом, Василій Великий, єдиний з тріади каппадокійців, хто відстоює і продовжує антропологічну традицію апостола Павла у плані дихотомічності людини. Для каппадокійця людина – це "ум тесно сопряженный и приспособленный к нему и приличной плотью". [*Флоровский Г. протоиерей. Восточные отцы 4 века. – Минск, 2006. – С. 81–82*]. Тому, не випадково на сторінках його творів знаходимо такі поняття як "человек внешний" та "человек внутренний" Як зазначає, К. Скурат для Василія Великого, людина складається з душі та тіла [*Скурат К.Є. Воспоминания. Труды по Патрологии. – М., 2006. – С. 358*]. Звідси лідер новонікейського гуртка пише, що "Наша жизнь двояка: одна свойственная плоти, скоропреходящая, а другая сродная душе, не допускает предела" [*Керн К. Архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – К., 2006. – С. 146*]. Тому уявлення, що перший аспект буття – "скоропреходящий" породжує головну ідею філософсько-антропологічного життя, згідно якої людина – це "мандрівник", істота динамічна, розвиваюча, що постійно знаходиться в русі [*Флоровский Г. протоиерей. Восточные отцы 4 века. – С. 90*]. Ця ідея – стала однією з головних антропологічних фундаментальних рис філософії східних християнських мислителів, яка відрізняється від уявлення про людину західних Отців Церкви, що є, згідно останніх, істотою статичною та константною [*Мейендорф Иоанн (протоиерей). Византийское богословие. – Минск, 2007. – С. 8*].

* Рецензент – Н.Г. Мозгова, д-р філос. наук, проф.

Видатний російський філософ ХХ століття, В. Лосський, зазначає, що для Василя Великого шлях людини полягає в тому що, коли людина була створена, вона отримала "повеление стать богом" [Лосский В.Н. Боговидение / Пер. с. фр. А.В. Решиковой. – М., 2006. – С. 502]. А стати вона зможе лише при умові, якщо набуде стану безстрастності. Отець-каппадокієць зазначає: "Человек сотворен по образу и по подобию Божию. Итак возвратимся к первоначальной благодати, которой отчуждились мы чрез грех снова украсим себя по образу Божию, бесстрастием уподобившись Творцу. Ибо кто в подражании сам, насколько возможно, достиг бесстрастия Божия естества, тот и в душе своей восстановил образ Божий. А кто уподобился Богу указанным способом, тот, без сомнения, приобрел и подобие Божией жизни, постоянно пребывая в вечном блаженстве" [Святитель Василий Великий. Алфавит духовный. – М., 2006. – С. 6].

Видатний патролог К. Керн, зауважує, що для Василя Великого стати створеним богом це не стільки Божа заповідь для людини, скільки її прагнення: "в этом неудержимом стремлении к Богу, конечно нет предела, так как в области Абсолютного, в порыве к Абсолюту нет ограничения к условности. Поэтому св. Василий и пишет "уподобление Богу и крайний предел желаемого есть обожение" [Керн К. Архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – С. 147]. Обоження відбувається завдяки активному доброчинству, зокрема перевага надається любові. Кесарійський єпископ залишив в своїй філософській спадщині вираз "любить следовательно жить". Навіть, життя не настільки цінне, скільки любов. "Любите вы не жизнь, а друг друга" [Св. Василий Великий. Приимите слово мое: Сб. писем. – М., 2007. – С. 341].

Продовжуючи думки західного вченого, наш співвітчизник Макарій Оксіюк, який присвятив особливу увагу есхатології Отців Церкви, зазначає, що обоження тісно пов'язане безпосередньо з вченням про кінець всього існуючого, в першу чергу людства. Василій Великий попереджає, що шлях до обоження є надто важким: "Кто ради добродетели выдержал тысячи подвигов, тот жив будет до конца... Кто предпочел путь тесный и многотрудный пути гладкому и спокойному, тот во время Божия посещения не узрит вечной пагубы" [Оксиюк Макарий Митрополит. Есхатология св. Григория Нисского. – К., 2006. – С. 224–225].

Тому, для Василя Великого проблема людини, її природи та сенсу існування є однією з головних в його спадщині. Його антропологія містить характер аскетико-виховний (педагогічний), звідси людина для Василя постійно перебуває у граничній ситуації, а тому повинна у своєму житті бути вихована та навчена для того, щоб вийти з нього і стати обоженою.

Я.В. Узун, студ., ДНУ ім. О. Гончара, Дніпропетровськ*

ЗЛО ЯК ПРОЯВ ЛЮДСЬКОЇ СУТІ

Проблема человека в любой культуре всегда имела огромное значение. С давних времён предметом интереса людей, их жизненных забот и фило-

* Рецензент – П.І. Гнатенко, д-р філос. наук, проф.

софских размышлений стал сам человек, его жизнь и смерть, предназначение и ценности, природа и смысл существования, а также перспективы дальнейшего развития человека как личности. Можно сказать, что все люди включают в себя кроме уже известных качеств много чего не совсем ясного и изученного. Именно это заставляло мыслителей в разные эпохи по-своему анализировать природу человека и его главные особенности характера.

Ценности составляют неотъемлемую часть современного мира, а вместе с ним и человека. Благодаря ценностям люди могут по-другому взглянуть на себя и окружающих их людей, попытаться понять их духовный мир. Каждая философская система вносила свой вклад в разработку аксиологической проблематики, которая самым прямым образом связана с человеком. Без аксиологии Вселенная была бы не просто мало значимой, но и опасной, так как у людей не было бы критерия оценки и разграничения добра от зла. Интерес представляет с этой точки зрения проблема зла как проявление кризиса человечности в мире, – границы, за которой наступает переоценка всех существующих ценностей.

Тема зла проходит через всю историю философской мысли Европы, начиная с первых школ античной философии и заканчивая современной эпохой.

"Зло – отмечает Э.Фромм, – специфически человеческий феномен. Это попытка регрессировать к дочеловеческому состоянию и уничтожить специфически человеческое: разум, любовь, свободу....В зле человек теряет сам себя при трагической попытке освободиться от груза своего человеческого бытия... оно [зло] в каждом из нас" [Фромм Э. Духовная сущность человека. Способность к добру и злу // Философские науки. – 1990. – № 9. – С. 109–110]. С этого следует, что зло заложено в человеке и людям свойственна эта разрушительная энергия, которая стремится убить все моральные ценности. Но кто вложил в человека эту потребность? Неужели так беззаветно любящий людей Бог? Или природа? Ответы на эти вопросы мыслители начали искать уже давно и на протяжении многих столетий философы приходили к разным решениям данной проблемы.

Что такое зло само по себе?

Что бы ответить на этот вопрос необходимо углубиться в историю философии и попытаться понять, как давали определение этому понятию в разные исторические периоды развития философской мысли.

В этом отношении важной является позиция древних мыслителей, с которой начинает формироваться вся последующая философская мысль. Сократ и Платон считали, что зло – это незнание и заблуждение людей, а сам источник зла заключён в стремлении к богатству и в отождествлении свободы с эгоистическим произволом. Но эти утверждения не дают оснований считать, что люди не виноваты в совершении плохих поступков, а только заблуждение служит источником появления зла. Можно сказать, что Аристотель так же придерживался подобной точки зрения, о чём он писал в "Евдемовой этике" [Аристотель. Евдемова этика. – М., 1987]. Уже в эпоху Средневековья эти идеи были немного переосмыслены, так как в тот исторический период заметно проявлялось противопоставление духовных и телесных характеристик человека. Главной особенностью средневековой философии

было то, что в то время источником зла уже являлась собственная жизнь и деятельность людей, а не что-то другое, так как человек мог сам свободно делать выбор между добром или злом.

В свою очередь И. Кант задавался вопросом о том, существует ли в душе конкретного человека некое стремление к чему-то злему или это уже приобретенная со временем потребность творить зло? Нельзя утверждать, что здесь Кант даёт однозначный ответ, так как он пишет лишь о том, что человек вобрал в себя нечто от дикого зверя, но что является источником зла, — не совсем ясно [Кант И. Лекции по этике // Этическая мысль. — М., 1988].

У Гегеля в "Философии права" зло рассматривается как возможность исторического прогресса. Философ считал, что человек зол, но в мире это зло необходимо, так как только в противопоставлении добра со злом, можно понять формы утверждения добра [Гегель Г. Философия права. — М., 1990. — С. 181–185].

Все эти выше описанные идеи нельзя не сопоставить с концепциями современных философов. Данная тема исследования требует более углублённого изучения и тому, по мысли автора, уместно ограничиться на данном этапе только таким поверхностным мини-анализом.

М.Г. Фидровская, студ., ХНУ им. В. Каразина, Харьков
fidrovska@yahoo.co.uk

К ВОПРОСУ МЕЖКУЛЬТУРНЫХ СТЕРЕОТИПОВ

Даже на уровне бытового мышления, все понимают, что представители различных культурных и этнических групп очень отличны друг от друга по темпераменту, обычаям, традициям и артефактам. Но в каждой культуре каждого народа есть место и для общечеловеческого, более того, великие антропологи, среди которых Фрэнсис Бэкон, Маклюэн, Беккет и даже Руссо, были убеждены, что различия в культурах имеют только эволюционно-временный и иногда исторически-событийный характер, связанный с различием природных и исторических условий формирования. А ценность же культурных характерных черт именно в их разности, поскольку они подталкивают нас к взаимному интересу.

Но, как известно, предметы различимы только на фоне, а увидеть и определить, что перед вами свет, можно лишь при наличии в поле зрения или в опыте тени. Точно по такому же принципу существуют как индивидуальности, так и национальные культурные, этнические и прочие общности. В ходе этих исследований социально-психологические исследования Бориса Федоровича Поршнева оказались, что самоопределение человеческой группы, а затем и ее утверждение происходит только в наличии каких-то других групп, которые воспринимаются, как иные, находящиеся вне этой общности. То есть непосредственное столкновение с иными заставляет группу людей замыкаться и обособляться как некой общности. Это противопоставление другим Л. Н. Гумилев называет комплиментарностью.

Курт Леви-Стросс считает, что комплиментарность — это необходимое условие существования всякой обособленности, поскольку именно она вы-

полняет важнейшую функцию "порога коммуникации". Если бы "порога коммуникации" не существовало, то данный этнос просто растворился бы в других более сильных и многочисленных общностях.

Хотя уровень комплиментарности – это достаточно относительная характеристика и сила ее влияния в том или ином этносе тоже варьируется в зависимости от самого этого этноса.

Но кроме искусственного и номинального разграничения между "нами" и "ними" необходимы некие объективные причины, и черты сходства и различия, такими, кроме внешних отличительных признаков, как цвета кожи, волос и глаз, их разрез, формы черепа и т.д. Необходимым условием сепарации является также поведенческие, эмоциональные, мотивационные различия и схемы поведения, предубеждения, мнения системы ценностей. Такие различия зачастую возникают, а иногда и создаются уже в процессе исторического развития той или иной общности. Подобные характерные вариации в антропологии традиционно называются этнические стереотипы. Этнический стереотип теснейшим образом связан с комплиментарностью, поскольку он также является неотъемлемой частью любого самосознания, а также его иллюстративным легитиматором. Так в качестве определения этнического стереотипа, можно привести следующее, этнический стереотип – упрощенный, схематизированный, эмоциональноокрашенный и чрезвычайно устойчивый образ какого-либо этноса, с легкостью распространяемый на всех ее представителей.

А.Р. Хусамова, студ., БГМУ, Уфа*
zima_har@mail.ru

СМЕРТЬ ГЛАЗАМИ ВРАЧА

Я попыталась рассмотреть проблему смерти с позиции врача и своих личных наблюдений и суждений. На данный момент я учусь в медицинском университете и мне, конечно же, приходится над этим задумываться.

Первая встреча будущего врача со смертью происходит еще на первом курсе. При изучении анатомии. Все оказывается менее страшным, чем ожидалось. Руки, ноги, органы. Ссохшиеся, серого цвета, не похожие на живые части человеческого тела. Запахи заглушены формалином. Постепенно привыкаешь к другим органам тела и неожиданно замечаешь, что ожидаемого страха перед трупом нет. А ведь не он страшен. Тяжело видеть смерть, видеть, как человек умирает.

Почему-то считается, что у врачей со временем вырабатывается "иммунитет" к смерти и страданиям человека. Что смерть, по сути, дело привычное для врача. Но это далеко не так. Когда умирает хронический больной, медицинский опыт врача как-то подготавливает к тяжелому исходу. В этом случае понимаешь его неизбежность. При внезапной смерти все по-другому. Внезапная смерть может случиться и по вине врача, например, из-за неправильно поставленного диагноза. Тогда наваливается огромное чувство ви-

* Рецензент – А.С. Зубаирова-Валеева, канд. филос. наук.

ны, переживания, бессонные ночи... Трудно понять, как в течение каких-то минут тот, с кем говорил, у кого были какие-то планы, надежды, будущее, неожиданно всего этого лишился. Еще труднее объяснить родственникам умершего, почему их близкого и родного человека нет рядом с ними. Тяжело ощущать свое бессилие, беспомощность медицины. К сожалению, наша медицина еще во многом несовершенна. За несовершенство спрашивать будут с врачей, а не с науки. Ответ всегда держит врач.

Пациенты по-разному относятся к смерти. Сущность человека такова, что он не хочет умирать и, хотя ежедневно на земном шаре умирает 100 тысяч человек, к себе это отнести не хочется. К.Ламонт в книге "Иллюзия бессмертия" приводит ряд высказываний, смысл которых один: человек верит в смерть, но не в свою. Трудно себе представить, что после тебя всё, всё будет по-прежнему: будут весной цвести ландыши, люди будут встречать Новый год, будут также общаться, любить друг друга. Известная исследовательница, автор книги "О смерти и умирании" Элизабет Кюблер-Росс пришла к выводу, что подготовка к смерти – это особый психический процесс, в котором можно выделить пять этапов. На начальном этапе отмечается реакция отрицания возможности близкой смерти: "этого не может быть...". Позднее начальную стадию сменяет гнев, напряженность, возмущение: "Именно мне это выпало на долю!". На следующем этапе, который получил название "сделка с жизнью", больной нередко обращается к Богу с различными желаниями и просьбами. На четвертом этапе наблюдается депрессия, появление вины: "Чем я этого заслужил?" И лишь на последнем этапе наступает принятие своего положения, осознание неизбежности конца и смирение.

Верующие относятся к смерти спокойнее. Религия дает верующим успокоение, рассеивает страх перед смертью. Они верят в то, что существует потусторонний мир и жизнь после смерти не прекращается. Для них смерть это ступень из одного мира в мир иной – божественный. Кто знает, но оттуда еще пока никто не возвращался.

А может быть, действительно, не надо о ней думать? Раздумья и мысли о смерти, которые носят навязчивый характер, – признак болезненный. Иногда эти думы позволяют легче справиться с житейскими неприятностями, оттеняют их относительное значение, придают им другую, меньшую масштабность. Но отсутствие страха перед смертью противоречит любви к жизни. Наверно, поэтому любовь к жизни сильнее страха смерти. И нужно отметить, что каждый человек преодолевает по-своему этот страх. Однако есть больные, которые утверждают, что жаждут смерти как избавления от тяжелых болей, мук, связанных с болезнью. Но и это лишь тогда, когда они не видят иного выхода. Мне доводилось видеть человека, страдающего запущенной формой рака пищевода. Зная абсолютную обреченность пациента, врачи, тем не менее, прилагали все усилия для продления ему жизни. На десятый день после хирургического вмешательства наступила клиническая смерть. Больного, однако, удалось вернуть к жизни. Когда он очнулся, то поблагодарил врачей, но попросил, чтобы в будущем они не принимали никаких мер к оживлению, так как он не в силах переносить непрекращающейся боли и знает, что обречен на смерть. И все же, несмотря на ясно выра-

женную волю умирающего, его заставили "прожить" в мучениях еще три недели. За это время реаниматоры четыре раза восстанавливали деятельность сердца. С помощью аппарата "сердце-легкие" можно долго сохранять "иллюзию жизни" у безнадежного больного. Гуманно ли это? Пожалуй, эта проблема будет решаться еще много лет.

Если же смерть неизбежна? Стоит ли сообщать больному о том, что его дни сочтены? В последнее время все большую силу в общественном мнении приобретает тенденция, в соответствии с которой умирание рассматривается как естественная и закономерная фаза человеческой жизни. Появились хосписы – учреждения, в которых умирающие больные получают психологический и медицинский уход, облегчающие пережить им дни и недели, предшествующие смерти. Хоспис предназначен не просто для облегчения неизбежной смерти: он помогает жить (не существовать, а жить!) до конца. Речь идет о культуре достойного ухода из жизни, когда пациент и медицинский персонал знают, что смерть неизбежна. Больному дается возможность и в эти месяцы вести содержательную, наполненную жизнь, то есть достойно уйти из этой жизни. Не заменима при этом роль близких родственников больного, его друзей и, конечно же, представителей духовенства.

К сожалению, смерть это неизбежное явление, которое коснется каждого. К проблеме смерти будут неизбежно возвращаться, появятся новые убеждения и теории, пересмотрят старые. Такова диалектика человеческих отношений, врачевания, жизни. Поэтому, на мой взгляд, надо радоваться каждому новому дню, всему, что вас окружает. Ведь мы не знаем, что произойдет завтра. И все-таки постараться сделать себя и близких вам людей хоть на короткое время счастливыми!

А.В. Черевко, студ., МГУ им. М. Ломоносова, Москва
firststasey@gmail.com

ЧЕЛОВЕК "к..."

Человек есть указатель и ничего более. Он – "к.". Человек в этом смысле не есть некоторая сущность – есть ли точка от которой направлено к? – он отношение. Отношение, а значит n-ка, задающаяся вопросом: есть ли что-то на этих местах и что это, или отношения пусты? (Так можно представить весь немецкий идеализм с одной из его основных тем я и не-я и проблемой ограничивающего и возврата к себе.) Но как возможно тогда отношение, ведь это соотношение – неужели соотношение пустоты с пустотой? Как возможен человек? – спрашивает "к.." о самом себе, становясь "к.." "к себе". Но "к.." есть "к..", и он рождается попаданием в ситуацию, в которой он не может быть ничем иным. Быть может, его свобода в поиске того, что может заполнить эту двуместную пустоту. Вот и весь "мир". Ни мира, ни объектов, ничего. Пустота и "к.". Человек между двух стульев, которых – может ли быть? – и нет. Суть человека в его двусторонней катастрофической несамодостаточности.

Чтобы быть "к..", им оставаться, жить, пустоты недостаточно. Человек обладает поразительной способностью продуцировать разнообразные неч-

то, и жизнь его заключается в том, что он не способен успокоиться, продолжая примерки, усаживая на свои места то одно, то другое. Он всегда "к.." и всегда к разному. Все это отсутствие мира держится на страхе "к..", что при отсутствии усилия с его стороны, он растворится в пустоте, стремящейся поглотить его ежечасно.

Здесь может быть интересен буддист. Он не принимает своей сути и стремится преодолеть страх. Быть – идеал христианина. Не быть – идеал буддиста. Гамлет... что же он решал? Не устал ли он от бесконечных примерок, ни одна из которых не может удовлетворить? Осознание этого одних веселит, они обретают счастье в вере в вечную жизнь. Других – повергает в ужас и придавливает до отчаяния, и оказывается – не так легко раствориться. То ли страх так непреодолим, то ли так сложно перестать действовать. *Вот в чем вопрос.* Но раз у "к.." есть возможность исчезнуть, не значит ли это, что воля фундаментальнее? Он не выбирает игру, попадая на ее поле, но, пытаясь понять хотя бы принципы, по которым разыгрывается игра, однажды может догадаться, что один из принципов: прекращение всякой деятельности, отсутствие каких-либо действий – выключение из обозреваемой игры. Но на каких полях мы окажемся, выключившись отсюда?

Человек подобен флюгеру, стержень которого – человеческая воля. Человек схож с диафрагмой, чьей отличительной чертой является упругая способность быть выпукло-вогнутой. Человек как "к.." неизбежно делит мир как минимум на две части: то, "от" чего и то, "к" чему. Это не означает деления на внешнее и внутреннее. Хотя то, "от" чего, может рассматриваться как исходящее из некоего ядра, возможно, "я" человека ("я" не как принцип единства того, что человек обнаруживает у себя "внутри" или рассматривает как "свое", а как точка, некоторая граница, которая необходима, чтобы состоялось "к.." – то есть человек). Человек есть путь из никуда в ниоткуда. Человек не является сущностью именно в том смысле, что он не есть никуда и не есть ниоткуда.

Человека как "к.." выражает не только его несамодостаточность, но и его открытость и невозможность закрыться, оставаясь человеком и не выбирая путь-стратегию буддиста. Человеку трудно не открыться, а закрыться. Человек – "к..", когда ему тесно. Не только пустота вечной неудовлетворенности, осознания и чувства "не то" со стороны "к.." раздавливает его, но и вещи. В том числе собственная вещьность. Обнаружив себя как "к..", "к.." обнаруживает и границы своей комбинаторной деятельности. Вдруг видит, что есть неустранимые места, места, которые нельзя оставлять пустыми, а также вещи, которые невозможно положить на любое из мест. Так, к примеру, "к.." обнаруживает необъяснимую связь с телом.

Продолжая совершать некоторые усилия, человек боится своей вещьности (стать вещью?). Активность субъекта, творчество – как ни назови – преодолевает ее, но одновременно и борется за нее против пустоты тотального "не то". Только в действии, в каждой из попыток (проб и точек) определений себя – "к.." обрastaет чем-то, появляется нечто большее, чем "к..". Граница "к.." не есть вещь. Но вещи рождаются вместе с границей. Без "к.." нет вещей.

Итог: "к.." – суть и возможность человека. Человек – процесс.

ПРИНЦИП СПРАВЕДЛИВОСТІ У ЗАХІДНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Проголошений буржуазно-демократичною революцією принцип справедливості був доброю обіцянкою. Рівні можливості громадян буржуазного суспільства далеко не завжди давали рівні результати хоча б том, що стартові можливості, скажімо, сина безробітного і сина мільйонера істотно відрізняються. Реалізація принципу справедливості відбувалась (і відбувається) у процесі демократизації буржуазного суспільства. Істотну роль у цьому процесі відігравав організований захист своїх інтересів найманим робітникам. Ці та деякі інші обставини все більш переконували буржуазію в тому, що врахування інтересів найманих робітників, дотримання принципу справедливості в кінцевому підсумку сприяє процвітанню їх бізнесу.

Західні соціологи, філософи постійно працюють над проблемою побудови моделі такого суспільства, в якому найповніше можна б було втілити принцип справедливості. Їх уже не влаштовує суспільство, в якому дія принципу справедливості поширюється лише на більшість громадян, а інтереси деяких верств ігноруються.

"Справедливість" – за словами американського філософа, мислителя Джона Ролза, – відкидає саму думку про те, що несвобода одних може бути виправданням найбільшого благоденствування більшості людей.

Продовжуючи далі Дж. Ролз наголошує, що справедливість не сумісна з принесенням у жертву інтересів одних людей інтересам інших. У справедливому суспільстві рівна свобода громадян розцінюється як щось завчасно встановлене, узгоджене. Що правда, гарантовані справедливістю права не можуть бути предметом політичних спекуляцій або чисто кількісного підрахунку суспільних інтересів. Єдине, що виправдовує застосування хибної теорії – відсутність кращої. Точно так і несправедливість стає нетерпимою лише тоді, коли вона є умовою уникнення ще більшої несправедливості.

Обґрунтовуючи своє розуміння принципів справедливості, Джон Ролз зазначає, що суспільство є в більшій мірі самодостатньою спільною індивідів, які у своїх стосунках визнають певні правила поведінки обов'язковими. І не тільки визнають, а й діють переважно у відповідності з ними. Ці правила визначають систему взаємодії, розраховану на досягнення благ усіма тими, хто бере в ній участь, проте для суспільства в рівній мірі типовість і тотожність інтересів існує до того часу, поки соціальна взаємодія дає можливість для кращого життя в порівнянні з тими, як би вони жили лише за рахунок власних індивідуальних зусиль. Конфлікт інтересів відбувається тоді, коли індивіди стають небайдужими до більших благ, створених і розподілених їх спільно, оскільки кожний із них віддає перевагу більшим благам. Вибір із числа різних суспільних устроїв передбачає такий набір принципів, який визначив би основи розподілу, що ґрунтувався б на належних розподільчих відносинах для створення вихідної згоди. Ці принципи є принципами соціальної справедливості, оскільки саме вони забезпечують спосіб визначення прав й обов'язків найважливіших суспільних інститутів. Вони також встановлюють порядок розподілу вигод і тягот суспільної співпраці.

Суспільство, на думку Джона Ролза, тоді добре організоване, коли воно не тільки створене для надання благ людям, але й коли воно ефективно само розвивається завдяки концепції справедливості. У такому суспільстві кожний громадянин знає (і визнає за належне), що всі інші члени суспільства визнають і приймають одні й ті ж принципи справедливості. Зважаючи на недоліки принципу рівних можливостей і враховуючи позитивний аспект принципу рівних результатів, Джон Ролз узяв за основу концепцію соціальної справедливості два різних принципи : 1) "Кожна особа повинна мати рівне право на щонайширший план рівних основних свобод, і цей план має бути сумісним із подібною схемою свобод для інших" [John Rawls. A Theory of Justice. – London, 2005. – P. 607–660]. Цей принцип передбачає рівність у володінні всіма правами. 2) "Соціальні й економічні нерівності слід залагоджувати таким чином, щоб а) можна було розсудково сподіватися на їхню корисність для кожного й б) вони пов'язувалися з відкритими для всіх посадами й постами" [Ibid]. За цим принципом допускається соціальна й економічна нерівність, приклад, у достатку та владі.

Оцінити реальність концепції справедливості Джона Роулза чи спростувати її здійсненність непросто. Незаперечним є те, що проблема справедливості ще не розв'язана навіть у найдемократичніших сучасних державах. Нині західні соціологи та етики щиро переймаються цією проблемою. Більш того, враховуючи ту обставину, що навіть найдосконаліші закони не можуть передбачити численні випадковості, які унеможливають реалізацію принципу справедливості нормативними актами, переймаються проблемою реалізації принципу справедливості з урахуванням численних випадковостей: матеріальні збитки від землетрусів і повеней, каліцтво тощо. В полі їх уваги перебувають навіть везіння і невдачі.

Питання які виникали у зв'язку з реалізацією принципу справедливості у державах з ринковою економікою є для нас винятково актуальними, оскільки наша держава тримає курс на формування ринкової економічної моделі. Праці сучасних вчених, які займаються проблемою справедливості, свідчать про те, що вона до цих пір залишається у центрі уваги навіть у найдемократичніших державах світу. В умовах становлення сучасної української держави проблема справедливості набуває виняткової ваги. Необхідною передумовою її розв'язання є з'ясування сутності справедливості в умовах сучасного українського суспільства, а реалізація цієї проблеми перебуває в залежності від узгодженої роботи трьох гілок влади нашої держави.

Усе сказане вище свідчить про побудову моделі такого суспільства, коли воно не тільки створене для надання благ людям, але й коли саморозвивається завдяки концепції справедливості.

А.І. Ярчук, асп., ВНУ ім. Л. Українки, Луцьк*
YaruchyKA@mail.ru

ІНДИВІДУАЛЬНЕ ЖИТТЯ ЛЮДИНИ У ФІЛОСОФІЇ М. МОНТЕНЯ

Сьогодні настав час перевірити і збагатити досягнення філософської рефлексії надбаннями конкретних наук про людське життя. На думку доктора

* Рецензент – С.С. Возняк, проф.

філософських наук Р. А. Арцишевського саме *віталогія*, яка передбачає дослідження проблем індивідуального життя людини, повинна стати одним із найважливіших напрямків філософії [Арцишевський Р.А. Віталогія як філософське вчення про життя людини // Науковий вісник ВДУ ім. Лесі Українки. – 1999. – № 11. – С. 28–32].

В умовах епохи Відродження Монтень виявився одним із перших, хто відверто заявив про потреби і бажання особистого "Я". Варто зазначити, що "Проби" ("Essais"), що в перекладі з латинської означає "проби на самому собі", пронизує авторова наскрізна ідея описати самого себе, свою сутність та внутрішній світ. Монтень намагався дослідити природу людини, визначити цінність людського життя та відповіді на запитання, яке місце займала людина у тогочасному відчутті світу. Отже, серед великого "натовпу" визначається головний герой – авторське "Я". Перед нами нагота особистої і людської природи, вперше так відверто зображена саме Монтенем.

Філософ зазначає: "Ми прагнемо іншого стану, не розуміючи як скористатися власним; виходимо із себе, не відаючи, як заживати світа, поки служать літа" [Монтень М. Проби: Пер. з фр. – К., 2007. – Кн. 3. – С. 364]. На думку мислителя, заклик "пізнай себе" має найсуттєвіше значення [Там само. – С. 317], адже "...хто знає себе, той не візьме чужого за своє; той найбільше любить себе і дбає про свій інтерес; той ухиляється від марних клопотів, ялових думок і нездійснених заходів" [Там само. – К., 2005. – Кн. 1. – С. 19]. Таким чином, мислитель переконаний, що людина здатна пізнати світ і саму себе, хоча ця справа не така вже й легка. Знання починаються з відчуттів і ними ж завершуються, бо відчуття є початком і кінцем людського пізнання. Проте "...не клопіт розуму судити нас лише за нашими зовнішніми вчинками; треба шукати всередині нас: засягнути до самого споду і з'ясувати їхні рушії" [Там само. – К., 2006. – Кн. 2. – С. 279–280]. Проте "...не клопіт розуму судити нас лише за нашими зовнішніми вчинками; треба шукати всередині нас: засягнути до самого спогаду і з'ясувати їхні рушії" [Там само. – С. 17].

Таким чином, не існує іншого способу зрозуміти людину, крім вивчення її життя та поведінки. Для Монтеня, мислителя раціоналістичного складу, єдиним способом виявити свою самість є пізнавально-аналітичний, який набирає форми самоспостереження. Самоспостереження обов'язково передбачає роздвоєння особистості на "Я", яке аналізується і "Я", яке аналізує, тобто на об'єкт і суб'єкт аналізу. Пошуку єдності особистості можна досягнути лише тоді, коли ці два "Я" будуть у гармонії, і той, хто аналізує отримає схвалення зі сторони того, кого аналізує. Важливість такого самоспостереження Монтень вбачає у можливості людини пізнати істину про саму себе, а у її здатності бути істинною.

Уважно спостерігаючи за життям, вивчаючи його та самого себе, Монтень робить висновок, що все воно (життя) – лише розмаїття звичок, а "...людина істота – легкодумна, хибна і мінлива – якусь сталу і тверду думку про неї скласти годі" [Там само. – Кн. 1. – С. 13]. Про суєтність, непостійність і недосконалість людської природи говорилося задовго до Монтеня, але він був одним із перших, хто виявив, що в цій недосконалості захована вся принада людського існування. Мислитель ніби закликає нас визнати свою недосконалість, погодитись із власною посередністю, не прагнути піднятися над своєю

неповноцінністю. І тоді жити стане легше, бо сенс життя відкривається в самій повсякденності, а не у служінні будь-яким відірваним від життя ідеалам.

На думку філософа, свобода людини може здійснюватися лише у визнанні природного закону, адже "життя – це рух, нерівний, неправильний і різносторонній. Незмінно йти за самим собою, підхопленому своїми нахилами так, щоб не можна було ні ухилитися від них, ні підкорити їх собі, означає бути не другом самому собі, а тим паче паном, а рабом самого себе" [Там само. – Кн. 3. – С. 38].

Таким чином, Монтень стверджує, що "... ми народжені для пошуків істини" [Там само. – С. 158]. Стати справжнім суб'єктом свого життя людина зможе тільки тоді, коли зробить його своїм об'єктом – спочатку пізнання і самопізнання, а пізніше – творення.

Варто зазначити, що такого тонкого і точного самоспостереження до Монтеня не було ні в кого. Отже, поставивши у центр свого дослідження людину з усіма її аспектами, Монтень став одним із зачинателів науки про людину і людське суспільство.

Ю.Б. Яценко, асп., НУХТ, Київ
vicariusasylum@meta.ua

ФЕНОМЕН СМЕРТІ: ОСНОВНІ ПІДХОДИ ДО АНАЛІЗУ

Феномен смерті займає одне з важливих місць у філософській проблематиці. Мислителі різних епох зверталися до аналізу цього явища, пропонуючи власні пояснення його природи і суті. Накопичено досить великий об'єм матеріалу, який потребує цілісного осмислення і систематизації. Історія європейської філософії демонструє різні типи відношення до феномену смерті – від свідомого уникання цієї проблеми (Епікур, Б.Спіноза та ін.) до постановки її в центр філософських концепцій (М. Хайдеггер, Е. Левінас та ін.). В літературі можна виділити різні підходи до аналізу смерті, серед яких найпоширенішими є культурологічний, дискурсивно-семіотичний, релігійний і етичний. Більшість сучасних досліджень виконані у філософсько-культурному або ж соціокультурному аспекті і є принципово важливими для побудови загальної картини відношення людини до смерті.

З метою більш системного і цілісного філософського осягнення смерті як явища індивідуального і надіндивідуального буття необхідно, на наш погляд, більш чіткіше окреслити специфіку існуючих у літературі підходів до дослідження цього феномену. Складність означеного завдання полягає передусім у віднайденні критеріїв, за якими можна було б типологізувати погляди філософів на феномен смерті. На жаль, багатоманітність літератури не вносить ясності у суть справи. Ми вважаємо, що слід розрізняти трансцендентальну (поцейбічну) філософську танатологію, що постає як власне філософське дослідження смерті і танатологію трансцендентну (потойбічну), в межах якої розглядають питання що належать до сфери метафізики смерті – смерть це зло чи добро для людини, можливість чи неможливість посмертного існування особистості і т.д. "Аналіз смерті залишається... остільки "поцейбічним", оскільки інтерпретує

феномен лише в тому, як він буттєвою можливістю постійної присутності в нього вступає...Поцейбічна онтологічна інтерпретація смерті знаходиться до усялякої потойбічної спекуляції" [Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. В.В. Библина. – М., 1997. – С. 248] Крім того, деякі дослідники виділяють аналітичну філософську танатологію, яка займається проблемами на зразок: визначення критеріїв смерті, легалізація евтаназії тощо. Вирішення цих проблем є надзвичайно важливим перш за все для біомедицинської етики та деонтології.

Філософами, які поставили людську смертність в центр своїх концепцій та ґрунтовно досліджували смерть, по праву вважаються М. Хайдеггер і Е. Левінас. Наша спроба аналізу цього феномену базується саме на їхніх концепціях. У своїх роботах М. Хайдеггер послідовно проводить ідею про те, що смерть оскільки вона є, завжди належить людині. Разом з тим, очевидно, пам'ятаючи відому тезу Епікура про неможливість рецепції власної смерті, філософ вказує на неможливість схоплення чужого досвіду переживання смерті: "Чим адекватніше вже-не-присутність померлого схоплена феноменально, тим чіткіше виявляється, що таке співбуття з мертвими як раз не пізнає власну прийдешність померлого до кінця. Смерть відкривається, правда, як втрата, але більше як така, яку переносять ті, хто залишився в живих. У переживанні втрати не стає, однак, доступною втрата буття як така, яку переживає помираючий. Ми не маємо у генуїнному смислі досвіду помирання інших, але найбільше завжди тільки "співпереживаємо". І нехай навіть можливо і припустимо психологічно прояснити собі помирання інших в співпереживанні, спосіб буття, який тут мається на увазі, саме як прихід-до-кінця, ніяким чином не був би схоплений...Підказка взяти досвід смерті інших темою для аналізу кінця і цілісності присутності неспроможна ні онтично, ні онтологічно дати те, що вона наче б то може дати" [Там же. – С. 239] І все ж для М. Хайдеггера смерть відкривається "як найбільш своя, безвідносна, необхідна можливість". Онтологічний соліпсизм М. Хайдеггера та етичний соліпсизм Е. Левінаса виявляються чи не найглибшими спробами осягнення людської смертності. Навіть концентруючись на смерті Іншого та використовуючи поняття відповідальності за його смертність, Е. Левінасу не вдається подолати методологічний соліпсизм. Адже ця відповідальність виявляється асиметричною. Принципова неможливість несоліпсичного підходу до розгляду феномену смерті (в межах трансцендентальної філософської танатології) вимагає віднайдення альтернативних критеріїв для виокремлення підходів до розгляду даного феномена.

Одним з продуктивних шляхів філософського осмислення феномену смерті є погляд на це явище з позицій "Я". Іншими словами, людини турбує передусім майбутність її власної смерті. І хоча можна говорити про смерть цивілізацій, культур, людських поколінь, великих і малих об'єднань людей, кожен індивідуально очікує фіналу власного життя. Смерть у цьому контексті максимально концентрує в собі особливе, неповторне, унікальне, як у біологічному, так і соціальному плані. Свою власну смерть індивід не може розділити ні з ким іншим. Всі люди помирають індивідуально, "по-своєму". Як і народження, смерть також є великою таємницею. Остання зберігає свій статус як для того, хто завершує свій життєвий шлях, так і для тих, хто його

продовжує. Добре це чи погано, сказати важко, але жива людина переживає завжди смерть інших людей. Своя, "власна" смерть виступає для неї лише як своєрідний об'єкт осмислення, що існує віртуально. І це закономірно, адже коли індивід "залишає" світ реального буття, цей акт у гносеологічному і ціннісному відношеннях втрачає для нього будь-яке значення. Чуттєво пережити власну смерть і зафіксувати її не під силу нікому. Сучасна наука не дає жодних підстав для предметної розмови на цю тему. І навіть коли ми погодимось з релігійними конструкціями буття потойбічного світу, то все рівно не зможемо вести аргументованої дискусії щодо особливостей переходу людини від стану "живе" в стан "неживе".

Смерть – не лише призупинення буття суб'єктом чи об'єктом. До речі, у цій площині існує комплекс цікавих питань щодо особливостей фіналу в існуванні різних утворень – тих, що позначаються за допомогою поняття "суб'єкт", і тих що позначаються за допомогою терміну "об'єкт". Смерть – це момент, який пов'язаний з перериванням досвіду. Саме тому вона, як правило, позбавляє живих можливості адекватно пролонгувати знання і досвід тих, хто залишає цей світ. Смерть – завжди втрата, дуже часто незамінна.

СЕКЦІЯ "ТЕОРІЯ ПОЛІТИКИ"

Підсекція "ПАРТОЛОГІЯ"

Д.В. Бычков, асп., МГУУ, Москва
denis007-71@mail.ru

ПАРТИИ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СОЦИАЛИЗАЦИИ МОЛОДЕЖИ

Вопросы политического воспитания молодежи и гармоничного вхождения человека в политику привлекали внимание исследователей задолго до появления политологии как самостоятельной научной дисциплины. Проблемы политической социализации молодежи рассматривались в контексте общих проблем развития человека и общества в трудах Конфуция, Платона, Аристотеля, Цицерона, Гельвеция, Ж.Ж. Руссо, И. Канта, М. Вебера, П. Сорокина, Т. Парсонса, Ю. Хабермаса, К. Ясперса, Э. Эриксона.

Научные исследования процесса политической социализации начались сравнительно недавно – в середине XX века. Именно в этот период в научный оборот вводится понятие "политическая социализация" и формируются основные методологические подходы в понимании и исследовании данного политико-психологического процесса.

Обзор научной литературы по проблемам политической социализации молодежи показывает, что в работах в должной мере не затрагивается деятельность политических партий в процессе политической социализации молодежи. Это относится как к зарубежным, так и отечественным исследованиям.

В России с начала 1990-х годов понятие "политическая социализация" прочно вошло в научный оборот политологического сообщества. В научных исследованиях внимание ученых начинает обращаться к особенностям протекания процесса политической социализации в условиях трансформирующейся политической системы страны. Проанализировав базы данных библиотеки ИНИОН (Институт научной информации по общественным наукам) РАН, по проблемам политической социализации, можно отметить, что с 1986 по 2002 г. вышло в свет 397 публикаций (монографий, статей, рецензий, авторефератов диссертаций). Наибольшее количество из них было выполнено в 1988–1990 и 1999–2000 гг., что было вызвано с одной стороны периодами обострения политических кризисов, а с другой стороны крупными федеральными избирательными кампаниями. С 2002 года в проблематике исследований по политической социализации молодежи стали появляться работы, рассматривающие социализирующую

роль различных политических институтов, но по воздействию партий специальных работ не было. Основное внимание в исследованиях политической социализации молодежи отводилось особенностям ее протекания в трансформирующейся политической системе страны. Изучалась степень воздействия различных политических институтов на формирование политического сознания и поведения молодежи.

Однако социализирующая роль современных российских партий до сих пор в достаточной мере не исследована. Исследования, посвященные современным российским партия, представлены в работах Холодковского К.Г., Юрьева А.И., Пляйса Я.А., Устименко С.В., Кисовской Н.К., Голосова Г.В., Тимошенко В.И., Заславского С.Е., Коргунока Ю.Г.

Вместе с тем, в современной России партии становятся важным политическим институтом, воздействующим на развитие политических процессов и значительно его определяющим в отдельных направлениях (избирательный процесс, деятельность представительных органов власти, комплектация органов политической власти и т.д.). В последние годы среди непосредственных агентов и институтов политической социализации, политические партии начинают занимать ведущие позиции. Такое положение вытекает из их статуса и функций в политической системе общества. За последние 5-7 лет значительно возросло влияние российских партий и общественных организаций на политическую социализацию молодежи. У отдельной части российской молодежи появились реальные возможности действенной интеграции в политическую систему общества через политические институты, принимая соответствующие нормы и идентифицируя себя с определенными группами, участвующими в политических процессах и отношениях. Нынешняя ситуация в России дает определенной части молодежи новые возможности для политической самореализации, раскрытия их потенциала и открывает простор для политического развития и деятельности.

На сегодняшний день все ведущие российские партии стали формировать действенную, а не номинальную молодежную политику, с целью не только привлечь молодежь в качестве пассивного участника политического процесса, а создать для нее условия политической самореализации и реального вхождения в политическую власть. За последние годы в связи с переходом на пропорциональную и смешенную систему выборов в региональные парламенты, число молодых депутатов (до 30 лет) значительно возросло, в сравнении с периодом 10 летней давности. Партии для молодежи все больше становятся не только институтами политической социализации, но и каналами карьерного роста и своеобразными социальными лифтами.

На сегодняшний день можно утверждать, что политические партии начинают обладать одним из самых эффективных и универсальных механизмов политической социализации молодежи и их роль в этом процессе с каждым годом заметно растет. В наибольшей степени, роль современных партий значима при формировании политических предпочтений молодежи, ее электоральных ориентаций, в мотивации к участию (не участию) в политической деятельности.

ПАРТІЙНО-ПОЛІТИЧНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ: ОСНОВНІ ЧИННИКИ РЕАЛІЗАЦІЇ

Партійно-політична відповідальність є базовою передумовою демократії. Рівень ефективності її реалізації, своєю чергою, теж залежить від ряду чинників. Перш за все, політичні партії як сполучна ланка між громадянами та органами влади повинні залежати від свого електорату і цю залежність усвідомлювати. Громадянське суспільство має контролювати політичних лідерів та державних службовців і через ЗМІ чи іншими способами інформувати народ про помилки влади чи вказувати на недотримання нею своїх передвиборчих обіцянок. Відтак, рівень партійно-політичної відповідальності детермінується усвідомленням її визначальної ролі як для суспільства, так і для партій. Західні держави, завдяки багатим традиціям та укоріненню демократичних цінностей у свідомості народу, функціонування політично відповідальних партій сприймають як природний та закономірний процес. Проте, досвід нових демократій свідчить, що розуміння необхідності формування механізмів політичної відповідальності політичних партій є визначальним на етапі становлення та консолідації демократії.

Водночас, не лише електорат повинен бути зацікавлений у відповідальному управлінні, а й самі політичні партії мають діяти, виходячи з того, що політичний капітал слід накопичувати за рахунок власної відповідальності. Простіше розробити передвиборчу програму, яка б містила лише загальні твердження та щедрі обіцянки, а потім звинувачувати у бездіяльності зовнішні фактори та сили, втім, у західних демократіях життя таких політичних партій коротке. Відповідно, партійно-політична відповідальність неодмінно передбачає розробку чітких та здійснених передвиборчих програм, які можна було б втілити у життя у разі перемоги. Програми відповідальних політичних партій містять варіанти вирішення основних проблем суспільства, а політичний курс, підтриманий виборцями, стає основою діяльності органів влади та індикатором для визначення бюджетних преференцій. Отже, наявність раціональної та здійсненої програми, яка відображатиме інтереси певної групи громадян, є важливою передумовою партійно-політичної відповідальності.

Ще однією із ключових ознак відповідальної політичної партії є її здатність мобілізувати своїх членів та консолідувати зусилля для втілення у життя своїх обіцянок. Для цього потрібно визначити баланс між внутрішньопартійною дисципліною та внутрішньопартійною демократією. Тут є дві точки зору. З одного боку, лише дисципліновані політичні партії зможуть відповідати за дії та висловлювання своїх членів. Надмірна демократизація внутрішньопартійних відносин негативно вплине на здатність політичної партії втілювати у життя задекларований політичний курс. З іншого боку, надмірна централізація та дисципліна часто не дозволяє враховувати думку рядових партійців, якщо вона суперечить позиції керівництва, навіть якщо їхні пропозиції є слушними. При цьому невинувато збільшується роль політичних лідерів, які можуть заважати пар-

тійцям висловлювати власну позицію у парламенті чи засобах масової інформації чи створювати перешкоди для її врахування у партійній програмі. При абсолютизації внутрішньопартійної дисципліни відповідальність політичної партії перед виборцями невинуватно замінюється відповідальністю окремого члена перед своєю політичною партією. Тому необхідно знайти такий баланс між внутрішньопартійною демократією і дисципліною, за якого політичні партії були б достатньо організованими для втілення задекларованого політичного курсу, однак, внутрішньопартійні процедури дозволяли б членам партії брати участь у житті партії та формуванні її програми.

На реалізацію партійно-політичної відповідальності впливає і організація та форма функціонування в країні партійної системи. Традиційно вважається, що найбільшою мірою ця відповідальність забезпечується у двопартійних системах через взаємний контроль політичних партій. За таких умов платформа однієї партії-переможця стає основою для дій уряду. Проте, партійно-політична відповідальність є характерною і для систем з більшою кількістю партій. Якщо політичні партії оголошують про свої коаліційні наміри ще до виборів, об'єднуються з ідеологічно близькими партнерами (як наслідок, поступки та компроміси рідше призводять до відмови від власних політичних принципів та обіцянок), то виборці чітко ідентифікують успіхи та поразки кожної з партій та здатні адекватно оцінити їх на виборах.

Нарешті, рівень партійно-політичної відповідальності вищий, якщо опозиція організовується через політичні партії. Опозицію вважають одним з найдієвіших механізмів застосування відповідальності влади. У цьому контексті її основною функцією є моніторинг діяльності правлячої політичної партії чи коаліції партій та контроль за нею. Проте, опозиція також повинна нести політичну відповідальність за опозиційну діяльність, за керівництво громадськими дебатами та за розробку альтернативного політичного курсу і програм. Важливо, щоб опозиційна політична партія чи партії були ефективними, але не менш важливо, щоб вони були відповідальними, оскільки безвідповідальна опозиція небезпечна для всієї політичної системи.

Серед важливих факторів посилення партійно-політичної відповідальності іноді називають і форму правління держави. Вчені, які підтримують парламентаризм та президентціалізм, наводять численні аргументи на користь своєї позиції, стверджуючи, що політичні партії будуть відповідальними лише за певної форми правління. Однак, аналіз політичної практики показує, що форма державного правління безвідносно до інших чинників не впливає на рівень політичної відповідальності політичних партій. Вона може значною мірою посилювати чи послаблювати партійно-політичну відповідальність у молодих демократіях, але не у стабільних демократичних державах.

Підсумовуючи, можна виокремити ряд найважливіших факторів, які забезпечують політичну відповідальність політичних партій західних країн, а саме: усвідомлення значення партійно-політичної відповідальності як для суспільства, так і для власне партій; форма державного правління; раціональна та здійсненна передвиборча програма; організація та форма функціонування партійної системи; баланс між внутрішньопартійною дисципліною та внутрішньопартійною демократією та партійна відповідальність опозиції.

РОЛЬ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ В ПОЛІТИЧНІЙ СИСТЕМІ УКРАЇНИ

Політичні партії є політичним інститутом суспільства, важливою ланкою його політичної системи. Від ефективності їх діяльності залежить напрямок суспільного розвитку, його тенденції до змін чи навпаки стагнації будь-яких процесів модернізації, ступінь інтегрованості суспільства, його демократизація та, зрештою, беззаперечною тут є теза С. Хантінгтона, що – стабільність політичних систем залежить від сили їх політичних партій. Політична система-це цілісна впорядкована сукупність політичних інститутів, політичних відносин, процесів та принципів політичної організації суспільства. Центральне становище політичних партій в політичній системі визначається організаційною та регулятивною роллю їх політики. Політичні партії визначають характер протікання політичних процесів, включаючи стан політичної діяльності, рівень політичної творчості у суспільстві, характер участі в політичному житті. Партії мають відігравати роль суспільно-політичної сили, яка здатна забезпечити у рамках своєї компетенції інтерес груповий чи-то суспільства в цілому. Історично політичні партії виникли як надбання цивілізації, як організації, що були покликані мобілізувати кращі суспільні ресурси на його ж благо. При цьому політичні партії є особливим елементом суспільства, виступаючи з одного боку формою самоорганізації громадян і в той же час – складовою частиною політичної влади. Політична партія є за своєю суттю зв'язуючою ланкою між громадянським суспільством і політичною частиною суспільства як такого.

Визначаючи політичні партії як політичний інститут суспільства, знаходимо головну умову ефективності їх діяльності. Сильною політична партія є у тій мірі, в якій вона володіє інституціоналізованою підтримкою мас. А її сила відображає масштаб цієї підтримки й ступінь її інституціоналізації. Зазначені вище два аспекти визначаються характером діяльності політичних партій. Політичні партії України є електорально спрямованими. Партії переводять політичну активність на електоральні рейки, зосереджуючи в основному свої ресурси на виборчих перегонах та при цьому нехтуючи поточною роботою з вирішення реальних проблем громадян. Хибним є розуміння категорії "інституціональна підтримка мас" як еквівалент високим рейтингам політичної партії. Інституціоналізація – це процес, з допомогою якого політичні організації і процедури набувають цінності та стійкості за рахунок взаємодії мас із політичними інститутами суспільства. Інституціоналізація означає зміцнення та стабілізацію політичних партій, посилення їхнього значення та ролі в суспільстві. У рамках питання інституціоналізації політичних партій України варто відзначити їх неадаптивність (ригідність), що безперечно обумовлено відсутністю досвіду реагування на цілий спектр проблем, які виникають в українському суспільстві. Якщо головна причина слабкості українських політичних партій – це відсутність їх впливу на реальну, передовсім виконавчу владу, то іншою стороною проблеми є те, що самі партії не працюють над посиленням свого впливу в суспільстві. Проблемними є методи та форми діяльності полі-

тичних партій, неактивне використання зв'язків з громадськістю, що руйнує зворотній зв'язок політичної системи із суспільством. Важливим моментом є неспроможність політичних партій залучати до своєї діяльності нові соціальні сили, що виникають в ході модернізації українського суспільства

Визначний політик XX ст. В. Черчилль говорив, що відмінність між державним діячем та політиком у тому, що політик орієнтується на наступні вибори, а державний діяч на наступне покоління. Перефразовуючи вислів, можна стверджувати, що політичні партії в Україні орієнтуються лише на виборчі кампанії, не пропонують чітку програму практичних кроків, не окреслюють альтернативні напрямки розвитку, таким чином, не виконуючи покладену на них функцію державного управління. Інституціональна складова політичної системи є недієздатною у вирішенні проблем організації політичної влади та регулюванні відносин між суспільством і державою. Отже, завдання, які стоять перед політичними партіями, не реалізуються в повній мірі, наслідком чого є розмитість та невизначеність пріоритетів суспільного розвитку та політична нестабільність. Істотною проблемою для посилення ролі політичних партій є також брак їх інституціональної спроможності. Роль політичних партій в житті українського суспільства не відповідає їх можливому потенціалу.

П.О. Молочко, асист., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
molochko@pochtamt.ru

СУЧАСНІ ПІДХОДИ АНАЛІЗУ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ У ПОЛІТИЧНІЙ НАУЦІ: ТЕОРІЯ ТА ПРАКТИКА

Дослідження місця та ролі політичних партій у політичному просторі сучасної України потребує розгляду цілого комплексу проблем. Насамперед, необхідними є детальний аналіз самого визначення "політична партія" та пошук підходів, які адекватно відображають реальний стан справ. Такі підходи повинні відповідати сучасним евристичним потребам політології, легко застосовуватися для вивчення аспектів внутрішньопартійного життя, взаємовідносин із зовнішнім середовищем.

У політичній науці, як правило, визначають два основні підходи до аналізу політичних партій: 1) "макропідхід", при якому на широкому емпіричному матеріалі, що прагне охопити все розмаїття національних форм, досліджується феномен партії з метою створення загальної теорії; 2) прикладний "мікропідхід", при якому партії аналізуються як конкретні суб'єкти політичного процесу з відповідними часовими та просторовими параметрами.

Надзвичайно цінною для характеристики "макропідходу" є праця К. Джанди, який прийшов до висновку, що під теорією партій сьогодні розуміють деяку констеляцію результатів виконаних незалежно одне від одного досліджень, кожне з яких здійснене на своїй унікальній виборці партій за власною методологією й за власними обмежувальними умовами валідності – час та простір. Тому варто доволі обережно відноситися до спроб застосування теоретичних положень, отриманих в одних умовах, у зовсім іншому соціокультурному контексті.

Виходячи із цього, слід зауважити, що результати дослідження К. Джанди не дають однозначної відповіді на головне для цього підходу запитання: чи можливо взагалі побудувати таку універсальну теорію, яка б дозволяла описувати, пояснювати та передбачувати, з достатньою для потреб політичної науки та практики надійністю, утворення, еволюцію та поведінку партій у країнах із різними політичними системами та традиціями. Цю проблему російський дослідник А. Кулик назвав проблемою "концептуальної еквівалентності" і сформулював її так: чи завжди подібні факти, що стосуються діяльності партій, означають те ж саме в суспільствах, які значно відрізняються за своєю політичною культурою? [Кулик А. Посттоталитарные партии в политическом прогрессе: методология исследования // МЭиМО. – 1994. – № 2. – С. 30] Стосовно української партології ця проблема конкретизується наступним чином: чи стануть спрацьовувати моделі партії, створені в умовах стабільних західних демократій, при їх переносі на ґрунт вітчизняної політичної культури, сформованої її тоталітарно-комуністичним минулим? Вивчення великого масиву дослідницької літератури, джерел, спостережень за політичною практикою засвідчують, що досвід західної партології, безсумнівно є доволі цінним, але його не можна апіорно, без поправок на пострадянську дійсність переносити на політичний простір сучасної України.

У межах "мікропідходу" можна виокремити декілька напрямків, щодо визначення суті політичної партії: 1) визначення, в яких зроблено акцент на зв'язок політичних партій із виборчим процесом. Обумовлено це, імовірно, тим, що в багатьох країнах (наприклад, Італії) партія, яка відмовляється від участі у виборах, автоматично перестає бути парламентською партією й позбавляється дотації держави. На цій основі висунення кандидатів у законодавчий орган проголошується невід'ємною рисою будь-якої партії; 2) напрямок пов'язаний з особливостями структури партій, тривалістю їх існування, різними факторами їхньої "соціальної стійкості" тощо. Цей підхід можна характеризувати як структурний; 3) напрямок, що розглядає партії виключно під кутом зору їх функціональних особливостей, а також місця та ролі в політичній системі суспільства.

На сьогодні найбільш прийнятним є визначення, в якому поняття "політична партія" переакцентовується на слово "політика" в його первісному значенні – мистецтво управляти державою. Інакше кажучи, коли будь-яка партія розглядається з позицій відображення нею загальнонародних інтересів, з одного боку, і здатності управляти тими, чи іншими сторонами життя країни – з іншого.

На нашу думку наведені вище підходи надзвичайно важливі, адже спрямовують на найбільш вагомі функції партій, але очевидним є також і те, що сучасне політичне життя України зовсім не вичерпується лише самими виборами, або боротьбою ідеологій, і не може бути зведено лише до них.

Вузьке визначення партій відповідало певному періоду їх розвитку, коли на політичній арені індустріально розвинутих демократій домінували масові організації, подібні до тих, що описані в класичній роботі М.Дюверже. Однак поступово такі партії почали занепадати і на їх зміну прийшли більш гнучкі організаційні форми: електорально-професійні або картельні партії. Таким чином, вузьке розуміння партій більше не виступає емпірично релевантним.

Проте й широке визначення, спрямоване на те, щоб включити в порівняльний контекст максимальну кількість організацій, які борються за владу, не досить прийнятне в методологічному плані.

На нашу думку доцільним є визначення партії, яке, ґрунтується на дескриптивному напрямку теорії раціонального вибору Е.Даунса, відповідно до якого партія – "команда людей, які прагнуть контролювати державний апарат шляхом отримання посад на виборах, що організовані належним чином" [Downs A. An Economic Theory of Democracy. – New York, 1957. – P. 25]. Однак і ця дефініція потребує певного коректування, оскільки під неї підпадають різноманітні угруповання, які координують зусилля своїх членів на виборах для одержання влади, але при цьому приховують від виборців сам факт координації, прагнучи уникнути колективної політичної відповідальності. Тому важливим визначальним аспектом політичної партії є наявність назви, яка служить як для самоідентифікації групи, так і, що значно важливіше, для її ідентифікації в очах виборців. Таке уточнення, на думку відомого російського патолога Г. Голосова, не тільки пояснює формулювання Е. Даунса, однак і добре вписується в логіку підходу до політичних партій, який реалізується в рамках теорії раціонального вибору [Голосов Г. Российская партийная система и региональная политика, 1993 – 2003. – СПб., 2006. – С. 11], суть якого зводиться до того, що основні мотиви вибору при голосуванні пов'язані із визначенням політичного курсу.

А.Е. Москалев, асп., МГумУ, Москва
2807-70@mail.ru

НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ МОЛОДЕЖНОЙ ПОЛИТИКИ РОССИЙСКИХ ПАРТИЙ

Современная социально-политическая действительность российского общества свидетельствует об активизации деятельности политических партий в области молодежной политики с целью расширения своего электората и омоложении рядов партии. Возникает научная потребность в осмыслении технологий проводимыми ведущими российскими политическими партиями с молодежью.

В современной политической науке под молодежной политикой политических партий понимается их деятельность, имеющих целью определенным образом воздействовать на политическую социализацию и политическое развитие молодежи. В научном сообществе принято выделять два основных методологических подхода. Проясняющих сущность молодежной политики политических партий. Первый рассматривает молодежную политику как часть общей политики политических партий, которая осуществляется в режиме субъектно-объектных отношений в политическом процессе. Второй подход предполагает понимание молодежной политики на основе многосубъектности и рассматривает ее как разновидность социального партнерства. Данный подход вызывает интерес, так как молодежи предлагается субъектная позиция, поэтому деятельность политических партий как агента социализации не может сводиться к патернализму и чаще речь идет о равноправ-

ном диалоге. Согласимся с точкой зрения Президента Центра молодежного парламентаризма РФ, политолога Л.С. Пастуховой, которая на основе анализа политического участия молодежи в молодежных парламентах, политических партиях и других молодежных организациях приходит к выводу, что молодежи для введения равного политического диалога со всеми участниками политического процесса не достаточно опыта. Вместе с тем, современная российская молодежь является активным субъектом политики и считает, что достижение целей, интересов молодежи во временном промежутке будут быстрыми и эффективными, когда молодежь сама будет оказывать влияние на принятие политических решений.

Анализ документов политических партий "Единая Россия", "КПРФ", "ЛДПР", "Справедливая Россия" свидетельствуют о том, что в основе механизма молодежной политики лежат различные способы включения и вовлечения молодых людей в политический процесс и политику в целом. Заметим, что руководство политических партий, как сформированные организации, изначально предлагают определенную нишу молодым людям в деятельности своих организаций. Поэтому возможности молодежи как активного субъекта политики ограничиваются партийными идеологами политических партий. В настоящее время, как в научном осмыслении, так и в политической практике данный вопрос не разрешен и требует дальнейшего осмысления с целью определения взаимодействия между всеми членами политических партий на пути реализации их интересов.

Молодёжная политика политических партий включает в себя две основные составляющие: во-первых, программные положения, отражающие отношение той или иной партии к молодёжи; и, во-вторых, организационные методы реализации этих программных положений. Место, которое современные политические партии России обычно отводят в своих программах вопросам молодежной политики, может сильно различаться в зависимости от той или иной политической стратегии. В частности, стратегия социальной защиты – "молодежь – одна из категорий не вполне социально дееспособных людей, поэтому нуждается в защите и опеке, оказании особой помощи, предоставлении особых льгот" – признаётся всеми без исключения партиями и движениями, независимо от их политической ориентации. Так, либерально-демократические и центристские организации говорят в основном о социальной незащищённости молодежи, ее неуверенности в завтрашнем дне, невозможности найти работу по специальности, снижении уровня образованности, неравенстве стартовых возможностей, возрастании непонимания в общении со старшими поколениями и т.п. Коммунистические, национал-патриотические партии и движения добавляют к этому списку также "моральное разложение", "лишение всех идеалов", "распространение идеологии массового нигилизма", наркоманию и алкоголизм, криминализацию и т.п. Ответственность за подобное положение дел возлагается, разумеется, на власть. В последнем случае отчетливо проглядываются черты определенного восприятия молодежи как "опасной" социальной группы, априорно подверженной дурному влиянию и склонной к антиобщественному поведению. В этой точке зрения присутствует доля истины, поскольку молодёжь в

силу недостатка соціального опыта и избытка энергии имеет склонность к эпатирующему поведінню, а її моральні орієнтири зазвичай позбавлені необхідної чіткості. Однак в цілому така оцінка молодіжці скоріше отрирає консервативність партійної позиції.

В стратегії соціального звільнення основну увагу приділяється не великому майбутньому молодих, а їх соціально збитковому нинішньому і пропонуються ті чи інші методи соціальної і політичної емансипації. Особливою популярністю цей підхід користується у організацій, антиліберального і центристського толку (РКСМ, РКРП, КПРФ, Партії пенсіонерів, партії "Родина" і т.д.). Найбільшими ригористами тут виступають націонал-патріоти і "державники". Якщо всі інші обмежуються словами про необхідність відновлення системи військово-патріотичного виховання, то "патріоти" різних відтінків не менше уваги приділяють також боротьбі з різними "чужими впливами" – "насадженням в засобах масової інформації культу сексу і насильства", пропагандою вільної любові, зворотностей, наркоманії, п'янства і др." і т.п. Деякі з них навіть ставлять завдання "реабілітації значущої частини молодіжці, зворотній ерзац-культурою, іждивенством, індивідуалізмом і жадною життя".

А.Б. Москалюк, студ., КНУТШ, Київ*

КОНЦЕПЦІЯ "КОКУСА" М. ОСТРОГОРСЬКОГО: ВІД ПАРТІЙНОГО ЛІДЕРСТВА ДО БЮРОКРАТИЗАЦІЇ

Російський вчений Мойсей Острогорський у шостій книжці другого тому свого твору "Демократія і політичні партії" посилається на французьких вожнів соціалістичної ідеї, які розглядають маси як пасивне знаряддя у своїх руках – "як ряд нулів, що збільшують значення тієї цифри, котра пишеться попереду них" [Острогорський М.Я. Демократія і політичні партії: в 2 т. Т. 2: Соединенные Штаты Америки. – М., 1930. – С. 276].

Книга М.Острогорського "Демократія й організація політичних партій" була вперше видана французькою мовою в 1898 році, потім англійською мовою в 1902 році (російською мовою за назвою "Демократія й політичні партії" вийшла в Москві в 1927р.-1 том й в 1930 – 2 том). Це було перше порівняльне дослідження політичних партій, завдяки чому М.Острогорський вважається одним із піонерів порівняльного підходу в соціології політичних відносин і науці про політику. Він був також першим, хто піддав науковому аналізу діяльність партії як великої організації. Висновки, зроблені із цього аналізу, були песимістичними. Оскільки М.Острогорський ототожнював демократію з особистою участю партійних мас у керуванні й оскільки він прийшов до висновку, що в кожній масовій партії влада перебуває в руках партійного апарату, то, на його думку, партії незалежно від ідеології, що пропагується, неминуче здобувають недемократичний характер.

* Рецензент – П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.

У ХХІ столітті, як показує практика, ситуація майже не змінилася. У партії боротьба між фракціями іноді буває більш запеклою, ніж боротьба партій-суперниць. Члени партії найчастіше об'єднуються загальним прагненням використати політику якомога вигідніше у своїх цілях. У партії існує безпринципна гонитва за владою. Як правильно зазначав М. Острогорський: "Ледь відрізняючись одна від одної за своїми методами, партії переважно намагаються забрати владу одна в одної" [Там же. – С. 293].

М.Острогорський досліджує внутрішню організацію буржуазних партій і робить висновок, що спочатку в партію вступають усі на однакових правах, але протягом розвитку партії утворюється коло людей, котре пов'язує політичну верхівку й саму партію. Таке утворення він називає кокусом партії. "Кокус" – прізвисько, яке традиційно пов'язувалося в історії міжпартійної боротьби з уявленнями про маневри і хитрування безсоромних, непорядних ділків, що пов'язані з виборами, з їхнім інтриганством, політичною корупцією тощо. "Кокус" – закриті збори партійних лідерів для попереднього обговорення політичних й організаційних питань. "Кокус" є первісним організаційним осередком партії, що забезпечує зв'язок центру (політичного керівництва) з масами. Він є політичним механізмом, що дає змогу вузькому колу партійних лідерів зосереджувати у своїх руках владу над партійними структурами. Сам факт утворення такого центру виступає в концепції М.Острогорського як вирішальна стадія консолідації партії, початок її бюрократизації та централізації в ній влади. "Кокус" знищує в партії вільне змагання кандидатів, замінюючи їх лише кандидатами зі штампом "кокуса". Відбувається процес диференціації й у самому "кокусі". Депутати стають повністю відірваними від основної маси виборців і від влади партійних політиків.

Постає наступне питання: чи можна назвати "кокус" політичною елітою? Політична еліта – поняття, що відбиває особливу роль верхівки панівного класу, насамперед тієї його частини, що безпосередньо здійснює політичне керівництво суспільством, стоїть за кермом державного управління [Политология: Энциклопедический словарь / Общ. ред. и сост. Ю.И. Аверьянов. – М., 1993. – С. 165]. Тобто, якщо партія знаходиться при владі, то її верхівка і є політичною елітою держави. Але яка ж це еліта? Еліта, яка за своєю суттю є недемократичною, тяжіє до олігархічних тенденцій і дбає лише про завоювання підтримки електорату. Навіть якщо ця підтримка стає квазіпідтримкою. Особисті якості кандидата не є важливими. Від депутата потребується капітал, приєднання без застережень до політики партії, підпорядкування партійним босам. Іде процес олігархізації й бюрократизації партії.

Вся діяльність партії зводиться до проведення кампанії не стільки на переконання, як на гіпнозування виборців. Партії суперничають у засобах введення в оману виборців. Політичні партії залежать у фінансовому становищі від верств населення, що володіють значними матеріальними ресурсами, які і визначають політику партії. "Функція мас зводиться до того, щоб заслугувати правителів" [Острогорский М.Я. Демократия и политические партии: в 2 т. Т. 2: Соединенные Штаты Америки. – С. 278]. Утворюється замкнене коло: економічна еліта або зростається з політичною, або формує політику правлячої партії, надаючи кошти для її розвитку. Ще раз звернемось до

М.Острогорського: "маса – це лише "ряд нулів, що збільшують значення тієї цифри, котра пишеться попереду них" [Там же. – С. 276].

Елітарність сучасного суспільства, утворення партійної еліти – це реальність. Усунути політичну елітарність можна лише за рахунок громадського самоврядування. Однак на нинішньому етапі розвитку людської цивілізації самоврядування народу – це лише привабливий ідеал, утопія. Для демократичної держави першорядну значимість має не боротьба з елітарністю, а вирішення проблеми формування найбільш кваліфікованої, результативної й корисної для суспільства політичної еліти, своєчасного її якісного відновлення, запобігання тенденції відчуження від народу й перетворення в замкнуту пануючу привілейовану касту. Іншими словами, мова йде про необхідність створення відповідних інститутів, які забезпечували б ефективність політичної еліти і її підконтрольність суспільству.

І якщо "кокус" – це механізм, котрий дозволяє невеликій кількості людей контролювати і спрямовувати інтереси мас, то він повинен складатися з осіб, які мають високий інтелект, талант, здібності та професійність. Партійна еліта повинна бути більш моральною в порівнянні із середніми показниками конкретного соціуму. Тільки за наявності таких умов процес олігархізації та бюрократизації партії не буде настільки загрозливим для суспільства яким він є зараз.

О.І. Оверчук, студ., КНУТШ, Київ
lenaxcl@mail.ru

ЧИННИКИ СТАБІЛЬНОСТІ ІСНУВАННЯ ДВОПАРТІЙНОЇ СИСТЕМИ США

Партійно-політична система США інституціонувалась у якості двопартійної у кінці XVIII ст. Обидві національні партії – федералісти та джефферсонівські республіканці – були буржуазними, а їх суперництво відображало конфлікт двох головних соціально-економічних сил країни – торгово-промислового і аграрного капіталу. Вони не зустрічали якої б то не було серйозної політичної опозиції ні "справа", ні "зліва", оскільки у молодій американській державі були широкі можливості для входження представників всіх соціальних прошарків у клас власників.

На протязі останніх 150 років наявність Республіканської та Демократичної партії є невід'ємною частиною політичного процесу у США.

Фундаментом взаємовідносин Демократичної і Республіканської партій США виступають два принципи – консенсус і альтернативність. Альтернативність запропонованих партіями способів удосконалення суспільства, стимулювання економічного росту, досягнення соціальних компромісів та стабільності створює реальне суперництво на політичному ринку, надає американцям можливість вибору найкращого політичного "товару", послаблює чи нейтралізує конкурентоспроможність дрібних політичних "продавців".

Історичний досвід показує, що тільки з ліквідацією рабовласництва і закріплення буржуазних ліберально-демократичних цінностей дозволили принципу консенсусу утвердитися в повній мірі. З того часу головними основами згоди стали: недоторканість приватної власності і вільне розпоряджен-

ня нею; панування ринків капіталу, товарів і вільної праці; федералізм, непопушність федеративної держави; політичний плюралізм, правова держава і розподіл влад; невід'ємність громадянських і політичних прав особистості; пріоритет громадянського суспільства по відношенню до держави.

Республіканці і демократи у рівній мірі зацікавлені у дотриманні правил гри під час виборів, при зміні політичних команд у керма влади і в ході управління державою. Вони направляють політичний процес у легально-конституційний напрям, перешкоджають виникненню політичного насилля, революційності, а також інших перепон, що загрожують нормальному функціонуванню політичної системи. І республіканці, і демократи є суто системними партіями, які попереджають будь-які позасистемні відхилення і девіації.

Для обох американських партій притаманна організаційна неоформленість і відсутність фіксованого членства. Тим не менш у них завжди є прибічники, багаті спонсори та активісти, які присвячують партійній роботі все своє життя. В умовах США існує чимало стимулів, що прив'язують до партії міцніше, ніж залізна дисципліна. Більшість вищих державних посад – президента, губернаторів, конгресменів, міністрів, послів і ряд інших – практично неможливо зайняти, не приймаючи участі у діяльності однієї з головних партій. Партії функціонують від виборів до виборів, і їх роль у виборчому процесі значна.

Багато факторів створюють уявлення, що двопартійна система США в ході своєї еволюції перетворилась в оптимальну модель виразу як загальнонаціональних, так і групових інтересів. Найбільш вагомим аргументом на користь цієї думки є те, що двопартійна система практично витіснила з історичної арени "треті" партії.

Ефективним методом підтримки системи двох партій є система одномандатних округів, у відповідності до якої обирається той, хто отримав більшість голосів. На відміну від системи пропорційного представництва, механізм одномандатних округів допускає перемогу тільки однієї партії в будь-якому окрузі. Це дозволяє існувати тільки двом партіям, які достатньо популярні, щоб отримати більшість голосів у виборчому окрузі.

Другий механізм підтримки двопартійної системи – колегія виборщиків для обрання президента. Виборці формально голосують не за президента, а за список виборщиків, які обіцяють підтримку свого кандидата. Голоси виборщиків розподіляються за схемою, згідно з якою переможець отримує все. Колегія вибірників ставить у невідгідне становище треті партії чи незалежних кандидатів, у яких практично не залишається шансів.

У практичній політиці між двома партіями існує своєрідний розподіл праці: роль Республіканської партії традиційно полягає у наданні переваг підприємницькій активності і розширенні економічної свободи, що веде до поглиблення нерівності; завдання Демократичної партії – ліквідація крайнощів чи пом'якшення наслідків такого розвитку. У результаті встановилося чергування консервативних і ліберальних політичних циклів: консервативний цикл, що стимулює економічне зростання за рахунок посилення соціальної диференціації, поступається місцем ліберальному, в ході якого проводиться у життя принцип соціальної справедливості. Але коли перерозподільний механізм починає загрожувати економічному зростанню, на зміну

демократам знову приходять республіканці. Таким чином, суперництво республіканців і демократів підтримує своєрідний баланс між економічною свободою і соціальною справедливістю. Це і є запорука тривалого існування цих партій в політичній системі.

М.І. Обушний, проф., КНУТШ, Київ
uaznavstvo@mail.univ.kiev.ua

ПРАГМАТИЗМ – ІДЕОЛОГІЯ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ

Термін "прагматизм" (грец. прагма – справа, дія) вперше був введений американським філософом Чарльзом Сандерсом Пірсом (1839–1914) у 70-х роках XIX ст. Це була перша оригінальна (американська за походженням і за духом філософська течія) яку зводить сутність понять, ідей, теорій до практичних операцій і розглядає практичну ефективність ідей як критерій істинності. Саме в прагматизмі найповніше підкреслюється практична сторона філософії, або точніше, ідея про співвідношення теоретичних міркувань та їх практичних втілень.

Заслуга за таких умов Ч.Пірса полягала у тому, що він не тільки увів у науковий обіг термін "прагматизм", але сформулював його головні принципи – діяльність, дія, практика. Людина, стверджує Ч. Пірс, завжди прагне діяти, тобто змінювати фізичний світ та поведінку інших людей, і пізнання здійснюється нею передусім з метою з'ясувати для себе ті властивості об'єктів навколишнього світу, які мають відношення до її намірів. Розмірковуючи над змістом прагматизму Р. Пірс багато уваги приділив з'ясуванню того, якою повинна бути влада, котра б найефективніше втілювала в практику життя його принципи. У системі цієї влади він не відводить якогось місця політичним партіям, а лише говорить про створення такого інституту, головна мета якого "привертати увагу людей до правильних вчень, постійно повторювати їх та навчити їм молодь" [*Пірс Ч.С. Избранные философские произведения. – М., 2000. – С. 249*].

Свій внесок у теоретичне обґрунтування прагматизму здійснив і американський філософ Уільям Джеймс (1842–1910). Його вчення про прагматизм побудоване на уявленні про людину як про істоту, яка діє практично. Тільки знання підкріплені досвідом, на думку Джеймса, є істинним знанням. Свої філософські погляди Джеймс назвав їх "радикальним емпіризмом". Визначаючи особливості свого вчення У. Джеймс підкреслював, що "Прагматизм готовий прийняти все що завгодно, піти за логікою або почуттями й урахувати найсмирненіший і особистий досвід. Він прийме до розгляду навіть містичний досвід, якщо той спричинить практичні наслідки" [Цит. по.: *Лихи Т. История современной психологии. – СПб., 2003. – С. 210*].

Розвиваючи ідеї прагматизму Р. Пірса та У. Джеймса, американський вчений Джон Дьюї (1859–1952) дійшов висновку, що розум людини є не лише інструментом для здобуття знань, але і засобом ефективного вирішення проблем. Здорове суспільство може бути побудоване лише тоді коли люди стануть діяти розумно, спираючись на свій інтелект та досвід. При цьому у поняття "досвід" Дьюї включав усе, що може так або інакше усвідомлювати-

ся людиною та взаємодіяти з нею практично або теоретично. "Мати досвід – значить жити" [Мельвиль Ю.К. Прагматическая философия человека].

Аналіз концепцій прагматизму показує, що кожен дослідник пояснював зміст цього суспільного феномену по-своєму. Наразі, всі вони виходили, із того, що прагматизм це справа та дія без яких будь який прогрес суспільного розвитку неможливий. При цьому їх прагматизм не претендує на повне розв'язання наявних у суспільстві проблем, наразі він може виступити конкретним методом їх розв'язання. Тому ідеї прагматизму не втратили своєї привабливості і у наші дні, особливо у тих політичних сил в Україні, котрі ще не визначилися зі своєю ідеологією. Йдеться, зокрема, про політичні партії для яких ідеологія є базовою ознакою як їх сутності, так і політико-практичної діяльності.

У цьому контексті прагматизм в Україні постає як проблема з'ясування сутності, яка є вкрай важливою, особливо за умов пошуків лідерами політичних партій "своїх" ідеологій.

Сьогодні прагматизм сповідують не тільки окремі лідери політичних партій України, але і просто політики, окремі із яких можливо ніколи і не ставили за мету з'ясувати його сутність. Наразі кожен із цих суб'єктів політики вкладає у зміст прагматизму своє розуміння.

Одні розглядають прагматизм як ідеологію, що являє собою певну систему теоретично осмислених ідей, поглядів на дійсність і разом з суспільною психологією відображає суспільне буття. Інші ж, вкладають у поняття "ідеологія" деідеологізований зміст, в основі якого покладено розв'язання виключно практичних завдань. Наразі ці підходи не слід абсолютизувати, оскільки при з'ясуванні сутності будь-якої ідеології не слід абстрагуватися, як від мови ідей, так і образів. Традиційно в структуру ідеології включаються три елементи: образ дійсності (того чи, що відбувається у конкретному суспільстві та поза ним); аксіологічна система (ієрархії цінностей); практичні вказівки (методології діяльності для зміни або збереження існуючого стану справ). Аналіз показує, що названі вище всі структурні елементи ідеології у прагматизмі присутні. Тому пошуки деідеологізованого прагматизму політичних партій є нічим іншим як спробою видати бажане за дійсне.

На наш погляд деідеологізований прагматизм, який декларують деякі політики та лідери політичних партій є не правилом, а скоріш за все виключенням із нього. Об'єктивно прагматизм є ідеологією тих політичних сил, які його використовують у своїй політико-практичній діяльності.

Н.Н. Ротар, д-р політ. наук, проф., ЧНУ ім. Ю. Федьковича, Чернівці
Nrotar@rambler.ru

МЕТОДОЛОГІЧНІ ПРОБЛЕМИ ВИЗНАЧЕННЯ СУТІ ПАРТІЇ ВЛАДИ В СУЧАСНІЙ ПАРТОЛОГІЇ

В Україні формування партії влади є віддзеркаленням складності та основних закономірностей процесу становлення базових інститутів демократії. З початком постсоціалістичних перетворень орієнтація на створення партії влади може розглядатися як стратегія політичної еліти України, обрана нею

в умовах відсутності досвіду участі у виборах та зумовлена потребою адаптації до нового інституційного формату політичної системи. Оцінюючи у 1992 р. характер партії влади, Е.Вільсон та В.Якушик підкреслювали, що це політичний блок, який утворюється вищим колом старої номенклатури, прагматично зорієнтованої та деідеологізованої, представниками державного апарату, засобами масової інформації, керівниками традиційних секторів промисловості та сільського господарства [Вільсон Е., Якушик В. Політичні організації в Україні (деякі проблеми становлення і розвитку) // Сучасність. – 1992. – № 5]. Відтворення орієнтацій українського політикуму на ствердження своєї політичної суб'єктності у форматі партії влади спонукає до пошуку адекватних методологічних принципів пояснення цього явища.

Проблема формування та функціонування *партії влади* достатньо широко обговорюється в контексті аналізу політичного процесу в країнах пострадянського простору. Проте, до сьогодні не існує однозначного тлумачення цього явища та точаться дискусії навколо того, чи варто і можливо використовувати це словосполучення як наукову категорію політологічного аналізу. Незважаючи на це, можемо стверджувати, що в сучасній політичній науці сформувалося два підходи до пояснення функціонального призначення партії влади. Згідно з першим, *партія влади* зазвичай ототожнюється з тим сегментом політичної еліти, який у даний момент перебуває при владі. У даному випадку, особливе значення приділяється аналізу комунікативних стратегій партії влади, оскільки саме вони дозволяють визначально впливати на перебіг політичного процесу, формування та реалізацію моделей ухвалення політичних рішень, взаємодію між суб'єктами виборчого процесу, тощо [Рябов А.В. "Партия власти" в политической системе современной России // Формирование партийно-политической системы в России. – М., 1998. – С. 81]. Принциповою відмінністю другого підходу до пояснення появи партії влади є те, що вихідним моментом аналізу є інституціональні аспекти – створення правлячою елітою політичних об'єднань партійного формату, які виступають рупором влади в комунікативних процесах публічного рівня. Механізмом формування партії влади є інституційне об'єднання навколо авторитетного політичного лідера його політичних послідовників та команди, які інтегруються в політичні структури різного рівня та компетенції. Невід'ємною ознакою партії влади є постійна інформаційна підтримка усіх її дій засобами масової інформації, фінансові інвестиції бізнес-структур та можливість використання адміністративного ресурсу.

Суттєві розбіжності зустрічаються і щодо того, в яких політичних системах більш імовірним є формування та функціонування *партії влади*. Зокрема, російська дослідниця С.Пшизова дотримується близької нам позиції, що партія влади є феноменом політичного життя трансформаційних політичних систем, який "слід відрізнати від інституту "правлячої партії", який існує в сучасних демократичних системах інших країн" [Пшизова С.Н. Электоральная стратегия Российской "партии власти" // Государственное управление. – 2004. – № 3]. Вона ж підкреслює, що у широкому розумінні партія влади є складним, мультисуб'єктним феноменом, який включає в себе представників різних частин правлячої еліти, які створюють політичні партії в якості інструментів конкурентної боротьби за контроль над державними ресурсами. А

демократична процедура виборів використовується для забезпечення легітимації результатів цієї боротьби. Натомість, в російській політичній науці поширюється твердження, що партія влади є крос-національним явищем: "наївно було б вважати, що він (феномен партії влади – *прим. авт.*) типовий тільки для авторитарних чи перехідних суспільств та відсутній у розвинутих демократіях. Цей феномен є скрізь, де мають місце скупченість владних, утилітарних, та недійних ресурсів, де спостерігається відносна стабільність кадрового складу політичного класу управлінського істеблішменту (...) та там, де політичний процес передбачає залучення партій до процесу виборів і механізм відтворення політичної влади" [Основы теории политических партий / Под ред. С.Е. Заславского. – М., 2007. – С. 93].

На нашу думку, визначаючи суть такого явища як партія влади, особливу увагу слід звернути по-перше, на те, що вона без будь-яких програмних маніфестацій, організаційних структур та інших формальних ознак майже миттєво здатна перетворитися на один з найважливіших політичних інститутів режиму, проте характер ідентифікації з цією партією завжди матиме суперечливий характер. З одного боку, у перехідних політичних системах кількісно більш потужною є група громадян, яка звикла підтримувати переможця і лідера, з іншого – окремі проблеми, що актуалізуються партіями влади, дійсно здатні викликати зворотну реакцію у громадян та сприяти формуванню ідентичності саме з цією політичною силою. Зважаючи на те, що партія влади завжди є електоральним проектом, який змінює свою суть із зміною поточної політичної ситуації, громадяни, що ідентифікують себе з нею, з часом зневірюються у політиці та вдаються до використання абсентеїзму як основної форми політичної участі. По-друге, важливим у дослідженні партії влади є врахування того, що вона створюється як частина електоральної стратегії певної політичної сили, тому власної електоральної стратегії не має. Тобто в електоральній ситуації партія влади не може розглядатися як самостійний суб'єкт політичних відносин – вона залежить від ініціаторів її створення, тому вона не веде боротьбу за владу, а демонструє власну участь в електоральному змаганні. Характеристика таких партій визначаються попитом політичного ринку, який з'ясовується за допомогою маркетингових та соціологічних досліджень. Водночас, партія влади вимушена формувати електоральну підтримку на конкурентній основі. Виступаючи в якості суб'єкта електорального процесу, партія влади стає інструментом здобуття електоральних переваг для влади поза системою артикуляції інтересів громадян. Таким чином, партія влади претендує на роль єдиного джерела та регулятора політичних процесів.

О.І. Швирков, канд. філос. наук, СДУ, Суми

ІДЕОЛОГІЧНІ ПАРТІЇ ЯК ЗНИКАЮЧИЙ ВИД ТА ФПГ

Идеологические партии просуществовали сто с небольшим лет. Однако последние несколько десятилетий мы можем наблюдать то, как они сходят со сцены. Этот процесс не случаен и вполне объективен. Каким же будет устройство политической системы в ближайшем будущем? Составить пред-

ставление о нем может анализ другого типа существующих в настоящее время партий, которые условно можно назвать партии-ФПГ (ФПГ – финансово-промышленная группа).

В отличие от традиционных идеологических партий, партии-ФПГ не формируются спонтанно на основе какой-то абстрактной идеи, а создаются вполне сознательно для продвижения конкретных бизнес-проектов, лоббирования интересов и т.п. Как правило это осуществляется под прикрытием тех или иных политических идеологий (чаще всего – модифицированных хорошо знакомых).

Естественно, полностью соблюсти конспирацию удастся далеко не всегда, очень часто реальные цели бизнес-групп, стоящих за партией-ФПГ, вылезают на поверхность, давая политическим противникам такой партии повод для обличений. Однако через какое-то время другая партия, возможно та, что обличала, сама попадает в сходное положение и в свою очередь становится объектом обличительных акций.

Поскольку содержать аппарат крупной политической партии для одной компании – пусть и крупной – слишком дорого, их содержат вскладчину несколько крупных компаний – ФПГ. Из-за этого внутри таких партий часто возникают конфликты – ведь цели различных кампаний, "учредивших" их, могут существенно различаться.

Думаю, что со временем политическое прикрытие целей ФПГ будет все более ослабляться, поскольку все идеологические одежды, в которые рядятся современные партии, очень скоро окончательно "износятся". Наоборот, программы партий в гораздо большей степени, чем сейчас, будут изложением бизнес-целей ФПГ политическим языком. Выработать такой язык еще предстоит. Точнее, предстоит трансформировать сознание населения таким образом, чтобы оно нормально воспринимало почти не прикрытые идеологической риторикой бизнес-планы ФПГ, закрепленные в программах партий. Таким образом, лоббирование, возникшее на заре появления политических партий, в скором будущем скорее всего станет неприкрытым смыслом их существования, а конкуренцию идеологий заменит конкуренция бизнес-планов.

Понятно, что в этой ситуации разговоры об отделении бизнеса от власти становятся совершенно бессмысленными. Политика полностью сольется с бизнесом, точнее, полностью подчинится ему. Политические решения будут просто переформулированием на языке политики бизнес-решений.

Главные опасности, которые несет в себе описанная тенденция, состоят в свертывании социальных программ, подчинении всего строя жизни общества бизнес-интересам отдельных ФПГ, разрушении или, по крайней мере, нивелировании государства, сведении его роли к обслуживанию нужд ФПГ и т.п. Однако против всех этих возражений можно привести множество аргументов. Во-первых, весь строй жизни большинства более-менее развитых современных обществ уже давно подчинен преследованию бизнес-целей, как индивидуальных, так и корпоративных. Либерализм и идея свободного рынка сделали свое дело: теперь даже социалисты свято верят в либеральные ценности, необходимость рынка и *завидуют богатым*.

Во-вторых, политика как таковая так же уже давно де-факто подчинена бизнес-целям ФПГ, просто цели эти пока что маскируют старыми политичес-

кими и социологическими теориями, в том числе и с использованием социалистической риторики. Наличие таких целей, точнее, их превалирование, служит поводом для постоянных обвинений ФПГ в предательстве национальных интересов вообще и лживости нанятых ими политиков. Однако, на мой взгляд, который, возможно, вызовет в ком-то моральное негодование, такие политики являются просто жертвами несоответствия между *формой политической жизни и ее содержанием*. Устаревшие политические теории заставляют политиков чувствовать себя злодеями, врать, изворачиваться и т.п. Понятно, что такое положение вещей не способствует ни повышению доверия к ним, ни поддержанию их собственного душевного равновесия и здоровья. Однако нужно четко понимать, *что политики лгут, просто потому, что у них нет подходящих слов, чтобы сказать правду*. У них нет концепций, к которым можно было бы апеллировать. Трансформация общественного сознания, восстановление соответствия между этим сознанием и реальностью (по-другому, гармонии между формой и содержанием), позволит снять эту проблему, по крайней мере, *столько* врать уже не будет необходимо, и проблема эта из разряда социально-политических перейдет в разряд проблем личного нравственного выбора. Понятно, что это позволит существенно оздоровить моральную атмосферу в обществе.

В-третьих, что касается свертыwania социальных программ. Дело в том, что не только либерализм сделал свое дело, но и социализм. Революции начала 20-го века наглядно продемонстрировали, что может случиться, если социальное обеспечение не дотягивает до некоторого минимального уровня. Те функции, которые выполняют социалистические и прочие идеологические партии постепенно возьмут на себя различные общественные организации. Некоторые из них будут созданы по типу таких партий, другие станут дальнейшим развитием организаций, созданных этими партиями, наконец, третьи будут просто правопреемниками почивших партий. Эти общественные организации не будут иметь достаточно ресурсов, чтобы бороться за власть, однако их сила будет вполне достаточной для того, чтобы эффективно защищать права простых граждан от злоупотреблений ФПГ, смягчать те или иные слишком жесткие решения партий-ФПГ.

Итак, подведем итоги.

1. Идеологические партии уходят в прошлое. Их место занимают партии-ФПГ, являющиеся политическим продолжением ФПГ. Бизнес таким образом полностью сливается с властью.

2. Цели партий-ФПГ являются чисто экономическими. Поскольку старые идеологии уже не могут выполнять своих функций или хотя бы служить эффективной ширмой для истинных целей партий-ФПГ, постепенно начинает вырабатываться новый политический язык, формироваться терминологический аппарат, позволяющий выражать цели партий-ФПГ. Этот процесс идет параллельно с процессом такой трансформации общественного сознания, чтобы оно могло адекватно воспринимать сформулированные в новых терминах программы партий-ФПГ.

3. Идеологические партии, умирая, дают жизнь множеству общественных организаций, которые хотя и не могут придти к власти, тем не менее, способны вполне успешно защищать граждан от произвола и злоупотреблений ФПГ.

Підсекція
"ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: ТЕОРІЯ ТА ПРАКТИКА"

К.В. Бордюк, студ., КНУТШ, Київ*
eka_ukr@mail.ru

**ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ ТА ФУНКЦІОНУВАННЯ
ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Протягом декількох останніх десятиліть, найбільш дискурсивним питанням серед вчених політологів, соціологів та правознавців є категорія "громадянське суспільство". Це обумовлено тим, що громадянське суспільство – це не лише сфера соціуму, але й певний тип взаємодії його членів, певна модель соціальної організації. Західний класик політологічної думки Р. Дарендорф громадянське суспільство називає одним із трьох несучих стовпів сучасної західної цивілізації (economic opportunity – civil society – political liberty) [Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России // А. Володин, Т. Ворожейник, А. Загорский, В. Хорст. – М.: НМЭМО РАН – 1998. – с. 11].

Громадянське суспільство – динамічне та багатоаспектне явище, яке розвиваючись одночасно задає умови та можливості його подальшого розвитку. Саме тому дослідження чинників формування та функціонування громадянського суспільства дозволяє не тільки зрозуміти природу цього явища, але й створити умови для його розвитку.

Протягом декількох століть своєї історії вислів "громадянське суспільство" став полісемантичним. У різних країнах і в різні епохи йому було надано різних значень не тільки через те, що науковці не були однотайними щодо ідеального типу даного феномену, але й тому, що емпіричні моделі громадянського суспільства мають суттєві відмінності.

Для об'єктивного дослідження чинників формування громадянського суспільства необхідно зазначити, який саме зміст буде вкладений в дану категорію: "Громадянське суспільство – це автономна, плюралістична, самоорганізована система, зв'язків, відносин і взаємодії громадян та їх груп, яка утворюється внаслідок їх самоорганізації для захисту та реалізації різноманітних інтересів і прав людини, що виявляється у створенні ними відповідних інститутів і самодіяльних організацій, яка забезпечує поєднання індивідуального та спільного інтересу і гарантує права людини і громадянина" [Цвих В.Ф. Профспілки у громадянському суспільстві: теорія, методологія, практика: Монографія. – К., 2002. – С. 116].

Очевидним є те, що основоположною умовою існування громадянського суспільства є особистість. Проте з наведеного визначення випливає, що основою і рушійною силою громадянського суспільства є не просто особистості, а вільні громадяни, які здатні самоорганізовуватись для забезпечення

* Рецензент – В.Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.

власних інтересів та потреб, проте при цьому їм притаманне відчуття солідарності, яке і забезпечує врахування та реалізацію групових інтересів.

Для громадянського суспільства характерним є домінування горизонтальних, не владних зв'язків. Як зазначає американський соціолог-неофункціоналіст Джеффри К. Александер горизонтальні зв'язки будучи стійкими та різноманітними утворюють три рівні громадянського суспільства: практичний рівень людської взаємодії; інституційний рівень; культурний рівень (рівень цінностей). На формування вище зазначених рівнів і відповідно громадянського суспільства в цілому впливають соціальна, економічна, політична та духовна сфери суспільства. Саме створення певних інститутів, встановлення певного типу зв'язків та взаємодії між ними забезпечують умови для формування та функціонування громадянського суспільства.

В соціальній сфері найістотношою передумовою формування та функціонування громадянського суспільства є соціальна стратифікація. "Стратифікація розвиває структуризацію суспільства розшаровуючи і поділяючи структуру на великі і малі соціальні групи" [Цвиг В. Ф. Громадянське суспільство як явище і процес. Особливості бачення // Вісн. Київ. нац. ун-ту ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. – 2002. – Вип. 42]. Саме в процесі соціальної стратифікації створюються умови для плюралізації та артикуляції інтересів, а також для їх агрегації – узгодження приватних вимог і визначення загальногрупових цілей.

Вагому роль у створенні сприятливих умов для формування громадянського суспільства відіграє середній клас – громадяни, які є його представниками становлять соціальну базу громадянського суспільства, оскільки характеризуються високим рівнем ініціативності та адаптивності.

В економічній сфері детермінантою формування громадянського суспільства є власність: приватна, колективна (організацій, кооперативів, акціонерних товариств та ін.). Приватна власність, у всій багатоманітності її конкретних форм, робить громадян економічно незалежними від держави, стимулює виникнення і функціонування багатоманітних суспільних структур, створює умови для плюралізації інтересів. Проте, інститут приватної власності і вся система майнових відносин можуть стати основою формування та функціонування громадянського суспільства лише за умови коли в цій системі зв'язків і відносин локалізуються інтереси основної маси населення.

"Як би втіленням індивідуалізму і права приватної власності в економічній сфері є принципи вільного ринку і вільної конкуренції" [Гаджиев К. С. Политическая наука – М., 1994. – Ч. 1. – С. 50]. Саме тому ринкову економіку можна віднести до чинників формування громадянського суспільства.

Беззаперечним є той факт, що громадянське суспільство має політичний вимір. Саме тому важко переоцінити роль недержавних політичних інститутів у процесі становлення та функціонування громадянського суспільства. Взаємодія недержавних політичних інститутів між собою та з владними структурами через систему формалізованих та неформалізованих зв'язків забезпечує цивілізований вплив на державну владу. Основними політичними інститутами громадянського суспільства є групи інтересів, групи тиску, політичні партії, ЗМІ.

Групи інтересів громадяни створюють для реалізації власних, або групових цілей. "Групи інтересів – це переважно добровільні організації різного

спрямування (професійні, молодіжні, феміністські, релігійні, культурні тощо), які мають значну автономію" [Демченко О. Діяльність груп інтересів в Україні // Політичний менеджмент. – 2006. – № 6]. Такі об'єднання мають політичний вимір, проте не претендують на політичну владу, а прагнуть впливати на неї лише у випадку незадоволення власних інтересів, забезпечуючи цим ефективне функціонування громадянського суспільства. Коли задоволення колективного інтересу суб'єктів груп інтересів потребує прийняття владних рішень, вони перетворюються на групи тиску, безпосередньою метою яких є задоволення інтересів репрезентованих ними соціальних верств через вплив на інститути публічної влади.

Політичні партії посідають особливе місце в громадянському суспільстві. Це обумовлено тим, що з одного боку, вони є формою самоорганізації громадян, виразниками їх політичних інтересів, а з іншого через своїх представників, які прийшли до влади в результаті виборів, самі партії стають складовою частиною влади.

Незалежні ЗМІ не тільки оприлюднюють громадську думку, а й певним чином формують її. Саме тому інформаційний плюралізм, відкритість інформаційного простору, не підконтрольність ЗМІ державі – складають необхідну умову становлення та буття громадянського суспільства.

До чинників формування громадянського суспільства також можна віднести політичну культуру активної громадськості, адже саме за наявності громадянської культури ми можемо говорити про суб'єктів, які були б здатні взяти на себе часткове виконання функцій держави.

Духовна сфера, структуру якої складають соціокультурні відносини, впливає на становлення та забезпечує функціонування громадянського суспільства через ряд інститутів, а саме : церква, школа, культурні, духовні, мистецькі, спортивні та ін. гуртки.

Проте, навіть за наявності всіх вище перерахованих умов та чинників, становлення та функціонування громадянського суспільства неможливе поза державою та без її сприяння. Фактично держава юридично закріплює та забезпечує права і свободи громадянина, служить формою, що організовує громадянське суспільство. Проте лише правова держава забезпечує конструктивне функціонування громадянського суспільства.,

Діалектика взаємозв'язку правової держави і громадянського суспільства є складною і суперечливою: "з одного боку конституційне проголошення і закріплення прав і свобод особи є політико-правовою основою розмежування громадянського суспільства і держави. З другого боку, права і свободи є найголовнішою ланкою, котра з'єднує громадянське суспільство й державу; завдяки наявності у громадян політичних прав вони підпорядковують державу своєму впливові та здійснюють контроль над нею" [Шляхтун П.П. Політологія – К., 2005. – С. 313].

Отже, громадянське суспільство – сукупність відносин у соціальній, економічній, політичній, духовній сферах; сукупність відносин, які розвиваються в правовій державі проте незалежно від неї. Існує доволі широкий спектр чинників формування та функціонування громадянського суспільства. Виокремлення тих чи інших елементів, які впливають на становлення громадян-

ського суспільства обумовлене тим, який зміст вкладено в дане поняття в конкретному дослідженні. Згідно з наведеним визначенням категорії "громадянське суспільство" основними детермінантами становлення та елементами, які забезпечують його функціонування є: вільні громадяни здатні до самоорганізації; соціальна стратифікація і середній клас зокрема; власність (у всій багатоманітності її форм); ринкова економіка; групи інтересів; політичні партії; недержавні ЗМІ; правова держава; громадянська політична культура. Наведений перелік має більш нормативний характер, адже емпіричні моделі мають особливості притаманні тій чи іншій країні.

*М.С. Гурицька, асп., КНУТШ, Київ
racta@ukr.net*

ОСНОВНІ СУЧАСНІ МОДЕЛІ ВЗАЄМОДІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА І ДЕРЖАВИ

Конкретно-історичні моделі громадянського суспільства мають свої соціокультурні та національні особливості, які проявляються та актуалізуються в різних країнах по-різному. Громадянське суспільство, навіть у контексті розвинутих демократій не видається фіксованим раз і назавжди досягнутим станом, це – процес, який вимагає суспільно – громадських зусиль по його підтримці та відтворенню у нових актуальних формах. Натомість, характерною особливістю суспільств, що розвиваються по демократичному шляху виступає проблема взаємодії громадянського суспільства і держави.

На основі аналізу наукової літератури, можна виокремити три моделі взаємодії громадянського суспільства і держави, такі як: соціал-демократична, корпоративна, ліберальна.

Перша модель це **соціал-демократична**. Державу в цій моделі розглядають як результат суспільної структуризації, яка, за своєю суттю накладає на суспільство свої параметри порядку (насамперед у вигляді законів) і за допомогою своїх структур (силових, бюрократичного апарату) домагається, щоб її громадяни дотримувались цих законів. Громадянське суспільство розглядається у цьому випадку як сфера приватних інтересів, або сфера об'єднань громадян нижчого від держави ієрархічного рівня.

Друга модель взаємодії громадянського суспільства та держави, це **корпоративна**. Головними корпоративними цінностями були визнані: соціальна гармонія, солідарність всіх суспільних сил, пріоритет групового інтересу над приватним. В Великій Радянській Енциклопедії зазначається, що держава в корпоративній моделі покликана "гарантувати не індивідуальні свободи, а благополуччя групи ... і в цьому сутність корпоративізму" [Большая Советская Энциклопедия. – М., 1997. – Т. 26]. Іншими словами, корпоративна держава повинна "органічно" служити інтересам суспільству, єдина з ним, органічно доповнює його.

До третьої моделі взаємодії громадянського суспільства та держави відносять **ліберальну**. Згідно з ліберальною моделлю метою створення держави є збереження і захист природних прав людини, відносини між окремою

людиною і державою повинні мати договірний характер, а верховенство закону є інструментом соціального контролю. У суспільстві надається пріоритет громадянам, свободам над політичними, юридичними та моральними нормами. [Політологічний енциклопедичний словник / Упорядник В.П. Горбатенько; За ред. Ю.С. Шемшученка, В.Д. Бабкіна, В.П. Горбатенька. – 2-е вид., доп. і перероб. – К., 2004].

Онищенко О.С. виділяє три моделі громадянського суспільства і держави: **конфронтаційну, патерналістську і консенсусну**. В сучасному українському суспільстві присутні елементи всіх трьох моделей. Але поки що переважають елементи моделі конфронтаційної. Її побутування було закономірним в часи тоталітарного режиму, боротьби за незалежність. Елементи всіх трьох моделей громадянського суспільства в позиціях різних громадських структур можуть дивно переплітатися, мінятися місцями. Але не можна не помітити, що, коли йдеться про досягнення влади, то переважає конфронтаційна, а коли йдеться про кошти для існування, то патерналістська.

Серед сучасних класифікацій моделей взаємодії держави і громадянського суспільства поділяють за **політичними режимами**.

Модель рівноправного партнерства. За даної моделі громадянське суспільство і держава володіють широкими правами, їхні відносини регулюються нормами права. Партнером держави громадянське суспільство виступає виключно за **демократичного політичного режиму**.

Модель часткового "поглинання" державою громадянського суспільства. Для цієї моделі є характерним збереження за громадянським суспільством відносної свободи у неполітичній сфері та сфері економіки. Держава зосереджує у своїх руках основні важелі політичного впливу, здійснює жорстокий контроль за органами місцевого самоврядування; вибори до представницьких органів влади носять формальний характер. Така форма взаємодії держави і громадянського суспільства характерна для **авторитарного політичного режиму**.

Модель повного "поглинання" громадянського суспільства державою. За третьої моделі відбувається абсолютизація владних повноважень держави й робляться спроби придушення громадянського суспільства. Даний спосіб взаємодії громадянського суспільства і держави характерний для **тоталітарного політичного режиму**.

Як бачимо питання пошуку оптимальної моделі взаємодії громадянського суспільства та держави для України і досі залишається відкритим. Серед різноманітних класифікацій моделей, які були досліджені нами вище, необхідно виділити одну та запропонувати оптимальний варіант, на який повинна тримати курс українська держава при розбудові свого власного громадянського суспільства.

А.Ю. Зверев, асп., МГУУ, Москва
zverev21@rambler.ru

К ВОПРОСУ ОСМЫСЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ ПАТРИОТИЗМ

Теоретически понятие патриотизма достаточно разработано в социально-политической мысли. Вместе с тем, с учетом кардинального изменения

мирового сообщества в результате крушения биполярной системы в ряде государств к такому понятию, как патриотизм относятся крайне осторожно. Предлагая использовать, в частности, термин гражданская идентичность.

Наша цель – проследить эволюцию самой идеи. Патриотизм это то, что связано со страной, народом, нацией, отечеством, с большой и малой родиной; это нравственный и политический принцип, социальное чувство, выраженное в любви к родине. Патриот живет и действует для себя, но соотносит свои действия с интересами родины, с ценностями которые разделяют граждане страны.

В новой российской "Большой энциклопедии в шестидесяти двух томах" даются такие определения: "Патриот, личность, подчиняющая свою жизнь интересам Отечества", "Патриотизм, любовь к своему Отечеству, своему народу, преданность им".

В.И. Даль (1801–1872): "патриуть – любитель отечества, ревнитель о благе его, отчизнолюбь, отечественникъ или отчизникъ. Патриотизмъ – любовь къ отчизне. Патриотическій, отчизненный, отечественный, полный любви къ отчизне. Патримоніальный, отеческий, отеческій, отній, отчий, отчиный".

Н.М. Карамзин (1766–1826): "Любовь к собственному благу производит в нас любовь к отечеству, а личное самолюбие – гордость народную, которая служит опорой патриотизма".

Д.Н.Г. Байрон (1788–1824): "Тот, кто не любит свою страну, ничего любить не может".

М.Е. Салтыков-Щедрин (1826–1889): "Идея Отечества одинаково должна быть присуща сынам его, ибо только при ясном ее сознании человек приобретает право называть себя гражданином".

Н.Г. Чернышевский (1828–1889): "Тот, кто не принадлежит своей Отчизне, не принадлежит и человечеству".

Д.С. Лихачев (1906–1999): "Патриотизм – это тема, если так можно сказать, жизни человека, его творчества".

Существует и такое понимание: "Пусть родина меня полюбит, а потом уже я буду любить ее". Посмотрим на данный афоризм глазами президентов США. Теодор Рузвельт (1858–1919): "Важно, чтобы ты был готов умереть за свою страну; но еще важнее, чтобы ты был готов прожить жизнь ради нее". Джон Фицджеральд Кеннеди (1917–1963): "Не спрашивай, что твоя родина может сделать для тебя, – спроси, что ты можешь сделать для своей родины".

О патриотизме – прежде всего можно найти на страницах социальной философии, истории, политологии, социологии, литературы. Смысл патриотического воспитания в том, что надо любить любую родину, как мать – такая она есть, такая и есть. Тем более это важно сейчас, когда мир разомкнут, идет глобализация, развивается "всемирная связь" – Интернет. И особо данный вопрос актуален во времена мирового экономического кризиса, когда каждый гражданин страны, осознавая ответственность, за судьбу своего народа, должен принимать рациональный выбор при разрешении острых социально-экономических и политических вопросах.

Выработка патриотизма как естественного свойства человека происходит в семье, ближнем окружении, учебном заведении, этнокультурной сре-

де, производственном коллективе, регионе проживания с его экономическими, социально-политическими, культурными и другими особенностями. Патриотизм в формировании расовой, национальной, религиозной терпимости, развитии дружеских отношений между народами. Неотъемлемой частью патриотического воспитания является формирование у граждан готовности к защите отечества, выполнению конституционной обязанности.

Патриотизм по своей сути и смыслу – нравственная основа жизнеспособности общества. Патриотизм – это сознательно и добровольно принимаемая позиция граждан на основе индивидуальной свободы. Своим воздействием патриотизм охватывает все поколения, каждого человека. Патриотизм выражается в мировоззрении, нравственных идеалах, нормах поведения человека и проявляется в его поступках и деятельности. Вместе с тем патриотизм проявляется и в коллективных чувствах, оценках, в отношении к своему народу, его образу жизни, истории, культуре, государству, системе основополагающих ценностей. Патриотизм связан с духовными традициями, а поэтому, по сути, это явление духовное, без патриотизма не может быть духовного становления личности и возрождения величия любого государства, посредством совершенствования институтов гражданского общества.

Помимо общегосударственного патриотизма человек воспроизводит и местный, региональный патриотизм, выражающийся в привязанности, любви к родному краю, городу, деревне, улице и т.п. Естественной потребностью гражданина и проявлением его патриотизма является чувство гордости, глубокое уважение и почитание символов страны – Герба, Флага, Гимна, другой символики и исторических святынь отечества.

Таким образом, патриотизм выступает элементом гражданского общества, а его недооценка приводит к ослаблению социально-экономических, политических, духовных и культурных основ общества.

Общеизвестно, что без патриотизма нет ни государства, ни народа. Патриотизм – это то сокровенное, что связывает человека с прошлым и настоящим его страны, вырабатывает надежду и веру в ее достойное будущее.

Ю.А. Коротенко, асп., МГУмУ, Москва
korotenko88@rambler.ru

УЧАСТИЕ МОЛОДЕЖИ В СТРУКТУРАХ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Российская Федерация с конца 1980-х годов переживает непростой период перехода к демократии и процесс формирования гражданского общества. Время перемен изменило политические институты России и затронуло все сферы жизни россиян. Современный процесс становления гражданских институтов и формирования гражданского общества остается противоречивым и сложным. Возрастные акценты участия граждан в формировании гражданского общества в России смещаются в сторону молодежи. За двадцатилетие реформ в России выросло поколение молодых россиян, по-новому смотрящих на политические и социальные процессы в России, на вызовы современности.

В ходе анализа опыта регионов в сфере молодежной политики становится очевидным, что принцип работы "для молодежи" уступает сегодня место другому – "с непосредственным участием самой молодежи". Механизмы, способствующие вовлечению молодежи в общественные процессы, становятся все более востребованными и актуальными. Интерес представляют такие институты, через которые молодежь может повлиять на решение общественных проблем и одновременно приобщиться к демократическим ценностям и процессу становления гражданского общества.

Обратимся к такому новому явлению, как молодежный парламентаризм. Молодежный парламентаризм в России развивается не более двадцати лет параллельно с формированием гражданского общества. На практике молодежный парламентаризм подтверждает свою уникальность и вызывает объективный исследовательский интерес в научном сообществе. Опыт работы молодежных парламентов в субъектах Российской Федерации на региональном и муниципальном уровнях уже показал эффективность деятельности по привлечению молодежи к решению общественно-политических и социально-экономических задач, а также способствует формированию активной гражданской позиции.

Начало развития молодежного парламентаризма в Российской Федерации связано со становлением демократии и гражданского общества. Вместе с тем именно российский опыт в области развития молодежного парламентаризма является показательным и одним из наиболее успешных на европейском пространстве.

Становление новых поколений политиков связано с появлением структур и форм, имитирующих деятельность государственных органов и в то же время представляющих собой реальные общественные объединения, составляющие элементы гражданского общества. Такие общественные структуры по мере усиления их связи с выработкой решений по общественно значимым вопросам становятся фактором развития гражданского общества в России.

В ряде российских регионов молодежные парламенты (думы, советы, палаты, правительства и др.) активно взаимодействуют с властью, способствуют решению проблем молодежи, активизируют позицию самой молодежи в решении своих проблем. Интересен и федеральный опыт: работа Общественной молодежной палаты при Государственной Думе Федерального Собрания Российской Федерации и Молодежной парламентской ассамблеи при Совете Федерации Федерального Собрания Российской Федерации.

Можно выделить пять основных направлений деятельности молодежных парламентских структур: 1) представление интересов молодежи в органах власти; 2) участие в нормотворческой деятельности, прежде всего в сфере государственной молодежной политики; 3) подготовка молодых кадров; 4) проведение социально значимых мероприятий; 5) просветительская деятельность.

Анализируя спектр факторов, влияющих на формирование и развитие гражданского общества, отметим, что одним из ведущих является фактор человеческой личности – фактор подготовки и участия населения в общественно-политических процессах. Увеличение числа разноплановых участников гражда-

нского общества способствует установлению солидарности и сплоченности общества. Среди активных его участников – молодежные парламентские структуры. Представляется, что процесс формирования гражданского общества в государствах, которые только вступили на путь демократического развития, во многом зависит именно от позиции молодого поколения. Выработка активной жизненной позиции у молодежи помогают молодежные общественные объединения, а также такие социальные институты, как образование, СМИ.

Вместе с тем как зарубежный, так и российский опыт показывает, что функция "представительства", обозначенная в данном определении, является не всегда определяющей. Не в каждом молодежном парламенте представлены интересы всех групп молодежи, система формирования молодежной парламентской структуры не всегда основывается на принципах выборности (часто это делегирование, конкурс). Все это заостряет внимание на вопросе легитимности такой структуры и заставляет сузить понимание молодежного парламентаризма с учетом проанализированной зарубежной и российской практики, как: школу подготовки молодежи к политическому участию в решении социально-экономических проблем; возможность вовлечения потенциала молодежи в политическое, социально-экономическое, культурное развитие российских территорий; механизм развития электоральной активности молодежи, повышения гражданской культуры молодых людей; кадровый резерв для органов законодательной и исполнительной власти, органов местного самоуправления.

На современном этапе можно выделить два типа молодежных общественных объединений: 1) массовые молодежные общественные объединения, охватывающие определенную часть молодежи ("Наши", "Новые люди", "Россия молодая", "Наша страна" и др.); 2) объединения, привлекающие молодых людей к участию в жизнедеятельности учебных заведений, муниципальных образований, региона и Федерации. Первые выполняют задачи по регулированию уличных политических процессов, активными участниками которых, как правило, являются молодые люди (Украина, Киргизия, Грузия); вторые – задачи по системной работе включения молодежи в различные сферы общественной жизнедеятельности (органы ученического и студенческого самоуправления, молодежные парламентские структуры). Оба они развивают новое в молодежной политике России направление – молодежное политическое участие с формированием гражданской позиции.

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

ПЕРЕШКОДИ НА ШЛЯХУ ІНСТИТУЦІАЛІЗАЦІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ

Здобувши незалежність, Україна обрала демократичну форму державного правління. Сучасне розуміння демократії як *системи представницького правління, за якого уряди обираються народом і є відповідальними перед ним*, пов'язане з уявленнями про багатоманітність соціальних інтересів і по-

літичних поглядів та їх представництвом на державному рівні через різні, але рівні у своїх правах громадські та політичні організації. Плюралістична демократія заснована на прагненнях людей і їхньому виборі, а не на "спущених" згори цілях. Умовою її консолідації та успішного функціонування є наявність розвиненої мережі інститутів громадянського суспільства.

Під громадянським суспільством ми розуміємо автономну (стосовно держави) сферу спілкування та взаємодії, спонтанної самоорганізації і самоврядування вільних і рівних індивідів, чії права захищені конституцією та законами. Його головними інститутами є: добровільні громадські організації і громадські рухи, а також політичні партії на перших стадіях свого формування, поки вони ще не задіяні в механізмах здійснення влади; незалежні засоби масової інформації, що обслуговують громадські потреби та інтереси, формулюють і оприлюднюють громадську думку; сама громадська думка як соціальний інститут; у певному сенсі – вибори та референдуми, як засіб формування і виявлення громадської думки та захисту групових інтересів; залежні від громадськості елементи судової і правоохоронної системи і розподільчо-регулятивні інститути держави загального добробуту.

Розвинене громадянське суспільство справді служить *підґрунтям* демократії. Однак, по-перше, це не означає, що часова послідовність перетворень у перехідних суспільствах іде від громадянського суспільства до політичної демократії. Там, де перехід до демократії здійснюється від тоталітаризму, послідовність суспільних перетворень – порушена. І як би ми не уникали розмов про соціальне чи політичне "будівництво", елемент свідомого конструювання – спочатку уявлень про бажаний інституційний дизайн суспільної системи, потім формальних, законодавчо окреслених інститутів – завжди присутній. Як зазначає Ф. Фукуяма, утвердження демократії відбувається в такому порядку: ідеологія – формальні політичні інститути (конституційний дизайн) – громадянське суспільство – культура. Тільки переведення певних відносин на рівень культури, закріплення їх на рівні культурних кодів дає підстави для тривалого існування інститутів. Однак для цього потрібен час.

В Україні сьогодні функціонують близько 30 тис. громадських організацій [Сидоренко О. Чи знаємо ми, що таке насправді український "третій сектор"? // Перехрестя. – 2000. – № 4. – С. 4], понад сто політичних партій; значна кількість недержавних (потенційно незалежних) засобів масової інформації; зростаюча кількість приватних дослідницьких та освітніх установ і т. д. Проте поки що в рамках громадянського суспільства відбувається те ж саме, що і в межах суспільної та політичної систем у цілому: формально створені інститути істотно не вплинули на практику повсякденних суспільних взаємодій і тим більше не перейшли на рівень культури.

Сказане можна підсумувати таким чином, що тиск знизу є вирішальним чинником лише в суспільстві, де нові інститути "вирастають" спонтанно, є наслідком так би мовити природно-історичного процесу, або ж у тих, де суспільні перетворення (скажімо, демократизація) є поверненням до ще не забутої широкими верствами народу суспільної практики. В інших випадках і транзитологи, і інституціоналісти, розходячись в оцінках термінів та ступеня ймовірності закріплення (консолідації) нових відносин, єдині в тому, що ініціатива і результативність переходу загалом перебуває в руках еліти.

Звичайно, було б добре, якби "середній" українець був такий мудрий та прогресивний, щоб він міг примусити еліту діяти так, як треба. Тоді від самого початку громадянське суспільство стало б підґрунтям стійкої демократії. Але такі сподівання на пострадянських теренах безпідставні. Формування громадянського суспільства, яке є інституційно-культуральним феноменом, не може йти "попереду" демократизації. В кращому випадку – це можуть бути паралельні процеси. І то з тим застереженням, що саме громадянське суспільство на початкових стадіях свого існування є більше формальним і потребує підтримки "зовні".

Нова фінансово-політична еліта України, що здобуває щораз більший політичний вплив в Україні (а прагне до безроздільного панування) діє на засадах клієнтелізму і несе всі загрози, які з ним пов'язані. Вона незацікавлена автономному та відкритому функціонуванню інститутів громадянського суспільства. Вона встановлює форми контролю, до яких можемо віднести слова Карло Россетті – дослідника клієнтелізму в Італії: прав над клієнтельською політикою зазнає поразки від політичної еліти, що контролює ринки. Така форма контролю може відтворювати вибірковий доступ до наданих прав, так що режим стає "злочинною" державою, якою править невидима сила незаконного суверена".

Це позначається на способах формування політичних партій: чим далі тим більше відсуваються на задній план *програмно-політичні розмежування*. Натомість на перший план виходять патронажно-клієнтельський принцип партійних і міжпартійних взаємодій. "Центристські" партії є провідниками партикулярних інтересів, протидіють незалежності виборців і спробам незалежного функціонування громадянського суспільства. Вони пов'язані тінювими грошима і зобов'язаннями та показують людям, що демократичні змагання нічого не варті, адже вирішальними є зовсім інші чинники. Якщо такі партії ще й закулісно домовляються зі своїми суперниками про перерозподіл ресурсів, то вибори виглядають як поверхова гра, до якої не варто ставитись серйозно.

Такі настрої поширені серед значної частини виборців України. До цього додається яскраво виражена перехідність соціальної структури суспільства, бідність широкого загалу, відсутність дієвого судового захисту. Саме ці чинники, а не міфічний "менталітет" є на заваді формуванню громадянського суспільства з міцними й дієвими структурами.

Ю.О. Мазурок, асп., КНУТШ, Київ
melaniya.mazurok@gmail.com

ЕЛЕКТРОННА УЧАСТЬ ГРОМАДЯН В ПОЛІТИЧНОМУ ПРОЦЕСІ

Сьогодні застосування інформаційно-комунікативних технологій в процесах політичного управління стає все більш поширеним. Активно відбувається впровадження ІКТ в політичний процес і все частіше на порядку денному постає необхідність визначення того, що саме вкладається в поняття електронного урядування, електронної демократії та готовності держави і громадян до такої електронної участі.

Застосування ІКТ в політичному управлінні проходить ряд стадій. Кожна із стадій на шляху до розвитку е-урядування визначається рівнем та характером веб-присутності органів державної влади. Відповідно для опису готовності держави до е-урядування важливо співставити рівні веб-представництв владних структур із загальною шкалою стадій розвитку е-уряду. Таким чином з'явиться можливість охарактеризувати також рівень готовності до електронної участі громадян.

Управління Організації Об'єднаних націй виділяє п'ять основних етапів веб-присутності органів державної влади: [United Nations e-Government Survey 2008 From e-Government to Connected Governance. – New York, 2008]

Початкова веб-присутність – такий канал є абсолютно одностороннім. Він надає загальну інформацію про конкретний орган державної влади. Хоча – зворотній зв'язок тут може бути представлений у вигляді відповідей даного правлячого органу на найбільш часті запитання до нього від громадян, які надходять будь-яким іншим каналом.

Просунута веб-присутність. На цій стадії вже є можливим для громадян отримувати спеціалізовану інформацію, яка постійно оновлюється. Також вже є наявною публікація законів, положень, регламентів, звітів, звернень представників влади до громадян. Існує архів, який є пов'язаний з пошуковою системою. Основним недоліком є те, що цей канал інформації ще досі залишається одностороннім – від влади до громадян.

Інтерактивна веб-присутність. Ця стадія характеризується посиленням інтенсивності взаємодії між громадянами та правлячими структурами. Користувач такого веб-порталу може вже отримувати доступ до спеціалізованих даних, завантажувати через мережу різні форми чи бланки. З'являються паролі для користувачів. Недоліками тут є відсутність можливості контролювати громадянами виконання свого запиту. Також не можливо здійснювати оплату послуг.

Транзакційна веб-присутність. Користувачі можуть через мережу отримувати документи та укладати угоди. Такі портали швидше орієнтовані на потреби громадян, ніж на правлячі структури. На цьому етапі починає визнаватись електронний підпис. Найбільш важливим є те, що з'являється можливість звернутись і отримати відповідь чи послугу, у встановлений термін та за встановленою процедурою та контролювати стан запиту.

Повністю інтегрована веб-присутність. Відрізняється тим, що дозволяє владі здійснювати всі послуги через національний веб-портал, а користувачу мережі – негайно отримувати будь-яку послугу.

Цікаво звернути увагу на порівняння світових тенденцій готовності держави до е-уряду і готовності громадян до е-участі. Так, наприклад інколи влада демонструє готовність до електронного уряду, а індекс готовності участі громадян до такої взаємодії з нею не завжди такий же високий; – і навпаки. Що стосується України, то її індекс готовності до е-уряду дорівнює 0,5728 (41 місце), а з "електронної участі громадян" – 0,5682 (14 місце). Хоча в загальному рейтингу місце готовності громадян до участі в е-уряду набагато вище за рейтингове місце з державної готовності, та з обох індексів чітко видно, що готовність і участь громадян, нижча за державну готовність, хоч і не набагато.

Світовий досвід говорить про те, що зазвичай "...громадські організації заохочують до запровадження інновацій електронної участі там, де це сприяє захисту прав і свобод громадянина, збільшує його соціальну захищеність, зміцнює демократичні засади суспільства" [Голобуцький О.П., Шевчук О.Б. Електронний уряд. – К., 2002]. Державні ж структури в свою чергу реагують на лобювання цих інновацій і залучають до цього процесу всі інститути держави (систему освіти, бюджетні програми, податкову систему, систему правового регулювання тощо).

Варто чітко розмежовувати різницю між електронним урядом та урядом, що в процесі своєї діяльності використовує ІКТ. З переходом до е-уряду змінюється весь підхід урядування як такого. Це суттєво змінює якість можливої електронної участі громадян в політичному процесі. Е-уряд являє собою цілісний урядовий портал, який пов'язує в одну цілісну мережу всі веб-представництва органів державної влади та державних інституцій, який стає повноцінним джерелом надання всіх профільних послуг для громадян. "Електронне урядування в свою чергу стає цілісною концепцією здійснення державного управління, що ґрунтується на трьох основних взаємодіях 1) G2C: уряд – громадянам; 2) G2G: уряд – уряду; 3) G2B: уряд – бізнесу" [United Nations e-Government Survey 2008 From e-Government to Connected Governance].

Якщо звернутись ще раз до характеристик кожного з рівнів веб-присутності органів державної влади, запропонованих управлінням ООН, то можна зауважити, що вимоги українського законодавства відображають необхідність лише другого-третього рівня такої веб-присутності з п'яти запропонованих. А проведені дослідження чітко показують, що і тих вимог законодавства правлячі органи дотримуються не в повній мірі [Лацуба М. Інформаційна відкритість сайтів органів державної влади України. – К., 2007].

Сьогодні для підвищення рівня готовності громадян до е-участі важливим є подальше удосконалення законодавства та розробка цільової програми, яка буде скерована на формування основ е-уряду та ефективного функціонування е-урядування.

***А.В. Матвійчук, мол. наук. співроб.,
Нац. б-ка України ім. В. Вернадського, Київ***

ГРОМАДСЬКІ ОБ'ЄДНАННЯ: ПРАВОВИЙ СТАТУС ТА ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ

Правовий статус міжнародних громадських організацій визначається Європейською конвенцією про визнання правосуб'єктності міжнародних громадських організацій (ETS №124), прийнятою Радою Європи у Страсбурзі 24 квітня 1986 р. Згідно із зазначеною Конвенцією міжнародна громадська організація повинна: мати на меті неприбуткову діяльність міжнародного значення; бути створеною документом, який відповідає вимогам національного законодавства визначеної країни (Сторони); здійснювати статутну діяльність на території принаймні двох Сторін; мати законну штаб-квартиру на території Сторони, а управлінські та контрольні органи – на території цієї держави або іншої Сторони.

29 червня 1990 р. було прийнято спеціальну резолюцію Копенгагенської наради Конференції з людського виміру Організації з безпеки і співробітництва в Європі (ОБСЄ). Тоді в Копенгагені країни-учасниці наради визнали право кожної людини вільно "дотримуватися своєї думки та одержувати і поширювати інформацію та ідеї без втручання з боку державної влади і незалежно від державних кордонів"(ст.9.1) Це право припускало можливість "ефективно брати участь у діяльності громадських організацій" (ст.10.3), а також мати "безперешкодний доступ і підтримувати зв'язок з подібними органами у своїх країнах та поза їхніми межами із міжнародними організаціями" (ст.10.4) [Hikimін В.В. Ресурсний потенціал становлення громадянського суспільства в Україні. – Харків, 2006. – С. 98–99].

Саме ця резолюція є тим міжнародним документом, на який опираються прихильники вільної діяльності закордонних громадських організацій, що діють на території України.

Конституція України, прийнята 28 червня 1996 р., закріпила право громадян на вільне об'єднання в політичні партії і громадські організації. Професійні союзи також визнано громадськими організаціями, "що об'єднують громадян, пов'язаних спільними інтересами за родом їх професійної діяльності". Усі об'єднання громадян рівні перед законом (ст.36) [Конституція України. Закон України "Про внесення змін до Конституції України". – К., 2006. – С. 7–8].

Можна виокремити найбільш суттєві елементи правового статусу громадських організацій згідно з українським та міжнародним законодавством: правосуб'єктність громадських організацій, що базується на міжнародно визнаній правосуб'єктності кожної людини і праві кожного індивіда на свободу створення асоціації; персональне членство (міжнародні норми розглядають право на свободу асоціації як право індивіда); добровільність; недержавний характер; законність організації та її діяльності; некомерційна мета; можливість обмеження права на асоціацію в окремих випадках у порядку, встановленому національним законодавством.

Сьогодні можна виокремити такі головні проблеми, що стоять перед громадськими організаціями:

- ✓ недостатність людських ресурсів;
- ✓ нестабільне фінансування, через що деякі організації мають припинити свою діяльність або лишаються тільки на папері; крім того, постійний пошук джерел фінансування штовхає громадські організації на зближення з бізнесовими і державними організаціями, що призводить до втрати незалежної позиції;
- ✓ недостатня розвиненість горизонтальних зв'язків між громадськими організаціями (обмін інформацією, проведення спільних заходів) внаслідок того, що кожна з них займає окрему нішу, є практично самодостатньою і діє самостійно;
- ✓ практика створення громадської організації під окрему політичну особу для реалізації її власних інтересів, а не виконання соціальної місії та суспільної функції; як правило, такі організації існують формально і з'являються на арені лише тоді, коли в цьому є політична потреба;
- ✓ маловпливовість. Реальну змогу впливати на рішення Уряду та місцевих органів влади мають лише обмежено коло організацій;

✓ брак професіоналів високої кваліфікації. Зараз немає достатньої кількості спеціалістів, які можуть залучатися громадськими організаціями до співпраці, а послуги тих фахівців, які є, потребують високого рівня оплати.

Недостатньою є увага до громадських організацій з боку держави. Державні структури частіше сприймають їх як небажаного прохача, а не як рівноправного партнера, не виявляють бажання до співпраці взагалі або, в кращому разі, відводять громадським організаціям роль другорядного партнера.

За таких умов особливого значення набувають такі пріоритети, як забезпечення належних правових та інституціональних підвалин становлення громадянського суспільства, підтримка громадських організацій різних типів, діяльність яких спрямована на утвердження демократичних цінностей у суспільстві, координація діяльності місцевих органів виконавчої влади щодо співпраці з громадськими організаціями.

Тому проблема законодавчого регулювання механізмів взаємодії громадських організацій з державними інституціями є однією з найбільш пріоритетних у цій сфері.

І.С. Осадца, студ., КНУТШ, Київ

ЗМІ ЯК ЗАСІБ ЗВ'ЯЗКУ МІЖ ВСІМА СКЛАДОВИМИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Сучасний рівень розвитку масовокомунікаційних процесів робить засоби масової інформації реальною соціальною силою. Особливо великою є роль засобів масової інформації у демократичному суспільстві, адже тут вони є невід'ємною складовою механізму функціонування демократії.

1. Світовий інформаційний розвиток штовхає Україну на шлях демократичних перетворень суспільства і держави, однак, попереду ще довгий шлях до громадянського суспільства. Громадянське суспільство тим і відрізняється від колишнього радянського і, власне, сьогодишнього українського, бо воно не лише диференційоване, але й складно структуроване, і кожний громадянин поряд з місцем, яке він займає у професійній структурі, має ще низку позицій, що виражають його політичні, культурні, релігійні інтереси тощо. І саме на усвідомлення права і необхідності своєї власної світоглядної позиції і вільного її виразу і має бути спрямована робота засобів масової інформації [*Набруско І. Засоби масової інформації та громадська думка: проблеми транзитного суспільства в Україні.* – [Електронний ресурс]. Режим доступу: www.democracy.kiev.ua/publications/collections/conference_2000/section_5/Nabrusko.pdf].

2. Невід'ємною ознакою правової демократичної держави є забезпечення свободи слова громадян, свободи інформаційної сфери, право на висловлювання власної думки та позиції, право на отримання й поширення інформації без перешкод. У демократичних державах взаємодія влади і суспільства базується на механізмах зв'язку з громадськістю та наданні інформаційних послуг населенню [*Кін Д. Мас-медіа і демократія / Пер. з англ. О. Гриценко, Н. Гончаренко.* – К., 1999. – С. 18].

ЗМІ виступають одночасно і каналом вираження думки громадянського суспільства, і засобом її формування, й інструментом контролю громадськості за владою. Тому право на інформацію, доступ до неї та забезпечення свободи слова мають важливе значення не тільки для тих чи інших осіб, а й для всього громадянського суспільства [Держава і громадянське суспільство в Україні: проблеми взаємодії: Монографія / За ред. І.О. Кресіної. – К., 2007. – С. 44].

3. Досягнути компетентних політичних суджень більшості громадян неможливо без мас-медіа. В ідеалі ЗМІ повинні відігравати роль комунікативного засобу суспільства та бути зв'язуючою ланкою між громадянським суспільством та державою. Держава – це публічна влада, сфера загальних інтересів, громадянське-суспільство – це сфера індивідуальних свобод і приватних інтересів, а між ними – засоби масової інформації, роль яких у розбудові демократії є визначальною. За умови, що ЗМІ виражають думку інститутів демократії, політичних партій, груп тиску і через вільну пресу підносять громадянське суспільство над державою – говоримо про розвинену демократичну державу [Стадніченко О. ЗМІ як чинник демократизації суспільно-політичного життя: українські реалії. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: www.democracy.kiev.ua/publications/collections/conference_2005/section_2/].

4. Сьогодні, в епоху інформаційного суспільства, ЗМІ відіграють роль певного комунікатора, засобу зв'язку між всіма складовими громадянського суспільства. Близько 50% населення України за даними фонду "Європа XXI" одержують інформацію про діяльність громадських організацій саме від ЗМІ [Корені трави. Громадянське суспільство в Україні: стан та перспективи розвитку. – [Електронний ресурс]. Режим доступу: <http://old.europehxxi.kiev.ua/ukrainian/book/006/004.html>]. Водночас, та ж половина населення країни вважає недостатнім рівнем поінформованості громадян про діяльність організацій та інститутів громадянського суспільства. Отже, виникає певна двоякість, за якою з одного боку ЗМІ не виконують свої ролі у побудові громадянського суспільства, а з іншого – вони є одними із головних джерел інформації для суспільства.

В процесі розбудови громадянського суспільства до основних функцій ЗМІ слід виділити функції громадянського контролю та налагодження процесу комунікацій.

Серед ключових проблем розвитку громадянського суспільства і місця медіа в ньому є громадянська відкритість. За наявності вільного ринку медіа змушені будуть працювати у просторі громадянської відкритості. Оскільки, сьогодні в Україні медіа фактично стали політичним інструментом у руках своїх власників, то відсутні умови для розвитку громадянської відкритості як базового чинника становлення громадянського суспільства.

Важливим елементом розвитку громадянського суспільства є створення громадських ЗМІ, які б стали запорукою діалогу між ЗМІ та громадянами. Сьогоднішня ситуація зі ЗМІ в Україні унеможлиблює громадянське мовлення, адже приватні газети, телеканали, радіо захищають інтереси своїх власників. Проте, слід також і вказати на певні зрушення у даному питанні, що дозволяє нам з оптимізмом дивитися у майбутнє, тобто політична заангажованість у приватних ЗМІ стає все менш відчутною.

За умов нерозвиненості інституцій громадянського суспільства в нинішній Україні годі й сподіватись на сильні і незалежні мас-медіа, оскільки держава таких не потребує, а суспільство навіть не намагається контролювати владу у жодній формі. Така ситуація дає широкі можливості для маніпуляції засобами масової інформації.

Враховуючи стан свободи слова в Україні, слід все-таки відзначити низький рівень співпраці громадськості із ЗМІ, а це не дозволяє українським медіа професійно виконувати свої функції в інформаційному просторі країни.

Для формування в Україні справді демократичного громадянського суспільства необхідно, щоб і суспільні організації і окремі громадяни могли оперативно і своєчасно отримувати достовірну і об'єктивну інформацію. Таке вільне одержання інформації є основою захисту прав людини.

О.О. Пасько, асп., ДонДУУ, Донецьк
ok.pasya@mail.ru

РОЛЬ МОЛОДІ У ПОБУДОВІ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Незважаючи на значні перешкоди з якими стикається розвиток громадянського суспільства, його ідеї і цінності поступово розповсюджуються серед людей. Найбільший вплив зазнає молоде покоління. Це виявляється у формуванні певних якостей, які потім впливають на життєву позицію молоді, на її вчинки. Це може виявлятися як у радикальних громадських акціях, рухах, так і у зростанні громадських об'єднань, прагненні відстоювати свою точку зору.

Молодь виступає активним будівником громадянського суспільства, є запорукою підтримки та забезпечення демократії. Тому дуже важливим є те, щоб у молоді формувалися саме такі якості, як: толерантність, терпимість, солідарність, прагнення до нового та інше.

Але ці риси властиві не усім представникам молодого покоління. Часто ми спостерігаємо прояв у молоді такої негативної риси, як нетерпимість, що приводить до дискримінації за національністю, релігійною та культурною приналежністю (расизм, ісламофобія тощо). Причинами слід вважати, на думку Г. Горак, Г.Фініна, те що особистість, спільноти схильні приймати чужого як винуватця його бід і негараздів [Горак Г., Фінін Г. Громадянське суспільство як інтегратор особистісних начал // Філософська думка. – 2008. – № 3. – С. 63].

Інша проблема – співвідношення громадянських цінностей та соціальної активності молоді, коли не завжди молоді люди допомагають суспільству, рядовому громадянину без матеріальної, або іншої винагороди. Молодь знає що таке волонтерський рух, але приймати участь в ньому не має ніякого бажання. В цьому відношенні колективне поступається індивідуальному.

Для того, щоб молодь направляла свою енергію в необхідне русло, для виховання у неї громадянських якостей, доцільно:

- ✓ надавати можливість молодим людям брати участь у виробленні важливих управлінських рішень, розробці правових, нормативних актів щодо поліпшення ситуації в суспільстві;
- ✓ створити необхідні умови для реалізації молодіжних ідей та проектів, забезпечуючи їх організаційно і матеріально;

- ✓ підтримати молодь, яка опинилась у тяжких життєвих ситуаціях;
- ✓ налагодити діалог культур і релігій між молодими людьми;
- ✓ соціалізувати інвалідів молодого віку.

Все це приведе до підвищення рівня участі молоді у суспільно-політичному житті, до консолідації молодіжного руху, до підвищення правової та громадянської культури та формування активної громадянської позиції.

І.І. Петренко, студ., КНУТШ, Київ
petrenko-aspu@yandex.ru

ФЕНОМЕН ФАБРИК ДУМОК

"Фабрики думок" XXI століття являють собою магістральний шлях розвитку соціальної інженерії та політичного консультування в цілому. Чим більше держава розвиває таку технологічну форму соціального застосування інтелекту, тим більш успішною буде політика цієї держави. "Фабрики думок" – це один із соціальних способів існування інтелекту, спосіб його адекватного соціального застосування та гідної оплати. "Фабрики думок" спеціально ставлять перед собою задачу соціальної інженерії суспільства, тобто такої перебудови суспільства, котре виникає як ідея в головах інтелектуалів, проект у вигляді консультативного тексту в аналітичних працях цих інтелектуалів, об'єднаних в "фабрику думок", намір суспільної діяльності в сфері публічної політики, куди "фабрика думок" просуває свої напрацювання, і потім виникає як конкретне законодавче чи виконавче рішення в інституційній політиці, де його ж знов таки формулює "фабрика думок". На протязі всього цього ланцюжка "фабрики думок" є генератором ідей, аналітиком альтернатив і прогнозів, презентантом висновків, модератором публічної комунікації, архітектором конкретних законодавчих чи виконавчих рішень та лобістом суспільних інтересів.

Ідейна продукція "фабрик думок" – прикладна політична експертиза, аналітичні статті, фундаментальні політичні праці. Але її, як правило, відрізняє стратегічне цілепокладання, засноване на певних уявленнях про бажані соціально-економічні та політичні результати. В цьому різниця "фабрик думок" від власне академічних досліджень.

В широкому розумінні "фабрика думок" це: 1) інститут, корпорація або група організована для міждисциплінарних досліджень; 2) консультативний комітет – комітет експертів, що здійснює дослідження і надає поради спеціально для органів влади; 3) незалежний гравець в політичному процесі.

"Фабрики думок" – незалежна, не орієнтована на прибуток дослідницька організація, яка створена в цілях обговорення та, за можливості, лобіювання важливих для суспільства рішень, а також просування тієї чи тієї практичної політики в тій чи тій сфері суспільного життя.

Основна передумова появи "Фабрик думок" на початку XX століття є політизація (одержавлення) суспільно-економічного та соціально політичного життя людей і посилення зацікавленості ділових (бізнесових) структур в раціоналізації дій влади. Важливим фактором також було накопичення критичної маси інтелектуального капіталу та пов'язане з цим стрімкий розвиток суспільно-політичних та

соціально-політичних наук. Ще одна значуща передумова появи "Фабрик думок" є зміна (дезінтеграція) структури влади. Відбувається втрата монополії на знання, знання перерозподіляється. Знання – ключ до економічного зростання. Якщо сила та багатство (як елементи влади) обмежені у всьому, що стосується практичного застосування, то знання – ні. Ми можемо накопичити ще більше знань. Так як влада заснована на знанні має найбільшу якість та ефективність і може досягти більшу кількість цілей, то виробництво якісного, міждисциплінарного, інтегрованого знання (або вироблення знання про ефективне використання вже відомого знання) є суспільною та державною потребою.

"Фабрики думок" працюють з комунікативним процесом в державі, серйозно та масштабно розгортаючи і підтримуючи особливу сферу – публічну політику. "Фабрики думок" є агентами реформ та змін, що відбуваються в суспільстві, на рівні з іншими учасниками, де їх роль полягає в генеруванні ідей, представлення результатів досліджень, модератора комунікації в публічній політиці та консультанта інституційної політики. Важливим методом роботи "фабрик думок", поряд з аналізом, є консультування, вони формують свої ідеї в практичній формі. Фундаментальний характер розробок "фабрик думок" завжди має прикладне вираження.

Консультативний текст – основний вид тексту, що продукують фабрики думок. Цей текст, перш за все, характеризується аналітичним змістом, в якому міститься не лише прогноз, але і намір "що робити в даній ситуації". У даного наміру є адресат і суб'єкт (в чій вуста вкладається намір деякої необхідної діяльності). До написання консультативного тексту проводиться попереднє вивчення аудиторії, сегментування її в якості адресату, позиціонування відносно кожного сегменту і формування повідомлень позиціонованого змісту кожному адресату в середині аналітичного тексту. Наявність таких повідомлень всередині аналітичного тексту складає його консультативний зміст. Тобто текст і складається з різних повідомлень для кожного сегменту, відносно якого вироблено позиціонування аналітичного тексту. Кожен сегмент має знайти своє повідомлення в консультативному тексті.

Потім відбувається надсилання цих повідомлень у вигляді презентації тексту. Отримання відповідей від різних сегментів аудиторії приводить до ініціювання "фабрикою думок" так званого деліберативного процесу комунікації чи глобальних консультацій в області публічної політики. Після отримання відповідей від того чи того адресату, консультант (фабрика думок) реалізує процес комунікації, тобто відкритий обмін повідомленнями між різними сегментами адресату, котрий призводить до зіткнення їх точок зору, обговоренню або корекції позиції якогось сегменту, або до конвенціоналізації позиції. Конвенціоналізація – окреме завдання фабрики думок, зміст якої полягає в знаходженні такої позиції чи точки зору, котра спочатку дозволяє розуміти один одного окремим адресатам, а потім і досягати консенсусу.

Деліберативний процес – процес масових консультацій фабрик думок всередині держави по суспільно важливим проблемам та залучення до розробки публічної політики як найбільше громадян.

В рамках даного процесу "фабрики думок" проводять круглі столи для вищих посадових осіб, котрі відповідно закінчуються формуванням сценарію

розвитку під патронажем "фабрики думок"; ініціюють "проекти публічних діалогів" в партнерстві з різноманітними організаціями всієї держави для обговорення публічної політики; працюють спільно з суспільними та профспілковими організаціями над дослідницьким замовленням; проводять опитування суспільної; проводять муніципальні зустрічі громадян.

Методологія роботи "фабрик думок" складається з технології аналізу (артикуляція проблеми), політичної комунікації (формулювання політики) та реалізації політики (впровадження певних управлінських чи законодавчих рішень).

Політики очікують від "фабрик думок", перш за все, чітко визначених рішень по нагальним для них проблем. При цьому абсолютно нормально, що "фабрики думок" пропонують альтернативні рішення. Оскільки маючи альтернативи, політики обирають ті рішення, котрі їх влаштовують. Тут важливо, щоб "фабрики думок" пропонували не аналітичне формулювання типу "з однієї сторони" та "з іншої сторони", а однозначну відповідь на питання "що робити". "Фабрики думок" обов'язково мають супроводжувати кожний свій продукт рекомендаціями.

Створення "Фабрик думок" ознаменувало собою два взаємопов'язані процеси: перший – перехід від абсолюту держави в розвитку та застосуванні інтелекту до приватних структур громадянського суспільства, котрі не просто організовують, розвивають та застосовують інтелект, але й створюють цілу систему соціальної інженерії, де інтелект виступає інструментом та фундаментом всіх технологій; другий – перехід від політики персональної відповідальності лідерів до публічної політики, де відповідальність бере на себе політично активна частина громадянського суспільства. "Фабрики думок" є ініціаторами постановки багатьох питань публічній сфері, котрі потім отримують широкий розголос, обговорюються, аналізуються, по ним робляться доповіді, висуваються рекомендації, і в кінцевому рахунку із області публічної політики вони переходять в область конкретних законодавчих та виконавчих рішень, державних замовлень корпораціям, корпоративні проекти.

І.В. Собко, студ., КНУТШ, Київ
irsob@meta.ua

ЕКОНОМІЧНІ ЗАСАДИ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Громадянське суспільство – це сукупність недержавних інститутів, що існують задля задоволення приватних інтересів. Тобто, як таке, воно об'єктивно протистоїть державі, яка уособлює інтереси загалу, проте при цьому існує лише у взаємозв'язку з нею. Структурно громадянське суспільство складають багатоманітні суспільні відносини – економічні, соціальні, політичні, культурні, релігійні тощо. Варто зауважити, що надзвичайно важливе значення для громадянського суспільства мають його економічні засади.

Економічними засадами громадянського суспільства є відносини ринкового характеру, передовсім існування різноманітних форм власності, особливо приватної, яка може існувати в індивідуальній та колективній формах, автономність дій суб'єктів ринку, стихійний поділ праці, інформованість суб'єктів господарювання, глобалізація економічних взаємозв'язків, вільна конкуренція, мобільність ресурсів, соціальне партнерство на базі взаємної довіри. До речі, варто наголо-

сити на тому, що наявність власності у громадянина спонукає його до ділової активності та плідної роботи, стає умовою свободи особистості в суспільстві.

Важливою засадою для існування громадянського суспільства є наявність економічної свободи, до форм вияву якої можна віднести свободу вибору сфери застосування своїх здібностей, свободу вибору сфери застосування свого капіталу, свободу вибору своїх партнерів, свободу ціноутворення, свободу обирати міру ризиковості господарської діяльності, повна відповідальність за свої рішення, дії та їх наслідки.

До економічних засад громадянського суспільства необхідно також віднести соціальний капітал. Соціальний капітал розглядають як життєво необхідний елемент економічного розвитку. Втілений у нормах громадської активності і участі, він є попередньою умовою економічного процвітання, так само, як і ефективного самоврядування. Спеціалісти з економічного розвитку твердять, що основа успіху в наявності громадської свідомості. Соціальний капітал як економічна засада є головним і провідним стратегічним ресурсом нематеріального виробництва.

Таким чином існує думка, що соціальний капітал, а разом з тим і громадянське суспільство сприяє економічному розвитку та процвітання. Проте є й інша думка, зокрема така, що громадянське суспільство не обов'язково є запорукою економічного успіху, це власне доводить у своїй статті "Громадянське суспільство: міфи та реальність" В. Литвин, вчений зауважує, що "хоча ентузіасти і упевнені, що активне, розвинене громадянське суспільство веде до зростання приватного підприємництва, пропонують урядам життєздатні господарські ідеї та стежать, щоб держава не душила економіку, практика доводить – між економічним зростанням і громадянським суспільством немає прямопропорційної залежності. ... Зрозуміло, добре структуроване громадянське суспільство може бути природним партнером ринкової економіки. При високому стандарті життя в громадян є час та гроші для громадських навантажень. Але вбачати причинно-наслідковий зв'язок між розквітом громадянського суспільства та розквітом економіки – це самообман" [Литвин В. Громадянське суспільство: міфи і реальність // Факты и комментарии. – 2002].

В межах економічних засад також у громадянському суспільстві діють три провідні рушійні сили – організований робітничий рух у вигляді професійних спілок, організований капітал у формі підприємницьких організацій (асоціацій) і держава, що представлена своїми органами та інститутами влади. Варто згадати і концепцію "фордизму" провідною складовою якої є теорія "соціальної згоди" і "соціального контролю". Масове виробництво для масового споживання – так можна коротко сформулювати гасло і основну ідею видатного американського підприємця Г. Форда, з ім'ям якого і пов'язують т. зв. "фордизм". "Один з дослідників цієї концепції В. Ландман писав, що у плані політичному "фордизм" означав компроміс між головними соціальними силами, у плані економічному він базувався на тісному взаємозв'язку збільшення продуктивності праці із зростанням заробітної плати. У певному розумінні "фордизм" являв собою суміш ідей соціал-демократії і кейнсіанства. Його головною ідеєю була віра в те, що на засадах "соціального партнерства" можна домогтися високої продуктивності праці масового виробництва дешевої продукції, доступної найширшим колам трудящих, що дозволить

забезпечити "загальний добробут" і подальше економічне зростання" [Єременко В. Соціальна економіка. – К., 2000.].

Таким чином, економічною основою громадянського суспільства є ринкова економіка з розвинутою ринковою інфраструктурою, що передбачає правове та економічне консультування підприємств, захист їх інтересів у державних та інших структурах, страховий захист підприємницької діяльності; забезпечення фінансової підтримки та кредитування підприємств; підвищення оперативності та ефективності роботи суб'єктів ринку, створення умов для ділових контрактів підприємств, сприяння матеріально-технічному забезпеченню та реалізації товарів і послуг; регулювання руху робочої сили, здійснення маркетингового, інформаційного та рекламного обслуговування; соціальний капітал і виробництво духовних благ; власність на засоби виробництва.

Реалізація економічних засад громадянського суспільства пов'язана з ефективним використанням муніципальної власності, землі як основного фактора виробництва, об'єктів господарювання, нерухомості, податкових та неподаткових доходів, банківської системи, інтелектуальних ресурсів.

С.С. Ставроян, асп., НТУУ "КПІ", Київ
stavrojani@gmail.com

РЕЛІГІЯ ЯК ІНТЕГРУЮЧИЙ ЧИННИК ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В умовах європейської інтеграції України, помітних зрушень в бік демократизації суспільства, гуманізації усіх сфер соціального буття актуальними стають проблеми розбудови громадянського суспільства. Анатолій Карась, один з провідних дослідників поняття "громадянське суспільство" в сучасній Україні, пропонує таке визначення: "солідаризований вплив громадськості на формулювання та реалізацію владних рішень щодо дотримання прав людини та гарантії її вільного розвитку з метою самовизначення кожної особи" [Карась А. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і не-класичних інтерпретаціях. – Львів, 2003].

Розкриваючи функції релігії та її роль у житті суспільства, підкреслимо, що одним з важливих питань є вивчення її соціального змісту. Наукова характеристика ролі релігії в людському суспільстві можлива лише в тому випадку, якщо вона враховує форми суспільної свідомості – одного з суттєвих компонентів духовної культури. При цьому необхідно мати на увазі, що релігія є творенням людського суспільства, особливою формою пізнання ним себе самого і оточуючого світу. Ми не повинні трактувати релігію спрощено – як хибну свідомість, спотворену картину світу. Роль релігії в суспільстві не можна оцінювати однозначно. Так, релігія відігравала важливу культурно-історичну роль. В межах релігійних віровчень формувались єдині зразки почуттів, думок, поведінки людей, завдяки чому релігія виступала як могутній засіб упорядкування і збереження традицій та звичаїв. Але на сьогоднішній день, в суспільстві тотального споживацтва і сповідування культу матеріальних цінностей проблема "духовного народження" людини і здобуття нею вічного блаженства є неактуальною.

Однією з історичних місій релігії, що набуває в сучасному світі все більшої актуальності, є формування відчуття єдності людського роду, значущості не-

перехідних загальнолюдських моральних норм і цінностей. Наприклад, базове значення християнства для західного світу підкреслював видатний культуролог Карл Ясперс: "Для західної свідомості вісь історії – Христос. Християнство, християнська церква є, можливо, найбільш великою та піднесеною формою організації людського духу, яка коли-небудь існувала" [Ясперс К. Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М., 1991]. Однак релігія може бути виразником зовсім інших настроїв, зокрема фанатизму, непримиренності до людей іншої віри тощо. Питання можна поставити більш гостро: релігія може виконувати таку антисоціальну роль, бути дезінтегруючим явищем у суспільстві, тобто роз'єднувати людей. Згадаємо, скільки злочинів було скоєно "заради віри", скільки воєн, людей загинуло внаслідок використання релігійних почуттів людей. Релігійні війни у Франції, інквізиція у Іспанії (та інших європейських країнах), страти Джордано Бруно та Жанни д'Арк – далеко не повний перелік злочинів, скоєних християнами у Європі. Ось що пише сучасний французький дослідник Ален Демурже про хрестові походи: "Хрестовий похід можна визначити як військове паломництво до Єрусалиму, мета якого вже полягала не лише в тому, щоб молитися й занурюватися у споглядання біля Гробу Господнього, але й визволити його – а разом з ним усі святі місця в Палестині – від мусульманського володарювання, від "плями" присутності невірних, як тоді казали" [Рыцари Христа. Военно-монашеские ордены в средние века, XI–XVI вв. / Ален Демурже; пер. с фр. М.Ю. Некрасова. – СПб., 2008].

Можна звернутися до сьогодення. Проблема протистояння християнської та мусульманської цивілізацій є однією з основних проблем сучасного світу, поряд із проблемами перенаселення, СНІДу, екологічними проблемами тощо. Терористичні акти відбуваються у Москві та Лондоні, Багдаді та Нью-Йорку; вже не один рік тривають воєнні дії на Близькому Сході та у Іраку, в Чечні та в інших "гарячих точках". І все це відбувається під гаслами вірності Богові, Церкві, релігії. Все більше політологів, філософів та пересічних громадян говорять про неминучу війну християнського світу із ісламським. Конфлікт християнської та ісламської цивілізацій розглядали у своїх працях чимало видатних філософів, релігієзнавців, політологів сучасності, зокрема: З.Бжезінський, С.Гантінгтон, Є.Дулуман, та інші. Наприклад, Семюель Хантінгтон, директор Інституту стратегічних досліджень при Гарвардському університеті, зазначає, що релігія роз'єднує людей ще більше, ніж етнічна приналежність. Професор Євграф Дулуман взагалі вважає, що повноцінний розвиток індивіда, утвердження громадянського суспільства, можливе лише за умов свободи совісті, й відповідно, неможливе за умов релігійного фундаменталізму. Сучасна українська дослідниця О. Недавніа пише так: "Поліваріантність духовної ідентичності не лише не суперечить, а й є однією з можливих прикмет та чинників розвитку громадянського демократичного суспільства" [Релігія і нація в суспільному житті України й світу / За ред. Л.О. Пилипович. – К., 2006].

Вочевидь, що нормальна ситуація у суспільстві, активне спілкування представників різних культур, зокрема, молоді, може відбуватися лише за умови толерантності, взаємної поваги, які, у свою чергу, можливі лише за умови свободи від релігійного фундаменталізму. Кожен індивід має отримати певні знання про різні релігійні системи, які є основою культури й моралі, й право на самостійне визначення своїх релігійних поглядів.

СЕКЦІЯ "ПОЛІТИЧНА СОЦІОЛОГІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ ПОЛІТИКИ"

*Г.А. Бей, студ., КНУТШ, Київ
cola19@mail.ru*

С. МОСКОВІЧІ ПРО КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ МАСОВО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ МОДЕЛІ СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОГО УПРАВЛІННЯ

Наука соціально-політичного управління направлена на оптимізацію державотворчих процесів, а саме на формування в суспільстві такого типу свідомості, який би сприяв розумінню та сприйняттю державної політики як окремими індивідами, так і всім суспільством.

Вирішення проблеми забезпечення легітимності адміністративно-правового управління та політичної влади в цілому сприяло появі різноманітних теорій соціально-політичного управління.

С. Московічі в своїй праці "Століття натовпів" подає основні засади масово-психологічної моделі соціально-політичного управління, аналізуючи та узагальнюючи ідеї Г.Лебона, З. Фрейда, Ортеги-і-Гассета та ін.

Розкриваючи основні аспекти особливостей соціального управління в масовому суспільстві, С.Московічі наголошує на суттєвій відмінності психології окремо взятого індивіда та психології маси, а тому управління в такому суспільстві має свої особливості та потребує окремого вивчення.

Маси являють собою соціальний феномен. Людина-індивід і людина-маса – це дві різні речі. Індивід діє розсудливо, керуючись свідомістю та своїми інтересами, а маса – навпаки. "Індивід перевершує натовп настільки, наскільки дещо перевершує ніщо, так як властивість мислити з'являється тільки в одному, наданому самому собі розуму, а натовп не мислить взагалі" [Московичи С. Век толп (исторический трактат по психологии масс) / Пер. с фр. – М., 1996. – С. 23]. В натовпі дії і думки зводяться до "середнього". Свідомість маси являє собою рівень набагато нижчий, ніж свідомість окремо взятого в ній індивіда.

Основними засобами та механізмами управління в такому суспільстві є навіювання та вплив. Обидва припускають відмову від логічного мислення, навіть його уникнення, надання переваги алогічному мисленню та розкол раціонального та ірраціонального в людині, в його внутрішньому та зовнішньому житті. Прослідковується втрата зв'язку з реальністю та втрата віри у себе. Відповідно, людина з готовністю підпорядковується авторитету групи або вожака. Вона знаходиться в стані війни з самою собою, яка зіштовхує її індивідуальне "Я" з її "Я" соціальним. С. Московічі зазначає, що маса не править,

вона панує. І завдання політики її організувати. І на думку науковця призвести їх до руху можуть лише дві речі: пристрасть та вірування.

Ідеї управляють масами, але масою з ідеями неможливо управляти. Щоб вирішити цю задачу, на думку С.Московічі, необхідна особлива категорія людей. Вони перетворюють погляди, що мають фундамент чітких раціональних міркувань, в дію всезагальної пристрасті. З їх допомогою ідея стає матеріальною. Зазвичай, такі люди є вихідцями з натовпу, але більше і раніше інших були загипнотизовані загальною ідеєю. І, утворюючи єдине ціле зі своєю ідеєю, вони перетворюють її в пристрасть. Подібні люди, хворі пристрастю, повні усвідомленням своєї місії, по необхідності являють собою своєрідних індивідуумів. Аномальні, з психічними відхиленнями, вони втрачають контакт з реальним світом і породжують в своєму середовищі вождя.

Масове суспільство має тенденцію до деспотизму. Воно потребує лідера, бо він здатен дати відповіді на його питання, він дає йому анонімність. Вождь маси – це завжди узурпатор, визнаний нею. Будь-який істинний лідер по суті є незаконним, але поки він займає свої позиції, він безмежно розпоряджається масою.

В ході дослідження аспектів масово-психологічної моделі соціального управління, С. Московічі доходить висновку, що гіпноз являє собою модель поведінки вождя. Тут мається на увазі вплив на свідомість: якийсь наказ або повідомлення з переконуючою силою примушує прийняти деяку ідею, емоцію, дію, які людина не мала жодних розумних підстав приймати. У людей з'являється ілюзія, що вони приймають рішення самі, і вони не усвідомлюють, що стали об'єктом впливу і навіювання. Гіпноз є моделлю соціальних дій та реакцій. А результатом є заміна фігури оратора фігурою гіпнотизера, заміщення красномовства навіюванням, а мистецтва дебатів – пропагандою. Пропаганда припиняє бути засобом комунікації, прийомом риторики. Вона стає технологією, що дозволяє дещо навіяти людям і гіпнотизувати їх в масовому масштабі. Тобто, засобом серійно продукувати маси, настільки ж настільки промисловість серійно виробляє автомобілі.

Отже, зрозумілим висновком масово-психологічної моделі соціального управління С.Московічі стає відповідь на питання: Що робити, коли панують маси? Дві речі: відкрити вождя в їх середовищі та управляти ними, апелюючи до пристрастей, вірувань та фантазій.

*М.М. Булатевич, асп., КНУТШ, Київ**
inter_esse@ukr.net

РОЛЬ ПУБЛІЧНОЇ СФЕРИ В ЗАБЕЗПЕЧЕННІ СОЦІАЛЬНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ СУСПІЛЬСТВ МОДЕРНУ (НА ОСНОВІ ПОЛІТИЧНИХ ПРАЦЬ ЮРГЕНА ГАБЕРМАСА)

Зазначимо вузлові моменти концепції суспільства модерну Габермаса. Вчений пізнає суспільство модерну в термінах теорії дії, виділяючи два її типи – комунікативну та цілераціональну. Під комунікативною дією Габермас

* Рецензент – В.І. Судаков, д-р соціол. наук, проф.

розуміє мовленнєві висловлювання, які спрямовані на досягнення взаємопорозуміння з іншим щодо чогось у світі. Цілераціональну дію вчений інтерпретує цілком в дусі Макса Вебера – дія є цілераціональною, якщо вона орієнтована на цілі, засоби та другорядні результати [*Habermas J. The theory of communicative action / Translated by Thomas McCarthy. Volume one: Reason and the rationalization of society. – Boston, 1984. – P. 8, 168*].

У відповідності з цілераціональною дією Габермас говорить про систему – капіталістичне господарство і сучасну державу. Система, на думку Габермаса, забезпечує *системну інтеграцію* суспільства на основі механізму ринкового обміну, соціального розподілу праці і буржуазного формального права. Системна інтеграція є нестійкою.

У відповідності з комунікативною дією Габермас говорить про життєсвіт. В найзагальнішому сенсі вчений розглядає його як область реальності, яку нормальні дорослі люди беруть як саме собою зрозумілу. Життєсвіт завжди виступає фоном, на якому відбуваються усі події. Габермас відходить від феноменологічного поняття життєсвіту і започатковує комунікативне його поняття. Згідно з останнім життєсвіт розглядається як горизонтоутворюючий контекст для процесів досягнення взаємопорозуміння. Життєсвіт відтворюється через повсякденну комунікативну практику на основі комунікативної дії [*Ibid. – P. 131, 137*]. *Символічне відтворення життєсвіту забезпечує соціальну інтеграцію суспільства, яка є дійсно стійкою.*

Далі Габермас концептуалізує суспільство модерну як таке, в якому система негативно впливає на життєсвіт. Вона руйнує його. В ході свого розвитку система починає вторгатися у життєсвіт, що призводить, на думку Габермаса, до порушення його символічного відтворення. Це, в свою чергу, веде до патологій суспільства модерну, пов'язаних із соціальною дезінтеграцією та аномією.

Життєсвіт, стверджує Габермас, реагує на це характерним чином: в західних суспільствах модерну напротивагу системі, життєсвіт приймає форму публічної сфери. Для Габермаса публічна сфера є перш за все укорінена в життєсвіті комунікативна структура, що функціонує і відтворюється на основі комунікативної дії [*Ibid. – P. 318–319*]. Організаційним ядром публічної сфери є, згідно з Габермасом, комунікативні мережі, розширені мас медіа, через які здійснюється вільна, неурізнана комунікація.

Для конститування публічної сфери важливими є: права та свободи людини і конституція держави, яка утворює громадян держави, що легітимно можуть брати участь в комунікації в межах публічної сфери.

Комунікація в межах публічної сфери здійснюється, згідно з Габермасом, на основі комунікативної дії – тобто з метою досягнення взаємопорозуміння. Так будь-які важливі для суспільства закони та законодавчі акти держави, нововведення, реформи тощо обговорюються в межах публічної сфери з метою здійснення перевірки, чи є вони бажаними для всіх з точки зору кожного і для суспільства в цілому. Щоб громадяни здатні були ефективно дискутувати, має бути наявна ситуація вільного і відкритого дискурсу. В результаті на дієвість можуть претендувати ті закони та нововведення, які здатні бути визнаними усіма, кого вони стосуються. В комунікативних умовах відкритого і вільного від примусу дискурсу рівних учасників кожен зобов'язаний приймати

на себе точку зору всіх інших і тим самим розділяти їх само- і світорозуміння; з таких, що перетинаються одне з одним, перспектив вибудовується ідеально розширена "ми"-перспектива, звертаючись до якої усі зацікавлені особи можуть разом визнати, чи хочуть вони зробити основою своєї практики той чи інший закон, нововведення тощо. У відповідності з цим Габермас визначає загальні правила участі в публічній сфері: ніхто з тих, хто бажає зробити релевантний внесок в дискусію, не може бути виключений з числа учасників; усім надаються рівні шанси висловлення своїх думок; думки учасників не повинні розходитися з їх словами; комунікація має бути вільною від внутрішнього і зовнішнього примусу [Хабермас Ю. Вовлечение другого. Очерки политической теории / Пер. с нем. Ю.С. Медведева. – СПб., 2001. – С. 115, 133].

Коли громадяни в межах публічної сфери дискутують з приводу важливих для суспільства питань на основі комунікативної дії, вони тим самим здійснюють символічне відтворення життєсвіту. Будучи чужими одне одному, розсіяними вздовж великих географічних площ і з'єднаними лише через мас медіа, вони конституують і відтворюють єдиний життєсвіт в межах усього суспільства. Таким чином, згідно з Габермасом, саме *в межах публічної сфери* в сучасних високорационалізованих суспільствах модерну здійснюється *символічне відтворення життєсвіту*.

Але якщо символічне відтворення життєсвіту здійснюється в межах публічної сфери і якщо символічне відтворення життєсвіту забезпечує соціальну інтеграцію, то це означає, що саме в межах публічної сфери в сучасних диференційованих і високорационалізованих суспільствах модерну здійснюється соціальна інтеграція. Саме суспільство для громадян стає їх власним *життєсвітом*, який вони спільно відтворюють.

Отже, саме *в межах публічної сфери* здійснюються процеси соціальної інтеграції суспільств модерну.

І.І. Доцяк, канд. політ. наук, доц., ПНУ ім. В. Стефаника, Івано-Франківськ
docyak@tvnet.if.ua

РЕГІОНАЛЬНІ ЕКСПЕРТНІ ОЦІНКИ ПЕРСПЕКТИВ ЄВРОАТЛАНТИЧНОЇ ІНТЕГРАЦІЇ УКРАЇНИ: ПОРІВНЯЛЬНИЙ АНАЛІЗ

Науковим інформаційно-аналітичним центром НАТО Прикарпатського національного університету імені Василя Стефаника в період з 12 по 15 листопада 2008 року проведено анонімне заочне експертне опитування з проблем євроатлантичної інтеграції України. Мета дослідження – отримати експертну оцінку стосовно перспектив можливого майбутнього міжнародного статусу України; визначити, на скільки регіональні особливості впливають на позиції експертів із обговорюваних проблем. До нього залучались по 30 експертів в Донецькій та Івано-Франківській областях, які є фахівцями з даної проблематики. На загал ставлення експертів у цих регіонах прихильне до входження України в НАТО. 57 % відповідей експертів в Донецькій області та 78 % в Івано-Франківській підтримали судження про те, що для майбутнього України найкращим є статус країни – члена НАТО. Оцінки стосовно доміную-

чих загроз національній безпеці України експертів в обох областях співпадають: 76 % в Івано-Франківській області та 87 % в Донецькій вважають, що найбільші загрози для України надходять від внутрішніх проблем та конфліктів. Проте 24 % відповідей експертів в Івано-Франківській області пов'язують походження загроз від Росії, а 13 % в Донецькій області – від Заходу, що по суті відображає регіональні особливості сприйняття сучасних геополітичних процесів та місця в них України.

Відповіді експертів щодо переваг та ризиків, пов'язаних із входженням України до НАТО носять більш консенсусний характер. Донецькі експерти у 57 % відповідей вважають основним наслідком входження України в НАТО посилення напруженості в українському суспільстві, по 53 % підтримки мають твердження про підвищення авторитету України на міжнародній арені, отримання нею гарантій безпеки та можливість модернізувати армію. Експерти в Івано-Франківській області найбільше підтримують такі можливі наслідки як модернізація української армії (75 %) та гарантування безпеки України (70 %). Майже одинаковий рівень підтримки у двох груп експертів на рівні 30 % отримало судження про те, що євроатлантична інтеграція України сприятиме залученню іноземних інвестицій. Проте серед експертів у Донецькій області майже в три рази вища за івано-франківців (43 % відповідно до 15 %) підтримка твердження про те, що входження до НАТО спровокує конфлікт з Росією. В сумарному виразі обидві групи експертів бачать більше позитивних наслідків у випадку євроатлантичної інтеграції України, проте низький рівень підтримки цього процесу на Сході України дає підстави дончанам бачити основну проблему у посиленні напруженості в українському суспільстві та посиленні загрози конфлікту із Росією. Зовнішньополітична позиція Росії усіма експертами розглядається як надзвичайно важлива. В цьому плані цікава оцінка впливу грузино-російського конфлікту на процес євроатлантичної інтеграції України. Жоден із експертів не підтримав судження стосовно того, що в наслідок означеного конфлікту відбулось посилення проросійських настроїв у суспільній думці. Однакова підтримка, на рівні 30 %, твердження про те, що основним наслідком є посилення пронатовських настроїв у громадській думці. Основним наслідком для 40 % донецьких та 60 % івано-франківських експертів є закладення основ для більш динамічної інтеграції в євроатлантичній структурі. На Донеччині в три рази більший (30 % проти 10 %) рівень підтримки думки, що грузино-російський конфлікт затруднив процес інтеграції, бо зараз необхідно більше рахуватись з позицією Росії. Якщо сам конфлікт більше сприяв посиленню прихильності громадської думки стосовно входження України до НАТО, то "примус до миру" з боку Росії продемонстрував її готовність до радикальних дій та ускладнив сам інтеграційний процес. Більшість опитаних експертів в обох регіонах вважають основною проблемою, що затрудняє євроатлантичну інтеграцію України протистояння в українській владі: 77 % відповідей в Донецькій та 70 % в Івано-Франківській областях. Для Донеччини другою по значимості причиною є непослідовність українського керівництва та відсутність політичної волі – 53 % відповідей, а для Прикарпаття – вплив Росії (55 %). Традиційно дончани більше значення надають негативному ставленню до НАТО у більшості українського суспільства ніж івано-франківці: відповідно 47 % відповідей проти 25 %,

що зумовлено відповідними регіональними позиціями у суспільній думці. Домінування негативного ставлення до НАТО для донецьких експертів є повсякденною реальністю а для їх колег з Івано-Франківська лише теоретичною конструкцією. Це, на нашу думку, і зумовлює різну оцінку важливості даної проблеми обома групами експертів. Цікаво, що на відміну від донецьких, прикарпатські експерти у 15 % відповідей відмічають недостатність зусиль керівництва НАТО в процесах прискорення євроатлантичної інтеграції України.

Проведені дослідження дають підстави зробити ряд узагальнень:

- ✓ більшість експертів вважають найоптимальнішим для України у майбутньому статус країни-члена НАТО;
- ✓ в обох регіонах експерти бачать походження найбільших загроз для національної безпеки України від внутрішніх проблем та конфліктів;
- ✓ вплив Росії визнається одним із вирішальних чинників, що затрудняє процес входження України до НАТО. Грузино-російський конфлікт посилив проратовські настрої і надав більшої динаміки інтеграційним процесам. Проте донецькі експерти вважають, що нова геополітична реальність, пов'язана із позиціонуванням Росії, саму євроатлантичну інтеграцію України затрудняє;
- ✓ внутрішні суспільно-політичні чинники сучасного українського суспільства викликані протистоянням у владному середовищі та відсутністю політичної волі мають визначальний негативний вплив на вступ України до НАТО;
- ✓ негативне ставлення більшості населення до євроатлантичної інтеграції вважають у Донецьку основною причиною, що затрудняє процес входження України до НАТО. Вступ у євроатлантичну структуру може привести до посилення напруженості в українському суспільстві. Така позиція, на нашу думку, зумовлена культурно-історичними особливостями цього регіону.

Д.Н. Кириенко, студ., ДонНУЕТ им. М. Туган-Барановского, Донецк*
sovywka07@rambler.ru

ОСОБЕННОСТИ ЖЕНСКОГО ПОЛИТИЧЕСКОГО ЛИДЕРСТВА

Я убежден, что третья мировая война уже идет с начала двадцатого века.
Эта война между мужчинами и женщинами.

А. Миндел

Одной из тенденций современного мирового сообщества является феминизация политической сферы, т.е. "возрастание роли и влияния женщин в обществе в целом, либо в отдельных областях жизни" [<http://www.glossary.ru>]. Для настоящего времени характерно значительное увеличение числа женщин, занятых в сфере политики и, в первую очередь, занимающих ключевые политические посты. Специалисты отмечают, что "женщины ведут все более активное наступление на мужские сферы деятельности, в частности на политическую арену" [Женщины захватывают власть // <http://news.mail.ru>]. Подтверждением этому служат события последних лет. В начале 2006 г. после победы на выборах сначала А. Меркель (ФРГ), затем Э. Джонсон-Серлиф (Ли-

* Рецензент – Ю.А. Халилова-Чуваева, канд. полит. наук, доц.

берия) и, наконец, М. Бачелет (Чили), "все мировые СМИ заговорили о возможном начале женской эры в большой политике" [Женочитание // <http://www.kommersant.ru>]. А приход к власти в 2007 г. Кристины Киршнер (Аргентина) подтвердил прогнозы политологов о феминизации политической власти. Сложившаяся ситуация в современной политической жизни мирового сообщества и заметный интерес к роли слабого пола в ней указывают на необходимость всестороннего исследования феминизации политики как особого социального явления.

Сегодня в политической науке ощущается недостаток комплексных теорий, которые бы описывали феномен женского лидерства, его причины, особенности и стили. Теории общего плана, описывающие политическое лидерство как явление, исключают анализ такого существенного пласта данного явления, как женское политическое лидерство.

Одним из нестандартных и неординарных подходов к изучению феномена женского политического лидерства является подход Е. П. Митрофановой, которая рассматривает данное явление через призму политологии, социологии и психологии. Согласно данной теории женщина-лидер предстаёт не просто как некая абстракция, но как соединение трех основных стилей женского политического лидерства: Матери, Амазонки и Светской львицы. В основе этих стилей лежат следующие факторы: личные качества женщины-политического лидера и выбранная ею роль; степень зависимости от (мужского) окружения. Ипостась "Мать" сочетает в себе внимание, мягкость, заботу об окружении и зависимость от него, ориентирована на сохранение и поддержание контактов в "семье" (Индира Ганди, Беназир Бхутто). "Амазонка" – умна, обладает сильной волей, уверена в себе и независима от своего окружения (Маргарет Тэтчер, Ангела Меркель, Ирина Хакамада, Хиллари Клинтон). "Светская львица" обладает несколько иным набором качеств: умом, очарованием, образованностью и внешней привлекательностью, умеет ладить с окружением, особенно мужским, демонстрирует гибкий подход к ситуации (Сеголен Руаяль, Кристина Киршнер) [*Митрофанова Е.П.* Женщина – политический лидер: мать, амазонка или светская львица? // Без темы. – 2008. – № 1(7). – С. 26–30].

Следует отметить, что эффективность и успешность женщины как политического лидера тем выше, чем более умело она использует на разных этапах своей деятельности все три указанных стиля. Такое умение даст женщине-лидеру возможность для лучшего манёвра и, соответственно, позволяет в большей степени соответствовать ожиданиям своих последователей. Большинство известных женщин-лидеров достигли умения сочетать различные стили лидерства. Особых успехов в этом достигли премьер-министр Великобритании Маргарет Тэтчер и императрица Екатерина II, которые в зависимости от конкретной ситуации проявляли себя и в роли "Матери", и "Амазонки", и "Светской львицы".

Классификация типов женского политического лидерства, разработанная Е.П. Митрофановой, позволяет учитывать психологические особенности женщин в социологическом и политическом контексте. Однако, этих разработок недостаточно для создания теории женского политического лидерства. Именно поэтому политологи и социологи должны уделить этой проблеме более пристальное внимание.

СОЦІАЛЬНЕ САМОПОЧУТТЯ ТА ПОЛІТИЧНІ ОРІЄНТАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

За умов значних за обсягом та глибоких за змістом трансформацій, яких нині зазнає українське суспільство, знання соціального самопочуття різних територіальних, демографічних та соціальних груп, розуміння чинників, що пов'язані або навіть впливають на соціальне самопочуття, можуть стати вирішальними в прогнозуванні рівня підтримки або спротиву певним реформаторським діям.

Соціальне самопочуття характеризує мотиваційний субстрат соціального захисту, що віддзеркалює суб'єктивний стан людей, детермінований соціально-економічними факторами. Тим більш цікавим є з'ясування питання про зв'язок між політичною орієнтацією та соціальним самопочуттям окремих людей та соціальних груп. Для суспільства, що переживає процес радикальних змін, важливо також з'ясувати, чи впливає (і якщо впливає, то як саме – позитивно чи негативно) на соціальне самопочуття напрям змін, що відбуваються в суспільстві. Отже, дослідження та розкриття сутності категорії "соціальне самопочуття" як ключового для вивчення та аналізу суб'єктивного механізму соціального захисту, дозволить найбільш повно відобразити динаміку потреб як окремих груп, так і суспільства в цілому.

Оптимізація управління системою соціального захисту населення є пріоритетним напрямком державної політики та політичним гаслом передвиборчих кампаній на протязі всього пострадянського періоду української державності. Але результати проведення соціальних реформ свідчать про низьку ефективність та непрофесійність дій влади із запровадження державних соціальних програм. Серед причин такого становища соціально-захисної політики є невідповідність діючих соціальних програм до реальних потреб населення, думка якого відображує ступінь соціальної захищеності як суб'єктивного показника ефективності системи соціального захисту населення.

Гіпотезою дослідження є те, що соціальне самопочуття пов'язано з політичною орієнтацією таким чином, що визначеність політичних орієнтацій у напрямі "соціалістичного минулого" пов'язана з погіршенням соціального самопочуття, а чітка орієнтація "капіталістичне будівництво" – з позитивними зрушеннями в соціальному самопочутті населення.

У вітчизняній соціології відрізняють декілька підходів до визначення соціального самопочуття:

1) самопочуття визначається через поняття задоволеності людиною різними сторонами життя. Можна навіть відмітити певну тенденцію до ототожнення понять "соціального самопочуття" і "інтегрованої задоволеності життям [*Крулець Я.Н.* Социальное самочувствие как интегральный показатель адаптированности // Социс. – 2003. – № 4. – С. 106–113.]. Прибічники даного підходу розглядають соціальне самопочуття власне як відображення якості життя. І для повноти його виміру намагаються врахувати різні сфери життєдіяльності;

2) другий підхід ближчий до розгляду соціального самопочуття як інтегрованої характеристики реалізації життєвої стратегії особистості, ставлення до

оточуючої дійсності, суб'єктивної її сторони [Спостереження та вимірювання соціальної захищеності населення України: проблеми становлення: Монографія / О.Г. Осауленко, О.Ф. Новікова та ін. – Донецьк; Київ, 2003. – С. 230].

3) у третьому підході соціальне самопочуття визначається як "синдром свідомості", що відображає ставлення до взаємозв'язку між рівнем запитів і ступенем задоволення життєзначущих потреб.

Таким чином, соціальне самопочуття виступає як результат рефлексії людиною міри власного благополуччя чи неблагополуччя, пов'язаного з можливостями реалізації найбільш значущих і актуальних потреб, прагнень, сподівань тощо.

Широка змістовність поняття соціальне самопочуття синтезує безліч якісних і кількісних показників, які у сукупності характеризують рівень індивідуально-суспільної рівноваги. Як узагальнена результативна характеристика адаптації людей до умов сучасного життя соціальне самопочуття складається з 3-х складових: внутрішнього стану людини (здоров'я, настрої, відчуття щастя, оптимізму); оцінки зовнішніх умов (сприйняття власного стану); положення за нових умов. Індикаторами соціального самопочуття виступають: стан задоволеності рівнем та якістю життя, своїм соціальним статусом, рівень соціальної адаптованості до нових умов, стан здоров'я, характер чинників, що викликають турботу громадян. Як інтегральний показник соціальне самопочуття відображає рівень задоволеності матеріальним становищем в цілому і окремими елементами робочої ситуації та побуту, що детермінує соціальну зрілість та соціальну активність як окремих соціальних груп, індивідів, так і суспільства в цілому.

Соціальне самопочуття – це комплексна характеристика стану свідомості людей, що викривається у різних соціальних ситуаціях, відображає ступінь їхньої соціальної свободи, можливості всебічного розвитку, реалізації здібностей і життєвих планів, які обумовлюються сукупністю наявних у суспільстві матеріальних, політичних, соціокультурних і духовних можливостей задоволення людських потреб і реалізації їхніх інтересів.

Соціологічний підхід до розробки організаційного, соціально-економічного та мотиваційного забезпечення реалізації соціальних програм передбачає вивчення суб'єктивного стану людей, що виступають об'єктами соціального захисту. Останній є емоційно-інтелектуальним віддзеркаленням об'єктивної ситуації, що формується під впливом певного комплексу суспільних чинників, що власне визначаються як соціальне самопочуття. Соціальне самопочуття тісно пов'язане з рівнем ресурсних можливостей людини, які забезпечують реалізацію значущих її потреб, відображає те, наскільки за оцінкою людей (груп населення) суспільство створює передумови для їхньої реалізації, визначає задоволеність соціально-захисними заходами.

Таким чином, підводячи підсумки наведених міркувань пропонуємо розглядати соціальне самопочуття як комплексний, інтегрований показник, що відбиває об'єктивний стан людини скрізь призму можливостей задоволення суттєвих потреб (групи, прошарку тощо), оцінку рівня добробуту її соціальної захищеності. Це – узагальнений показник рівня соціальної адаптованості спільнот до мінливого соціального простору, який позначається на соціально-психологічному стані, що формується під впливом певного комплексу соціальних чинників.

Застосування такої методики вивчення соціального самопочуття надасть можливість визначити: ієрархію чинників соціальної захищеності; динаміку і пріоритет потреб окремих соціальних груп та суспільства в цілому; розробити та апробувати суб'єктивні критерії оцінки соціальної захищеності і соціального самопочуття; розробити діагностичну модель, яка дасть можливість створити соціальну технологію удосконалення соціально-захисних заходів та підвищення ступеня відповідності соціальних програм реальним потребам населення; методика дозволить врахувати специфіку соціально-демографічних та статусних груп; забезпечити диференційований підхід щодо методів, прийомів та заходів соціального захисту та всебічної підтримки різних категорій населення.

А.А. Фіткаленко, асп., КНУТШ, Київ

ТРАНСФОРМАЦІЯ ЕТНІЧНИХ ГРУП В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

У теперішній час практично неможливо знайти жодної етнічної спільноти, яка б не зазнавала впливу з боку культур інших народів. Саме ця тенденція культурної глобалізації особливо **актуалізує** інтерес до культурної самобутності.

Соціальні і культурні зміни завжди складали важливу частину людської еволюції, і було б помилкою розглядати етноси як такі спільноти, що якраз і назавжди сформувалися. Ці спільноти і є результатом розвитку та взаємодії культур, а нові форми культурних відмінностей, як і нові традиції, постійно виникають із самих різних джерел в процесі людської життєдіяльності.

Міждержавний конфлікт зароджується на етно-національному рівні, у вимірі різних світоглядів і картин світу, різних культур. У цих умовах "...нам потрібно всього лише розмовляти один одним і прагнути отримати те особливе знання, яке кожен зумів здобути" (І. Валлерстайн). Дане **проблемне поле** вимагає всебічного вивчення особливостей розвитку і існування етнічних спільнот в умовах глобалізації. Завдання ж дослідників (і **мета** цієї статі) – дати ґрунтовне наукове пояснення цим етнокультурним процесам сучасності.

Етнічна культура розглядається як сукупність властивих етносу способів освоєння умов життєдіяльності. Це поняття доповнює *культура етносу* як історична сукупність матеріальних, духовних, етнічних, моральних і естетичних цінностей, створених представниками конкретного етносу в процесі свого соціокультурного розвитку.

В умовах глобалізації відбувається універсальне розповсюдження однорідних зразків та поступове створення єдиної глобальної системи економіки та соціального управління за рахунок абстрагування від етнонаціональних традицій та особливостей.

Процеси глобалізації у всесвітньому "суспільстві споживання" здійснюються, перш за все, в економічному і після в політичному полях (у термінах концепції П.Бурдьє) за допомогою феномену "макдональдизації" та інформаційних мереж (Інтернет, TV і ін.). Проте, їх супроводжують процеси локалізації, регіоналізації переважно в символічному (культурному) полі (у термінах концепції П.Бурдьє), що веде до автономності і згодом отриманню неза-

лежності політичних одиниць не лише за національною, але і за етнічною ознакою (наприклад, Сербія, Хорватія та ін.), зверненню до свого традиційно-історичного коріння. Все це латентно і каузально обумовлює соціальну напруженість в умовах настільки розмитих ідентичностей, що змінюються, при такій строкатій множинності життєвих стилів.

Так, внаслідок трансформації побутових практик в результаті економічної глобалізації, вмістом якої є процеси макдональдизації і вестернізації, що є проявом *глобалізму* по У.Беку, зазнали істотну зміну і ціннісні орієнтації – процес, що становить у термінах У.Бека суть *глобалізації*. Наприклад, на руїнах традиційних критеріїв стратифікації суспільства (вік, стать, соціальна користність, аскриптивний статус) виникають інші цінності – подорожі, економічна незалежність та самореалізація. У даному контексті доречний аналіз трансформацій, що відбуваються, в контексті глобалізаційного підходу З.Баумана, що ілюструє сучасні соціальні процеси за допомогою понять "туристи" і "бродяги".

Процеси глобалізації у всесвітньому "суспільстві споживання" здійснюються, перш за все, в економічному і після в політичному полях (у термінах концепції П.Бурдьє) за допомогою феномену "макдональдизації" та інформаційних мереж (Інтернет, TV і ін.). Проте, їх супроводжують процеси локалізації, регіоналізації переважно в символічному (культурному) полі (у термінах концепції П.Бурдьє), що веде до автономності і згодом отриманню незалежності політичних одиниць не лише за національною, але і за етнічною ознакою (наприклад, Сербія, Хорватія та ін.), зверненню до свого традиційно-історичного коріння. Все це латентно і каузально обумовлює соціальну напруженість в умовах настільки розмитих ідентичностей, що змінюються, при такій строкатій множинності життєвих стилів.

Трансформаційні процеси етнічної культури, що розглянуті на прикладі спільності бурят о. Ольхон, підтверджують гіпотезу про уніфікацію та знеособлення етнічної культури, що призводить до невизначеності ідентичності носія даної культури і тим самим являється джерелом соціальної напруженості. Однак в процесі дослідження виявлені тенденції до етнічного відродження.

Основним висновком роботи можна вважати: глобалізація економічної активності супроводжується хвилями трансформації в сфері культури; при цьому глобальна індустрія культури у все більшій мірі означає конвергенцію культурних символів і форм життя, а універсалізація – уніфікацію стилів життя, символів культури та транснаціональних норм поведінки.

SECTION

"POLITICAL SCIENCE & CONTEMPORARY WORLD"

*A.J. Bilous, student, Kyiv National Taras Shevchenko University, Kyiv
bilous.anna@gmail.com*

THE PROBLEM OF POLITICAL INTEGRATION OF COUNTRIES WITH DIFFERENT LEVEL OF DEVELOPMENT

The political integration which nowadays becomes more and more interconnected with the modern phenomenon of globalization gives us an opportunity to think deeply about why is it so usual for us that economically, culturally, politically "unequal" countries start building of new unions and what are the "secrets" of their successful integration? The literature on this problem offers two main schools of thought about the effect of international integration regimes on domestic reforms of the "weaker" countries – the economic incentives theory and the political incentives theory.

Theory I: The economic incentives theory

The first of these is functionalist/neofunctionalist theory. This theory is based on the idea that institutions are created and developed when economic elites pressure the state to do so. These economic elites are created by the opportunities presented when countries liberalize their capital and current accounts. In order to maximize the gains offered by liberalization and integration, these elites will lobby for the creation of institutions to further coordinate and increase integration. This idea is supported by the concept of policy anchoring. Policy anchoring is the idea that trade agreements provided strong enough economic to ensure that politicians will comply with treaty rules in order to provide consistency and predictability in their actions. Indeed, the idea that policy anchorage would make it easier for politicians to push through unpopular but necessary institutional reforms was one of the primary motivators of the North American Free Trade Agreement between the United States, Canada and Mexico.

Despite the popularity of this "economic school of thought," functionalist and neofunctionalist accounts leave the type, process and extent of institutional development unclear. On the one hand, if these ideas about the role of economic incentives play themselves out, it could lead to what is called the "race to the bottom;" on the other hand, it could also lead to the "market-making state." In the first scenario, the state is seen as a danger to the new economic groups who are supposed to lobby for the desired institutional changes. As economic elites gain independence from the state through economic liberalization, the state tries to weaken them and resist their demands for reform. The solution to this threat is to downsize the reach and power of the government; the minimizing pressures placed on the public economy consequently leads to a "race to the bottom" with an ever-shrinking state, making institutional development increasingly difficult and unlikely.

The underlying problem with all of these theories is that they are ultimately unrealistic. Both state and market actors can be predatory; whereas supporters of functionalism/neofunctionalism only warn about the tendency for the state to block reforms, newly created economic elites can also pose obstacles to reform efforts.

The political incentives theory

Attempting to address this flaw in functionalist/neofunctionalist theory, a second school of thought has been created to emphasize the importance of political incentives in enabling institutional change. Study of this theory finds that geopolitical factors, notably a country's openness and freedom score and spatial proximity with the West, are statistically significant indicators of how likely states are to reform. Country can be most successful in implementing democratic reforms precisely due to its significant linkages and intense subjection to political leverage from international Western actors.

The combination of the political incentives theory and the need for strong conditionality, compliance standards and a monitoring-learning mechanism suggests that in order to bring about institutional development some sort of supranational institution must be created. Such an institution would set and revise criteria as well as monitor and provide financial and technical resources to ensure compliance. Given that this supranational institution would need to incorporate Bruzt's idea of the modern state as a final goal, the amount of effort and resources advanced country big brothers would have to channel to this effort are considerable. This also puts greater stress on existing political energies and institutions in the advanced country-partners. However, the upside to this theory is that the incorporation of conditionality and compliance into a regional agreement can transform the regime into an institutional development model.

Looking through the political reality and analyzing the most ambitious nowadays regional unions in which there are countries with quite different level of development – the North American Free Trade Agreement (NAFTA) and the European Union (EU) – we can probably notice the accurateness of both economic and political incentives theories. Although they do not give answers to all the questions. This is connected with the problems of uniqueness of every political situation, every political decisions. For example, the only institutional arrangement triggered by NAFTA was the result of political lobbying on the part of mainly US-based environmental and labor interest groups, not economic elites benefiting from the treaty. The continuation of this program was also upheld by national institutional initiatives rather than economic elites' pressure on states. Exploring the political model of EU it seems to be interesting that accession to the EU was considered to be a "return to European roots" by Eastern European countries. However, if one looks a bit further, it becomes clear that the EU is more than just an exclusive "club." At the beginning of the EU accession process, the EU regional integration regime actually resembled that of Mexico and the NAFTA. In 1990 the EU did not have a set plan for admitting less developed countries in the East; it simply used trade agreements (called the Europe Agreements) as a way to establish bilateral economic ties and political relationships. Though the Europe Agreements' more general goal was to prepare Eastern European countries for eventual accession, these agreements focused on tariff reductions,

subsidy allowances, and other details regarding bilateral trade. So we have to admit that every process of integration has more delicate aspects, which are not over thought in the mentioned conceptual approaches. That is why the importance of the deepening of professional researches on the concrete problems of the integration of countries with lower level of development is worth to pay attention to. Nowadays geopolitical, social and economic situation on the world scale needs producing knowledge about different aspects of integration (institutional, economic, social, cultural etc) in their interaction to reveal the basic rules of successful integration process.

M.D. Bobovnikov
europeresearch83@rambler.ru

STRATEGIC CONSEQUENCES FOR THE EU FROM REALIZATION OF AMERICAN INTENTIONS TOWARD PAKISTAN

The head of the present American administration intends to "<...> encourage dialogue between Pakistan and India to work toward resolving their dispute over Kashmir and between Afghanistan and Pakistan to resolve their historic differences and develop the Pashtun border region" [*Obama B. Renewing American Leadership*. – [Internet source]. Access mode: <http://www.foreignaffairs.org/>]. The question appears, designedly or through ignorance Obama's intentions about Pakistan leave out of account Huntington's warning: "The bloody clashes of civilizations <...> in Kashmir can expand into big wars"? [*Хантингтон С. Столкновение цивилизаций* / Пер. с англ. Т. Велимеева. – М., 2006. – С. 22] I think, geopolitical calculation repeating classical "anaconda strategy" hides here.

The effective means, which international jihadist organizations have, to prevent the US anti – terroristic operations in Pakistan, under this aegis, since "Al Qaeda, the Taliban, Lashkar – e – Taiba and other insurgent and terrorist groups find sanctuary in Pakistan's turbulent areas" [*Jenkins B.M. Terrorists Can Think Strategically: Lessons Learned from the Mumbai Attacks*/ – [Internet source]. Access mode: <http://www.rand.org/>] – the usage of Europeans as terroristic act's executors. The mechanism of necessary contingent preparation adjutly functioning. Europeans are sent to instruction camps situated in the Middle East "<...> to go through a course of battle and ideological training. <...> That's why, it's scarcely worth to be astonished, if the quantity of "white" Muslims <...>, organizing terroristic acts in European megapolises, sharply grows" [*Широков А. Европейцев направляют на родину мусульманские экстремисты*. – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.daily.ru.> – 2008. – 25 июня].

For the present Europeans passed into Mohammedanism and their compatriots, who are irreligious or belong to another confessions, tolerant in the main. But what would happen if the latter began to suffer losses from so – called "blue – eyed emires"? For sure, the relatives would begin to insist people turned into Islam give up their faith. Aggression would be waiting for them in working collectives and in the streets. Some of marginalized would be used by islamists, with the help of mass communications, in witness of native Europeans wouldn't

spare even those are dear to them, if some event could be interpreted as a cause to persecute Muslims.

In addition, accomplishment of the declarations, mentioned above, would allow terroristic cells, act in England, recruit many new members. Because its Muslim population, in the main, consists of Pakistanis. I suppose, this replenishment would be used for campaign with nominal objective to make the English government convince Washington to refuse the policy it conducts concerning Pakistan. In fact, the organizers would try, principally, provoke Western – European mass – media, that, according to famous Muslim intellectual Murad Hoffman, "<...> it seems, reserved such an insulting nicknames like "fanatic" and "obscurant" exclusively for Muslims" [*Хофман М. Европейская ментальность и ислам.* – [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.elbrusoid.org/>], to talk about Muslims like about enemies. "Europeans think about us what TV broadcasts and newspapers let them know", – radical imams would suggest. "Hence, each of them is your enemy". Thus, "<...> the military language and dual – antagonist militarist world's model (World – as Battle – Field) <...>" [*Максапетян А.Г. Языки описания и модели мира (постановка вопроса) // Вопросы философии.* – 2003. – № 2. – С. 63], would form the model of Warrior, through which innocent people would suffer from both sides.

As a result, the native population of Europe and Muslim emigrants would perceive each other in the light of the two conflict frames. Frame of shahed, on the one hand, and frame of crusader, on the other. "When frame collides with fact, a man gives preference to frame's information rejecting factual as inadequate <...>" [*Почепцов Г.Г. Стратегический Анализ: Стратегический анализ для политики, бизнеса и военного дела.* – К., 2004. – С. 11]. Through this affinity it forms the future, because "The fixed way of thinking, characteristic type of reaction, makes up as standard <...>; later on it serves as a pattern for making new civilization's elements" [*Селур Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии: Пер. с англ. / Общ. ред. и вступительная статья А.Е. Кибрика.* – 2-е изд. – М., 2001. – С. 469].

If this scenario would come true, the EU would finally lose a leading role in normalization of relations between West and East. Besides it would be forced to accept American strategic culture of preventive war. That would mean – joint Europe gave up the mission of its own civilization and fulfilled the mission of Northern – American civilization. Of course, the European Union wouldn't submit to secondary role in the frameworks of "universal Western state". But now it is impossible to tell surely, how it will answer the described challenge.

V. Gupan, student, Kyiv National Taras Shevchenko University, Kyiv
vgupan@bigmir.net

MODERN WORLD-SYSTEM VERSUS GLOBAL DEMOCRACY

Today we can establish a fact that in the modern world we can observe modern world – system that we understand as world – economic. I. Wallerstein (American researcher and theorist) things that such determination is the most

effective. Through such a little bit narrow definition we can see the formal structure and method of production. In term world – economic we can unite almost all the countries of the world because frames of the social division of labor are very wide and are involving different cultural regions. I think that it is necessary to mention that here we can't see any unified political structure. But our research won't be in the field of political science if there weren't some political "overbuild". I Wallerstein mentions that this "overbuild" is the system of the sovereign states, in which such states are also a members of this international integrative system. But this system is not simply a composition of the members states, this system in general also admits them as it's structural parts. Also it is necessary to mention that the organization of this system is very weak, almost a phantom. But ignoring the fact of existing of such system we can see that the world also have a determination which is build on the ground of socio-politico-economical relations chain. In this approach we can pick out three functional groups. I. Wallerstein gives to them different names. Highly developed countries such as Europe and USA are named the countries of "core". They are not only economically developed countries they are also main intellectual and technological centers of the world. The next group have a name countries of the "half-periphery" mainly this are countries that are developing, they are playing two roles. The role of the technological appendages, and the role of resource giving appendages, for the countries of "core". The third group is the countries of "periphery", truly this countries are resource giving appendages for the two other groups. Can we name this a democracy? No, such kind of world-system is not a democracy and can't be democratic. Here we can see existing predominant force states such as USA, which is a country of "core". But until the 2009 USA were even the leader of the "core" countries. The basis of the world financial and economical system was system that build USA. And this system was in a strong dependence from the USA. Now we can see a strong crisis that will consume not only the economic-financial system of USA (were crisis started) but the whole world. I think that we must analyze our past to build our future.

V.I. Guseynova, student, Donetsk National University, Donetsk*
Vika.guseynova@gmail.com

IDEA OF DEMOCRACY IN ISLAM COUNTRIES

Democracy is a commonly known word all over the world. Most of the political movements in the world have made it their goal to establish this system in their respective countries. Democracy is the most popular and accepted political system in the modern world. Yet, there exists some difference of opinion among the Islamic groups on democracy. Democracy and human rights have occupied very important position in the political agenda of many of the Islamic parties.

The issue whether Islam is compatible to democracy has been widely debated for decades. This topic is still actual because Islam is not believed to have values

* Scientific advisor – N.E. Minenkova

which are in favor of democracy. The response to democracy is complex not only in Islamic world but in many Western countries and even in already proclaimed democratic states. This situation occurred because every state, government and political leaders understand democracy in different way.

First of all let's try to make a short overview on the concept of democracy. Originally this is a western word and comes from Greek *demos* (people) and *cratein* (to rule or govern). So, in short, democracy is the government of the people. As we mentioned above, many countries, even authoritarian, use democracy as an attribute of their regimes, as a result, almost everybody pretends to be a democrat.

In relation to democracy, there are three political paradigms in Islamic thoughts [*Esposito and Piscatori*. Democratization and Islam. – [Internet source]. Access mode: <http://www.biu.ac.il/SOC/besa/meria/journal/1999/issue1/jv3n1a2.html>]. The first is the paradigm which belongs to intellectuals who think that Islam is inherently democratic. The second paradigm belongs to intellectuals who reject democracy. The last belongs to intellectuals who agree that there are principles of democracy in Islam although they also admit that there are differences as well between them.

According to famous Indian poet Iqbal, who was in favor of democracy, there are two views in Islam related to democracy. Firstly, the rule of God is the highest law and secondly, it requires the absolute equality among the members of the community. This clearly proved that the principle of democracy was implemented as a realization of the views in the Koran. This argument is strengthened by an opinion that in Islam, *syura* – legislative body – should really represent all communities and do not discriminate between men and women so that the members of *syura* have to be elected by both men and women in the society. Generally speaking, most intellectuals who are for democracy concluded that there is no reason why we would not accept democracy as an instrument of socio-political life.

It is the contention of the opponents of democracy there are some different views. In Islam, God is the giver of laws, and men have only limited autonomy to implement and enforce God's laws. These laws, known as *sharia*, apply to all aspects of religious, political, social, and private life. Moreover, the word democracy is not from Islamic vocabularies. Therefore it should be left out. Democracy means that the highest sovereignty is located in the people's hand while *syura* means that the ultimate sovereignty is in God's hand through the revealed holy text.

The last paradigm seems to bridge the gap between the first and the second paradigm. They admitted that on the one hand, there are principles of democracy in Islam. On the other hand, they also believed that there are differences between them. Maududi, one of the leading intellectuals offered a new term for his system and named it theo-democracy. It is a democratic government which has a divine quality in which the people implement their sovereignty limited by God's sovereignty.

Most experts cite Turkey, Indonesia, Bangladesh, Mali, and Senegal as democracies. Other countries, such as Malaysia, Nigeria, and Iran, are nominally democratic, but to a greater or lesser extent lack many of the attributes of fully functioning democracies, such as protections for civil liberties and legitimate

opposition parties. Most of the world's 47 Muslim-majority nations conduct elections [<http://www.democracyweb.org/elections/principles.php>]; some are relatively free and fair, some are not. In any case, elections alone do not make a country a democracy.

In the Arab world, up to 18 percent of the world's Muslims are democracy-free zones, according to freedom house researches. Syria, Libya, Tunisia, and Saudi Arabia are the least democratic nations in the Arab world. Other Arab nations fall somewhere between autocracy and democracy: they may have legislatures, labour unions, and political parties, but their ruling party, president, or king exercises final control. On a spectrum from most to least democratic, these countries are: Morocco, Kuwait, Jordan, Egypt, Bahrain, Algeria, Qatar, and Yemen [<http://www.democracyweb.org/elections/principles.php>]. Lebanon was a fully functioning democracy in the early 1970's, but years of civil war and conflict have transformed it into a more repressive nation.

To conclude, there are different thoughts and concepts on democracy in Islam states and many views on Islam relation to democracy. Besides, democracy is a very difficult category to understand and very simple to manipulate. The problem is every country and their leaders see it in different way and consider it as the right one. Of course, there are many other problems that we didn't highlighted in this paper and that Muslim states face on their way to democracy. Maybe Muslim community can accept the term of democracy and help to remove misunderstandings about Islam politics that it is for violence and dictatorships.

***O. Oskin, student, Adam Mickiewicz University, European college at Gniezno
oleksandr.oskin@gmail.com***

INTERACTIVE PUBLIC RELATION, AS AN INALIENABLE CONSTITUENT OF THE HUSTINGS

Global trends, which concern election campaigns of various nature dictates different condition and methods of doing pre-electoral negotiation for the world politics. The using of the widest range of information technologies in the successful election process is a requirement of time and it is also an objective component of the program of any party that aspires to take its place in the system of politic administration. Interactive Public Relations in the election campaign in a system with the standard electoral technologies takes a new value and show a progress of ideological and impellent basis of the political forces that use it.

Interactive Public Relations is the use of internet tools and technologies such as search system, different types of a social network, blogs. As a matter of fact, it is designed to change the situation, which had a place before. Now it means that political agitator needs to be seen by voter. And in this case, voters first of all go to agitator, but not vice versa. Direct communication between agitator and voters now in at the new level, which didn't exist before. Of course, the object of interactive PR is a new voters and this is a win, because the biggest part of the potential are the users of the network.

Bilateral relationship forms a reliable scheme "agitator – voter", which is very quick and convenient access to information for both of them. The most variable electoral audience, which is not clearly classified by sex, could be found with the help of internet. Informal methods of communication causes more interest than fixed ones. Interactive PR included by itself all forms of communication and is not a closed form of press-releases or blog use all elements of building relationships while maintaining the meaning of the word.

The system of interactive public relations is the most effective in the sphere of social network, because it gives an opportunity for millionth users to promote press-releases and participate in public debates, they also can organized and conduct a debate or discussion.

People's permanent contact with an information impacts on their position, commitment and sense. We can single out a group of interactive public relations that are used on the different stages of the election campaign. The work of the electoral team in the online aria is claimed by both the election campaign and party and mostly important by the voters. For election campaign it means organization and control of the electoral process, the audit of the candidates, enlarge opportunities to observe its course in all sectors of its implementation. For the party it is its own informational and promotional space, the possibility of constructing the line "Party – voter – Party", opportunity of self-control and self-introspection. For the voters it is a possibility to find the desired information, to comprehend and learn it, do one of the most effective lines of the post election process "voter – Party – voter". Social network, blogs, e-mail, mobile technology, internet, television are a number of instruments of election campaign relation, which create one of the most important and promising sides of a structure. Social network is a way of communication, e-mail and mobile technology is a way of massage in common situation and in a situation of emergency. For facilitator internet and television is a quick and convenient way of getting an information and for voters it is a possibility of permanent access to it.

Information space of modern world requires constant contacts, interaction and movement. Modern men should pick that part of the useful information, which could satisfy informational and vital needs. The election campaign as a process of changing a power and thus changing a time and manner requires of the highest level of information, availability and transparency. Wide restructuring of the global information space is in the plans of all modern states, because of its ground and weight. Man should have strictly organized informational contact and opportunities to use that information. So, the main aim of the interactive public relations is to give such an opportunities to him.

L. Yasko, student, Kyiv National Taras Shevchenko University, Kyiv
lisa_von_yellow@hotmail.com

PECULIARITY OF POLITICAL CULTURE IN MODERN EGYPT

Internal life of Arab Muslim countries is an actual, current importance problem of contemporary World. At the time when the World proclaims principles of

democracy, pluralism and civil society, the Arab Muslim countries stay as countries with authoritarian regimes. Egypt is one of the countries that is on the way for changes, however it stays as not-developed country, passive in its development. And the type of political culture of Egypt proves that.

Political culture is (1) – a set of stable forms of political perception and behavior, character and ways of functioning of political institutes within certain political system [Shlyahytyn P.P. Political Science. Theory and history of political science. – Kyiv, 2002. – P. 480], (2) -image of political system and society, their interest in taking part in political life of the country. There is a circular process: political system depends on political culture and on the contrary political culture depends on political system. Political culture of society is one from the main factors, basis of political system, political regime. Political culture is a life reflection of the society.

Main peculiarities of political and economic situation in contemporary Egypt:

-poverty; corruption; 30 % of the Egyptian population are illiterate people; inflation around 20 %; rising of prices while Egypt annually receives 2 \$ billions from the USA; unemployment; the lack of proper social support; majority voting system; dominant-party system – National Democratic Party, that administers for a long time and the present president of Egypt – Hosni Mubarak is representing this party; emergency state in Egypt from 1981. Egypt is closed country (disability of citizens going anywhere beyond Arab countries). This country is an example of "dark medieval": inequality between woman and men; country doesn't execute its responsibilities for citizens; absence of proper following the human rights and freedoms; prohibition of demonstrations; lack of understating dialog between citizens and power branches.

President Hosni Mubarak, having authoritarian regime, uses society and manipulates not well educated, poor people at the jumble time.

On the basis of learning the peculiarities and mentality of contemporary Egypt and Egyptians I outline a conclusion: Political culture of Egypt is a synthesis of several types of political culture:

1. Parochial (Almond & Verba's typology) – Where citizens are only remotely aware of the presence of central government, and live their lives near enough regardless of the decisions taken by the state. Distant and unaware of political phenomena. He has neither knowledge or interest in politics. In general congruent with a traditional political structure. [http://en.wikipedia.org/wiki/Political_culture]. Absence of interest in political system between Egyptians, religion- higher than politics, absence of emotions, knowledge, opinions about the country. Politically indifference of the masses keeps step with lock-in ethnic solidarity and unwillingness to get to know and change their position, that evinces in the fact, that only a quarter of the Egypt population comes to elections.

Rising of food prices provoked indignation last years. On the routine perception level Egyptians get emotions that raise doubts about confidence in their life tomorrow. Egyptians go to demonstrations to protest against rising food prices but they still have no ideas about political system, because dominant role of religion in each sphere of life, inveterate political system cause passive society.

A big percentage of population is under the line of poverty who are simply distant from political life, because they don't feel care of the government, they don't have job contracts or social insurance, they have no rights to minimum wage, holidays, or compensation for job injuries.[<http://allafrica.com/stories/200806190809.html>].

2. Subject (Almond & Verba's typology)- Where citizens are aware of central government, and are heavily subjected to its decisions with little scope for dissent. The individual is aware of politics, its actors and institutions. It is affectively oriented towards politics, yet he is on the "downward flow" side of the politics. In general congruent with a centralized authoritarian structure. This type of political culture was formed in the mentality of Egyptians, caused by historical peculiarities of Egypt, through dominant role of religion, cult of pharaoh- ruler of Egypt (reminder of the past). All people are nothing compare to the ruler, who is a helper of the God. So, from very long time ago Egyptian society had: strong positive orientation of citizens for political system, adoring political leaders, but weak orientation for active participation in functioning process of political system, because the ruler has absolute power over all his subjects.

3. Traditional political culture(Vjatr typology): intensive religious life, active participation of citizens in religious life of the country, religious actions, demonstrations, a big number of religious organizations, religious pattern, values, orientations, traditions, opinions, beliefs. [Asia and Africa today. – Moscow, 2006. – P. 11–16]. This type of political culture grounds ruler actions as a will of the God. Egyptian political system was created by prophet of Islam religion, where ruler can make so, as the "will of the God says".

So, political culture of modern Egypt is many-sided and traditional, subject, parochial by its nature.

With the help of learning peculiarity of political culture of modern Egypt it's possible to prognosticate future development of Egypt and outline possible variants, methods of unity and entirety of society provision on the way to positive, progressive changes in the life of Egyptians.

For Egypt, at the time of World integration processes, it's important to provide changes in the knowledge of political socialization in educating future political active citizens; it can be done in the process of their political socialization through schools, universities, mass media. That would bring possibility of taking part in political life and would serve important purpose in overcoming fragmentary of political culture, providing succession of political culture in next generations. It's important not to loose national values, because they cause proper political orientations and behavior, the loss of them would mean destruction of political culture.

To reach equitable horizon of the dialog: people-country – is the main task and guarantee of the progressive development of Egypt. Of course, political culture and historically made lifestyle are hanging over Egyptian society. But probably it's just like Frensis Bekon Idols that people ought to set them free or transform to the development direction of the society. Because religious mentality leads to stupidity of the people, downfall of the country and to negation of free development of creative identity.

PRESENTATION OF IAPSS

IAPSS is non-governmental, independent, student non-profit organization. The overall purpose of the organization is generate and promote opportunities for full actualization of political science students (and student of relevant academic fields) cooperating through a global communication network. IAPSS was founded in Leiden, Netherlands in 1998, and established its permanent seat in Ljubljana, Slovenia, October 2004. IAPSS consist of 75 Association members from 50 countries, a total of 43 of the member associations from Europe (29 countries).

The main aims of the organization is to increase student involvement in civil society, by providing a local, regional and international platform of programs and stimulate, projects and activities to increase awareness, exchange knowledge and by empowering and stimulate each other to academic development and active citizenship outside the education institutions. The organizational level principle within IAPSS is that level Executive Committee's main task is to coordinate and stimulate local and regional activity.

Through such projects, IAPSS is striving to give its member a sense of responsibility concerning their role in creating an improved political and social environment, as well as the skills and knowledge necessary to act in this direction. It does so by organizing seminars, conferences, round tables and debates; by regularly creating and distributing academic and opinion publications (POLITIKON – The IAPSS Journal of Political Science or the monthly IAPSS magazine, *A Different View*); by providing on-line platform for sharing Political Science Academic content (IAPSS Open Learning); on-line debate and interaction for all students engaged in discussing current issues of Political Science (the IAPSS on-line Working Groups).

At international level, IAPSS has already organized many big scale, successful events, with various topics and world-wide participation. To name only a few of the recent ones: 10th IAPSS Annual Conference on "Globalizing Citizenship" and General Assembly (May 2007) held in Amsterdam, the Netherlands, the IAPSS Academic conference on "Non Violence" which took place in Trieste, Italy and many others.

This year the Academic Conference and General Assembly (AC&GA) will be held from 4th until 10th of May 2009, in Ljubljana – Slovenia. The theme of the conference is "The Future of Political Science: A Different view". Is a very important that represantives of Political Science Associations can participate at the AC&GA since the General Assembly is the highest decision making body of IAPSS.

IAPSS will join the Open Learning Initiatives, as an affiliate organization of Open Course Ware, with the objective to create a web-based publication of university courses and conferences related to political science. IAPSS Association Members will motivate their respective university to join in this global initiative that will benefit the global political science community.

КРУГЛИЙ СТІЛ

"КИЇВСЬКЕ КОЛО ФІЛОСОФІЇ: УКРАЇНА, РОСІЯ, ЄВРОПА..."

*Г.В. Скрипаль, асп, КНУТШ, Київ**

М. БЕРДЯЄВ ТА Л. ШЕСТОВ ЯК ПРЕДСТАВНИКИ КИЇВСЬКОЇ ШКОЛИ ЕКЗИСТЕНЦІЙНОЇ ФІЛОСОФІЇ

Найперші школи екзистенційної філософії постають у Києві та Мадриді. Їх представниками були М. Бердяєв, Л. Шестов та М. де Унамун, відповідно. Камю розташовував Л. Шестова поруч з К'єркеґором. Ж.-П. Сартр зазначав: "Біля колиски французького екзистенціалізму стояли два великих росіянина – Достоевський та Бердяєв".

"...Употребляя современное выражение, можно было бы сказать, что русская философия, религиозно окрашенная, хотела быть экзистенциальной, в ней сам познающий и философствующий был экзистенциален, выражал свой духовный и моральный опыт, целостный, а не разорванный опыт. Величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным был Достоевский" [*Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. – С. 183*]. Як М. Бердяєв, так і Л. Шестов відмічали той величезний вплив, який справила на їхню філософію творчість Достоевського [*Шестов Л. Умозрение и откровение. – Париж, 1964. – С. 35*].

Російська філософія за своїм змістом відрізняється від європейської філософської традиції, у межах якої й виникнув екзистенціалізм. Саме тому деякими дослідниками належність М. Бердяєва та Л. Шестова до екзистенціалізму ставилася під питання. Низка рис не дозволяє беззастережно зараховувати М. Бердяєва та Л. Шестова до згаданого філософського напрямку. [*Мисливченко А.Г. Был ли Бердяев экзистенциалистом? // Метаморфозы свободы: Украинский часопис российской философии. Вісник Товариства російської філософії. – К., 2003. – Вип. 1. – С. 127–130*]. Між поглядами М. Бердяєва, Л. Шестова та інших представників екзистенціалізму є принципові розходження. Наприклад, зазначені мислителі не вживають поняття "екзистенція", "буття-у-світі" та інші, послуговуючись термінологією Гайдеггера, "екзистенціали". Замість "екзистенція" М. Бердяєв використовує поняття "особистість", хоча й не у традиційному тлумаченні. А. Мисливченко підкреслює, що М. Бердяєв розвиває не просто екзистенційну, а есхатологічну метафізику. Саме тому він пропонує називати М. Бердяєва не екзистенціалістом, а екзистенційно мислячим філософом [*Мисливченко А.Г. Мятёжный апостол свободы // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994*].

* Рецензент – І.В. Бичко, д-р філос. наук, проф.

Проте, М. Бердяєв, на відміну від Гайдеггера, не відхрещується від екзистенціалізму: "Я всегда был экзистенциальным философом, и за это на меня нападали" [Бердяев Н.А. Самопознание. – М. 1990. – С. 95]. Або у іншій своїй праці: "Киркегардт настаивал на экзистенциальности самого познающего субъекта, на изначальной погруженности его в тайну существования. Только такая философия и имеет цену, которая выражает эту экзистенциальность субъекта. Философы слишком забывают, что сам познающий философ – существующий и что его существование выражается в его философии. Сам Киркегардт так не выражался, но можно сказать, что философ, как существующий, находится вне объективации, т. е. находится в бытии. Сам субъект есть бытие и приобщен к тайне бытия. Экзистенциальными философами были Бл. Августин, Паскаль, отчасти Шопенгауэр и уже во вторую половину XIX века, конечно, Ницше и Достоевский, который тоже может быть признан философом. Сам я давно уже, в книге, написанной более 20 лет тому назад, по-своему определял экзистенциальную философию, которая для меня сама есть "что-то", т. е. обнаружение бытия, существования, в отличие от философии, которая есть "о чем-то", об объекте, хотя я и не употреблял термина "экзистенциальный"" [Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. – М., 1994. – С. 249]. Так само і Л. Шестов визнає співзвучність своїх ідей ідеям екзистенційних мислителів, зокрема, С. К'єркеґора [Шестов Л. Киркегардт и экзистенциальная философия. – М., 1992].

ЗМІСТ

СЕКЦІЯ "ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ЛЮДИНИ"

Алексєєва К.І.

Виокремлення поняття ситуації у екзистенційній філософії3

Білоус А.Ю.

До питання про категоріальний апарат у дискурсі відчуження
у творчій спадщині К. Маркса4

Бояндіна Г.С.

Симпатія як основа природньої моральності та передумова нормативності ..6

Бурік М.Л.

Людське мислення і штучний інтелект: стара дискусія,
що актуальна дотепер8

Вандышев В.Н.

Человек между сциллой морали и харибдой биотехнологий 10

Василець О.І.

Соціально-педагогічні контексти сучасної антропологічної проблематики.....13

Воскобойников А.Э.

Человек восходящий: бессознательное – сознание – сверхсознание..... 15

Галико Д.І.

Дзен-буддизм і західне мислення17

Горкун І.В.

Атмосфера діалогу: самостверджувальність ініціацій..... 19

Горохова Л.В.

Глобалізація страху в сучасному суспільстві20

Даренський В.Ю.

"Діалог" як концепт практичної філософії.....22

Держко І.З.

Антропологічні смисли буття в парадигмах метафізичного знання24

Диденко Л.В. Основы рабства: варианты XXI века	26
Дідух Л.Я. Проблемне поле етичних досліджень Лева Шестова.....	27
Елисеева М.А. Новый синтез устного и письменного в языке	29
Ергеева К.І. Екзистенціальна пам'ять як форма духовної діяльності	31
Єрмак Т.Б. Гендерна згода: до засад антропології моральності	33
Захарченко М.С. Деякі аспекти філософсько-антропологічної дискусії навколо майбутнього людської природи	35
Коваль Т.В. Страх старості в аспекті християнства	37
Кравець А.М. О. Павло Флоренський: саможертвна (кенозис) любов – єдиний шлях до пізнання іншого та його особистості	38
Лакійчук П.В. Адекватність вимушених переселенців у новому контексті життєдіяльності.....	40
Лаута О.Д. Концепція досвіду в світлі фундаментальної онтології М. Ґайдегера.....	42
Мошенець В.А. Діалогічний тип філософствування у творчості С. Франка	44
Ніколаєнко О.О. Проект автономії Корнеліуса Касторіадіса	46
Назарова І.І. Філософська антропологія та філософські аспекти поглядів Ж. Піаже.....	48
Нишуков В.В. Человек и техника	50
Оніпко Ю.Д. Філософське тлумачення людської природи у антропології Б. Спінози	51

Писчиков В.С., Холин М.М. Кризис идентичности личности в современном обществе	53
Пономаренко В.В. От философии к педагогике и от нее к практике. Заметки о творчестве Э.В. Ильенкова и В.А. Босенко	54
Рыжкова Г.С. Идея личности, ее религиозные основания	57
Рябова А.А. Фр. Ницше и Вл.С. Соловьев: образ сверхчеловека	59
Семикрас В.В. Філософування як "пошук істини через розмову" в неопрагматистському підході Р. Рорті	61
Свинська І.В. Свобідна воля в контексті actus hominis	63
Солдатська Т.І. Діалектичність герменевтичного досвіду: Гадамер versus Вальденфельс.....	65
Трухан О.М. Філософська антропологія як конструкт теоретико-методологічного вдосконалення юридичної діяльності.....	67
Туренко В.Е. До питання про антропологічні засади філософії Василя Великого	69
Узун Я.В. Зло як прояв людської суті	70
Фидровская М.Г. К вопросу межкультурных стереотипов.....	72
Хисамова А.Р. Смерть глазами врача	73
Черевко А.В. Человек "К..."	75
Шмат Р.П. Принцип справедливості у західній філософії	77

Яручик А.І. Індивідуальне життя людини у філософії М. Монтеня	78
Ященко Ю.Б. Феномен смерті: основні підходи до аналізу.....	80

СЕКЦІЯ "ТЕОРІЯ ПОЛІТИКИ"

Підсекція "ПАРТОЛОГІЯ"

Бычков Д.В. Партии современной России в политической социализации молодежи	83
Голинська Х.О. Партійно-політична відповідальність: основні чинники реалізації.....	85
Кудіна О.А. Роль політичних партій в політичній системі України	87
Молочко П.О. Сучасні підходи аналізу політичних партій у політичній науці: теорія та практика	88
Москалев А.Е. Некоторые особенности молодежной политики российских партий	90
Москалюк А.Б. Концепція "кокуса" М. Острогорського: від партійного лідерства до бюрократизації.....	92
Оверчук О.І. Чинники стабільності існування двопартійної системи США	94
Обушний М.І. Прагматизм – ідеологія політичних партій	96
Ротар Н.Н. Методологічні проблеми визначення суті партії влади в сучасній партології.....	97
Швирков О.І. Ідеологічні партії як зникаючий вид та ФПГ.....	99

Підсекція "ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО: ТЕОРІЯ ТА ПРАКТИКА"

Бордюк К.В.

Чинники формування та функціонування громадянського суспільства 102

Гурицька М.С.

Основні сучасні моделі взаємодії громадянського суспільства і держави... 105

Зверев А.Ю.

К вопросу осмысления понятия патриотизм 106

Коротенко Ю.А.

Участие молодежи в структурах гражданского общества 108

Крицкалюк Н.І.

Перешкоди на шляху інституціоналізації громадянського суспільства
в Україні 110

Мазурок Ю.О.

Електронна участь громадян в політичному процесі 112

Матвійчук А.В.

Громадські об'єднання: правовий статус та проблеми розвитку 114

Осадца І.С.

ЗМІ як засіб зв'язку між всіма складовими громадянського суспільства 116

Пасько О.О.

Роль молоді у побудові громадянського суспільства 118

Петренко І.І.

Феномен фабрик думок 119

Собко І.В.

Економічні засади громадянського суспільства 121

Ставроян С.С.

Релігія як інтегруючий чинник громадянського суспільства 123

СЕКЦІЯ "ПОЛІТИЧНА СОЦІОЛОГІЯ ТА СОЦІОЛОГІЯ ПОЛІТИКИ"

Бєй Г.А.

С. Московічі про концептуальні засади масово-психологічної
моделі соціально-політичного управління 125

Булатевич М.М.

Роль публічної сфери в забезпеченні соціальної інтеграції
суспільств модерну (на основі політичних праць Юргена Габермаса) 126

Доцяк І.І.

Регіональні експертні оцінки перспектив
євроатлантичної інтеграції України: порівняльний аналіз..... 128

Кириєнко Д.Н.

Особенности женского политического лидерства 130

Сальніков С.З.

Соціальне самопочуття та політичні орієнтації суспільства 132

Фіткаленко А.А.

Трансформація етнічних груп в умовах глобалізації 134

SECTION "POLITICAL SCIENCE & CONTEMPORARY WORLD"

Bilous A.J.

The problem of political integration of countries with different level
of development 136

Bobovnikov M.D.

Strategic consequences for the EU from realization
of american intentions toward Pakistan 138

Gupan V.

Modern world-system versus global democracy 139

Guseynova V.I.

Idea of democracy in islam countries..... 140

Oskin O.

Interactive public relation, as an inalienable constituent of the Hustings 142

Yasko L.

Peculiarity of political culture in modern Egypt..... 143

Zeljicovic N.

Presentation of IAPSS 146

КРУГЛИЙ СТІЛ "КИЇВСЬКЕ КОЛО ФІЛОСОФІЇ: УКРАЇНА, РОСІЯ, ЄВРОПА..."

Скрипаль Г.В.

М. Бердяєв та Л. Шестов як представники

Київської школи екзистенційної філософії 147