

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

**МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ
(20-21 квітня 2016 року)**

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 8



Редакційна колегія: **А. Є. Конверський**, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України (голова); **С. В. Руденко**, д-р філос. наук, доц. (заст. голови); **В. А. Бугров**, канд. філос. наук, проф.; **Т.П.Кононеко**, д-р філос. наук, проф.; **І. С. Добронравова**, д-р філос. наук, проф.; **Д. В. Неліпа**, д-р політ. наук, доц.; **М. І. Обушний**, д-р політ. наук, проф.; **В. І. Панченко**, д-р філос. наук, проф.; **А. О. Приятельчук**, канд. філос. наук, проф.; **М. Ю. Русин**, канд. філос. наук, проф.; **Є. А. Харьковщенко**, д-р філос. наук, проф.; **І.В.Хоменко**, д-р філос. наук, проф.; **В. Ф. Цвих**, д-р політ. наук, проф.; **Л. О. Шашкова**, д-р філос. наук, проф.; **П. П. Шляхтун**, д-р філос. наук, проф.; **Я.А.Соболевський**, канд. філос. наук (відп.секр.); **В.Е.Туренко**, канд. філос. наук.

*Рекомендовано до друку
вченою радою філософського факультету
(протокол № 9 від 28 березня 2016 року)*

"Дні науки філософського факультету – 2016", Міжн. наук. конф. (2016 ; Київ). Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету – 2016", 20-21 квіт. 2016 р. : [матеріали доповідей та виступів] / редкол.: А. Є. Конверський [та ін.]. – К. : Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2016. – Ч. 8. – 151 с.

Адреса редакційної колегії: 01601, Київ, 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.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
ВПЦ "Київський університет", 2016

Секція 16

"УКРАЇНОЗНАВСТВО"

*Т. В. Васіна, заступник Директора спеціалізованої школи
№ 125 м. Києва
t_vasina@ukr.net*

ГРОМАДЯНСЬКА ІДЕНТИЧНІСТЬ І КОНСОЛІДАЦІЯ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

В сучасних умовах перед Україною стоїть невідкладне питання подолання дезінтеграційних тенденцій, регіональної фрагментації та консолідації суспільства. Важливим фундаментом консолідації суспільства є громадянська ідентичність. Актуальність даної проблематики визначається не тільки необхідністю уточнення самого поняття "громадянська ідентичність" з позицій сучасного українознавства, не тільки важливістю осмислення проблеми громадянської ідентичності через аналіз специфіки буття особистості в умовах гібридної війни, але й гострою потребою консолідації українського суспільства.

Доволі велика група дослідників вивчала проблеми формування громадянської ідентичності (Ю. Арутюнян, О. Богатова, Т. Воропаєва, М. Губогло, Л. Дробіжева, Н. Лебедева, В. Магун, В. Межуєв, С. Рижова, І. Семененко, В. Тішков, М. Хом'яков та ін.), а також проблеми громадянського розвитку особистості (О. Асмолов, Р. Дарендорф, М. Каган, В. Кемеров, М. Полані, К. Поппер, І. Пригожин, Ю. Резник, Г. Тульчинський, Ф. Фукуяма, Е. Хобсбаум, В. Ядов). Проте доволі часто дослідники ототожнюють громадянську та національну ідентичність, громадянську та етнічну ідентичність, громадянську та цивілізаційну ідентичність.

У вітчизняному науковому дискурсі громадянська ідентичність досліджується передусім у рамках соціології, педагогіки, політології, філософії та психології, але цілісний аналіз громадянської ідентичності особистості, механізмів її становлення та її консолідаційного потенціалу з позицій сучасного українознавства не здійснювався. В рамках українознавства (як сучасної інтегративної науки) громадянська ідентичність має розглядатися не тільки з точки зору її специфіки та незвідності до інших видів соціальної ідентичності особистості (етнічної, національної, цивілізаційної), але й у єдності її системних, структурних та динамічних характеристик (з урахуванням сукупності зв'язків між ними).

Громадянську ідентичність можна розглядати як результат процесу ідентифікації індивіда як з громадянством своєї держави, так і з її громадянським суспільством. Отже, особистість із сформованою громадянською ідентичністю сприймає, відчуває та позиціонує себе як грома-

дянина держави та активного члена громадянського суспільства, як автора, ініціатора та суб'єкта позитивних суспільних перетворень, який готовий нести відповідальність за прийняті та реалізовані рішення. Позитивна громадянська ідентичність є важливим механізмом консолідації українського суспільства, співіснуючи з локальними, регіональними, етнічними, релігійними та іншими ідентичностями. У вирішенні питання про місце громадянської ідентичності в системі соціальної ідентичності особистості (яка є більш широкою) особливе значення має уявлення про багатовимірність соціальної ідентичності особистості.

В процесі політичної соціалізації формуються не тільки суспільно-політичні уявлення, політико-правові орієнтації та демократичні цінності, але й відбувається прилучення молоді до загальногромадянських норм і спільної діяльності на користь суспільства і держави, що обумовлює становлення громадянської ідентичності, яка стає важливим чинником консолідації суспільства. Політична соціалізація спроможна закласти фундаментальні основи для формування громадянської ідентичності, знайомлячи індивіда з основними нормами і правилами функціонування політико-правової системи, збагачуючи його комплексом уявлень про управління і закони суспільно-політичного життя держави, визначаючи його суб'єктну позицію щодо держави, суспільства та своїх співгромадян. На жаль, політична соціалізація в Україні має переважно стихійний і несистемний характер, оскільки інститути політичної соціалізації особистості не завжди виконують свої функції. Результатом цього стає відсутність належного впливу на свідомість і поведінку людей, який би забезпечив залучення молоді до норм і цінностей громадянського суспільства.

Сьогодні громадянська ідентичність, на жаль, не є домінуючою в системі ідентифікацій громадян України, хоча вона й займає одне з ключових місць в ідентифікаційній матриці українців, відображаючи певну ефективність організації процесів політичної соціалізації. Можливість впливу різних соціальних та політичних інститутів і організацій на формування громадянської ідентичності залежить не тільки від ефективності їхньої діяльності, а й від рівня їх сприйняття громадянами, адже організації та інститути, які мають низький рівень довіри, мають або незначний, або деструктивний вплив на формування громадянської ідентичності.

Відсутність чіткої державної політики щодо формування громадянської ідентичності, низький рівень довіри громадян України до основних інститутів влади, однобічність і хаотичність соціалізуючих впливів знижують рівень громадянської активності та співпричетності до державних і суспільних проблем, загострюючи суспільні настрої і породжуючи конфлікти. Представники української національної еліти ще не запропонували і не поширили через основні інститути політичної соціалізації ефективну програму формування громадянської ідентичності українців. Крім того, сучасна система національного виховання недостатньо стимулює молодь до усвідомлення себе громадянами України, до усвідомлення своєї причетності й відповідальності за майбутнє своєї країни. Активізація формування громадянської ідентичності (яка виконує сьогодні не

тільки важливі націєтвірні й світоглядні функції, але й має величезний консолідаційний потенціал) повинна базуватися на діяльнісних засадах, а також на самореалізації людей як справжніх громадян України.

Т. С. Воропаєва, канд. психол. наук, доц., КНУТШ, Київ
voropayeva-tania@ukr.net

КОНСОЛІДАЦІЯ УКРАЇНСТВА ЯК ВІДПОВІДЬ НА ВИКЛИК ЧАСУ В УМОВАХ ГІБРИДНОЇ ВІЙНИ

Здобуття Україною незалежності докорінно змінило життя українства, соціально-економічні й політико-правові трансформації суттєво вплинули на різні сфери його буття, зумовлюючи кардинальні зміни в системах ментальних і поведінкових стереотипів, світоглядних і ціннісних орієнтацій. Процеси консолідації українства (як транскордонної і трансдержавної спільності субцивілізаційного рівня) та утвердження української незалежної держави сьогодні ускладнюється не тільки тим, що вони відбуваються в період глобалізації, але й тим, що Росія почала проти України неоголошену гібридну війну. В цих умовах особливо зростає інтерес до процесів консолідації українства, які є одними з головних чинників збереження власної автентичності, самобутності, суб'єктності та розвитку державності й громадянського суспільства. Розробка теоретико-методологічних засад, визначення сутності, форм та етапів консолідації українства є одним з пріоритетних завдань сучасного українознавства, набуваючи особливої актуальності в умовах російської військової агресії. Важливим методологічним підґрунтям для розробки проблеми консолідації українства є праці з історії української культури та української філософії (Л. Губерського, С. Кримського, І. Огородника, М. Поповича, М. Русина, В. Табачковського, В. Ярошовця та ін.); праці з філософської антропології та соціальної філософії (Г. Горак, Р. Додонова, А. Лоя, В. Лубського, О. Предко, С. Руденка, Т. Яшук та ін.); українознавчі, культурологічні та політологічні дослідження (А. Бичко, І. Бичка, В. Крисаченка, О. Майбороди, М. Обушного, С. Пролєєва, О. Салтовського, В. Скуратівського та ін.). Незважаючи на досить великий дослідницький інтерес до проблеми консолідації українства, багато аспектів залишаються недостатньо вивченими. Отже, ця проблема є доволі актуальною і потребує комплексного українознавчого дослідження.

Поняття "консолідація" (від лат. "consolidatio" – зміцнення, об'єднання, згуртування) інтерпретується як процес об'єднання соціальних суб'єктів, зміцнення єдності й згуртованості спільнот заради розв'язання ними складних (актуальних, невідкладних) завдань. Проблема консолідації українства є сьогодні однією з ключових для українського суспільства і держави. Адже надзвичайно актуальними є питання залучення широких верств населення в процес демократичних перетворень, подолання духовної відчуженості громадян від своєї держави та створення модерної української нації європейського типу, яка мала б власну "захи-

сну парасольку" – діаспору. У попередніх дослідженнях нами було враховане запроваджене Ф. Тьонісом розрізнення понять "суспільство" та "спільнота" [Тьоніс Ф. Спільнота та суспільство. Основні поняття чистої соціології. – К.: Дух і літера, 2005], що базується на двох різних типах соціального зв'язку (слід розрізняти різні аспекти соціальних та етнічних зв'язків – предметні, буттєві, когнітивні, емоційно-вольові, мотиваційні, ціннісно-сміслові, моральні, естетичні, релігійні тощо). Якщо спільнота є результатом спільного природного буття та взаємодії людей, пов'язаних однаковим походженням, подібними поглядами, спільною долею та устремліннями, то суспільство є продуктом цілеспрямованої діяльності раціонально організованих інститутів і базується на конвенції, угоді, спільних інтересах тощо. В сучасній українській гуманітаристиці згуртованість, консолідованість спільноти розглядається як один з процесів групової динаміки (тобто сукупності внутрішньо-групових соціально-психологічних процесів і явищ, які характеризують весь цикл життєдіяльності групи та його етапи – утворення, функціонування, розвиток, стагнацію, регрес, розпад). До процесів групової динаміки належать нормоутворення (вироблення групою спільних норм, правил, думок, цінностей тощо), згуртування, формування функціонально-рольової структури групи, керівництво й лідерство, прийняття групових рішень, конфлікти, груповий тиск та інші способи регуляції індивідуальної поведінки, тобто всі ті процеси, які фіксують і забезпечують соціокультурні й соціально-психологічні зміни, що відбуваються в групі за час її існування. Ці зміни зумовлюються як зовнішніми, так і внутрішніми чинниками. Отже, консолідація – це один з найважливіших процесів групової динаміки, який зумовлює ступінь упорядкованості, узгодженості й стійкості внутрішньо-спільнотних взаємозв'язків, що забезпечують стабільність та спадкоємність (наступність) життєдіяльності даної спільноти. Спільнотна згуртованість проявляється через відносно безперервне та автономне існування кожної конкретної спільноти, яка має чіткі ознаки соціокультурної та соціально-психологічної спільності (тобто подібності відповідних ознак або рис), що передбачає виникнення системи інтегративних властивостей і процесів, які унеможливають порушення цілісності даної спільноти. Спільнотна згуртованість характеризує також ступінь відданості індивідів тій чи іншій спільноті та міру їхньої прихильності до кожної з цих спільнот. Найважливішими механізмами спільнотного згуртування є ідентифікація, атракція, навіювання, наслідування, емоційне зараження, співпереживання, смислоутворення, переконання тощо.

У світі існують різноманітні суспільства і спільноти, етноси і нації, культури і цивілізації, кожна з цих спільнот базується на принципово іншій системі внутрішніх зв'язків, які трансформуються від кривно-споріднених до соціокультурних, сакральних, мовних, психологічних, релігійних, територіальних, світоглядних, економічних, ціннісних, духовних та політичних. Поява національних держав у Європі зумовлена як етнічним чинником, так і соціально-економічними та суспільно-політичними чинниками; становлення націй є закономірною історичною

тенденцією для розвитку європейської цивілізації, але спільноти національного типу виникають лише в ранньомодерну добу. З моменту формування у Європі модерних націй, які самореалізуються в національних державах, людина починає трактуватися як національна. Потрібно враховувати, що концептуальна модель модерної нації є похідною від взаємодії трьох складових – титульної нації, створеної нею держави та громадянського суспільства (громадянським суспільство є громада, члени якої усвідомлюють свою громадянську єдність, свою здатність на самоврядування, засобом якого є держава, політичні партії, громадські організації та вільні об'єднання громадян; потрібно враховувати, що ті нації, в межах яких політичні й громадянські права не забезпечені, не є одночасно й громадянськими суспільствами), саме тому процес українського націєтворення потребує взаємодоповнення "спільнотного" та "суспільного". Європейська історія довела, що запровадження національного принципу консолідації потребує наявності розвинутої особистості, а також суверенності й суб'єктності окремих індивідів, оскільки узаконення державної влади має відбуватися на основі вільного волевиявлення громадян (а це передбачало перетворення цих індивідів з підданих у громадян і появу громадянського суспільства). Згуртована національна спільнота є результатом діяльності держави та політичної й культурницької еліти, спрямованої на консолідацію різноетнічного населення країни, змістом цієї діяльності є інтеграція представників усіх етнічних і національних меншин в єдину державно-політичну спільноту (яка гармонійно поєднується з розвинутим громадянським суспільством) та формування у всіх верств населення усвідомлення єдності країни та спільності інтересів її громадян. Коли мова йде про консолідацію українства, то у цьому випадку окреслюється нове дослідницьке поле, яке змушує науковців перейти з рівня політичної нації на вищий рівень – транскордонний і трансдержавний. У цьому випадку постають і нові завдання, зокрема, забезпечення нормального функціонування та розвитку всіх складових, які утворюють матрицю транскордонної консолідації українства (об'єднуючої ідеї, спільної ідентичності, спільного культурно-інформаційного простору, соціального капіталу, що уможливорює ефективну взаємодію та взаємну довіру).

О. О. Газізова, канд. іст. наук, НДІУ, Київ
olena.gazizova@mail.ru

ФОРМУВАННЯ СИСТЕМИ ПАТРІОТИЧНОГО ВИХОВАННЯ УЧНІВСЬКОЇ МОЛОДІ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ СУЧАСНОГО СУСПІЛЬСТВА

Серед головних причин воєнно-політичної кризи на Сході та Півдні України політологи вважають гуманітарні проблеми, зокрема недостатню присутність української мови, культури у даних регіонах, неефективну систему національно-патріотичного виховання, яка часто зводилася

до формальних, а не реальних заходів, у навчальних закладах різних типів тощо. Тому перед державою гостро постало питання пошуку ефективних форм і засобів патріотичного виховання молоді. Протягом 2014–2015 рр. було прийнято ряд актуальних документів у сфері виховання підростаючого покоління. Зокрема, у "Концепції національно-патріотичного виховання дітей та молоді", затвердженій наказом Міністерства освіти і науки України 16 червня 2015 р. № 641, вказується, що нині, як ніколи, потрібні нові підходи і нові шляхи до виховання патріотизму як почуття і як базової якості особистості [Концепція національно-патріотичного виховання дітей та молоді [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://mon.gov.ua/activity/education/reforma-osv%D1%96ti/konceptsiya-nacjonalno-patriotichnogo-vihovannya-ditej-ta-molodi.html>].

В Указі Президента України №334/2015 від 12 червня 2015 р. "Про заходи щодо поліпшення національно-патріотичного виховання дітей та молоді" міститься план дій із забезпечення системної взаємодії державних органів з громадськістю у питаннях, пов'язаних із національно-патріотичним вихованням дітей та молоді на прикладах героїчної боротьби українського народу за незалежність, суверенітет та територіальну цілісність України [Указ Президента України №334/2015 від 12 червня 2015 року "Про заходи щодо поліпшення національно-патріотичного виховання дітей та молоді". [Електронний ресурс]. – Режим доступу: www.president.gov.ua/.../3342015-1913].

Стратегія національно-патріотичного виховання дітей та молоді на 2016–2020 роки спрямована на виховання патріотизму та утвердження любові до Батьківщини, духовності, моральності, шанобливого ставлення до національних надбань українців, наслідування найкращих прикладів мужності та звитяги борців за свободу та незалежність України та визначення ефективних механізмів системної взаємодії органів влади та інститутів громадянського суспільства у питаннях національно-патріотичного виховання [Про Стратегію національно-патріотичного виховання дітей та молоді на 2016 – 2020 роки указ Президента України від 13 жовтня 2015 р. № 580/2015 [Електронний ресурс]// – Режим доступу: <http://www.president.gov.ua/documents/5802015-19494>].

На сучасному етапі розвитку України, коли існує пряма загроза де-націоналізації, втрати державної незалежності та потрапляння у сферу впливу іншої держави, виникає нагальна необхідність переосмислення зробленого і здійснення системних заходів, спрямованих на посилення патріотичного виховання дітей та молоді – формування нового українця, що діє на основі національних та європейських цінностей:

Патріотизм виступає джерелом духовних і моральних сил суспільства, гарантом його здоров'я і життєстійкості. В.А. Кротюк, аналізуючи наявні наукові підходи до дослідження патріотизму, дає визначення поняття "патріотизм" та його інтерпретації у сучасному науковому дискурсі: "Патріотизм – одна з найважливіших цінностей, притаманних усім сферам суспільства і держави, є найважливішим духовним надбанням особистості, характеризує вищий рівень її розвитку і виявляється в ак-

тивно-діяльнісній самореалізації на благо Вітчизни. Патріотизм уособлює любов до своєї Вітчизни, причетність до її історії, культури, досягнень, становить духовно-моральну основу особистості, що формує її громадянську позицію і потребу в гідному, самовідданому, жертвовному служінні Батьківщині" [Кротюк В.А. Сучасні концепції дослідження патріотизму /В.А. Кротюк// Вісник Національної юридичної академії України імені Ярослава Мудрого. Сер.: Філософія, філософія права, політологія, соціологія. – 2013. – № 5. – С. 57].

Формування патріотизму – це складний багатогранний процес, починаючи від народження дитини до повноліття, у якому активну участь повинна брати родина, держава, навчальний заклад. Він є невідривним від загального процесу виховання підростаючого покоління. І безумовно, що лише закликами до патріотизму і гаслами неможливо сформувати свідому любов до України, тому система роботи з національно-патріотичного виховання має бути спрямована на досконале вивчення героїчного минулого українського народу, самобутньої культури, ментальності тощо.

Як стверджує Я. Калакура, український патріотизм є, насамперед, категорія суспільної та індивідуальної свідомості, моралі і людських почуттів, соціальної психології, а тому його не можна розглядати у відриві від інших світоглядних і ціннісних орієнтирів, зокрема від почуття гордості за український народ і Україну, любові до неї, героїзму і вірності. Патріотизм – це і поважне ставлення до історії своєї країни, свого народу, його традицій, це і продукт історичного розвитку, життєдіяльності багатьох поколінь нашого народу [Калакура Ярослав. Формування українського патріотизму: історичне та історіографічне підґрунтя // Українознавство. – 2008. – №2. – С. 223].

Найбільш дієвими заходами з патріотичного виховання є заходи, де вихованці залучаються у суспільно-корисну справу, мають можливість активної взаємодії, відчувають важливість власних дій, тому перевага у патріотичному вихованні повинна надаватись волонтерській, пошуковій, дослідницькій та проектній діяльності, засіданням дискусійних клубів, діяльності учнівських прес-центрів. Високий потенціал з точки зору формування патріотичних якостей та активної позиції мають туристсько-краєзнавчі змагання та зльоти, військово-спортивні патріотичні ігри, спортивні змагання.

Таким чином, патріотизм має стати провідною виховною ідеєю українського суспільства, патріотичне виховання – стрижнем усієї сучасної системи освіти, адже сьогодні як ніколи гостро постало питання формування особистості, яка сумлінно виконує обов'язки громадянина, усвідомлює соціальні проблеми українського народу, має почуття гордості за свою державу.

АКТУАЛЬНІСТЬ УКРАЇНОЗНАВСТВА В СИТУАЦІЇ ІНФОРМАЦІЙНО-ПСИХОЛОГІЧНОЇ ВІЙНИ РОСІЇ ПРОТИ УКРАЇНИ

Нещодавно в інтерв'ю газеті "День" міністр науки і освіти С. Квіт абсолютно справедливо наголосив на необхідності розвитку гуманітарної складової культури як умови вирішення в тому числі і проблем військового протистояння України з Росією.

Якщо ж проаналізувати дії українських урядовців, складеться враження, що ці люди всерйоз вважають, що так звану гібридну війну Росії проти України можна виграти лише з допомогою зброї. Не дуже відрізняються від уряду й інші гілки української влади, щоправда, вони в особі президентської адміністрації додають до рецепту переможної війни ще дипломатію. Проте, чи насправді героїзму українських військовиків, нарощування кількості та якості озброєння української армії, зусиль українських дипломатів достатньо для перемоги? Неважко помітити, що в теперішній Україні формуються "нові-старі" загрози. Частина населення держави стає прихильниками неоімперії Кремля. Поки що напівприховано, локально, але зовсім в країні формується п'ята колона, і Україна потрапляє у стан країни із загроженою державністю.

У такій ситуації особливого значення набуває боротьба за мізки людей, бо ніякі танки, ніякі домовленості не врятують країну, де немає консолідованої патріотично налаштованої абсолютної більшості громадян, здатних боронити свою країну від ворога. А для того, щоб усі громадяни України зрозуміли нарешті, що росіянин-путініст сьогодні не брат нам, а жорстокий і підступний ворог потрібна серйозна робота із масовою свідомістю. Це неважко зрозуміти. Куди важче пояснити дії влади, спрямовані на тотальне руйнування гуманітарної складової української науки. Саме українська гуманітаристика загалом, й українознавство особливо повинні створити науковий фундамент нової ідеології держави, що опинилась у центрі цивілізаційного конфлікту між Сходом і Заходом, ставши, фактично, територією, де відбувається війна із неоімперією Кремля. І якщо для цивілізованої Європи це війна за нові межі, то для українців у прямому сенсі слова – це війна за власне виживання і свободу!

Ще на початку далеких 2000-х в Росії почав досить активно формуватись новий напрямок досліджень – "россиеведение" (росієзнавство). Згодом починається набір студентів на перший в Росії факультет росієзнавства. І вже у 2007 році в російських школах починає вводитись "Отечествоведение". Самі автори проекту не приховують, що це засіб формування новітнього російського патріотизму, боротьба за людину, її мізки та за "русскую государственность". Сьогодні цей напрямок в Росії опосіли куди менш ліберальні індивіди, ніж його промоутер Ігор Чубайс, і вони розглядають отечествоведение як засіб насамперед "восстановления былого величия государства российского, основанного на прин-

ципе самодержавия, православия и народности". І тепер вже навіть "Новое время" (про чорносотенні російські видання не йдеться) дає статті під красномовною назвою "Нас спасет россиеведение". На це "спасение" путінський режим не жалкує ні сил, ні коштів! Сьогодні россиеведение стає надійною опорою путінізму, ширше – новітньої політичної доктрини Кремля. Оскільки вже навіть за відсутності Путіна процес "неоімперіалізації" Росії не зупинити еволюційним шляхом.

У новій галузі наукового знання історія Росії розпочинається звичайно ж з Київської Русі, а вся історія "великої імперії", "русской цивилизации" була побудована на величезній любові і тязі до єдиного "русского ядра" "прежде всего славянских народов-братьев" і стала "основой формирования русского мира". Звичайно ж, ніяких голодоморів, геноцидів, етноцидів ніколи в історії цієї найпрекраснішої з усіх імперій ніколи не було!

У цій ситуації особливого значення набуває сучасне українознавство як наукове підґрунтя формування ідеології української держави в умовах протистояння неоколоніалізму з "путинским лицом". Це не означає, що ми ставимо завдання "догнати і перегнати" россееведение. Адже сучасне українознавство вже має чимало вагомих здобутків. Трохи історії: Сучасне українознавство як фундаментальна наука розпочало своє формування з початком існування української незалежної держави, коли в низці українських вишів, насамперед у Львові та Києві почали створюватися кафедри, центри та інститути українознавства. Воно спирається на потужну інтелектуальну традицію кінця XIX – початку XX ст. та спадок української інтелектуальної діаспори, яка ніколи не полишала працю на ниві самопізнання. Адже українознавство відноситься до так званих "себезнавчих" наук. До таких у сучасному світі належать американські студії, канадійські студії, індіанські студії тощо.

Для сучасної України українознавчий дискурс набуває особливого значення, оскільки саме він повинен і здатен стати науковим підґрунтям "боротьби за мізки". Ця боротьба є чи не найважливішим чинником здатності нації до спротиву під час так званої гібридної війни з Росією. Отже, мова йде про активізацію процесу українізації нашої спільноти в тому числі і завдяки свідомій діяльності науковців-українознавців. Саме ж українознавство варто розглядати як наукове підґрунтя свідомого формування українського патріотизму, задіюючи його виховний потенціал, наступальність у боротьбі за подолання колоніальної ментальності. Неоімперські прагнення Кремля глибоко закорінені в російській імперській ідеології, яка є надзвичайно небезпечною. Очевидно, що перемогти у гібридній інформаційно-психологічній війні чи, принаймні, зупинити її неможливо лише військовими засобами. Щоб тил і фронт були єдині, потрібна максимальна мобілізація громадян для опору агресорові. І в цьому процесі сучасне українознавство може і повинно стати науковою "точкою зборки" всіх патріотичних сил України.

**УТВЕРДЖЕННЯ ТА РОЗВИТОК УКРАЇНСЬКОЇ МОВИ ЯК ОСНОВИ
НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ В УКРАЇНІ
(КІНЕЦЬ XVI – ПЕРША ПОЛ. XVII СТ.)**

Національна культура кожного народу формується у його історичній генезі. Перебування українських земель під владою Литви сприяло розвитку культури і національної самосвідомості, хоча національно-політичне життя не могло сформуватись у повних формах і зустрічало певні перешкоди. Все ж в українських землях майже монополічне становище посідала православна церква. Литовський статут, кодекс Великого князівства спирався на законодавчу традицію Київської держави. Місцеве самоврядування, судочинство, державна документація велися руською, тобто тогочасною українсько-білоруською мовою. Руська мова мала статус державної мови у Великому князівстві Литовському від другого видання "Литовського статуту", де вказується: "А писар земский маєть по руску литерами й слові рускими вси листы и позвы писати, а не іншим езыком и словы" [Огієнко Іван. Історія української літературної мови. – К., 1995. – С.95].

Після Кревської унії 1385 р., укладеної між Польщею і Великим князівством Литовським, українські і білоруські феодали починають втрачати свої соціально-політичні права та привілеї. Ситуація ще більше ускладнилась після прийняття Люблінської унії 1569 р. Щоб зберегти свій соціальний статус вищі верстви населення змушені були нехтувати православними цінностями та переходити на польську мову. Мовна ситуація в Україні тих часів була складною. Основну роль почали відігравати п'ять мов з різними рівнями "гідності": грецька (давньогрецька), латинська, церковнослов'янська (староболгарська), польська і руська.

Хоча в акті Люблінської унії 1569 р. проголошувалося вільне використання "руського" письма як офіційного "на вічні часи", Польща вперто проводила політику масової мовної колонізації. У 1614 р. було видано Литовський статут польською мовою, а у постанові Варшавського сейму 1696 р. щодо мови урядових українських канцелярій вказувалося, що "писар повинен по-польськи, а не по-руськи писати" [Огієнко Іван. Історія української літературної мови. – К., 1995]. Відомий полеміст П.Скарга у 1577 р. намагався довести, що українська розмовна мова, як і мова церковна, ні до чого не здатні і наукових речей писати не вдасться. Саме тоді з'являються українською "простою мовою" низка перекладів Святого Письма, починаючи з славетної Пересопницької Євангелії. Пересопницький архімандрит Григорій упродовж 1556 – 1561 рр. переклав повне Четвероевангеліє на руську мову з мови болгарської, тобто з мови церковнослов'янської на давньоукраїнську. Є припущення, що це Євангеліє використовувалося в церкві монастиря Жеславського, де працював над перекладом Григорій. Про це свідчать написи на полях, які робилися, як правило, для Літургій.

Після Берестейської унії 1596 р. виникає полемічна література, де, поряд з іншими, використовували і українську літературну мову. Виявилося, що ця "проста мова" цілком придатна для передачі найтонших богословських проблем. Новою літературною мовою пишуть свої твори Л.Зизаній, Л.Карпович, Є.Плетенецький, І.Борецький, М.Смотрицький, П.Могила, С.Косів та інші. Але багато полемістів, як православних, так і греко-католицьких, друкували свої твори польською мовою. Так, твір Х.Філапета (псевдонім) "Апокрисис" вийшов польською та українською мовами, а твір І.Потія "Антиризис проти Христофора Філапета" (1599) було надруковано в перекладі на польську мову. Майже всі антиунійні твори М.Смотрицького вийшли з друку польською мовою. Польською мовою полемізував К.Сакович. Двома мовами – польською та українською творили і полемізували уніат І.Потій і православний П.Могила. І.Галятовський, Л.Баранович, З.Копистенський, К.Транквіліон-Ставровецький, Д.Туптало (Ростовський), К. Шумлянський польську мову як знаряддя творчості не визнавали. Твори польською мовою адресувалися в першу чергу польським опонентам та сполонізованій інтелігенції.

Перші спроби нормалізації церковнослов'янської мови здійснив Л.Зизаній. У 1596 р. і Вільні він надрукував свою стислу "Грамматику словенську" – перший підручник з цієї мови та "Лексис" – невеликий церковнослов'янський український словник. Крім цього М. Смотрицький у друкарні містечка Єв'є, що неподалік від Вільно, 1619 р. видав граматичку, де кодифікував церковнослов'янську мову в українській її редакції. Підручник цей був в активному користуванні аж до першої чверті XIX ст.

Нормалізації словникового складу обох наших старожитніх літературних мов сприяли видатні лексикографічні праці XVII ст. – "Лексикон славенороскій и имен толкованіє" П.Беринди, надрукований 1627 р. в Києві, рукописні "Лексикон латінській" Є.Славинецького, створений у Києві в кінці 30-х – на поч. 40-х рр. XVIIст., "Лексикон славенолатінській" Є.Славинецького та василіянина А.Корецького-Сатановського (Теодоровича), написаний в кінці 40-х рр. XVIIст.

Піднесення церковнослов'янської мови мало визначальне ідеологічне значення: ця мова була своєрідним гаслом православ'я, одним з випробуваних знарядь боротьби за незалежність української культури від окатоличення та полонізації. Висока філологічна освіченість українських книжників сприяла розвитку вчення про староболгарську мову і застосуванню його для виховання народу. "Патос цього вчення полягав у тому, щоб церковнослов'янську мову урівняти у правах із стародавніми мовами – грецькою і старосврейською, які вважалися священними мовами, оскільки були першопочатковими мовами Біблії" [Шевельов Ю. "Історична фонологія української мови". – Харків, 2002. – С.499].

Мова Літургії й церковнослов'янської книжності піднялася над усними ідеомами східного слов'янства. В церкві вона стала дієвим засобом поширення християнського віровчення, суспільно-політичних ідей та культурних цінностей. Адже одним з чинників оформлення української народності виступала християнізація шляхом проповіді і використання відповідної

літератури рідною мовою. Літературна мова і духовна культура, що народжувалася під впливом християнства, створювали основу, на якій формувалась і національна самосвідомість, а відтак – і ідентичність.

Л. В. Дворніцька, н.с. НДІУ, Київ

adalex@i.ua

СЕРЦЕ І РОЗУМ У ПСИХОЕМОЦІЙНОМУ ПРОСТОРІ ЛЮДСЬКОГО БУТТЯ: УКРАЇНСЬКА ЛІТЕРАТУРА ЯК МАРКЕР НАЦІОНАЛЬНОГО КОРДОЦЕНТРИЗМУ

Провідні філософи, митці та вчені в усі часи зосереджували увагу на осягненні людиною сенсу власного буття, впорядковуванні як внутрішнього діалогу (між власним розумом і серцем), так і зовнішніх багаторівневих стосунків із соціумом, що включають не лише спілкування з оточуючими людьми, а й діяльність у сфері законів, звичаїв і традицій. Як зазначав П. Куліш, у діяльності людини "найперша річ – серце щире й якийсь голос із душевної глибини, котрий велить чоловікові йти вгору, а розум – слуга того голосу" [Вибрані листи Пантелеймона Куліша українською мовою писані / П. Куліш. – Нью-Йорк, Торонто : Українська Вільна Академія Наук у США, 1984. – С. 112]. Для характеристики даного типу світосприйняття був запроваджений термін "кордоцентризм" (від лат. "cordis" – "серце", "centrum" – "центр кола"). На думку В. Пахаренка, "одна з конститутивних і найпомітніших рис українського менталітету – це кордоцентричність, панівна емоційність. Звідси доброта, лагідність, м'якість, привітність, а також запальність, певна стихійність українців, їхній потяг до краси, відчуття прекрасного й уміння творити його у стосунках, мові, побуті, фольклорі, вбранні..." [Пахаренко В. Генеза Шевченкової етики / Василь Пахаренко // Дивослово. – 2013. – № 5. – С. 37].

Одним із найвідоміших митців-філософів, що приділив чимало уваги питанню самопізнання людини й у своїх поетичних та філософських творах доводив перевагу серця над розумом був Г.С. Сковорода. Характеризуючи творчий доробок філософа, С. Ярмусь зазначав: "Сковорода розробив філософію серця і так став першим теоретиком філософського кордоцентризму" [Ярмусь С. Кордоцентризм – підстава української духовності й філософії / С. Ярмусь // Збірник праць ювілейного конгресу у 1000-ліття хрещення Руси-України. – Мюнхен: УВУ, 1988-1989. – С. 410].

Григорій Савович доводив, що серце – не лише фізичний орган, але й певна духовна складова, що відкривається кожному, хто досяг вершин самопізнання і осягнення Бога. Саме на цьому рівні, на думку філософа, можливе істинне єднання "всіх сердець" і отримання повної свободи. Індивідуальному духовному злету, можливому, на думку Сковороди, лише на лоні природі, протиставляється буденна діяльність соціуму, що повністю поглинає увагу індивіда.

Велике значення у справі духовного відродження людини, на думку філософів, поетів та вчених, має художнє слово. Я.С. Гнатюк зазначає,

що "інтроспективний кордоцентризм, укорінений у національному менталітеті українського народу. Але зв'язок між ними не простий і безпосередній, а складний й опосередкований. Сполучною ланкою, яка зв'язує їх в єдину структуру, виступає поезія". [Гнатюк Ярослав Степанович Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз. Дис. канд. філос. наук Режим доступу: http://librar.org.ua/sections_load.php?s=philology&id=4098]. І саме в поетичних та прозових творах багатьох українських митців наявний конфлікт кордоцентричності та звичаїв, традицій, правил і законів, які унормовують життя в соціумі.

Виховання в душі національних традицій призводить до формування складного конгломерату моральних якостей, що зумовлюють певний тип поведінки. Але в деяких випадках голос серця сильніший за написані закони соціуму. Згадаймо п'єсу І.П. Котляревського "Наталка Полтавка": головна героїня досить великого значення надає суспільній думці ("Мое все богатство есть мое добре ім'я; через вас люди начнуть шептати про мене, а для дівки, коли об ній люди зашепчуть..." [Котляревський І.П. Повне зібрання творів. – К.: Наукова думка, 1969 р., – С. 255], поважає батьків. Але дослухаючись до голосу серця, наважується піти проти волі матері (яка досить жорстоко намагається дотриматися традицій), і відмовляється вважати дійсним результат обряду заручин. В цій ситуації голос серця бере верх над традицією: кордоцентричність виявляє і Терпи лиха ("Добрий Петро! Серце моє против волі за його вступається!" [Там же, с. 283]), і сам пан Возний, що поступився власним почуттям заради щастя коханої людини.

Слід зазначити, що прикладів перемоги кордоцентричного світосприйняття над соціально зорієнтованим у творах українських письменників не так уже й багато. Оскільки кардіогносія (вміння читати в серці), зазвичай, не притаманна людям, що не ставлять за мету життя самопізнання та богопошук, усі висновки про той чи інший тип поведінки одного з членів спільноти люди, що його оточують, роблять виключно на підставі аналізу зовнішніх проявів і керуються при цьому законом, звичаями і традиціями, що побутують у даному суспільстві. Про це говорить Т. Шевченко у поемі "Катерина": "Серце в'яне співаючи,/ Коли знає, за що;/ Люде серця не побачать,/ А скажуть – ледащо!" [Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т. 1: Поезія 1837-1847. – С. 92]. По відношенню до жінки-покритки змінюється парентальний діалогічний дискурс, породжуючи спочатку нестерпні умови життя з найріднішими людьми ("Батько, мати – чужі люде,/ Тяжко з ними жити!" [Там же, с. 94]), а пізніше – вигнання з рідної хати.

Піти проти суспільної думки, відстоюючи власну кордоцентричність, індивід може лише завдяки величезній силі духу, яку Леся Українка ототожнює з приналежністю до панівного класу: "Не боюсь я поговору, бо на те я королівна" [Леся Українка. Зібрання творів у 12 тт. – К.: Наукова думка, 1975 р., т. 1, – С. 267].

Чимало уваги митці приділяють значенню поетичного слова як засобу комунікації між людськими серцями. Шевченко у вірші "Пророк", ха-

ракетизуючи посланця Божого, говорить: "Слова його лились, текли/ в серце падали глибоко!..." [Тарас Шевченко. Зібрання творів: У 6 т. – К., 2003. – Т. 2: Поезія 1847-1861. – С. 109]. Коли ж словом володіють двоє митців з різними переконаннями – вони здатні вразити серце один одного, і страждатиме найбільше саме кордоцентричний індивід. Такий рівень спілкування змалювала Леся Українка у вірші "Ой я постреляна, порубана словами": "Ой ви, слова, страшна, двусічна зброе,/ спиніться, дайте спокій на хвилинку,/ уже ж ми в серце ранені обоє,/ хоч я не стала з ним до поединку". [Леся Українка. Зібрання творів у 12 тт. – К. : Наукова думка, 1975 р., т. 1, с. 276].

У наші дні, коли вербальна інформація витісняє спілкування "від серця до серця", зазнає змін не лише кожен окремий індивід, а й ціле суспільство. Як зауважила Ліна Костенко у творі "Записки українського самашедшого", "Шлунок у такого суспільства безрозмірний, а спільного серця нема. А нема спільного серця – нема спільних цінностей. Нема України в душах. /.../Людям не те що позакладало вуха – людям позакладало душі". [Костенко Л. Записки українського самашедшого / Ліна Костенко. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, 2011. – 416 с. Режим доступу: http://www.e-reading.club/bookreader.php/1000996/Kostenko_Lina_-_Zapiski_ukrainskogo_samashedshogo.html].

Як бачимо, незважаючи на те, що однією з основних рис українського менталітету є кордоцентричність, і, на думку філософів, у процесі самопізнання цілком можливо вийти на рівень "спільного серця", соціальні взаємини почасти будуються у відповідності до традицій спільноти, а застосування кардіогносії – велика рідкість. В результаті виникає конфлікт між кордоцентричною особистістю і соціумом, "людиною" і "людьми", у якому найчастіше перемагає суспільна думка, голос розуму, відсуваючи поклик серця індивіда на другий план.

В. М. Калач, викл., Глухівський НПУ ім. О. Довженка, Глухів
kalachslava@gmail.com

КОНСОЛІДУЮЧІ ФУНКЦІЇ РЕЛІГІЙНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

У складних умовах гібридної війни, а також політико-правових і соціально-економічних трансформацій, що відбуваються в суспільстві, змінюються й традиційні цінності та вірування. Саме тому дослідження процесів формування релігійної ідентичності громадян України як чинника консолідації суспільства є надзвичайно актуальним.

Відомо, що в контексті глобалізації і релігія помітно впливає на суспільство, і суспільство зумовлює певні трансформації в релігійній сфері. Релігійні діячі адаптуються до змінних соціокультурних умов, йдуть на компроміси, коригують віровчення, соціальні й етичні доктрини, форми й засоби організації діяльності сучасних релігійних спільнот. Сьогодні спостерігаються цікаві тенденції: одна група дослідників стверджує, що релігія втрачає свій вплив у суспільстві, інша група дослідників підкрес-

лює, що сьогодні зростає різноманіття форм релігійного життя, яке супроводжується пошуками нового сенсу релігії, а також прагнення до досягнення більш глибокої співпраці й взаєморозуміння між різними конфесіями, релігіями та віровченнями.

Релігія є складним соціальним і культурно-історичним інститутом, охоплюючи вірування, релігійну свідомість, релігійні культи, релігійні організації тощо. Джерелами релігійних вірувань є страх людини перед природними і соціальними силами, які панують над людьми, невпевненість у своєму майбутньому, прагнення захистити себе, своїх рідних і близьких, незадоволення базових потреб людини, а також кризові обставини її особистого життя тощо.

Релігійність можна розглядати як світоглядну орієнтацію індивіда або групи, що виражається через сукупність релігійних характеристик свідомості, поведінки та відносин людей, репрезентуючись у певних формах (раціональних та ірраціональних) релігійної свідомості, досвіду й поведінки індивідів у межах тієї чи іншої релігійної спільноти. Ступінь релігійності можна простежити через рівень інтенсивності проявів релігійних властивостей індивідів та груп. На думку Е. Еріксона (одного з перших дослідників ідентичності), основною функцією особистісної структури є адаптація, процес становлення і розвитку ідентичності (яка оберігає цілісність й індивідуальність досвіду людини, дає їй можливість передбачити як внутрішні, так і зовнішні небезпеки та співставляти свої здібності із соціальними можливостями, наданими суспільством), саме тому ідентичність також має певну організуючу функцію у розвитку особистості, адже ідентифікація є процесом "організації життєвого досвіду в індивідуальне "Я",... що передбачає відповідну динаміку упродовж усього життя людини" [Еріксон Е. Ідентичність: юність и кризис. – Изд-во: Пресса, 1996. – С. 89]. На думку Г. Теджфела, індивід не тільки включає у свій "образ-Я" загальні характеристики власних груп членства, але й засвоює норми та стереотипи поведінки, їм властиві, самовизначаючись як член певної соціальної категорії; ідентичність включає уявлення про себе, про свій соціальний статус, етнічне походження, віросповідання тощо. Отже, формування релігійної ідентичності у людей є надзвичайно важливим в контексті еволюційного контексту історичного поступу суспільства й особистості, відображаючи процеси сакралізації, секуляризації, персоніфікації, цивілізування та ін. Саме тому релігійна ідентичність спроможна ефективно виконувати інтегративні та консолідаційні функції у суспільстві.

Релігійна ідентичність може стати вирішальним фактором і етнічно-го, і національного буття, а також може впливати на етнодиференціюючі, етноконсолідаційні й націєтворчі процеси. Релігійна ідентичність по-різному проявляється в умовах етнічного буття і в умовах національного буття. Таким чином, онтологічне обґрунтування різниці між етнічним і національним буттям людських спільнот може стати методологічною основою для сучасних досліджень специфіки релігійної ідентичності.

Релігійна ідентичність в межах етнічної та національної спільноти має різний статус і відмінні функції. Якщо у межах етносу релігійна іден-

тичність часто збігається з державною лояльністю, то у межах нації релігійна ідентичність може переростати у етнорелігійну (як це було в Україні напередодні націєтворення), а також може суттєво сприяти національному розвитку даної спільноти (тобто утворенню етнічної нації, кристалізації духовної єдності населення, формуванню громадянського суспільства та політичної нації).

У межах традиційних суспільств релігійна ідентичність є однією з провідних і може детермінувати якість ідентифікаційної матриці як на індивідуальному рівні, так і на колективному. У ранньомодерну та модерну добу релігійна ідентичність виокремлюється від етнічної (вже не виступаючи її заміником) і починає впливати на національну ідентичність індивідів та спільнот. В умовах постмодерного суспільства релігійна ідентичність або реактуалізується, або набуває ознак мозаїчності та відмежовується від будь-яких релігійних традицій.

Оскільки релігійна ідентичність сприяє залученню віруючих у ціннісно-смісловне поле конкретної релігії (а також конфесії), то дана ідентичність сприяє збереженню традиційних ідеалів, цінностей, зразків поведінки в умовах зміни поколінь. Основними етапами розвитку релігійної ідентичності українського народу є такі: а) становлення язичницької ідентичності; б) початок кристалізації християнської ідентичності; в) етап нівеляції християнської ідентичності та актуалізації подвійної релігійної ідентичності на основі двовір'я; г) етап відродження християнської ідентичності та її підтримка на державному рівні; ґ) етап стабілізації релігійної ідентичності на завершальній стадії етнічного розвитку; д) етап конфесіоналізації релігійної ідентичності в добу націєзації українського етносу; е) етап конструктивного впливу релігійної ідентичності на процеси національного розвитку української спільноти. Проведені під керівництвом Т. С. Воропаєвої теоретико-емпіричні дослідження показали, що інтегральною релігійною ідентичністю для православних, греко-католиків і римо-католиків України може бути християнська ідентичність ("Я – християнин"). Релігійна ідентичність громадян України почала стрімко зростати у другій половині 2001 р. (після візиту Іоанна Павла II в Україну), а з 2004 – 2005 рр. респонденти почали все частіше використовувати ідентитети "християнин" і "християнка". Стверджуючи, що "Я є християнин", віруючий співвідносить своє "Я" із знаково-символічним, ідейно-образним та ціннісно-смісловним простором християнства. З'ясувалось, що для респондентів з християнською ідентичністю характерна більш конструктивна ієрархія життєвих смислів, суб'єктний тип політичного самовизначення та вищий рівень патріотизму, ніж для інших.

Таким чином, основними консолідуючими функціями релігійної ідентичності є: 1) адаптивна, 2) орієнтувальна, 3) комунікативна, 4) регулятивна, 5) смислоутворююча, 6) світоглядна, 7) захисна, 8) зберігальна, 9) інтегративна, 10) легітимізаційна, 11) виховна, 12) безпекова.

ПЕРСПЕКТИВА РАЗВИТИЯ УКРАИНЫ В КОНТЕКСТЕ ТЕОРИИ Х.МАККИНДЕРА

Концепция Хартленда является актуальной и важной для Украины поскольку на данном этапе развития государства, не смотря на независимость, провозглашенную в 1991 г., Украина все еще находится под влиянием Российской Федерации, суть которой является непрерывное поглощение территорий и ассимиляция "русских" земель в "российские". Для начала будет целесообразно поведать о самой теории, которую я предлагаю взять в качестве примера и аргумента.

Теория "Хартленда" это учение британского географа и профессора Оксфордского университета Хэлфорда Джона Маккинндера, которую он озвучил 25 января 1904 г. в статье "Географическая точка опоры истории" ("The Geographical Pivot of History"). Суть данной концепции заключается в представлении мировой истории как конфронтации между континентальными (Российская империя) и океаническими (Британия) державами. "Хартлендом" Х. Маккиндер называл самую недоступную часть мирового океана, где реки впадают во внутренние моря или Северный Ледовитый океан, именно поэтому Хартленд из-за своего географического расположения является недостижимым для морских держав. "Хартленд" в переводе с английского означает сердце земли или сердцевину, и таким сердцем Х. Маккиндер считал массивную северо-восточную часть Евразии с Тавридой как геополитическим сердцем самого хартленда и площадью 15 млн. км². На момент озвучивания данной концепции (1904 г.), эта территория приблизительно совпадала с территорией Российской империи, а в последствии и Советского Союза.

По мнению ученого география изучает Землю во временной перспективе, а мировая история является ничем иным как непрерывной борьбой двух цивилизаций – континентальной и океанической (океанской). Собственно говоря, здесь и берут истоки геополитической концепции "атлантистов" и "евразийцев". Хартленд является "великой природной крепостью" людей суши, и в этой "осевой зоне" располагается "осевое государство". Хартленд также является ключевой территорией в более общем контексте – в пределах Мирового Острова (World Island), в который Х. Маккиндер включал Евразию и Африку, а в самом центре Мирового острова расположен "осевой ареал" (pivot area)/

Суть основной идеи Маккинндера состояла в том, что роль "осевой зоны" в мировой политике и истории играет северо-восточная часть Евразии, как уже было сказано ранее, а господство над этой территорией может стать основой для господства мирового масштаба. Хэлфорд Маккиндер утверждал: "Тот, кто правит Восточной Европой, господствует над хартлендом; тот, кто правит хартлендом, господствует над Мировым островом; тот, кто правит Мировым островом, господст-

вует над миром" [Разуваев В.В. /Геополитика постсоветского пространства. – Москва : Институт Европы, Российская академия наук, 1993/ – с.8].

Х. Маккиндер был не единственным, кто занимался разработкой данной концепции. Его последователями были Николас Сликмен, выдвинувший концепцию Римленда; Карл Хаусхофер, разработавший стратегию "континентального блока"; Саул Коэн, исключавший из хартленда западную Украину и Прибалтику, вынося их во внутренний (переходный) полумесяц, в который входят еще такие страны как Германия, Австрия, Турция, Индия и Китай (внутренний полумесяц должен как бы оборонять и защищать осевое государство от стран внешнего полумесяца (Британия, Южная Африка, Австралия, США, Канада и Япония)). Также подобные теории разрабатывали современные ученые :Збигнев Бжезинский. Эмерик Шопрад, Александ Дугин и другие.

Интерпретируя теорию я пришла к выводу, что актуальность данной темы для Украины не утратит своей значимости еще долгое время. В-первых, автор и сам подчеркивал важность развития Одессы поскольку это был торговый город, что играло не последнюю роль во внутреннем изменении Европы (из-за миграции россиян на юг и, как следствие, образования сельскохозяйственных поселений на юге, из-за чего, собственно говоря, и возникла Одесса как "центр населения Европейской России") [Х. Маккиндер / Географическая ось истории. – Москва : Полис, 1995. – с. 7].

Во-вторых, исследования Х.Маккиндера показывают нам, что начиная с 13-го века на территории современной России жили кочевые племена, основной целью которых был захват других государств, и, скорее всего, сам дух поглощения остался на этой территории и перешел в цель наших соседей россиян.

В-третьих, если судить о внешней политике Российской империи и современной Российской Федерации, то, думаю, можно прийти к выводу, что не так уж и сильно они отличаются. Подсчеты историков дают нам такие факты – за время правления династии Романовых (около 300 лет), Российская империя каждый день присваивала себе 130 м², то есть за все время было поглощено около 14 235 км². Если же взглянуть на ситуации внешней политики современной России, то сложно не заметить подобную "танковую дипломатию", которая за последние 25 лет пыталась нарушить целостность не одной страны. Думаю, самым наглядным примером для нас может служить гибридная война на востоке Украины.

К великому сожалению очень сложно разрушить те внешнеполитические векторы, которыми сейчас пользуется Российская Федерация и от которых, к сожалению, страдает и Украина. Наша страна не может быть полностью независимой во внешнеполитическом, экономическом, культурном и, даже религиозном плане, так или иначе, избавившись от зависимости от "осевого государства" мы впадем в зависимость от "внутреннего полумесяца". Украина еще не настолько сильна, чтоб вести борьбу против России и одновременно зализывать раны от экономических ударов, которые достанутся нам как следствие такой неза-

висимости. Так или иначе, в ближайшие годы, если не десятилетия, нам придется вырываться из оков и устраивать не одну революцию дабы выйти из тени "осевого государства", которое на протяжении всей украинской истории ведет себя как всепоглощающий вирус.

Мне кажется, что самый оптимальный вариант для Украины это реформаторский, то есть приход к власти части элит или патриотов-реформаторов, которые будут приводить страну в порядок, если можно так выразиться. Скорее всего, этот вариант будет поддержан Западом и в данном случае будет возможно максимальное сопротивление России. Однако, страна уже имела горький опыт изменения одного правительства на другое, но идентичное, поэтому я считаю, что сейчас мы должны все свои силы направить на реформаторскую деятельность для укрепления экономических, политических, культурных и религиозных аспектов

К. А. Кобченко, канд. іст. наук, КНУТШ, Київ
katrusiak@ukr.net

УКРАЇНЬСКА ЕМІГРАЦІЯ В НІМЕЧЧИНІ ПІСЛЯ ДРУГОЇ СВІТОВОЇ ВІЙНИ: ПРОБЛЕМА ФОРМУВАННЯ НЕ-РАДЯНСЬКОЇ СПІЛЬНОТИ УКРАЇНЦІВ

Українці складали помітну групу серед багатомільйонної маси переміщених осіб (DP), які опинилися на теренах Німеччини та Австрії наприкінці Другої Світової війни. Її чисельність після добровільної або примусової репатріації до СРСР, зменшилася з кількох мільйонів до близько 250 тисяч осіб у 1948 р., а після масового переселення за океан – до 25 тисяч осіб у 1952 р..

Проблема українців як бездержавної нації, яка до війни проживала у складі інших країн, насамперед СРСР та Польщі, полягала у необхідності ствердження власної національної ідентичності та окремішності на міжнародному рівні, особливо у період масової репатріації у 1945–1946 рр., коли облік переміщених осіб вівся адміністраціями союзників за ознакою громадянства, а не національності.

Особливістю повоєнної, третьої хвилі української еміграції була наявність значної кількості інтелектуалів – науковців [див. Винар, Любомир. Відродження українського наукового життя після Другої світової війни // Наукові записки Національного університету "Острозька академія": Історичні науки. – 2007, Вип.9. – С. 60-70], викладачів вищої школи, вчителів, журналістів та просто дипломованих фахівців. Це почасти зближувало цю хвилю української еміграції з попередньою міжвоєнною еміграцією, більше того, дозволило використати інтелектуальні напрацювання останньої та розвинути на їхній базі широку наукову та викладацьку діяльність.

Проте повоєнна еміграція мала й низку особливих рис. Однією з них був не лише політичний характер еміграції, але й чіткий національний та

антирадянській вибір емігрантів, які фактично стали ідейними "паролями" приналежності до української еміграційної громади. Іншою специфічною рисою цієї групи мігрантів було те, що у ній зійшлися представники як різних поколінь та хвиль еміграції, але також – різних регіонів України із відмінним попереднім політичним досвідом – у т.ч. вихідці з УРСР, які мали досвід життя під радянською владою та переслідувань з її боку. Тож палітра політичних поглядів емігрантського середовища урізноманітнювалася, а суперечності між різними політичними таборами, підсилені досвідом військових років, навіть поглибилися. Отже, закордонне українство повоєнного часу було гетерогенною спільнотою, у якій зустрілися представники різних поколінь – "старої" та "нової" еміграції, різних регіонів України й, відповідно, з різним політичним досвідом – як з теренів колишньої Польщі, так і УРСР. Представники різних частин України зустрілися вперше після тривалого часу (роки радянської, а пізніше нацистської окупації західної України упродовж 1939–1945 р. не могли сприяти широким контактам Центральної України та Галичини).

Тож діаспора була єдиним майданчиком політичного та громадського плюралізму національного життя, неможливого в умовах тоталітарного СРСР (якщо не рахувати збройний опір з боку УПА на Західній Україні до середини 1950-х рр.). Кінцевою політичною метою діяльності зарубіжного українства було відновлення української державності, форми якої, як і засоби досягнення мети, різнилися в представників різних політичних сил. Склад останніх являв собою певний конгломерат, який утворився внаслідок міжвоєнної "старої" еміграції – партій петлюрівців та гетьманців, а також розколотих сил націоналістів, серед яких у роки війни зміцніли позиції бандерівців (ОУНБ). До них додалося представництво "нової" еміграції – насамперед Українська революційно-демократична партія (УРДП) на чолі з І. Багряним та низка дрібніших центристських та лівих політичних об'єднань.

Політичне та громадське життя третьої хвилі еміграції в Німеччині та Австрії періоду ДіПі проходило в обстановці конкуренції та змагальності політичних сил. Цей плюралізм суспільного життя нерідко редукувався до проявів дуалізму в різних сферах. У політиці він переважно полягав у змаганні між бандерівцями та опозиційними їм політичними силами різного спектру. Це змагання впливало на решту форм громадської активності, що призводило до утворення паралельних наукових структур, журналістських і творчих спілок, які перебували під впливом різних політичних сил, але також мало вплив на сприйняття української громади європейською спільнотою. Іншими сферами розмежування був подвійний характер релігійного життя української громади (греко-католицька та православна церкви) та, пов'язане із ним регіональне походження українців – східняки та галичани, яке також визначало громадсько-політичні орієнтації їхніх представників.

Ідеологи еміграції покладали надії на ідейне виховання гетерогенної емігрантської спільноти та підготовку її до майбутньої місії національного державного будівництва; водночас іншим поточним стратегічним

завданням була інтеграція української еміграційної спільноти до країн перебування за умов збереження її національної ідентичності за визнання за ним статусу суб'єкта міжнародної активності.

Найбільших успіхів було досягнуто у науково-освітній сфері. Певним феноменом української повоєнної еміграції була її висока інтелектуальна та публіцистична активність, що знайшло вияв у численних виданнях, відновленні науково-освітніх інституцій, насамперед вищих шкіл, які, частина яких, зазнавши певних трансформацій, працювали весь повоєнний період, а найбільш важливі з них діють і досі. (Український вільний університет у Мюнхені, Український техніко-господарський інститут у Регенсбурзі та Мюнхені, НТШ та УВАН, які діяли в Європі, а пізніше і донині – у США та Канаді). Період повоєнних 6-7 років на теренах Німеччини та Австрії, до звершення масового переселення українців за океан був дуже важливим – у цей час було закладено інтелектуальну програму майбутньої діяльності закордонного українства – відновлено та розпочато діяльність наукових і навчальних установ, започатковано важливі наукові проекти (як "Енциклопедія українознавства"), які знайшли подальший розвиток на американському континенті та склали конкурентні до української радянської моделі національної інтелектуальної активності або випередили відповідні радянські проекти або вплинули на їхню появу. Українська діаспора докладала зусиль до зміни уявлень про Україну, впливаючи її місце у "ментальній картографії" Європи.

А. І. Коломієць, асп., НУБІПУ, Київ

ЧИННИКИ МОВНО-НАЦІОНАЛЬНОЇ ЄДНОСТІ У ТВОРЧОСТІ ВІТЧИЗНЯНИХ МИСЛИТЕЛІВ КІНЦЯ ХІХ – ПЕРШИХ ДЕСЯТИЛІТЬ ХХ СТОЛІТТЯ

Мова як чинник національної культури і консолідації суспільства в статусі політичної нації в останні десятиліття ХІХ і на початку ХХ ст привертала пильну увагу вітчизняних громадсько-політичних діячів, літераторів та науковців. Розглядалися національно-об'єднавчий, культуростверджувальний потенціал та, відповідно, необхідність поглибленого розвитку й освоєння мови у різноспрямованостях національної самобутності.

В. Б. Антонович, переконаний, важливішою позитивно стверджувальною умовою буття спільноти є державна єдність, але остання далеко не тотожна із одноманітням: не є і бути не може державної єдності у тому, аби мешканці проживали в однакових будинках, займалися одноманітним господарюванням, дотримувалися одноманітних звичаїв і традицій та "розмовляли б абсолютно тотожною мовою" [Антонович В.Б. Про українофілів та українофільство // Антонович В.Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / Упор. О. Тодійчук, В. Ульяновський. – К.: Либідь, 1995. – с.140]. Разом з тим, якщо йдеться про відмінності історичного розвитку "етнографічних типів", то на передньому плані мають

бути якості державного життя, серед яких щонайперше повинна розглядатися мова, адже вона найістотніше засвідчує про духовно-культурні відмінності етносу. "Аби констатувати особливості етнографічного типу, значно важливішою порівняно із фізичною будовою тіла людей є мова – перша прикмета духовного життя" [Антонович В.Б. Про українофілів та українофільство // Антонович В.Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / Упор. О. Тодійчук, В. Ульяновський. – К.: Либідь, 1995. – с.146]. Мова є результатом природного історичного розвитку етноспільноти, вона формується як єдиний організм, у якому закономірно функціонують усі його складові, але який, отже, покликаний сприяти також консолідації даної мовної спільноти. Мова кожного народу "вважається природним організмом і загальновизнаним є положення про неможливість в устах цілого народу механічної суміші" [Антонович В.Б. Про українофілів та українофільство // Антонович В.Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / Упор. О. Тодійчук, В. Ульяновський. – К.: Либідь, 1995. – с.146].

На переконання В.Б. Антоновича, як історично витворений етноспільнотою чинник цілісності її духовного буття, мова має бути, отже, представлена і найактивніше функціонувати в духовно-культурних процесах, духовно згуртовуючи спільноту і забезпечуючи спільну для усіх її представників творчу духовно-культурну атмосферу. Лише в умовах розвивального, завдяки мові, культурного потенціалу національне буття постійно виходить на нові рівні злагоди, внутрішньої узгодженості важливіших його сфер і тенденцій.

Для О.О. Потебні важливо артикулювати на "свідомості народної єдності в смислі спілкування мови, що встановлюється єдністю мови" [Потебня А.А. Язык и народность // Потебня А.А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – с.274]. Це у першу чергу привертає його увагу як явище, приховане в глибинах історії спільноти настільки, що не існує можливостей його точного визначення, між тим, "ідея національності" є, за загальним визначенням, породженням новітньої історії. О.О. Потебня вважає, що з ідеєю національності пов'язується задум деяких осіб перетворити риси окремих народностей у спрямовуючі орієнтири своєї діяльності, аби активізувати її та всіляко возвеличувати, тому, зрештою, наголошує він, "ідея національності є своєрідним месіанізмом" [Потебня А.А. Язык и народность // Потебня А.А. Эстетика и поэтика. – М.: Искусство, 1976. – с.275]. Згідно О.О. Потебні, закорінена в глибинах мислительної діяльності про-мова іншого є проявом її неповторності, однак є й ініціуючим чинником, у певному смислі, спільно творчим. "За допомогою слова промовляючий не повідомляє своєї думки іншому, а лише сприяє пробудженню його власної думки та пізнанню його внутрішнього світу" [Иваньо И., Колодная А. Эстетическая концепция А. Потебни // Потебня А.А. Эстетика и поэтика: М.Ф. Овсянников и др. – М.: "Искусство", 1976. – с.12]. Як на наш погляд, при цьому на підвищену увагу заслуговує висновок, що мова постає активно ініціюваним спільним простором творчості, спонукає до поглиблення розуміння та

саморозуміння. "Спираючись на правильне положення про відмінності розуміння однієї й тієї ж словесно вираженої думки промовляючим та слухаючим, О.О. Потебня доходить висновку про нетотожність розуміння взагалі" [Иваньо И., Колодная А. Эстетическая концепция А. Потебни // Потебня А.А. Эстетика и поэтика: М.Ф. Овсянников и др. – М.: "Искусство", 1976. – с.12]. Але це не лише не нівелює, а якраз навпаки, актуалізує можливості "мовного контакту" та зміцнення згідності, що, своєю чергою, закорінено в існуванні "спільності в розумінні значення", представленої, вважає О.О. Потебня, "двома змістами в слові" 1) народне або найближче (етимологічне) значення, що відображає одну головну прикмету, завдяки якій слово є засобом спілкування та взаєморозуміння, та 2) особистісне або наступне, суб'єктивне значення, що відображає розмаїття прикмет, різних за якістю й кількістю, і пов'язане із особистим надбанням думки промовляючого" [Иваньо И., Колодная А. Эстетическая концепция А. Потебни // Потебня А.А. Эстетика и поэтика: М.Ф. Овсянников и др. – М.: "Искусство", 1976. – с.12].

Отже, роль мови О.О. Потебня репрезентує кризь її спільно культуро – творчу спрямованість від глибин буття етноспільноти до "особистого розуміння", – але доконечно за посередництвом "розуміння народного", сформованого історично та представленого мовою.

Таким чином, мова є не тільки однією з фундаментальних умов існування етносу, вона забезпечує єдність свого народу, розділеного державними кордонами, розмежованого різноманітними чинниками.

***А. С. Кузнєцова, студ., МДПУ ім. Б. Хмельницького, Мелітополь
alenakuz10@rambler.ru***

СОЦІОКУЛЬТУРНИЙ ПРОСТІР МІСТА В КОНТЕКСТІ МОДЕРНІЗАЦІЇ УКРАЇНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА

Річард Флоріда назвав місто одним з найбільш видатних винаходів людства. На його думку, місто – це справжній магнетрон творчості й тому саме міський простір став головним об'єктом вивчення філософів та економістів, письменників і соціологів, урбаністів, тощо [Межкультурные города: К модели межкультурной интеграции (Результаты совместной программы Совета Европы и Европейской Комиссии "Межкультурные города") Совет Европы: ТОВ "Мастер книг", Киев. – 161 с. 39]. Соціокультурний простір міста – це спосіб привласнення, соціальної організації і структурування проживання людей. Дослідження соціального простору позначилася в кінці XIX ст. Увага до цієї проблеми з боку вчених було викликано потребою пояснити особливості впорядкованості життєдіяльності суспільства і людини. Так, у дослідженнях Е. Богардуса, Е. Берджеса, Л. фон Візе, М. Вебера, Р. Парка, Я. Морено, Р. Парка [Вебер М. Город. – М.: Канон-пресс-Ц: Кучково поле, 2001. – с. 576] були поставлені проблеми соціальних дистанцій і соціальних позицій. Р. Парк і Е. Берджес вже на прикладі урбаністичного простору показали соціа-

льну неоднорідність фізичного. Так праці останніх років В. Городяненко, А. Демічева, І. Евдокимова, С. Катаєва, О. Семашко, Ю. Сурміна, Ю. Тарабукіна, Л. Хижняк, Н. Ходько, М. Шульги, С. Яковлева, А. Яковенко, А. Ячного та ін., актуалізують питання використання соціальних технологій в управлінні містом та в самоврядуванні.

Модернізація сучасного соціокультурного простору міста вимагає від органів місцевого самоврядування, депутатського корпусу, підприємців розглядати культурну політику як єдину складову комплексної соціально-економічної стратегії розвитку міста. Алегоричною в цьому сенсі є індійська притча про суперечку мудреців-сліпців, кожен з яких описував своє враження від слона в міру своїх можливостей. Оскільки кожен з них торкався тварини лише з одного боку, одному з них уявлялась замість спини – стіна, іншому замість хвоста – мотузка, третьому мудрецю хобот здався змією. До суперечки спричинилося те, що кожен сліпеч вважав власний опис слона правильним. Однак, просвітлені мудрістю раджі, сліпі дійшли згоди: кожен з нас знає тільки частину істини. Щоб знайти істину цілком, ми повинні скласти всі частини разом.

Певною мірою висновки з цієї притчі дотичні до актуальності пошуку шляхів виходу сучасного пересічного українського міста з кризового стану. Дійсно, переважна більшість українських міст страждає – не тільки на словах, але й на ділі – від бідності, хвороб, неякісного житла, злочинності та погіршує стан навколишнього середовища. Однак сучасним державним і муніципальним управлінням далеко не завжди зрозумілі шляхи подолання цих проблем, особливо якщо вони розглядаються лише під кутом зору відокремлених інституційно один від одного галузевих агентів змін, ігноруючи при цьому, або не розуміючи запитів головного дієвця суспільних змін – власних громадян. Разом з тим, потреба наших міст в новій креативності інтуїтивно зрозуміла більшості освічених страт їх мешканців: більшість міст – застарілі промислово-розвинені, які намагаються реструктурувати традиційні галузі, спираючись на своє минуле, мало зважаючи на те, що побудова нової урбаністичної економіки в цих умовах вимагає термінових заходів. Дві третини населення якої проживає в містах, а 76% від їх загальної кількості складають малі й середні міста)[Афанасьєва Л. Роль соціокультурного середовища в модернізації сучасного українського міста / Людмила Афанасьєва / Наукові праці : науково-методичний журнал. Серія "Соціологія" ; Чорноморський державний університет ім. П. Могили. – 2014. – С. 72–84.]. Головною проблемою розвитку саме малих і середніх міст є те, що вони копіюють стиль життя великих міст, втрачаючи власну самобутність. Такі міста намагаються розвиватися швидко, наздоганяючи великі міста. Але цей шлях є не правильним. Так успішною є концепція так званого "Повільного міста" (Cittaslow). Сама ідея міжнародного руху "Повільного міста" (як і все, що пов'язане зі "сталим розвитком") передбачає гнучкість і відкритість, які одразу персоналізують кожне запитання, змінюють вектор з нової глобальності на теорію малих справ. У цьому сенсі сповільненість не має нічого спільного з інертністю. Сповільне-

ність означає зробити краще, а не швидше. Посилаючись на маніфест цього руху, повільними можна назвати міста, де "пори роки повільно змінюють одна другу, люди цінують сезонні продукти, культуру локального культурного життя та минуле". "Повільне місто" є акцентованим та дієвим наслідком діяльності ініціативних міських громад. Може здатись, що концепт цього руху балансує на тонкій межі ідеалізму та ретроградності, але дві сотні міст зі всього світу, що отримали цілком нове життя, заперечать будь-якому скепсису" [Шманкевич Т. "Сжимающийся" город – новая сегрегация / Т. Шманкевич // Байкальская Сибирь: из чего складывается стабильность. – М. ; Иркутск: Наталис, 2005. – С. 295-307]. В контексті нашої теми зазначимо серед характеристик розглянутої концепції послідовність і наполегливість міських громад, що не лише відстоюють таким чином свою культурну ідентичність, але й створюють передумови подальшого розвитку свого міського середовища.

Таким чином, креативне й творче місто характеризується, перш за все, не кількістю прийнятих містом туристів, кількістю музеїв, різноманітних культурних заходів, а якісним життєвим простором. Тому в українських містах ми ще не спостерігаємо сталих креативних тенденцій, оскільки у їх розвитку виявляються тенденції до "культурної асиметрії" (позитивну динаміку у "культурі", "туристській привабливості" й, разом з тим, негативну у показниках "безробіття", "ділова активність", "інфраструктура" тощо). Економічні ж негаразди спричиняють нехтування індивідуальності кожного міського простору, ігноруючи той важливий для розвитку культури чинник, що кожне місто має свій ритм, свої проблеми, свій шлях розвитку. Стало очевидно, що сучасному місту необхідно докорінно міняти погляд не тільки на функціонування органів місцевого самоврядування, участь представників депутатського корпусу, підприємців, а й на можливості громади зробити міський простір в більшій чи меншій мірі комфортним простором соціальних смислів і взаємодій, що доводить і підкреслює значимість функцій міста як соціального простору.

Б. В. Кулик, студ., ДНУ ім. Олеся Гончара, Дніпропетровськ
kulik_24@i.ua

ПОДОЛАННЯ ПРОБЛЕМИ ЗАБУТТЯ І ВІДЧУЖЕННЯ В КОНТЕКСТІ НАЦІЄТВОРЧОГО ПРОЦЕСУ

Українське суспільство постало перед новим викликом часу, який потребує рішучих дій. Численні процеси в державі призводять до негативних наслідків, та значно ускладнюють процес націєтворення. Одним з ускладнюючих чинників цього процесу є забуття, яке значною мірою впливає не лише на сьогодення, але і на наше майбутнє. Український тлумачний словник визначає забуття, як втрату згадки про кого-, що-небудь. Але якщо розглянути саме слово і його метафізичний зміст, то ми можемо побачити, що воно означає "за" "буття". Тобто певний перехід в неіснуючу площину, у небуття. Для української культури з її духов-

ністю і містичністю, таке розуміння забуття є вкрай важливим, і його не можна звести лише до втрати пам'яті про щось. Тому пропоную розглянути декілька рівнів забуття, які присутні в нашому сьогоденні.

Шляхом заміщення проросійської орієнтації на проєвропейську, при цьому нехтуючи власне українськими цінностями, продовжується процес забуття минулого. Українці знову стають перед загрозою втрати своєї самобутності.

Другим рівнем забуття, виступає забуття сьогодення, яке проявляється у втраті реальності через те, що речі називають не своїми іменами: Війну на сході – АТО, реальне продовження бойових дій – перемир'ям, знецінення рідної мови – толерантністю до інших мов... Такі заміщення дають певний розрив з реальністю, відправляючи то нас, то реальність в забуття.

Стан зневіри охоплює більшу частину населення. Зневіра, означає втрату віри насамперед в майбутнє. Обумовлений він значними погіршеннями в економічному та політичному плані. До цього додаються майже щоденні звістки про втрати наших бійців на сході країни. Тому населення України, не спостерігаючи тенденцій до покращення, або хоча б спроб вирішити данні проблеми з боку держави, зневірюються в можливості щасливого майбутнього. Таким чином, ми починаємо втрачати один з чинників формування нації, а саме надію на спільне майбутнє. Зневіра ніби відводить наше спільне майбутнє у забуття.

Ці явища, безумовно, негативно впливають на процес націєтворення. Наталя Дев'ятко в своєму літературному творі "Злато сонця, Синь води" визначає забуття, як найбільшу небезпеку для нашого народу: "Те що має ім'я живе, те що не має віри мертве" [Наталія Дев'ятко. Злато Сонця, синь Води. – Луцьк: Твердиня, – 2014.] На мою думку, таке забуття неминуче призводить до відчуження людини, спочатку від нації, а потім і від самої себе. Бо з тим, що знаходиться в забутті не може бути ніяких зв'язків.

Проблема відчуження широко розглядалася мислителями шестидесятниками, особливого значення набули праці Євгена Сверстюка: "Перед реальністю тих самих фактів наші наукові сили мали б вивчити картину сучасних форм відчуження для того, щоб шукати нових прищеплень до глибокого людського кореня, щоб не дати йому засохнути та здичавіти" [Сверстюк Є. Собор у риштованні – Перша Українська Друкарня у Франції, Українське Видавництво "Смолоскип" ім. В. Симоненка, 1970 – с. 74]. Сверстюк в своїй роботі "Собор у риштованні" наводить цілу низку відчужень через, які пройшла людина його часів, з яких видно, що відчуження в його розумінні є втраченою зв'язків між людиною та певними феноменами чи явищами. Відчуження людини від національного призводить до втрати можливостей особистісного розвитку, про що влучно зазначає Сверстюк: "Всією історією наші предки виробляли хребет народу – для того, щоб ми в онтогенезі повторили філогенезу – за елементарними законами природи" [Сверстюк Є. Собор у риштованні – Перша Українська Друкарня у Франції, Українське Видавництво "Смолоскип" ім. В. Симоненка, 1970 – с.

36]. Більше того втрачаючи національний елемент людина втрачає можливість долучитися до рівня загальнолюдського: "Хто ставить себе поза минулим, поза джерелами народного моря, той мало причетний до людства" [Сверстюк Є. Собор у риштованні – Перша Українська Друкарня у Франції, Українське Видавництво "Смолоскип" ім. В. Симоненка, 1970. – с. 71-72]. Сучасне прагнення українців стати частиною європейської культури, просто не можливе без усвідомлення та розвитку нації. Надзвичайно актуальними є слова Сверстюка: "Нас заїдає брак самосвідомості, самоповаги та елементарного виховання національної гідності" [Сверстюк Є. Собор у риштованні – Перша Українська Друкарня у Франції, Українське Видавництво "Смолоскип" ім. В. Симоненка, 1970– с. 48]. Але разом з цим національне не виступає як незмінна структура, яка не дає можливостей для розвитку "Собори минулого не можуть бути універсальним "філософським каменем" для нашої молоді. Але вони були і будуть колискою її духовного становлення..." [Сверстюк Є. Собор у риштованні – Перша Українська Друкарня у Франції, Українське Видавництво "Смолоскип" ім. В. Симоненка, 1970. – с. 76].

Тому ми, на даному етапі, повинні зупинити наростаючу відчуженість сучасної української людини від нації. Це можливо лише завдяки подоланню забуття на всіх рівнях (забуття минулого, забуття сьогодення, забуття майбутнього). Що в свою чергу потребує діяльності справжньої української еліти, яка має стати возз'єднуючою силою в наростаючому проваллі між особою і нацією. Проблему взаємо зв'язку нації та еліти влучно показує Сергій Грабовський: "Останнім часом у журналістиці побутує такий вислів про українців: "нація без еліти"". [Грабовський Сергій. Відродження української філософії в УРСР (1960-1980рр.). Нотатки "включеного спостерігача" / Сергій Грабовський. – К. : НаУКМА, 2014– с.61]. Але даний вислів не є виправданим, так як еліта в нас є, більше того останні роки націєтворчих змагань вона показує свою дієву силу, нехай і на противагу "політичній еліті". Також підіймається інша проблема: "Стус ставив питання інакше, куди радикальніше і точніше: "еліта без нації"". [Грабовський Сергій. Відродження української філософії в УРСР (1960-1980рр.). Нотатки "включеного спостерігача" / Сергій Грабовський. – К. : НаУКМА, 2014 – с.61]. Ця ж проблема має бути подолана за аналогією взаємодії поета та епохи в поезії Л. Костенко: "...Ще не було епохи для поетів, / але були поети для епох!" [Костенко Ліна. Триста поезій. Вибрані вірші. – К.: А-БА-БА-ГА-ЛА-МА-ГА, – 2016]. Тобто не має бути нація для еліти, а має бути еліта для нації. Говорячи про діячів української культури, тобто про еліту нації І. Дзюба зазначав: "Власне, оце почуття спільної долі всіх нас – у долі української культури як цілісності – в нас мало розвинене" [Дзюба І. Чи усвідомлюємо національну культуру як цілісність? (Уроки перебудови). / І. Дзюба // Сучасність. – 1988. – Ч.9. – с.92]. Наведений вислів не втратив своєї актуальності і сьогодні, але це відчуття спільної долі, має стати невід'ємною частиною сучасної еліти.

Для формування відчуття спільної долі є необхідним, в першу чергу, дослідження історії, відродження української мови та формування національної цілісності в мистецтві. Дослідження історії має бути проведене згідно з шевченківським не минаючи "...ані титли, ніжє тії коми". Мова має бути відроджена не тільки в плані володіння нею, але і розуміння її, бо вона є відображенням нашого світобачення і способу життя. Мова дає нам можливість розкрити духовний потенціал і зрозуміти нашу сутність, про що говорять українські слова, які самі показують значення того чи іншого феномену для українців (для прикладу "забуття", "надія", "братерство"...).

О. І. Луценко, канд. філол. наук, КНУТШ, Київ
oks.lutsenko@gmail.com

МОВНА ЕСТЕТИКА УКРАЇНСЬКОГО ХУДОЖНЬОГО ТЕКСТУ: ЛІНГВОСТИЛІСТИЧНІ ІДЕЇ ДОСЛІДЖЕННЯ

Системні засади комплексного лінгвостилістичного аналізу мови художнього твору з увагою до онтологічної сутності гуманітарного знання сприяють найбільш повному та об'єктивному аналізу внутрішніх інтенцій художнього твору, естетичної вартості художнього слова, природи і сутності індивідуальних мовних картин світу.

Вважається, що традиційним у лінгвостилістиці є інтерес до семантико-стилістичного (функціонально-стилістичного) аналізу, в результаті якого виявляється відповідність смислових відтінків інтелектуального, емоційного, естетичного змісту мовлення чи тексту та лексичної семантики виражальних одиниць [Мацько Л.І. та ін. *Стилістика української мови: Підручник* / Л.І. Мацько, О.М. Сидоренко, О.М. Мацько; За ред. Л.І. Мацько. – К.: Вища шк., 2003. – С 14]. У науковій літературі з проблем стилістики дістають акцентуації інтерпретативні підходи до функціональних можливостей слова, що реалізуються в методах: зіставлення, стилістичного експерименту, кількісного, статистичному, які сприяють інтенсивному і глибокому дослідженню матеріалу.

Будь-який художній твір, за висловом О.О. Потебні, "як і людина, є мікрокосм". Це індивідуально-неповторна художня структура, що з одного боку репрезентує певні стилістичні форми, особливості і тенденції художньої мови, притаманні автору, а з другого – відтворює мовні структури, властиві літературним текстам відповідної епохи. Крім цього, митець слова інтерпретує буття, спираючись на ментально-світоглядну домінанту, що визначає погляд на світ, систему цінностей, сукупність психологічних особливостей, характерних для переважної більшості представників нації, тобто менталітет. У такому разі прийнято говорити про національну специфіку художньої творчості. Пізнаючи, втілюючи національну душу, передусім у мовних знакових кодах, митець здобуває доступ до відображеної у мові багатовікової мудрості свого народу, колективного підсвідомого, що зберігає пам'ять, досвід усіх поколінь.

Оскільки національне є специфічною формою втілення вселюдського, то художнє слово синтезує універсалізм мислення людини і національний колорит, ментальні особливості народу.

Непересічні мовні особистості, на думку С.Я. Ермоленко [Ермоленко С.Я. Нариси з української словесності (стилістика та культура мови) [Текст] / Світлана Яківна Ермоленко; Ін-т укр. мови НАН України, Укр. наук.-виробн. центр "Рідна мова". – К. : Довіра, 1999. – С. 358-359], володіють талантом, інтуїцією відчувати колективний досвід у сприйманні естетичної природи слова й трансформувати його в такі мовні форми, які й за природою творення, й за характером сприйняття постають як мовно-естетичні знаки національної культури. Відповідно, мовно-естетичні знаки національної культури сприймаються в цілісності тексту, одиниць тексту, що їх упізнає читач, відповідних реалій, ситуативного контексту, зокрема й вербального, пов'язаного із загальномовними конотаціями та з прагматичним змістом.

Оскільки слово є носієм інтелектуального потенціалу, то вивчення специфіки його репрезентацій дає можливість з'ясувати особливості вербалізації індивідуально-авторського мислення, художньо-естетичного моделювання, персоналізованої психологічної реакції на навколишній світ. У такій постановці проблеми особливий інтерес для аналізу викликають образні стереотипи, виокремлення яких пов'язане зі стійкістю образу в певних стильових рамках: в одному тексті чи групі текстів автора (або одного стилю), що зумовлює виділення подібних за семантикою образів та системний опис варіантів, тобто визначення численних варіантів і відношень між ними для певного кола текстів. У художньому творі образи функціонують як замкнена система значень, зумовлених контекстом. З одного боку, вони зберігають суб'єктивність та безпосередність сприйняття, а з другого – є предметними, об'єктивованими в структурах естетичної свідомості.

Важливою складовою художнього тексту є концепти. Найбільш поширеним у філософії й лінгвістиці є трактування концепту як поняття узагальненого характеру, що пов'язує феномен значення слова зі знанням і структурами його відображення у свідомості (В.В. Виноградов, Ю.С. Степанов, А. Вежбицька). При дослідженні концептів у художньому тексті, що постають як організований логіко-семантичний простір думки і слова, необхідно враховувати культурологічні, естетичні й емоційно-оцінні особливості мови та її носіїв.

Структуру семіотичного концепту відтворює символ. Це "потужний сигнал художньо-естетичної інформації, ... оформлена за законами мовотворчої естетики експресивно-стилістична одиниця, що органічно включає в себе понятійно-асоціативний, образно-художній та емоційно-оцінний інгредієнти, яка, як і будь-який символ, завжди спирається на чуттєве споглядання, абстрактне мислення та життєву практику людини" [Чабаненко В.А. Основи мовної експресії [Текст] / Віктор Антонович Чабаненко. – К.: Вища шк., 1984. – С. 45]. Таким чином, символ концеп-

трує підсвідомий глибинний смисл, описово-узагальнена семантична функція якого потребує лінгвістичної інтерпретації.

Визначальною функцією мови художньої літератури є естетична, що реалізується системою естетичних значень, актуалізованих у різнотипних текстових структурах, зокрема тропейного характеру. Естетичне значення таких мовних зворотів засноване на гнучкості, рухливості семантичної структури слова і зумовлене лінгвістичною роллю асоціативно-смыслових зв'язків у художньому тексті. Так, реалізація естетичної функції тропів виявляється у збагаченні та зміні семантичного потенціалу мови шляхом актуалізації додаткових значень їх компонентів. Поява індивідуальних значень мовних виразів спричинена творчою потребою виділити, підкреслити певну ознаку, важливу для вираження авторського світогляду. Сутність тропів і їх лінгвостилістичні функції у художніх творах дозволяють твердити про загальні закони художнього пізнання та мовно-естетичного відображення навколишньої реальності. Зазвичай найбільш активними у поетичній мові є метафори та порівняння – універсалізовані форми художнього моделювання дійсності.

Отже, у мові художніх творів відображається специфіка індивідуального пізнання світу, вираженого майстерним набором мовних засобів та оригінальною манерою їх використання, що збагачує естетичний потенціал виражальних засобів національної мови.

***М. Г. Ляпченко, студ., ДНУ ім. Олеся Гончара, Дніпропетровськ
snapshot.jar@gmail.com***

СПЕКУЛЯЦІЇ НА УКРАЇНСЬКОМУ ВІДЧУТТІ СВОБОДИ (ФІЛОСОФСЬКІ РОЗДУМИ)

"Натовп ніколи не буде філософом". Ці слова Платона у контексті проблем української держави актуальні як ніколи. Саме з урахуванням специфіки функціонування масової свідомості і розгортається будь-яка інформаційна війна. У натовпі втрачається особистість, отже, ним простіше керувати. В сучасному світі керування натовпом – це ціла наука. Але люди, які складають натовп, відрізняються, і для різних спільнот необхідно підбирати різний підхід. На мою думку таким підходом до серця українця є слово "свобода".

Рік тому на днях науки 2015 виступав мій колега, також студент ДНУ Богдан Кулик. У своїй роботі він аналізував надію українця на дію, а також народження надії з дії. Це було підмічено ним у творчості Т. Шевченка, зокрема у загальному діяльному настрої, який прослідковується у всій творчості поета, а також у рядках: "... Як же його у неволі,/Жити без надії?/Навчіть мене люди добрі,/А то одурію"[Шевченко Т.Г. Кобзар/ Вступ. ст. та примітки Р.Полонського/ Т.Г. Шевченко. – Харків: Фоліо, 2009 – с. 424]. Я погоджуюся з думкою мого колеги і хочу додати, що, на мою думку, протягом історичного розвитку України в українців діяльність стала асоціюватися зі свободою. У підтвердження моїх слів: Національ-

но визвольна війна під проводом Б. Хмельницького йшла під гаслом свободи від ляхів. Промовляючи до козаків під час Північної війни 1700-1721 років, Іван Мазепа закликав "скинути остогидле ярмо Москви,/ Зробити Україну вільною і ні від кого не залежною". Навіть через всі версії Гімну України (окрім гімну УРСР) проходять слова: "Душу й тіло ми положим за нашу свободу", що символізує готовність українця докласти зусилля у боротьбі за свободу. Наш народ настільки давно бореться за свободу, що вона стала процесом, а не станом життя народу. Ми як народ маємо дуже велику жагу до боротьби, що стала невід'ємною частиною нашого життя. Ми майже завжди віримо в її успіх і правильність. Я не засуджую це, проте чи не робить це нас вразливими для маніпулювання? Постає питання: "А чи не використовують цю нашу чутливість до терміну "свобода" і наше ставлення до нього, що пов'язане з дією, навіть у сферах де це не потрібно?" Дуже часто останнім часом ми чуємо про необхідність боротьби України та українського народу за свободу, проте чи не занадто часто? Звичайно, у контексті сьогодення, у ситуації реальної небезпеки нашої свободі такий заклик звучить саме стільки, скільки потрібно, але мене турбує те, що український народ може стати натренованою "собакою Павлова" з одним безумовним рефлексом – гавкати, почувши слово "свобода".

Виходом для українців із такої ситуації, на мою думку, може стати наступне: так, ми не можемо вимагати від натовпу/народу, який є джерелом влади у нас в країні (адже Україна – республіка), зважати на кожну окрему думку, проте кожен з нас повинен її мати. Особливо, коли питання торкається такої болючої теми, як свобода. Я вважаю, що українці повинні пов'язати своє розуміння свободи з поняттям відповідальності. Безвідповідальність перед народом нашого останнього президента і призвела до загрози свободі, про яку ми зараз говоримо і яку ми відчуваємо.

Новий українець повинен бути відповідальним і розглядати свободу та відповідальність у світлі діалектичного методу. Таким чином свобода виступатиме тезою, а антитезою виступатиме відповідальність. За законами діалектики ми можемо стверджувати про єдність і боротьбу цих двох протилежностей. Протилежність їх у тому, що свобода виступає надбанням людини, яке розкриває її сутність, даючи їй поле для діяльності, а відповідальність, навпаки, виступає деяким обмеженням поля діяльності людини, закликає людину до більш вираженого ставлення до своїх дій, ставлячи сама собі деякі рамки, що показують її свободу.

Також ми повинні пам'ятати, що свобода – це нелегкий дар і ми повинні мати до нього більш відповідальне ставлення. На мою думку, нам не вистачає маленької частинки принципу "чучхе" (північно-кореїнської ідеології), а саме частини про "опору на власні сили". Звичайно, співпраця з іншими країнами – це прекрасно, але, сильно на це сподіваючись, ми починаємо самі віддавати так бажану нами свободу. Ми не повинні дивитися на наших спасителів як на богів за те, що вони, ставши лідерами нашими, погодилися терпіти і виносити свободу нашу. Як раз цим і спекулюють – зміна орієнтації зі сходу на захід виставляється

нам як шлях до свободи, проте ні наша держава, ні наші люди не готові до цього. Відкриваючи свої кордони до Європи і нібито стаючи "вільною, європейською" державою ми, насправді ж, не стаємо в очах Європи сильною і незалежною державою, а лише дешевою робочою силою. Держава не готова до цього в економічному плані, адже, позбувшись залежності від Росії, ми рухаємося у нову залежність від Європи. Народ же не готовий ментально. Наші звички і устої зовсім не є прийнятними і не допомагають нам видаватися тими, ким ми хочемо, щоб нас вважали. Навіть елементарне ставлення українців до чистоти вже показує наш рівень культури. Також декомунізація, яка зараз відбувається у нашій країні: Класик української літератури та кінематографу Олександр Довженко в своєму щоденнику занотував: "Народ, що не знає своєї історії, є народ сліпців". Якщо змінити назву вулиці – нічого не зміниться, розповісти про людину, на честь якої названа вулиця і чому саме так – реальна справа. Доки ми будемо залишатися сліпцями, які не знають своєї історії, зміна назв вулиць і знос пам'ятників нічого не дасть, потрібно виховувати людей, а не руйнувати пам'ять.

Сучасна українська держава нагадує мені персонажа, який знаходиться в своєму "пограничному" стані, котрий ніби зійшов до нас з романів Ф.М. Достоєвського. За 25 років існування сучасної України її часами лихоманить, моменти вищого щастя і радості змінюються журбою та розчаруванням раз за разом. Вони часто ведуть до сумнівних дій влади або народу. Україна здається мені Родіоном Раскольниковим, що завершивши свій злочин, не зміг вивести з нього вигоду, до того ж, допустив непотрібних, додаткових, жертв. Звичайно, якщо йдеться про Україну, злочин і вбивство ні до чого, проте нам, як і Родіону, який через свій душевний стан, метушню і невпевненість не зміг знайти вигідних для нього грошей, не вистачає зібраності, впевненості у своїх силах і поміркованості у критичні для країни моменти.

Сучасний процес євроінтеграції, завдяки якому багато українців плекають натхнення і надію, не відобразить нашої "істинної" української свободи і закінчення цього процесу стане лише початком для ще дуже довгого і важкого шляху до вільної України. Я так вважаю тому, що переформатування українців у європейців не зможе задовольнити душу українця, в якій лунають слова Шевченка "В своїй хаті своя й правда, і сила, і воля"[Шевченко Т.Г. Кобзар/ Вступ ст. та примітки Р. Полонського. – Харків: Фоліо, 2009. – с.329]. Таким чином, українець прийде до того, що які б добрі не були європейські устої, звичаї і свободи, проте нам потрібні свої власні. Хоча б і гірші, проте свої: "У всякого своя доля і свій шлях широкий" [Шевченко Т.Г. Кобзар. – Київ: Дніпро, 1985. – с.186].

КОНЦЕПЦІЯ НАСОЛОДИ В АНТРОПОЛОГІЇ ЗДОРОВ'Я СХІДНОЇ ПАТРИСТИКИ

Мислителі східної патристики одностайні в твердженні: Бог, витворяючи людину, дарував їй "красу нетління і безсмертя", а здатність до насолоди, як у безпристрасної, реалізовувалась через розумну силу. Звичайно, ця насолода не була плотською (гріховною), але духовною і добродісною, бо переживатись могла лише в здійсненні промислительного заданого змісту існування – вільного руху до свого Творця, як предвічної Меті, Джерела справжньої насолоди і тільки в єдності з Ним. Таким був первозданно-безпристрасний стан радості, приємності, великої духовної насолоди і блаженства, який позиціонував людину поза будь-яким стражданням і, ба більше, навіть поза будь-якою чуттєвою насолодою. Для цього стану не властиві чуттєво-тілесна насолода, ні скорбота, ані страждання, відсутні хвороби та явище смерті як таке. Тобто, першопочатково природа Адама влаштована Творцем у такий спосіб, щоби прагнути ("ephe-sis") лише духовної насолоди, блаженства, задоволення, яке є безмірно вищим за будь-які форми насолоди чуттєвої та уможливорюється зорієнтуванням на його предвічне Джерело, духовно-розумною єдністю з Ним. Зміст єдиної автентично-природної і виключно духовної насолоди полягав у самій наближеності до Бога, з властивою їй потенційною здатністю збільшуватися настільки, наскільки все тіснішим і більшим було б єднання зі своїм Творцем. До часу деструктивного відступництва від Бога для першоствореної людини взагалі є не відомою грубо-чуттєва насолода, свавільне прагнення її здобуття у прив'язаності до чуттєвого світу (в чому і розкриваються наслідки закону гріха – хвороби і смерть). Хоча ще до протиприродного прабатьківського акту волі здатність родового "pathos" (престрасності), апіорі могла міститись у розумному прагненні ("ephe-sis") Бога, прагненні до життя (dzoes ephe-sis) у Бозі (його збереження), звичайно, не присутньо, а лише як можливість, яка в своїй негативній метаморфозі виявилась виключно з часу її катастрофічної актуалізації через гріховно-неприродне схиблення. Прп. Максим Сповідник зазначає, що саме "зміна орієнтації вільного вибору призвела Адама до того, що він за своєю природою став пристрасним (що включає в себе відчай), тлінним і смертним". Тобто, зміст пристрасно-деструктивного у природі людини полягає у переорієнтації цього прагнення духовної насолоди життя у Богові, всупереч логосу її природи, природній волі, відповідного їй нахилу та, зрештою, вибору, чуттєво-мінливого, що, власне, обумовило і хворобливі зміни способу (тропосу) її існування. Адам переорієнтував дану йому Богом силу розуму духовної насолоди життя у Бозі; передав її почуттю, скерував "до чуттєвих [речей]", відвертаючи від Бога, і "за допомогою почуття здобув насолоду, що здійснюється всупереч природі". Падіння і гріх полягав у тому,

що людина віддала себе владі почуття, відвернулася від Бога і, навпаки, звернулася до явлень чуттєвого світу (який вона, природно, раніше споглядала в Богові, в його фундаментальній природі, що проявлялася через логоси, що містилися в ньому) і замість того, щоб пізнавати Бога, вона через свої почуття почала пізнавати речі матеріальні, створені. А наслідком такого протиприродного пізнання є отримання відповідної (грубо-чуттєвої) насолоди, яка і породжує в ній самолюбство, що змушувало шукати різні способи для її підтримки. Таке задоволення, підмінюючи першопочаткову духовну насолоду, з'являється як наслідок, почуттєвий вміст гріха, а тому одразу ж після нього виникає і скорбота (якої не було до падіння), і яка вже є наслідком цієї чуттєвої насолоди і, врешті, кінцем єства – причиною його смерті, як певної форми "виплати боргу" за цю насолоду, причиною пристрасного начала народження, що тиранічно володіє і панує над людською природою. Протизаконна насолода – причина буття занепаłego стану роду людського. В пристрасній насолоді та її наслідку – стражданні міститься сила гріха і смерті, "тиранія відповідного насолоді гріха і володарювання відповідній муці смерті. Бо очевидно, що сила насолоди і муки міститься в пристрасності єства".

Зважаючи на те, що прагнення до життя задано самим Творцем, навіть після занепадницької актуалізації пристрасних (pathos) сил (epithymikon і thymikon), як таких, що були потенційно присутніми у "epheis", все ж "ці природні здібності походять від причини, що їх створила (божественного Блага), і тому, – на думку Діонісія Ареопагіта. – самі по собі вони не є злом, а навпаки можуть робити нас причетними Богу при належному способі їх реалізації. Бажання (epithymia) в ідеалі є любов'ю до Бога як реакцією на Його присутність, афективність (thymos) є ненавистю до всього злого, тобто – до гріха" [Діонисий Ареопагит, сщмч. О божественных именах. – СПб.: Глагол, РХГИ, 1997. – С.151]. Тобто, за умов правильної розумно-вольової (власне, активно-енергійної) векторної заданості пасивні, лише свідомі і сильні чуттєві сприйняття індукують рух бажання на уявлення добра – бажання цього добра, а на уявлення зла – гнів на можливість спричинення ним страждання. Немезій Емеський та прп. Іоана Дамаскін вважають, що після падіння, зокрема для чуттєво-бажаючої сили характерними певними можливими реакціями на ці чуттєві порухи є задоволення (hedone – задоволене очікування, за "наявне добро") або ж печаль (lure – здійснене зло, "присутнє зло"). На думку свт. Григорія Палами, пристрасні здібності "якщо людина буде використовувати їх добре, то (...) силу бажання перетворить на любов, завдяки гніву здобуде терпіння". А для прп. Максима Сповідника здоровий стан дратівливої та бажаючої сил душі можливий лише при підпорядкуванні їх розумові. В єдності з Богом "розум, що споглядає звільняє афективне та бажаюче начала душі, перетворивши бажання у чисту насолоду та екстаз божественної любові..." [Максим Исповедник, прп. Творения : в 2 кн. [пер. с греч. С.Л. Епифанович, А.И.Сидоров]. – М. : Мартис, 1994. – Кн.2. – С.169].

Отже, згідно з вченням мислителів східної патристики, здатність до чистої (духовної) насолоди є характерним для природи людини, як складова розумної сили, що прагне до свого Творця, реалізуючи власне промислительне поклонання в синергійності його здійснення – мету творчого задуму і життя. Однак, відпадиння від Бога, як джерела істинного блаженства та насолоди, переорієнтувало первинно-здорову зорієнтованість людини, всіх її сутнісних сил у сферу чуттєво-пристрасного. Результатом чого є чуттєва насолода з її наслідками смертністю, тлінністю, стражданням. Така форма насолоди стає швидкоплинним почуттєвим проявом, а досягнення її здорового стану, в умовах прояву вже як сили бажання, є можливим лише завдяки реінтеграції, тобто повернення до первинно-безпристрасної духовної чистоти, її підпорядкування розуму та їх актуальній єдності з Богом. В об'єднуючій підпорядкованості бажаної сили розуму, що, своєю чергою, перебуває в постійній єдності з Богом автентично виявляє її любов'ю та в любові. У стані такої божественної любові душа людини здобуватиме істинну насолоду, поскільки сила бажання, маючи природне прагнення насолоди в добрі, уникає страждань від дії зла. Тобто, для людини є природним переживання духовної насолоди, яке єдиновірно можливе в реінтегрованій чистоті єдності споглядаючого розуму з Богом, тоді і перетворена здібність бажання як первинне прагнення Бога, постане вищою любов'ю до Нього, отримуючи чистий та безхитний її (насолоди) прояв.

О. С. Марчук, студ., МДПУ, Мелітополь
cool.ksyscha-martchuk@yandex.ua

ГІДНІСТЬ ЯК АТРИБУТНА ВЛАСТИВІСТЬ ОСОБИСТОСТІ

В нинішніх обставинах життя України, в часи зовнішньої агресії та окупації її території наразі нагальним є – виховання громадянської особистості, яка любить свою Україну, свій народ, яка готова відважно захищати та розбудовувати її як демократичну, суверенну, незалежну, правову та соціальну країну. Кожна людина стикається з проблемою вибору: із ким спілкуватися, як діяти в різних ситуаціях та якими бути. Такі рішення як формують нашу свідомість, так і визначають світ довкола нас: спершу в школі, ВНЗ, а потім вже – на роботі, вдома, в родині, державі і в глобальному суспільстві. Гідність відображає внутрішній світ людини, те, як вона ставиться до самої себе та до оточуючих. Проблема гідності присутня у працях зарубіжних та вітчизняних вчених: Аристотель, З. Бауман, А. Баумгартен, І. Бех, Л. Божович, Т. Гоббс, І. Грабовська, І. Кант, А. Леонтьєв, Б. Паскаль, С. Рубінштейн, С. Удовичка, Н. Чиренко та інші.

Видатний український педагог В. О. Сухомлинський звертав увагу на те, що почуття власної гідності має стати основним у життєдіяльності людини, бо "гідність – це мудра влада тримати себе в руках. Гідне повинно стати самою суттю твоєї духовної культури, негідне нехай викли-

кає в тебе презирство й огиду" [Сухомлинський В. О. Вибрані твори : в 5 т. / В. О. Сухомлинський. — К.: Рад. школа, 1997. — Т.4. — 637с.].

Дійсно, власна гідність — це базис і показник вищої моральної свідомості, до якої мусить піднятися особистість. Володіти гідністю — означає бути гідним повноцінного буття, наповненого значними для людського життя цінностями, без яких сенс життя перетворюється в ледь жевріюче існування. Людська гідність через систему соціальних зв'язків є вихідною у взаємовідносинах між людьми і знаходить своє безпосереднє відображення у гідності кожної людини — власній гідності. Людська гідність дана людині законом, власну потрібно заслужити своєю моральною поведінкою, вчинками, ціннісним ставленням до інших, самовдосконаленням. Для того, щоб вдосконалювати себе, потрібно, по-перше, знати себе, вміти оцінювати, позитивно ставитись до себе, хотіти вдосконалитись і вміти це робити.

Власна гідність проявляється в повсякденному житті. На наш погляд, гідною є та людина, яка готова поступитися власними інтересами для благополуччя оточуючих. Ознакою гідної людини є виконання боргу перед Батьківщиною, перед батьками та дітьми, виконання військового обов'язку та боргу в загальному розумінні. Людина, яка діє в екстремальних ситуаціях, спасаючи людей при пожежі, вибуху, повені тощо, безперечно, проявляє себе, як гідна людина. Гідна людина при можливості тихо, не випинаючи власне "Я", допоможе тим, хто дійсно потребує допомоги, тобто прийме участь в благодійності.

Кожна особа народжується вільною та рівною поміж інших людей. Людська гідність проявляється у вчинках та серйозних подіях як свого життя, чужого життя так і життя країни. Молодь, як активна частина суспільства, особливо чуттєво проявляє свою гідність. Молоді люди реагують на всі негаразди, які спонукають їх до дій, виражаючи претензії. І саме молодь проявила активну громадську позицію, в час коли в країні відбувалося свавілля влади і першою вийшла на Майдан, щоб відстояти свої та всіх українців права. Люди, які не можуть пред'являти свої претензії, вони у деякому сенсі, позбавлені гідності. Національна гідність включає в себе гідність кожної людини. Одним з рушіїв Революції Гідності було студентство. Бурхлива хвиля масових протестів, що прокотилася країною після кривавої ночі на Майдані, показала: студентство здатне обстоювати свої громадянські права і змусити владу серйозно сприймати його вимоги. Є таке народне прислів'я: "Від спраги помирай, але гідності не втрачай". Гідність у людському бутті має бути присутня в усіх її проявах: в роботі, в спілкуванні з оточуючими, в переживанні щасливих та негативних моментів життя.

Ціннісне ставлення до себе виступає важливою умовою сформованості у молоді активної життєвої позиції і передбачає сформованість у зростаючої особистості вміння цінувати себе як носія фізичних, духовно-душевних та соціальних сил. Особистість з почуттям власної гідності має здатність підтримувати своє повноцінне буття, розраховувати на себе, брати до уваги свій природний потенціал, відстоювати свої права, докласти зусиль для власного благополуччя [Кононко О.Л.

Соціально-емоційний розвиток особистості / Олена Леонтіївна Кононко. – К. : Освіта, 1998. – 256 с.].

Одним з активних прикладів особистісного залучення до соціальних проєкцій стала участь освітянської молоді в відзначенні Всесвітнього дня Гідності. День Гідності (Globa Dignity Day) – це проєкт, мета якого спонукати молодих людей, учнів і студентів, керуватися почуттям власної гідності у своїх щоденних діях. У 2014 році захід відбувся одночасно більше, ніж у 60-ти країнах світу і зібрав понад 350 000 молоді. У 2015 році Україна вперше приєдналася до цього глобального руху.

Студентство Мелітопольського державного педагогічного університету також підтримало ідею проведення Всесвітнього дня Гідності, зокрема цю акцію ініціювала молодіжна студентська організація "Community Plus". Щірі життєві оповіді, аналіз метафоричних фотографій, складання "лінійки становлення особистості", а також написання листа собі в майбутнє надихнули присутніх замислитися над власною поведінкою, переосмислити духовні цінності та допомогли дати об'єктивну відповідь на питання "Що для мене означає бути гідною людиною?"

Особистість формує свою систему цінностей, яку вона вважає взірцевою і повсякчас її сповідує. З погляду філософських знань, кожна людина є тією системою цінностей, які вона визнає і дотримується. Революція Гідності стимулювала до проведення загальноукраїнського діалогу, завданням якого було знайти спільні цінності Сходу та Заходу України та різних груп які штучно роз'єднувалися всередині країни протягом десятиків років політиками та екстремістами, і як наслідок об'єднання України ідейно, духовно в сильну процвітаючу країну. Для збереження цілісності країни необхідно подолати внутрішні суперечності, створити загальноукраїнську ідею та зберегти цінності, це і є майбутнім аспектом формування національної гідності українців. [Научная библиотека диссертаций и авторефератов disserCat <http://www.dissercat.com/content/dostoinstvo-cheloveka-opyt-filosofsko-antropologicheskogo-osmysleniya#ixzz3ug7pk2ji>].

Отже, особистість з почуттям власної гідності має здатність підтримувати своє повноцінне буття не тільки для власного благополуччя, а й для розвитку своїх можливостей у відношенні зі світом та іншими людьми. Молоде покоління повинне забезпечити Україні місце в цивілізованому світі як рівній серед рівних, що створює умови для вільного саморозвитку, честі, гідності та достатку свого народу.

О. О. Маслак, канд. філос. наук, ЦГО НАНУ, Київ
olesmaslak@gmail.com

ПОЛІТИЧНА ТЕОЛОГІЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ КУЛЬТУРІ КИЇВСЬКОЇ РУСИ – СПРОБА РЕКОНСТРУКЦІЇ ОСНОВНИХ ІДЕЙ

Вивчення історії філософської культури доби Київської Русі потребує дослідницької уваги до всіх сегментів давньоруського світогляду. З огляду на це, однією з важливих проблем є реконструкція філософсько-

політичних та теолого-політичних ідей, що панували у киеворуському суспільстві. Очевидно, що в умовах традиційного суспільства, яким було також і суспільство епохи Київської Русі, важко казати про чітку демаркацію між філософською та теологічною сферами. Варто казати про їхній взаємоперетин та взаємопроникнення, за умов домінування теологічного над філософським. Зі зрозумілих причин, у радянський період а також перші пострадянські десятиліття можливості дослідження теологічного аспекту киеворуської суспільно-політичної думки були обмеженими. Саме тому, реконструкція того типу політичної теології, який конституював та легітимізував суспільну та державну структури давньоукраїнської держави, є актуальним в контексті розвитку досліджень історії соціальної філософії, філософії права та політичної філософії в Україні.

Що таке політична теологія? Як пише польська дослідниця Тереза Внєтшак "Політична теологія є теологічним і релігійним баченням політики і політичним баченням релігії. Вона може також бути визначена з огляду на свою мету – є теологічним обґрунтуванням політичної ситуації або політичної системи [Wnętrzak, Teresa. "Konstantyn Wielki w oczach Eusebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków" // Eusebiusz z Cezarei. Życie Konstantyna. Kraków, 2007. – S.62].

Політична теологія, згідно із визначенням італійського дослідника Меріо Скаттолі, має також вужче визначення: "той досвід, який будує зв'язок між трансценденцією та людським порядком та ґрунті раціональних роздумів"[Scattola, Merio. "Teologia polityczna". Warszawa, 2011. – S.10].

Серед дослідників, які в різний час, більшою чи меншою мірою, торкалися проблеми теологічного бачення політики та раціонального осмислення зв'язків між сферами суспільного і трансцендентного в філософській культурі Київської Русі насамперед слід відзначити В.Вальденберга, М. Котляра, С.Полянського, В.Ричку. Серед джерел, в яких відображувалися загальні риси киеворуської політичної теології XI-XIII ст. особливо слід відзначити "Слово про Закон Мойсеєм даний і про Благодать та Істину в Ісусі Хресті втілених" митрополита Іларіона, "Ізборник" 1076 року, "Послання Володимирі Мономаху про піст та стримування почуттів" митрополита Никифора, "Повчання" Володимира Мономаха, окремі фрагменти "Повісті врем'яних літ" Нестора, старослов'янський переклад збірника "Пчела", "Моління Даниїла Заточника".

Оскільки давньоукраїнська держава у X-XIII ст. належала до візантійського культурно-цивілізаційного ареалу, то варто спробувати зробити спробу порівняння між основоположними для візантійської політичної теології текстами, "Життям Константина" та "Похвала царю Константину" Євсевія Кесарійського, з формованим киеворуською літературною традицією XI-XIII ст. і відображуванім у перерахованих вище першоджерелах ідеалом християнського правителя. Згідно з Євсевієм, цесар є образом та наслідувачем Христа. Звідси випливає головна чеснота християнського володаря, яка відрізняє його від фальшивого цезаря, тирана – побожність (εὐσεβεία): "Чеснота побожності має центральне значення в концепції християнського цезаря, як її представляє Євсевій"

[Wnętrzak, Teresa. "Konstantyn Wielki w oczach Eusebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków" // Eusebiusz z Cezarei. Życie Konstantyna. Kraków, 2007. – S.77]. Всі інші чесноти (віра, надія, любов, людяність, благодійність, справедливість, мужність, поміркованість, мужність, розсудливість, співчуття, лагідність, терпеливість) є вторинними і похідними з головної і найважливішої.

Це прямо перегукується із головною тезою "Повчання" Володимира Мономаха: "Перш за все, Бога ради і душі своєї, майте страх Божий у серці своєму і милостиню подавайте щедрі, бо то початок всякого добра" [Володимир Мономах. Повчання; Статут Володимира Всеволодовича. – К., 2006. – С.54]. Адже, як коментує сучасна дослідниця тексту Євсевія, добродійність, це "чеснота, яку цезар розвиває в собі через наслідування Логоса-Христа. Відкриває великодушно свою казну, розділяє скарби і дари" [Wnętrzak, Teresa. "Konstantyn Wielki w oczach Eusebiusza z Cezarei i w badaniach współczesnych historyków" // Eusebiusz z Cezarei. Życie Konstantyna. Kraków, 2007. – S.80-81]. Таким чином, побожність стає першоджерелом всіх інших чеснот християнського володаря як у Євсевія, так і у Володимира Мономаха.

Також значний вплив на формування ідеалу руського князя мали принципи викладені у Біблії. Зокрема, дослідники відзначають наявність у ідеалізованому образі князя Володимира у "Слові про Закон і Благодать" Іларіона окремих алюзій фрагментів з Книги пророка Ісаї, а Нестор у своїй "Повісті врем'яних літ" уподібнює князя Володимира Святого старозаповітним царям Давиду і Соломону [Ричка В. "Вся королівська рать. (Влада Київської Русі)". – К., 2009. – С.146-154].

Крім того, на основі аналізу перелічених джерел можна прийти до висновку про значний вплив візантійської християнізованої рецепції політичної філософії Платона на києвруських авторів. Що, зокрема, знаходило відображення в ототожненні станового поділу суспільства з будовою людської душі: "Як ти, княже, сидючи тут, у своїй землі, воеводами і слугами своїми дієш по всій землі, і сам ти є володар і князь, так і твоя душа, по всьому тілу діє, п'ятьма своїми слугами" [Творения митрополита Никифора. – М., 2006. – С.103]. Таким чином, антропологія візантійського християнського неоплатонізму справила поважний вплив також і на політичну антропологію, поширену в епоху Київської Русі. Важливим в цьому плані, є дослідження політичних експлікацій антропології основних шкіл візантійського неоплатонізму (зокрема, Каппадокійської) і їх впливу на давньоукраїнську літературу.

Пропонована спроба реконструкції основних ідей політичної теології, поширеної у Києворуському культурному просторі у XI-XIII не є вичерпною. Однак її розвиток дозволить відкрити нові грані історії української філософської культури.

МІСЦЕ СОЦІАЛЬНОЇ ЕМПАТІЇ В КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ ЖІНОЧОГО ВОЛОНТЕРСЬКОГО РУХУ

Феномен соціальної емпатії тісно пов'язаний з емоційно-вольовими характеристиками особистості. Емпатія вивчається у світлі різних напрямів – когнітивний (інтелектуальний процес пізнання іншої людини через пізнання її особистісних якостей), емоційний (емоційний стан здатності співпереживання іншій особі), і навіть діяльнісний (активна взаємодія та сприяння іншим особам).

Важливим є вивчення цього поняття у контексті діяльності жінки волонтера в період революційних змін в Україні. Сьогоднішня суспільна практика засвідчує значну динаміку розвитку соціальної емпатії саме в жінок, це відбувається під тиском життєвих реалій сьогодення. Саме активність жіночих організацій сьогодні значною мірою сприяє удосконаленню такого феномену як соціальна емпатія, що забезпечує поліпшення становища жінок, а жіночі волонтерські об'єднання стають усе вагомішим сегментом соціокультурного життя в Україні Маланчук-Рибак О. Жіночий рух як ідеологія і практика суспільних змін / Основи теорії ґендеру. Навчальний посібник. – Київ: Видавництво К.І.С., 2004.с 182-218].

Революційні зміни в Україні призвели до значного процесу активізації благодійництва, а саме створенню жіночі благодійних ініціатив. Соціально-економічні та політичні зміни кінця ХХІ ст. та складна кризова ситуація, що склалась в суспільстві зумовили необхідність відновлення традицій благодійництва в культурі України на засадах законності, гуманності, гласності, добровільності та самоврядування, що засвідчив прийнятий в 1997 р. "Закон України про благодійництво та благодійні організації".

Потреба в активізації усіх чинників становлення громадянського суспільства в Україні обумовлює актуальність як пошуку оптимальних шляхів удосконалення та функціонування інструментів благодійництва, стимулювання громадської активності в процесах, що відбивають інтереси громадянського суспільства у інноваційних за своєю природою і випереджаючих державні соціальні стандарти практиках, так і детальнішого вивчення фактору залучення у соціальну практику гуманістичних і гуманітарних перетворень в суспільстві такого ресурсу, як жіночий благодійницький рух.

Чому саме жіночий ? Так, за матеріали тематичної зустрічі "Жінки та благодійність", проведеного під егідою Українського форуму благодійників 14 червня 2012 року в Києві, в суспільстві 84% всіх благодійних жертв роблять жінки. Цей факт підтверджують і чоловіки, 92% яких зазначає, що на їхні рішення про надання чи не надання благодійної допомоги, про вибір фонду та напрямків підтримки впливають саме жінки. Інша цифра з американських досліджень говорить, що жінки щедріші і віддають на благодійність удвічі більше від своїх статків, ніж чоловіки

(3,5% проти 1,8%). Окрім того, жінки дають більше, ніж чоловіки на всі благодійні сфери (релігія, здоров'я, довкілля тощо) [Жінки і благодійність – Український форум благодійників [Електронний ресурс] Режим доступу: ufb.org.ua/aboutus/novini-forumu.htm?id.]. На думку Д. Непочатової "Жінки не лише радять чоловікам. Вони входять до керівних органів благодійних фондів, часто очолюють організації своїх чоловіків. Прекрасна стаття не просто виписує чеки, а занурюється у проблеми, відстежує ефективність підтриманих проєктів. Жінки готові підтримувати більш складні проблеми, в яких можна побачити конкретний результат. Вони відкриті до порад, вивчають попередній досвід, щоб не повторювати помилок [Жінки і благодійність – Український форум благодійників [Електронний ресурс] Режим доступу: ufb.org.ua/aboutus/novini-forumu.htm?id.]

Сьогодні жіночі благодійні фонди України працюють над широкими операційними програмами, спрямованими на рішення певних проблем у різних сферах. Це освітні і юридичні, інформаційні й психологічні, і багато інших послуг, це можуть бути також послуги з побутової, медичної сфери, посередництва або працевлаштування. Але на місцевих рівнях, ця робота доволі недосконала і потребує значної підтримки, особливо у менш масштабних, але не менш важливих питаннях. Сфера діяльності організацій і фондів благодійної допомоги – це соціальний захист населення, охорона здоров'я, прав людини, підтримка суспільних ініціатив та розвиток здібностей талановитої молоді, допомога дітям, які потребують в лікуванні та інше. Історично так склалося, що жінкам більш притаманні питання пов'язані з турботою та співчуттям, тому благодійності вони приділяють більш важливе місце.[Браун Л. Женский вопрос, его историческое развитие и экономическое значение / Л. Браун; Пер. с нем. под ред. Г. А. Гроссмана. СПб.; Изд. ред. журн. "Образование", 1903 (Тип.-литогр. Б. М. Вольфа).508 с с.326].

У жінок переважають емоційний та інтуїтивний канали емпатійності, у той час як у чоловіків переважає раціональний канал. Це означає, що жінки легше інтуїтивно передбачають поведінку співрозмовника, краще його розуміють та емоційно співпереживають, тоді як чоловіків характеризує відсутність логічного та мотиваційного зацікавлення до проблем, поведінки та стану інших.

Соціальна емпатія – це професійно важлива якість волонтера, яка забезпечує успішність міжособистісної взаємодії, проявляючись і формуючись у ситуаціях діалогічного спілкування, у спільній творчій діяльності. Однією із функцій емпатії жінки волонтера є надання такої допомоги інвалідам, хворим, особам і соціальним групам, що опинилися в складній життєвій ситуації у розв'язанні його проблеми, що сприятиме розвитку його особистості. Тому, жінка під час процесу волонтерської діяльності перебуває під впливом відчуття емпатії розвиваються комунікативні уміння й навички особистості. Вони допомагають людині в майбутньому і в професійному зростанні.

Таким чином, волонтерський рух формує у майбутніх жінок, матерів, не тільки певні вміння і навички, а й виховує моральні позиції по відно-

шенню до себе і до оточуючих людей. Допмагаючи людям, волонтери ставляться з більшою відповідальністю до своєї справи, тим самим розвивають в собі внутрішній потенціал. Це не тільки допомога іншим, а допомога самому собі: саморозвиток, самовдосконалення, накопичення досвіду відповідального ставлення до людей. [Благенкова, Н. П. Волонтерська діяльність в контексті професійного виховання майбутніх фахівців із соціальної роботи / Н. П. Благенкова, Н. Н. Красовська, Т. В. Тратинко //, Томськ, 28-29 жовтня 2010 року – С. 233-236.с. 233-236].

Б. Е. Носенок, студ., КНУТШ, Київ
danynosenock@gmail.com

ІДЕОЛОГІЧНИЙ ВПЛИВ НЕОЄВРАЗІЙСТВА НА ПОЛІТИЧНУ СИТУАЦІЮ В УКРАЇНІ

В дії найважливішим є намір... бо тільки він залежить повністю від самої людини, а не від зовнішніх обставин, як завжди буває з результатами дії.

Рене Генон

Ситуація мовчання та навіть ігнорування проблематики неоевразійства є незрозумілою, враховуючи ті обставини, що ще до початку військового конфлікту на сході України назва "Новоросія" звучала в контексті неоевразійського дискурсу. Власне ідеал неоевразійства (емігрантського періоду) виглядає дуже привабливо, але на практиці виявляється, що даний рух становить небезпеку для України: політику війни веде верхівка, але результати її несуть окремі люди.

Що таке неоевразійство? Н. Нартов зазначає, що біля витоків євразійства стоять 3 "стовпи": філолог Ніколай Трубецкой, географ Пьотр Савіцкий та правник Ніколай Алексєєв. В 60 – 70-х рр. XX ст. розрізнений досі рух євразійства отримав потужний інтелектуальний поштовх, оформившись у новий рух – неоевразійство, що пов'язано з концепцією пасіонарності Лева Гумільова [Нартов Н. А. Геополітика /Н.А. Нартов. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Polit/nart/05.php]. Сьогодні чи не найвідомішим з представників руху неоевразійства є Олександр Дугін, який з 2001 р. очолює Політичну Раду Загальноросійського Суспільно-Політичного руху "Євразія", бере участь у діяльності політичної партії "Євразія", з 2003 р. – лідер Міжнародного євразійського руху.

В. Мешков (провідний працівник Російської державної бібліотеки) у праці "Євразійська спокуса: "за" та "проти"" згадує книгу політолога Збігнева Бжезінського "Велика шахівниця: Панування Америки та її геостратегічні імперативи", у якій зазначається наступне: "У сукупності євразійська могутність значно перекидає американську. На щастя для Америки, Євразія занадто велика, щоб бути єдиною в політичному відношенні. Євразія, таким чином, являє собою шахову дошку, на якій триває боро-

тьба за глобальне панування. Хоча геостратегію – стратегічне управління геополітичними інтересами – можна порівняти з шахами, на євразійській шахівниці, що має трохи овальну форму, грають не два, а кілька гравців, кожен з яких володіє різним ступенем влади" [Мешков В. М. Евразийский соблазн: "за" и "против" /В.М. Мешков. – [Електронний ресурс] // Режим доступу: <http://geo.1september.ru/article.php?ID=200601613>].

До цього треба додати те, що становить корені ідеології неосєвразійства:

1) Німецька політична філософія: Карл Шмітт ("Тиранія цінностей", 1960 р.), Лео Фробеніус, Ернст Юнгер ("Війна як внутрішнє переживання", 1922 р.), Фрідріх Юнгер тощо;

2) "Нова ліва" критика західного капіталізму: Гі Дебор ("Суспільство спектаклю", 1967 р.), Мішель Фуко ("Наглядати та карати", 1975 р.), Жиль Дельоз ("Капіталізм та шизофренія", 1972 р., 1980 р.);

3) Марксистська критика "буржуазного устрою": Антоніо Грамши ("Тюремні зошити");

4) Інтегральний традиціоналізм: французький мислитель Рене Генон ("Криза сучасного світу", 1927 р.), італійський філософ Юліус Евола ("Повстання проти сучасного світу", 1934 р.), Фрітьоф Шуон тощо.

Цікавою виявляється реакція Миколи Бердяєва на євразійство (треба підкреслити, що євразійство як таке отримало популярність серед емігрантів та розвинулося після падіння СРСР): "Євразійці виступили гучно та самовпевнено, з великими претензіями на оригінальність і на відкриття нових материків. Недоліки звичайні для молодих бойових напрямків, – вони не можуть виростати в скромності. Ідеї євразійців потрібно оцінювати не стільки по суті, скільки за симптоматичним їх значенням. Самі по собі ідеї ці мало оригінальні [тут М. Бердяєв має на увазі ідеї О. Шпенглера (на твори якого євразійці часто посилалися, особливо в частині висновків О. Шпенглера про неминучу загибель фаустівської цивілізації, тобто Окциденту), Н. Данілевського тощо]... Але у євразійців сучасних є нова налаштованість, є молодий запал, тобто не пригніченість революцією, а пореволюційна бадьорість, та їм не можна відмовити в талановитості. Вони вловлюють якийсь дуже поширений настрій російської молоді, яка пережила війну та революцію, ідеологічно облагороджувати "праві" інстинкти. Їхня ідеологія відповідає душевному укладу нового покоління, в якому стихійне національне та релігійне почуття не пов'язане з помилковою культурою, з проблематикою духу. Євразійство є перш за все напрям емоційний, а не інтелектуальний, та емоційність його є реакцією творчих національних і релігійних інстинктів на ту страшну катастрофу. Такого роду душевна формація може обернутися російським фашизмом" [Бердяєв Н. А. Евразийцы [Електронний ресурс] / Николай Александрович Бердяев. – 1925. – Режим доступу до ресурсу: http://krotov.info/library/02_b/berdyaev/1925_305.html].

Можна виділити основні точки філософії євразійства взагалі:

1) диференціалізм, плюралізм ціннісних систем contra популярна домінація якоїсь однієї ідеології;

2) традиціоналізм contra применшення ролі культур, обрядів тощо традиційних суспільств;

3) "держава – світ", "держава – континент" contra національні держави, "світовий уряд";

4) "права народів" contra всемогутність "золотого мільярду", гегемонія "багатої Півночі";

5) етнос як цінність та суб'єкт contra позбавлення народів обличчя в штучних соціально-політичних конструкціях;

6) соціальна справедливість та солідарність людей праці contra експлуатація, логіка грубої наживи, приниження людини людиною.

На існуванні цих позитивних елементів, як і на можливості небезпеки фашизму й наголошував М. Бердяєв.

В політичному сенсі неоевразійська ідеологія втілюється в ідею створення Євразійського Союзу. Це пояснює актуальність аспекту впливу неоевразійського руху на політичну ситуацію на сході України. Євразійський Союз – це проект федеративного та децентралізованого федеративного союзу Білорусі, Казахстану, Росії та України (або інших пострадянських країн). Євразійський Союз в завершеному вигляді може мати вигляд єдиного економічного, політичного, військового та гуманітарного простору, в тому числі може передбачати наявність єдиної валюти, єдиної армії, єдиного або гармонізованого внутрішнього законодавства при збереженні державного або республіканського суверенітету країн учасниць [Євразийский Союз [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.evra.su/integra/eau.html>].

М. В. Осипчук, студ., ДУТ, Київ
mashok.95@mail.ru

УКРАЇНСЬКІ НАРОДНІ ФРАЗЕОЛОГІЗМИ В ПОЕМІ І.КОТЛЯРВСЬКОГО "ЕНЕЇДА"

"Енеїда" – українська бурлескно-травестійна поема, написана письменником Іваном Котляревським, на сюжет однойменної класичної поеми римського поета Вергілія; є першою пам'яткою українського письменства, що була укладена розмовною українською мовою. Поема започаткувала становлення нової української літератури.

Надзвичайно широко представлена в "Енеїді" українська народна фразеологія, котру Котляревський засвоїв безпосередньо з живого мовлення народу. Фразеологізми, може, найбільше надають мові "Енеїди" специфічного народного характеру. Понад 70 тематичних гнізд ідіоматичних висловів ненав'язливо, природно пов'язують мову поеми з живою народною говіркою, а гумор твору – з народною сміховою культурою.

Образності поеми сприяють ідіоми-метафори, у яких часто фігурують слова з кухонного побуту :

"Ого! провчу я висікаку / І перцю дам йому, і маку" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с.,с.58],

"І в гречку деколи скакали" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. – 286 с., с.75]; та ідіоми-метонімії, зазвичай із назвами частин тіла:

"П'ятами з Трої накивав" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с., с.1],

"Він був страшніший за сержанта; / Бо всіх за все по спині стриг" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. – 286 с., с.24].

Крім ідіом, Котляревський послуговується й фразеологемами (мовними кліше), які також надають мові його "Енеїди" питомого народного характеру ("А Турн не знав, що і робить" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с.,с.122], одиничні дієслова типу чубити, заціпити, чкурнути тощо).

Для створення комічного ефекту вправно користується поет і фразеологічними порівняннями, причому лише матеріально- предметного типу (їх усіх узято з предметного, матеріального світу). Компонентами уподібненнями в них часто слугують слова, які традиційно набули зниженого метафоричного значення (баран, бик, блоха, індик, кабан, квочка, кіт, коза, кріт, оса, пес або собака, поросся; пуп; чорт тощо).

Гумористичному оживленню епічної розповіді сприяють зоофразеологізми:

"Еней з Дидоною возились, / Як з оселедцем сірий кіт" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с., с.58];

"Анхиз кричав, як в марті кіт" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с.,с.140],

"Зарились в землю, мов кроти" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с., с.54],

"З нудьги скакали так, як кози" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с., с.58];

"Враг на врага скавав, мов блохи" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с., с.131].

Інколи гумористичне порівняння побудоване на основі звичних життєвих ситуацій:

Еней "умився і убрався, / Як парубійка до дівок" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с., с.34];

"Мутив, як на селі москаль" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с., с.40].

Задля комічного ефекту Котляревський натякає на глузливі народні жарти і вводить у віршований текст непоетичні, знижені, народно-розмовні вирази: "За кучму сю твою велику / Як дам ляща тобі я в пику" [Котляревський І. Енеїда: Поема / Іван Котляревський; Коментар уклав О. Ф. Ставицький. – Київ: Радянська школа, 1989. –286 с., с.56].

Окрім фразеологізмів автор використовує влучні і несподівані порівняння, іронічні сцени, жаргонізми, народні прислів'я, приказки, казкові звороти величезну кількість синонімів, нагромадження епітетів, порівнянь, метафоричних висловів, перерахування імен, страв. Котляревський довів мистецьку повноцінність української мови, яку до того вважали лише говіркою. [Плющ П. П. *Мовні засоби гумору в "Енеїді" І. Котляревського: Спецкурс* / П. П. Плющ. – К.: Вид-во Київ. ун-ту, 1959. –68 с.]

Н. І. Стефаненко, КУБГ, Київ
n.stefanenko@mail.ru

МЕНТАЛЬНІСНИЙ РЕСУРС УКРАЇНЦІВ У ПОДОЛАННІ СИНДРОМУ НАБУТОЇ БЕЗПОРАДНОСТІ

Етнічна ментальність як джерело колективного досвіду на індивідуальному та груповому рівнях активно проявляє себе в процесі розв'язання ключових завдань групи – підтримання її життєздатності та забезпечення самореалізації. У досягненні балансу між підтриманням цілісності і забезпеченням поступального розвитку, підтриманням процесу життєдіяльності та максимальною реалізацією власного потенціалу – ментальність проявляє себе як колективне "Я", як природний регулятор функціонування цілісної динамічної системи. Забезпечуючи автоматичну активізацію фіксованого алгоритму реакцій як на зміни зовнішнього середовища, так і на внутрішню активність еволюційного характеру, ментальнісний досвід дозволяє діяти відповідності із принципом оптимального розподілу життєвих ресурсів групи. Активізація певного алгоритму ментальної активності чітко узгоджується із кількома ключовими параметрами – викликами та можливостями актуальної ситуації, силою і якістю визначальних факторів, які з необхідністю мають бути враховані в ході розв'язання вище вказаних групових завдань; якісними і кількісними характеристиками власних ресурсів, особливостями досвіду подолання ситуацій, аналогічних в цілому чи фрагментарно, а також вибором наявних поведінкових паттернів. Автоматичний характер ментальнісних реакцій, зберігаючи життєвий ресурс етнічної групи, забезпечує тим самим збереження перспективи її еволюційного поступу. Інакше кажучи, на ментальнісному рівні фіксується алгоритм забезпечення необхідного рівня сталості як необхідної умови поступальних змін. Природно, що ментальнісний рівень зберігає не тільки алгоритми діяльності групи в активних фазах поступального розвитку, а й продуктивні

алгоритм існування групи в несприятливі періоди, коли, з одного боку, підтримується її існування в режимі економії життєвих сил, коли активно ведеться рефлексія попереднього досвіду, акумулюється ресурс для виходу на наступний еволюційний щабель. За сприятливих умов збережений попередній досвід активізується, проявляючись у формах, відповідних до рівня розвитку колективної свідомості. Виходячи із розуміння еволюційного характеру етногенезу можна припустити, що стан набутої безпорадності на глибинному рівні переживається групою саме як ситуація несприятлива, кризова з елементами загрози стагнації. Природно було б припустити наявність на ментальнісному рівні і досвіду захисного рівня, і мінімізуючого вплив деструктивних факторів. Виходячи з позиції органічної доцільності всіх елементів системи, функціональними видаються саме ті ментальнісні риси українців, які особливо не сприймалися і піддавались гострій критиці в радянський період, коли синдром набутої безпорадності формувався системою особливо виразно – індивідуалізм, певну ідеологічну ненадійність, "відсталу" селянськість, виражену емоційність тощо. Українська "хата скраю" дозволила зафіксувати і зберегти позицію автономності, підтримувати відповідальну позицію у межах власного малого світу, Інтравертна складова українців слугувала умовою утримання контролю на внутрішньому рівні в умовах панування естравертовано зорієнтованої колективістської ідеології. Крім того, дистантна позиція щодо влади і владних структур дозволила українцям зберегти власний простір із потенційною можливістю його розширення, про що свідчить перманентна боротьба українців за власний життєвий простір. У селянському характері українців їх фіксованості на активній взаємодії із землею можна відслідкувати потужний ресурс організації життєвого простору з вираженою можливістю фіксувати чіткі зв'язки між власною активністю та її результатами, що унеможливорює жорстку фіксацію переживання власної безпорадності. Профілактика формування синдрому безпорадності чітко фіксується у потужних фольклорних масивах, збережених українцями. Фольклорні форми фіксації ментальнісного досвіду зберігають особливості перебігу пошукової активності у ставленні до перепон і невдач, кмітливій активності героїв в ситуаціях невизначеності, реакції на активізацію неврахованих факторів (недоброчинних сил) і втрати можливості забезпечення потреби в самореалізації як наслідку відмови від пошукової активності. Відповідю на відсутність вираженого синхронного підкріплення власної активної діяльності і посилення депресивної складової став потужний психотерапевтичний механізм – пісенна спадщина українців. Українська пісня відіграла вирішальну роль у збереженні довіри до себе і власних відчуттів, мінімізуючи паралізуючий вплив системи. Ментальнісний рівень, зберігаючи ресурс і досвід пошукової активності пропонує алгоритми у збережених архаїчних формах ритму, темпу активності, цілісних структурах казки, міфу, пісні, легенди, трансформується в сучасній прозі, поезії, наукових, філософських дискурсах, зрештою, фіксується в національному темпераменті, структурі базової особистості. Вважається, що синдром набутої безпорадності може бути подоланий за три-чотири покоління, тому вар-

то зауважити, що яскраві прояви креативної пошукової активності українців вже на рівні першого посттоталітарного покоління можна спробувати інтерпретувати як ознаку наявності виразного ментального ресурсу українців у подоланні даного явища.

*Т. М. Талько, канд. філос. наук, ДНУ ім. Олеся Гончара, Дніпропетровськ
talkotm@ukr.net*

ВПЛИВ НЕОРЕЛІГІЙНИХ РУХІВ НА ФОРМУВАННЯ МІЖКОНФЕСІЙНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ УКРАЇНЦІВ

Актуальність проблеми обумовлена тим, що толерантність українців у міжконфесійних відносинах останнім часом випробовується не лише війною, але й активним проникненням на наші терени і поширенням західних і східних неорелігійних практик і вчень, нью-ейджівських рухів, а також відродженням прадавніх вірувань українського народу. Сьогодні в Україні особливо активно залучають до своїх лав нових adeptів неопротестантські деномінації, подібні до Свідків Ієгови, церкви Нове покоління, харизматів, а також неоязичники, рідновіри, послідовники Володимира Шаяна, рунвіристи, представники Руської Православної Віри, неоорієнталістських культів, як то Фалунь-Дафа, сцієнтистських течій і окультих вчень, подібних до сатанізму та вудуїзму.

Дослідники цілком слушно зазначають, що зростання нетерпимості у суспільстві по відношенню до нетрадиційних релігійних спільнот може призводити до соціальної нестабільності, стати потенційною загрозою для українського суспільства, а, отже, на порядок денний поставлено завдання формування у суспільстві культури толерантності. Свобода релігії, як відомо, передбачає можливість сповідання будь-якої релігії, участь у богослужіннях, дотримання обряду і поширення свого віросповідання. Водночас дослідники підкреслюють, що стан міжконфесійних відносин у суспільстві не дає можливість стверджувати, що толерантність, заснована на терпимості та віротерпимості стала нормою взаємодії релігійних, громадських, політичних організацій.

Поява цілого спектру нью-ейджівських ідей підливає масло у вогонь протистояння традиційного християнського світобачення і новітніх уявлень про сутність людського буття і принципів світобудови. Звичайно, формування толерантності українців у міжконфесійних відносинах на сучасному етапі розвитку суспільства залежить від багатьох факторів, і нетрадиційні релігійні пошуки, які викликають багато нападок з боку захисників християнства, – це лише один із подразників, що провокують конфліктні ситуації в українському суспільстві.

Поява нового, особливо у такій дразливій сфері, як духовний релігійний пошук, очевидно, і повинна породжувати несприйняття з боку носіїв традиційної релігійності і викликати нарікання і дискусії, тим більше, що багато хто з послідовників неорелігій заявляють про своє свідоме протистояння по відношенню до християнства. Відтак, є два можливі

шляхи виходу із ситуації: або війна, для якої, як відомо, достатньо і одного, або ж мир, який потребує обопільних зусиль у налагодженні діалогу і порозуміння.

Спільнота, навчена тоталітарним минулим, поступово усвідомлює, що не можна вирішити проблеми, які виникають у процесі культурного розвитку суспільства, йдучи шляхом заборон всього, що видається нам чужим і надто сміливим, або незвичним. Отже, завдання полягає у тому, щоб зрозуміти, в чому криються причини виникнення неорелігійних рухів і як вони впливають на культурне життя нашої спільноти, чи можливо налагодити партнерські відносини з представниками різних релігійних конфесій і до чого це призведе у майбутньому, тобто йдеться про толерантні відносини у сфері міжрелігійних стосунків і їх наслідки. Свідомо йдучи на компроміс у релігійних питаннях, спільнота врятує себе від аду непримиренних протистоянь.

Звичайно, порозумітися представникам різних релігійних конфесій досить важко, особливо, коли вони вважають, що Бог потребує від нас занести своє життя у ревному молінні і жертві. А коли стає зрозумілим, що раю на Землі не можна побудувати, але можна запобігти аду, рефлексії з приводу того, який шлях найдоцільніший, а який іде манівцями, виглядають другорядними і справою свободи вибору кожної людини.

Суперечки з приводу "правильності" чи "хибності" тієї, або іншої релігії виглядають як зазіхання на свободу волі особистості, яка шукає свій шлях до Бога. Даючи відповіді на питання про причини поширення нью-ейджівської ідеології і неорелігійних духовних практик і роздумуючи з приводу того, який вплив неорелігійні вчення здійснять на формування майбуття української спільноти, ми формуємо толерантне ставлення до різних релігійних уявлень і здатність до налагодження діалогу і партнерської взаємодії з метою збереження людського життя і планети Земля. Цьому сприятиме правове забезпечення, засноване на рівності усіх конфесій, відсутність державної релігії, відокремлення держави від церкви. При цьому специфіка міжконфесійних відносин в Україні, яка полягає в її поліконфесійності, мультикультуралізмі, зберігається.

І. М. Федорченко, канд. філос. наук, ВМУРОЛ "Україна", Київ
ira_f@bigmir.net

КОНСОЛІДАЦІЙНИЙ ПОТЕНЦІАЛ УКРАЇНСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО ХАРАКТЕРУ

Проблема консолідації українського народу є сьогодні надзвичайно актуальною, але недостатньо розробленою. Звичайно, сучасна соціогуманітаристика накопичила досить великий обсяг знань про процес консолідації українського суспільства на різних етапах його розвитку, проте погляди різних авторів на цю проблему є доволі фрагментарними, іноді суперечливими, що унеможливорює формування цілісного уявлення про даний феномен. Найчастіше процес консолідації українського суспільства аналізується у зв'язку з пошуком української національної ідеї та

формуванням національної ідентичності українського народу. Практично відсутні наукові дослідження, присвячені консолідації українства в умовах гібридної війни. У подібних дослідженнях практично не відображені питання, що стосуються консолідаційного потенціалу українського національного характеру.

На межі XX–XXI ст. людство зіткнулося з комплексом проблем, що вимагають кардинально нових концептуальних підходів до пояснення та прогнозування наслідків колективної поведінки й діяльності великих спільнот. Комплексні дослідження цих проблем змушують сучасних вчених звернути особливу увагу на специфіку формування національного характеру багатьох народів світу як необхідну умову консолідації суспільства й стабільного розвитку відповідних країн. Ми визначаємо національний характер як цілісну систему стійких, своєрідних рис і властивостей (сформованих під впливом природно-географічних, історичних, господарсько-економічних, соціокультурних та суспільно-політичних умов), які обумовлюють типові для даної спільноти способи поведінки й діяльності, утворюючи не просто суму чи сукупність характеристик, а внутрішньо зінтегровану єдність, системну цілісність характеристик, які не тільки надають цій спільноті якісної визначеності, але й системно відображають специфіку культурно-історичного поступу даного народу. Аналіз етнічної та політичної історії України дав змогу зробити висновок про головні історичні шари (нашарування), або сутнісні складові національного характеру українців: 1) землеробська складова, 2) європейська цивілізаційна складова, 3) козацька складова; а також визначити основні риси цих трьох складових [Федорченко І. Становлення національного характеру українського народу: теоретико-методологічні засади // Українознавство. Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. – 2007. – № 11. – С. 17–18]. Інтегративний підхід дозволяє стверджувати, що: 1) базою для усталеного національного характеру української спільноти є етнотипова поведінка її представників (сформована на етнічному етапі розвитку даної спільноти); 2) основою для формування такої етнотипової поведінки є функціонально-рольові якості людей та специфічні способи їх взаємодії зі світом (сформовані на племінному етапі розвитку української спільноти); 3) стрижнем етнотипової поведінки українців є соціонормативна культура (традиції, звичаї, ритуали, обряди, поведінкові норми тощо), яка зумовлює і регламентує специфічні й типові для українського етносу індивідуальні й колективні реакції, ментальні й поведінкові стереотипи, установки та ін. Такий підхід дає змогу простежити процес становлення і розвитку українського національного характеру на різних етапах цивілізаційного поступу українства [Федорченко І. Становлення національного характеру українського народу: теоретико-методологічні засади // Українознавство. Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. – 2007. – № 11. – С. 17–19]. Основними етапами становлення й розвитку національного характеру українського народу є: I етап (племінний) – етап становлення і розвитку функціонально-рольових якостей людності праукраїнських племен та специфічних способів взаємодії цієї людності зі світом – тривав з V ст. до середини IX ст.; II етап (власне етнічний) –

етап становлення і розвитку етнотипової поведінки русинів-українців – тривав із середини IX ст. до кінця XVI ст.; III етап (національний) – етап становлення і розвитку національного характеру українського народу – розпочався в середині XVI ст. і триває й нині.

Структурні компоненти національного характеру українців (інтелектуальний, емоційний, вольовий, мотиваційний, диспозиційний, комунікативно-конативний, суб'єктний) продовжують формуватися і сьогодні. При цьому структуроутворюючим чинником і стрижнем національного характеру є диспозиційний компонент, який з'єднує глибинний (архетипний) та вершинний (суб'єктний) рівні психічного складу нації. Чітко структурований національний характер здатний зумовлювати вектори розвитку держави і суспільства [Федорченко І. Становлення національного характеру українського народу: теоретико-методологічні засади // Українознавство. Вісник КНУ імені Тараса Шевченка. – 2007. – № 11. – С. 17 – 20]. Століття колоніального панування, репресії та голодомори, фізичне знищення носіїв українського національного характеру, нещадне зросійщення української мови й культури не змогли стерти національний колорит на українських землях. Українці зберегли й самобутність своєї культури, й самобутність свого характеру. В суспільстві поступово відроджується не тільки національна самосвідомість та державницький світогляд, але й така важлива риса модерної нації як колективна суб'єктність (без якої неможлива повноцінна консолідація українства), репрезентантом якої виступають суб'єктні риси українського національного характеру – наполегливість і цілеспрямованість, мужність і рішучість, витримка і сміливість, ініціативність і відповідальність, організованість і самодостатність. Можна погодитись із Т. Воропаєвою в тому, що "етнонаціональне" є іманентно вбудованим у "цивілізаційне" завдяки тому, що процеси етнізації племен і націєзації етносів можуть розглядатися як цивілізаційні процеси (принаймні, в рамках Європейської цивілізації), що завершеність процесу націєтворення може бути одним із важливих критеріїв динамічного цивілізаційного поступу сучасної країни, що національний характер можна розглядати як особливу форму зв'язку між етнонаціональною сферою та цивілізаційною [Воропаєва Т. С. Теоретико-методологические основы выявления современной украинской национальной идеи // Нации разные, но мир един. – М.: МАРИКМО, 1993. – Вып. 2. – С. 56–60]. У зв'язку з цим можна стверджувати, що національний характер спроможний виконувати роль важливої основи для загальнонаціональної консолідації, для взаєморозуміння народів, для досягнення довіри між народами, для міжнародної співпраці, а також роль активного посередника не тільки в рамках міжкультурних і міжнаціональних комунікацій, але й міжцивілізаційних відносин. Консолідаційний потенціал українського національного характеру здатний забезпечити неконфліктне буття, сталий розвиток і безпеку Східної Європи, упереджуючи небезпеки суспільних деструкцій в умовах глобалізації. Серед об'єктивних та суб'єктивних, внутрішніх та зовнішніх чинників, які спроможні сприяти або гальмувати процес європейської інтеграції нашої держави, український національний характер займає особливе місце,

оскільки він належить до низки суб'єктивних чинників, які можуть якісно вплинути на підтримку населенням європейського вибору України. Проведені нами теоретико-емпіричні дослідження українського національного характеру дозволяють стверджувати, що багато рис національного характеру українців (працелюбність, доброзичливість, витривалість, волелюбність, соціальний оптимізм, толерантність, розсудливість, національна гідність, інтернальність, поміркованість, хазяйновитість, гостинність, заповзятість, почуття гумору, горизонтальний індивідуалізм (який спрямований на розуміння унікальності кожної людини при рівності усіх) і горизонтальний колективізм (для якого характерні установки й норми м'якої, а не жорсткої статусної ієрархії у відносинах між людьми)) можуть стати дієвим чинником консолідації українства й активно сприяти реалізації Європейського вибору.

А. А. Чук, асп., КНУТШ, Київ
annachyk81@gmail.com

КОЛЕКТИВНА ПАМ'ЯТЬ В КОНТЕКСТІ КОНСОЛІДАЦІЇ УКРАЇНСТВА

В умовах кардинальних соціально-економічних і політико-правових трансформацій, які суттєво змінюють більшість сфер життя українського суспільства, а також в умовах посилення загрози територіальній та національній цілісності України збільшується інтерес до проблеми колективної пам'яті, яка може помітно впливати на консолідацію суспільства, а також на формування національно-культурної, громадянсько-політичної і цивілізаційної ідентичності колективних та індивідуальних суб'єктів. Актуальність даного питання пов'язана із суспільно-політичними та цивілізаційними викликами, які потребують адекватних відповідей.

Ю. Лотман, А. Гуревич, А. Моль з позицій культурологічного підходу розглядають пам'ять як культурно-історичну спадщину, своєрідний духовний потенціал народу. За допомогою семантичного аналізу Ю. Лотман визначає культуру як колективну пам'ять і безпосередньо пов'язує її зі збереженням і передачею смислів [Лотман Ю. М. Несколько мыслей о типологии культур / Ю. М. Лотман // Языки культуры и проблемы переводимости. – М.: Наука, 1987. – С. 3-4]. Як зазначає Є. Давидов, "на наших очах поняття пам'яті наповнилося новим змістом і, вийшовши за психофізіологічні рамки, перетворилося на найважливішу категорію суспільної свідомості. Більше того, воно стало свого роду маніфестом сил, що прагнуть відновити штучно розірваний в ході політичних катаклізмів "зв'язок часів". Пам'ять як історична глибина культури і особистості" [Давыдов Ю. Н. Этическое измерение памяти / Ю. Н. Давыдов // Этическая мысль: Науч.- публицист. чтения / Редкол.: А. А. Гусейнов и др. – М.: Политиздат, 1990. – 348 с. – С. 165].

Колективна пам'ять – це спосіб збереження соціально значущої інформації, без чого неможливе існування суспільства в цілому, соціальних груп і окремих індивідів, що входять у суспільство. Цілісність і стійкість соціальних зв'язків залежить від успішності функціонування колективної

пам'яті. В умовах радикальних соціальних та політичних змін в сучасному українському суспільстві слабкість підстав для становлення нової громадянсько-політичної ідентичності призводить до пошуку об'єднуючих символів в історичному минулому країни. Тому цілком зрозуміло, що в основу формування сучасної національної ідентичності має бути покладений культурно-історичний досвід українського народу, "за допомогою колективної пам'яті виникає емоційна залученість у минуле. Таким чином культивується майже в кожному соціумі широке знайомство дітей з компонентами колективної пам'яті: пам'ятні місця, релігійні ритуали, фольклор, родинне дерево, що покликані спонукати в них зародження почуття історичної вкоріненості, поваги до минулого. З емпатії відбувається цікавість, прагнення більше дізнатися про ті чи інші історичні постаті, історичні події, і ця цікавість стає підставою індивідуального інтересу до історії" [Трубина Е. Г. Коллективная память / Е. Г. Трубина // Социальная философия: Словарь / Сост. и ред. В. Е. Кемеров, Т. Х. Керимов. – 2-изд., испр. и доп. – М.: Академический проект; Екатеринбург; Деловая книга, 2006. – С. 235], духовності, моралі, основним національним надбанням. Адже особистість споконвічно поєднується з історичним буттям загальнолюдської цивілізації саме через національне буття.

"Спільне минуле" української нації конструюється інтелектуальною елітою, представники якої вирішують, який статус отримає та чи інша історична подія, яка згодом закріплюється у відповідних текстах. Головними засобами трансляції колективної пам'яті є культурні й освітні інституції та засоби масової інформації. Саме тому основними чинниками, які впливають на консолідацію суспільства, а також на становлення й розвиток національної ідентичності виступають не тільки історична територія, спільна мова, етнізм, економіка й громадянська культура, однакові закони та обов'язки для всіх членів національної спільноти, але й колективна пам'ять. Завдячуючи спільним історіям, які збираються вченими та дослідниками у цілісні наративи, характерним для тієї чи іншої групи (сім'ї, соціальної групи, етносу, нації) можуть виникнути почуття співпричетності й приналежності до даної спільноти, що сприяє становленню і розвитку емоційної складової національної ідентичності. Такі спільні історії про минуле, які приймають члени даної спільноти, є однією з форм прояву колективної пам'яті, яку можна визначити як колективні явлення про історичне минуле, які мають властивості поживлятися, актуалізуватися, конструюватися заново в міжособистісному дискурсі. Будучи пропущеними через призму групової ідентичності, вони відтворюються з урахуванням сьогодення, актуальних інтересів та цілей групи [Хальбвакс М. Социальные рамки памяти / М. Хальбвакс / Пер. с франц. С. Н. Зенкина. – Москва: Новое издательство, 2007. – С. 34].

Отже, колективна пам'ять має велику потенційну здатність зберігати в масовій свідомості членів суспільства оцінки подій минулого, які перетворюються на ціннісні орієнтації, що визначають вчинки й дії людей. Вплив колективної пам'яті на свідомість і поведінку людей може консолідувати суспільство, але може мати й деструктивний характер. У світовій науці все частіше дискутується питання про те, які соціально-історичні цінності,

знання, зразки поведінки, елементи народної творчості повинні бути збережені й передані наступним поколінням для забезпечення ефективного розвитку, для збереження соціального порядку. У практичній площині розглядаються оптимальні способи й технології трансляції культурно-історичного досвіду. Збереження колективної пам'яті національної спільноти – це загальнонаціональна проблема консолідації українства, вирішення якої сьогодні виходить на рівень державної політики.

В сучасних українознавчих дослідженнях особливої ваги набуває вивчення закономірностей та специфіки нації- і державотворчих процесів в Україні. Об'єктом сучасного українознавства є реальний український світ, визначальними категоріальними характеристиками якого є цілісність, універсальність, самотутність, самодостатність, саморозвиток, єдність і взаємоопосередкованість усіх його вимірів. Повноцінне функціонування всіх вимірів українського світу неможливе без "роботи" колективної пам'яті. Поняття "колективна пам'ять" є багатограним і динамічним, стосується різних сфер життєдіяльності як суспільства, людини, так і держави.

Отже, роль колективної пам'яті у рамках предметного поля сучасного українознавства є ключовою, оскільки через свій наскрізний вплив (а вона пронизує буття української спільноти від найдавніших часів до сьогодення) на українство та процес кристалізації культурно-історичного досвіду українського народу, колективна пам'ять є невід'ємним чинником збереження культурної спадщини та формування спільної ідентичності українства. Тому без комплексного урахування впливу колективної пам'яті на процеси національного розвитку української спільноти, а також на стійкість і стабільність українського соціуму в умовах перехідного стану та гібридної війни оптимальне вирішення багатьох проблем українства неможливе. Українознавство (як інтегративна наука) дає змогу всебічно проаналізувати роль мнемічної складової у націєтворчих та державотворчих процесах, процесах завершення формування спільної ідентичності громадян України в сучасному глобалізованому світі. Адже колективна пам'ять є "будівельним матеріалом" як етнічної, так і національної культури, зберігаючи специфіку й самотутність української спільноти, забезпечуючи її спадкоємність і цивілізаційний поступ та активізуючи її консолідаційний потенціал.

Т. Г. Шоріна, канд. філос. наук, НН ГМІ НАУ, Київ
ya_netta@mail.ru

ПЕРСПЕКТИВИ ДЕГУМАНІЗАЦІЇ В КОНТЕКСТІ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ ІСТОРІЇ ТА ФІЛОСОФІЇ

Виявивши неспроможність реалізувати проблему своїх субстанціальних засад сучасна історія та культура переживають тотальну структурну кризу, в якій по-своєму відбувається реактуалізація дуалізму сутності людини. Глибинна антиномічність духовних потенцій класичної культури – "аполонівського" та "діонісійського" початків – залишається доволі співзвучною глобальній культурно-духовній ситуації у пост-класичну

добу, з тією відмінністю, що, починаючи з кінця XIX – початку XX ст., діонісійський початок чимдужче прориває формально-раціональну оболонку порядку й виносить на гребінь її потворний бік – внутрішній хаос, анархію, дегумінацію.

Починаючи з сократівської античності й до свого завершення, класична філософія намагалася знайти розумний синтез індивідуального і суспільного, свободної волі та необхідності, в якому ці протилежності більше не будуть протистояти одна одній як відчужені сили. На підставі об'єктивного ідеалізму німецької класичної філософії як найбільш зрілої форми філософії XIX ст., що утримувала всезагальні визначення епохи, ця філософія так і не змогла запропонувати теоретичну й практичну модель такого збігу та гармонії. В той же час класична філософія окреслила прогресивну лінію в подальшому осмисленні проблеми і вказала тим самим на власні методологічні обмеження. Щодо її позитивних завоювань, зокрема, – це постулювання глибинного зв'язку між розумом і мораллю, це розуміння культури і моралі як тієї єдиної основи буття людей, яка вможлиблює розгорнути якості індивідів у солідарну асоціацію, або, що те саме, це вироблення теоретичної моделі такої якості суспільних відносин, завдяки яким кожний індивід здатний нескінченно розвивати свої людські якості.

Якщо у Ф. Гегеля відчужена партикулярна самосвідомість для свого сутнісного розвитку (а значить, свого щастя та свободи) повинна феноменологічно перейти в об'єктивний і всезагальний дух, то філософія не-класична розвиває "негативну діалектику" сходження "духу" людини. Так, остання відкидає основну думку класичної філософії про те, що моральнісною поведінкою керує розум і, в особі Ф. Ніцше та С. К'єркегора, проголошує відмову від розуму та суспільної моралі з метою досягнення власної "істини". Істинною стала мислитися сильна особистість, яка силою своєї нескінченної влади підриває традиційну мораль, а в такому разі для неї скасовується необхідність піднімати себе над звіром, оскільки найкраще у сильної особистості – це вседозволеність, а вона – від звіра. Моральна максима класичної філософії "дій на основі загального законодавства" вочевидь тут трансформується у "дій, як ти хочеш". Оскільки ж у світі панує нещадна "агоністика", то діяти, відповідно, слід силою і радикальними засобами, не особливо замислюючись над моральними й розумними самообмеженнями. Отже, очевидним є зворотній вплив світоглядних ідей, моральних, естетичних та інших форм свідомості на суспільні відносини. Якщо ж ідеологічно прийнятим стає бунт проти "гармонії та щастя", якщо універсалізм культури підміняється партикуляризмом, гуманізм моралі – свободою волі поза мораллю, раціоналізм – ірраціоналізмом та ін., то культура в особі своїх теоретиків демонструє апологію в праві людини на нелюдськість і такий бунт "пахне кров'ю", як далекоглядно висловився М. Ліфшиц у 1933 р., досліджуючи трансформації європейського світогляду [Лифшиц М. А. Собрание сочинений: В 3 т. – М.: Изобраз. искусство, 1986. – С. Т. 2. – С.100]. Катастрофа Другої світової війни наочно оголила деградацію суспільства й самих людей в їх заграванні з

антикультурою, ще раз указала на небезпечність і велику відповідальність сили ідей та нормативних програм.

Слід розрізняти стихійний неусвідомлений процес дегуманізації в суспільстві (такий складається через комплекс об'єктивних причин і тенденцій, що визначаються характером даного суспільства) та усвідомлений процес такого. У першому випадку, можна говорити про знижений рівень морального стану суспільства, яке не відмінє збереження ціннісних нормативів моралі й саму духовну легітимність її. У другому випадку маємо на увазі ідейно заряджену позицію, принципову орієнтацію та суспільну санкцію на дегуманізацію. У такому разі моральний "компас" людини та суспільства чи групи суспільства не тільки дає збій, а виходить із ладу. Дегуманізація виникає щоразу, коли одні люди починають вважати, що моральні норми до інших людей не відносяться, а значить, припустимо ставитися до них як до бездушних об'єктів, як ніби до істот, що й не належать до людства. Для здійснення процесів самоконтролю та саморегуляції, що імпліцитно утримують настанови моралі, важливе значення мають соціальні умови та світоглядні конструкції. В одній ситуації часу вони можуть сприяти слідуванню просоціальним зразкам поведінки та добродійним намірам, а в іншій ситуації – налаштовують на антисоціальну поведінку, придушуючи механізми самоконтролю. Можливість вибірково знімати/вмикати внутрішній самоконтроль у слідуванні моральним нормам – є фундаментальною властивістю людини. Цей процес і механізм його дії дозволяє вченим пояснювати не тільки політичне, військове насилля і тероризм, а й повсякденні ситуації, в яких люди за звичкою, захищаючи свої інтереси, часто не усвідомлюючи, завдають шкоди іншим.

Отже, філософські теорії, система ідеології, соціальна міфологія та стереотипи, забобони, тобто слова в широкому сенсі, відіграють роль духовної зброї з протилежними цілями: вони можуть бути спрямовані на зло або на благо людини та суспільства. Відстоювання ідеалів культури та гуманізму є дієвим способом протидіяти ворожнечі, агресії та деградації людей, адже "здатність гуманізації протидіяти жорстокості має таку саму теоретичну і соціальну важливість, як і феномен дегуманізації" [Зимбардо Ф. Ефект Люцифера. Почему хорошие люди превращаются в злодеев // Гл. 13. / <http://inosmi.ru/world/20130415/208101278.html#ixzz3ma8s4HUK>]. Навпаки, за введення в публічний дискурс мови насилля і ненависті, за створення соціально-психологічного психозу, забобонів та ілюзій люди повинні нести пряму відповідальність. "Ціна" дегуманізованим інтелектуальним та моральним установам є найвищою – це психічне здоров'я суспільства та його солідарність, це життя людей та їхнє щастя.

Секція 17

"ПОЛІТИЧНА ДУМКА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Підсекція

"ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНИХ ПОЛІТИЧНИХ ВЧЕНЬ"

О. С. Барков, студ. КНУТШ, Київ
barkov97@yahoo.com

ПРОБЛЕМАТИКА СУСПІЛЬНОЇ МОРАЛІ У КОНЦЕПЦІЇ ШАРЛЯ МОНТЕСК'Є

Шарль Луї Монтеск'є більшістю дослідників сприймається як один з найяскравіших представників французького Просвітництва, видатний юрист та політичний мислитель. Проте у свій час його концепція "духу законів" була розкритикована ідеологами абсолютизму та церквою. Обґрунтовуючи своє вчення, Монтеск'є неодноразово акцентує увагу на формуванні суспільної моралі народу. Слід також враховувати, що у всіх типах правління Монтеск'є досліджував умови, за яких вони забезпечують особисту свободу, а також те, як відсутність або наявність свободи впливає на розвиток певної держави.

Монтеск'є зазначав, що така категорія моральності як справедливість передує громадянським законам (позитивному праву). Відтак, справді моральним народом можна вважати лише той, де панує справедливість, адже як писав сам мислитель: "Несправедливість, допущена по відношенню до однієї людини, є загрозою всім." Французький правник стверджував, що перші закони, які зустрічає людина у своєму житті – це закони виховання. І оскільки ці закони готують нас до того, щоб стати громадянами, то кожна сім'я повинна виховуватися за зразком великої родини, яка охоплює всі окремі сім'ї. Керуючись даною трактовкою, можна зробити висновок, що закони виховання є першоосновою суспільної моралі народу.

"Якщо весь народ живе за якимось принципом, то всі його складові частини, себто сімейства, живуть за тим же принципом. Тому закони виховання повинні бути різними для кожного виду правління; у монархіях їх предметом буде честь, у республіках – чесноти, а в деспотіях – страх. [Ш. Монтеск'є // Избранные произведения про дух законов. – М., 1955. Книга IV, Розділ I] Монтеск'є засуджує деспотію, вважаючи аморальним єдиновладне правління, котре тримається на страху та сваволі монарха. У деспотичних державах природа правління вимагає абсолютної покорності з боку громадян. "Тут не беруться до уваги природні почуття – повага до батька, любов до дітей і дружин, закони честі, стан здоров'я: наказ оголо-

шений – цього достатньо." [Ш. Монтеск'є. // Избранные произведения про дух законів. – М., 1955. Книга III, Розділ X] Таким чином повна покора передбачає невігластво не тільки в тому, хто кориться, але і в тому, хто повеліває. У деспотичних державах кожен дім – це окрема держава, саме тому і порушується питання морального закону виховання.

Як і всі просвітники, Монтеск'є вважав, що життя суспільства залежить від панівних у ньому настроїв, від правильних законів, від того, який монарх стоїть при владі – освічений і добродішній або жорстокий і аморальний. Тому Монтеск'є не міг не цікавитися проблемами моралі. Причому якщо в одних випадках мораль перетворюється у нього в причину соціальних змін, то в інших випадках мораль стає наслідком суспільного середовища. Таке ж ставлення у Монтеск'є було і до питання про взаємовідносини моралі і конституційного устрою: закони залежать від моралі, а мораль від законів.

Як вченого-юриста, Монтеск'є цікавили співставлення права і моралі. Він вважав, що право має захищати мораль, стояти на сторожі особистої і громадської моральності, і тоді воно може багато чого досягти. Однак, французький просвітник зазначав, що багато законодавців лише роблять вигляд, що піклуються про моральність громадян, тому ж такі закони безсилі що-небудь змінити. Шарль Луї Монтеск'є писав: "Не слід законами досягати того, що можна досягти покращенням моралі." Тобто, таким чином мислитель акцентує увагу власне на дієвості та доцільності законів по відношенню до суспільної моралі.

Просвітник зазначає, що любов до батьківщини породжує добрі звичаї, а добрі звичаї породжують любов до батьківщини. Ці дві категорії взаємопов'язані, що дає можливість стверджувати, що не тільки клімат та інші географічні особливості (до яких більшою мірою був схильний Монтеск'є), а й моральні установки стають запорукою формування цілісної та незалежної держави.

Також Монтеск'є у своїх працях торкається гендерної моралі в суспільстві. Для того, щоб зрозуміти, як просвітитель узаконує сексуальну мораль, потрібно спочатку відповісти, яка з трьох державних форм найбільш відповідає вимогам природних законів і прав. Монтеск'є встановлює, що саме монархія є формою державного правління, де свобода жінок у суспільстві є ключовим показником ступеня свободи й моральності в цілому. У свою чергу в деспотичній державі є два фактори, які в найбільшій мірі впливають на стан жінки – це полігамія та всеохоплююча сегрегація гендерів. У своїй праці "Про дух законів" Монтеск'є пояснює, як ці інститути зловживають жіночою природою, заперечуючи її раціональність і рівність з чоловіком, а також заохочують її мати неприборкану пристрасть, яка призводить до аморального способу життя. Політичний мислитель стверджує, що полігамія та полігінія призводять до домашнього рабства. Чоловіки вважають, що вони повинні захищати жінок не лише від інших чоловіків, а й від можливості їх дружин втекти з гарему, от і замикають представниць слабкої статі назавжди вдома. [Ana J. Samuel Quesada "Legislating Morality: Montesquieu's Case for the

Regulation of Sexual Morals" Dissertation. 2010)[Електронний ресурс]. – Режим доступу: <https://curate.nd.edu/downloads/ht24wh26f0p>

Отже, Монтеस्क'є в загальносвітовому контексті постає не лише як політичний філософ, а й як законодавець етичних норм та установок. У своїх працях він чітко окреслює своє сприйняття морального образу суспільства та задає нову тенденцію у подальшому розвитку. Правник обґрунтовує залежність існування держави від наявної моралі народу, яка спирається на закони, тим самим акцентує увагу на значущості цього питання у формуванні держави.

И. В. Бобылев, магистр, МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия
mail.rubin@mail.ru

ПОЛИТИЧЕСКАЯ КОНЦЕПЦИЯ И.И. СЕРГИЕВА (О. ИОАННА КРОНШТАДТСКОГО)

Мировоззрение о. Иоанна, как православного священника и мыслителя, полностью определялось его религиозными представлениями. Его взгляды включали в себя несколько характерных черт: истинная жизнь христианина – на небесах, а не на земле, все люди равны перед Богом.

Как и у других православных мыслителей, главное место в размышлениях о. Иоанна занимали вопросы веры, отношения человека с Богом и Церковью, нравственные коллизии и др. Политические и социальные проблемы, в понимании праведного Иоанна, были подчинены проблемам духовным, являлись лишь средством утверждения на земле христианских истин. Именно поэтому, можно говорить о том, что решение вопросов о социальном и политическом устройстве общества рассматривалось Иоанном Кронштадтским в духовно-политическом ключе.

Иоанн Кронштадтский, рассуждает о недопустимости идеологических разногласий между Церковью и царством, наоборот призывает к взаимопониманию, сотрудничеству и единодушию: "Церковь и государство должны находиться в тесном союзе"..Если между государством и Церковью не будет достигнут консенсус, то это "повергает общество в нравственное и политическое бессилие". [Иоанн Кронштадтский, святой праведный. Собрание сочинений в 6 т. – Киев: Оранта, 2006. Т. 5. С. 162.]

Рассматривая всю систему взглядов Иоанна Кронштадтского, можно сказать, что, с его точки зрения, абсолютная монархия является единственным возможным механизмом устройства национально-общественной жизни России. Подтверждению этому могут служить его слова: "Правление многих лиц пагубно для государства". Людям, считал Иоанн, свойственно вступать в разногласия, преследовать свои узкие, корпоративно-групповые интересы или личные интересы, а это толкает: "Самое государство опасности гибельного разложения". [Иоанн Кронштадтский, святой праведный. Собрание сочинений в 6 т. – Киев: Оранта, 2006. Т. 5..]

Иоанн Кронштадтский, занимал довольно жесткую позицию насчет реформаторской деятельности, он считал, что это прерогатива только

царя и правительства, которое им постановлено для решения управленческих задач.

Проявлением регресса в развитии общества является, с позиции Иоанна Кронштадтского, безвластие, со всеми ужасными для жизни последствиями, потому что, оно является прямым следствием расстройств государственных основ, и влечет за собой отступление Божье от народа – Бог за грехи забирает правителя от народа.

В ряде проповедей Иоанн Кронштадтский определяет особые качества, которые должны присутствовать у наследника престола. И первое, что он называет среди качеств необходимых правителю – это умение управлять своими страстями и подчинять их своему разуму. Тот, кто властвует от имени Господа народом своим, защищая его от внутриполитических и внешних врагов, обязан, прежде всего, бороться со своими внутренними пороками.

Следует отметить, что в своих проповедях Иоанн Кронштадтский рассуждает о политической власти и призывает народ к подчинению ей. Он своим личным примером показывает образец искреннего верноподданничества. Он говорит о любви к царю и сам любит царя как представителя высшей Божеской власти на земле. Так как царь является "образом единого и единоначального Бога на земле", то и ясна к нему любовь его подданных. Она обусловлена не рабскими принципами, а высокими стремлениями послужить самому Господу Богу, выразить ему свою любовь через послушание монарху: под властью царя мирского, все обязаны "благоговеть пред державою Господа Вседержителя, поставляющего народом, для их блага и благоденствия, царей земных". [Семенов-Тянь-Шанский. А. Отец Иоанн Кронштадтский. Париж: ИМКА-пресс. 1990. С. 233,236–238, 240,245.]

Иоанн Кронштадтский считает, что фундаментом приемлемого функционирования государственной системы, представляется только жертвенным служением всех представителей общества друг другу. Прочная социально-общественная структура может быть построена благодаря взаимному служению и связано содействием "сильных – бессильным, просвещенных – непросвещенным, богатых – бедным".[Иоанн Кронштадтский, святой праведный. Собрание сочинений в 6 т. – Киев: Оранта, 2006. Т.5. С. 128.]

С точки зрения Иоанна Кронштадтского, в государстве, как в целом организме все взаимосвязано, существует в соподчинении и каждая часть нужна другой: "Государство, в совокупности с Церковью, издавна устроено так, что в нем, как в живом, огромном органическом теле, есть место всякому члену" [Иоанн Кронштадтский, святой праведный. Собрание сочинений в 6 т. – Киев: Оранта, 2006. Т.5. С. 116.]. Весь смысл состоит в том, что члены социального общества служат друг другу в добровольном и свободном подчинении себя остальным ради общего и своего блага, а не в насильственном и несправедливом подчинении.

МІСЦЕ КОРУПЦІЇ У МОДЕЛІ "РАЦІОНАЛЬНОЇ БЮРОКРАТІЇ" МАКСА ВЕБЕРА

Німецький соціолог, філософ та політичний економіст Макс Вебер у своїх суспільствознавчих працях аналізував політичну сферу життя людини. Одним з предметів дослідження у роботах М. Вебера постає інститут держави та спосіб реалізації політичної влади. В своїй праці "Господарство та суспільство" вчений виділяє три типи політичного панування, а саме: харизматичне, традиційне та легальне. Так харизматичне панування можливе завдяки авторитету та особистим якостям лідера, традиційне – є властивим для патріархальних суспільств. Серед них чільну позицію займає легальне панування, в основі якого лежать визначені законом норми керування. Найчистішим типом панування у своїй концепції М. Вебер називає модель раціональної бюрократії, саме вона вважається класичною в політичній науці. Згідно з даною моделлю в раціональній бюрократичній системі має задовольнятися ряд вимог, а саме: з огляду на свої посадові обов'язки державні службовці повинні підкорятися владі, існує чітко виражена ієрархія посад, очільників яких призначають, а не обирають. Чиновник є кваліфікованим фахівцем, а винагорода за роботу посадовця є фіксованою і визначається згідно з відповідальністю, соціальним статусом та ієрархією. Основним завданням посадової особи є виконання обов'язків, поведінка працівників має відповідати вимогам контролю і дисципліни. Бюрократія формує модель ієрархії, де чиновники нижчих рангів підкорюються та виконують всі вказівки чиновників вищого рангу. Всі члени бюрократичної ієрархії повинні підкорюватися тільки неособистому порядку, встановленому законом, технічними правилами та іншими нормами [Weber, Max. "In Economy and society; an outline of interpretive sociology". University of California Press. 1978, p. 217-223].

М. Вебер також аналізував явище корупції, саме він здійснив першу спробу відійти від морально-етичної оцінки вивчаючи корупцію. Вчений досліджував у рамках економічної антропології явище відкупу державних податків, яке було пов'язане з довільним наданням вигод фаворитам короля, тобто індивідам, які мають достатню економічну владу. Така практика формування раціональної бюрократії розглядалась вченим як негативна, але історично необхідна. У зв'язку з цим автор запроваджує поняття "толерантний функціоналіст", що стосується відносин між приватною і державною сферами. Науковець прийшов до висновку про функціональність та прийнятність корупції за умови, що вона підсилює позицію еліт, які гарантують прискорення змін, що відбуваються в суспільстві. Таким чином, М. Вебер закладає основи функціонального підходу до дослідження цього феномена. Такий функціональний погляд на корупцію пояснюється її інституціональним характером [Weber, Max. "In Economy

and society; an outline of interpretive sociology". University of California Press. 1978, p. 239]. У такій схемі бюрократія, здійснюючи свої владні функції, перш за все, турбується про власні інтереси, саме тому питання громадян та бізнесу можуть реалізуватись шляхом корупційної складової.

М. Вебер розглядав корупцію у широкому сенсі, без ототожнення її з підкупам та продажністю. Основний інтерес представляє собою виділення М. Вебером корупції, що носить "партійно-політичний характер", коли партійним діячам за службу роздаються посади у партіях чи товариствах. Застосовуючи таку методологію функціонального підходу, автор підійшов до аналізу витоків клептократії, яка базується на корупції. Термін клептократія використовується для означення системи влади, в якій основні рішення вмотивовані матеріальною зацікавленістю малої групи осіб. За подібні висновки з приводу функціональності бюрократії вченого часто критикують, адже вона посилює позицію еліт в суспільстві. Виходячи з таких позицій, суттєве місце займає клептократор – корупціонер, основу поведінки якого складають злочинні дії, які сам науковець визначає як "класичну" соціальну дію. Ознакою такої дії, за М. Вебером, є порушення злочинником усталеного порядку [В.О. Пелішенко. Проблема поле корупції у політичній спадщині Макса Вебера. // Сучасне суспільство. – 2015. – Вип. 2(1). – С. 131-141].

Зрештою М. Вебер вважав, що з часом система корупції повинна зникнути сама собою, чого у більшості країн не сталося. Тим не менш є достатньо доказів того, що М. Вебер був точним у своїй поступовій оцінці зменшення бюрократичного рівня корупції. Найкраще цей процес ілюструється на Англії, де надзвичайно корумпований уряд XVIII століття змінився і став славитися як найменш корумпований та неупереджений. Багато спостерігачів, однак, стверджують, що М. Вебер був занадто оптимістичним у своїй оцінці відсутності корупції в "сучасній" бюрократії та державних структурах [Rubinstein, William D.; Maravic, Patrick von. "Max Weber, bureaucracy, and corruption", 2010. – ISBN 978-3-86649-263-9, p. 21-35.].

М. Веберу належить значний внесок у теорію походження корупції, як одне з негативних явищ у політиці. У своїй роботі "Політика як покликання і професія" вчений виділив два способи зробити з політики свою професію і покликання: "або жити "для" політики, або жити "за рахунок" політики. "За рахунок" політики як професії живе той, хто прагне зробити з неї постійне джерело доходу. "Для" політики – той, у хто має іншу мету" [Макс Вебер. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К., 1998. – 173-192].

Отже ми бачимо, що своєю роботою М. Вебер намагався створити найоптимальнішу форму політичного управління, враховуючи усі позитивні та негативні сторони бюрократичного панування. Корупція виступає негативним явищем у раціональному бюрократичному правлінні, їй вчений приділив значне місце у своїх політологічних, соціологічних та економічних працях. М. Вебер порівнював корупцію у побутовому та політичному вимірах. Автор дійшов висновку, що згодом корупція у сфері політики повинна піти на спад, а потім і зовсім зникнути. Зрештою

сьогодні зустрічаємо різні точки зору на трактування М. Вебером корупції та, зрештою, щодо бюрократії у цілому. Так існують думки, що в основі бюрократичної корупції лежить відхилення від моделі раціональної бюрократії, яка передбачає раціональність, професійність та аполітичність бюрократії. Але, виходячи з класичної теорії бюрократії М. Вебера, ми все ж можемо зазначити, що для науковця корупція посідала значну, навіть вихідну позицію в питанні формування бюрократичного апарату та правлячої еліти, а не просто була наслідком дестабілізації бюрократії.

Д. О. Герасимов, студ., КНУТШ, Київ
daniello97@ukr.net

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ІДЕОЛОГІЇ КЕМАЛІЗМУ

Незважаючи на те, що Мустафа Кемаль Ататюрк входить до сотні найдослідженіших діячів світу, в українському політичному дискурсі фактично відсутні посилання на його реформи, ідеологію кемалізму чи на його біографію. Натомість, вивчення і дослідження кемалізму могло б дати відповіді на питання сьогоdnішнього політичного дискурсу в Україні, адже саме політичні ідеї та реформи Ататюрка дали турецькій нації змогу прерити до західного менталітету і зробили з колишньої мусульманської імперії потужну, світську країну.

Важливим моментом у дослідженні ідей Ататюрка є той факт, що він був не лише теоретиком, але, навіть в більшій мірі, практиком. Тому неможливо не пов'язувати ідеологію кемалізму із діяльністю Мустафи Кемалю Ататюрка та досліджувати його політичні погляди окремо від його біографії.

Після проголошення Турецької республіки і перемог у ряді битв, Ататюрк та його прибічники отримують можливість зайнятися розвитком новоутвореної держави. Проте коло проблем, що їх оточувало, не обмежувалися лише питаннями економічних чи управлінських реформ. Створена на уламках Османської імперії, молода республіка все ще стояла на тому самому векторі розвитку, мала величезну кількість елементів старої політичної системи, та мусульманську ментальність в народі. Перед Ататюрком стояло питання про виховання у цілої нації докорінно іншого образу мислення, близького до образу мислення європейських, а не мусульманських народів. В зв'язку з цим, він висуває нову ідеологію Турецької республіки, яку називають кемалізмом. Основою кемалізму є 6 принципів, які також називають "6 стріл" [Мухаметдинов Р.Ф. Зарождение и эволюция тюркизма – Казань, 1995 – С. 157]. Цими принципами є:

1) Республіканізм. Ататюрк вперше пропонує турецькому народові відмовитися від абсолютної монархії і висуває ідею верховенства народу та виборності верховної влади. На відміну від младотурок, які теж запровадили інститут парламентаризму, Ататюрк наполягає на знищенні Султанату, а не лише позбавленні його влади. Він аргументує це тим,

що султан виступатиме згадкою про старі, абсолютистські часи, коли Республіка повинна якомога швидше позбутися від пережитків минулого і запровадити верховенство народу. Республіка повинна створити сильну, централізовану владу для найшвидшого запровадження реформ і керування державою.

2) Націоналізм. Турецький націоналізм є провідною базою кемалізму [Данилов В.І. Метаморфози турецького націоналізму// Близький Восток и современность. Сборник статей (выпуск девятый) – Москва, 2000 – С. 20-35]. Нація, за Ататюрком, є не етнічним, а політичним поняттям і може існувати лише в межах держави. Кожен громадянин держави, незалежно від етнічного походження вважається представником нації, якщо розділяє її ідеологію та цінності. Принцип обраності нації та панісламізм відкидався Ататюрком, що відрізняло його національну ідеологію від ідеології младотурок. Ідеологія турецького націоналізму спиралася на асиміляцію національних меншин і виховання їх в турецькому дусі. Розвиток культур національних меншин всіляко пригнічувався. Разом з тим, турецький націоналізм, на відміну від проявів націоналізму в Європі, відрізнявся відсутністю агресії та поділу народу на титульну націю та інші етнічні меншини, його задачею було об'єднання всіх жителів Туреччини, незалежно від їх етнічного походження під проводом національної ідеї.

3) Народність. Всередині турецької нації має панувати міжкласова солідарність і єдність. Всі турки, незважаючи на своє положення та походження повинні об'єднатися для побудови сильної республіки європейського типу. Верховна влада у державі належать виключно народу і Великому національному зібранню Туреччини, як виразнику загальнонародної волі.

4) Лаїцизм (від фр. *Laïcité*) – рух за секуляризацію). Туреччина повинна стати світською державою і провести чітке розмежування між релігією і державою. Всі релігійні закони повинні втратити легітимність, всі діячі релігії мають втратити вплив на державну політику та розвиток суспільства. На зміну їм має прийти державний закон і легітимні службовці, обрані народом.

5) Етатизм. У економіці республіки має панувати державне регулювання, крупний капітал має перебувати під контролем держави. Разом з тим, стимулюється розвиток дрібного та середнього підприємництва як основи економіки Туреччини.

6) Революційність. Реформи Ататюрка в турецькій мові позначаються словом "революції" через їх радикальність та безкомпромісність в сфері виховання нового образу мислення нації. Цим пунктом ідеології кемалізму, проголошується вестернізація всього турецького суспільства, розвиток прогресу і просвітництва і невпинна боротьба з "пережитками минулого".

В рамках останнього принципу Ататюрк, який був практичним втілювачем власної ідеології, ввів закони про європейський стиль одягу, запровадження прізвищ, надання жінкам виборчого права і переведення турецької мови на латинський алфавіт. Очевидно, що такі зміни були

вкрай радикальні для ментальності громадян мусульманської країни, яка знаходилася під потужним релігійним впливом і мали викликати опір у суспільстві. Проте завдяки створенню сильної централізованої державної влади та беззаперечному авторитету Ататюрка як лідера нації, виконання нових законів відбувалося майже без перешкод. Ті, хто все ж таки чинили опір реформаторській діяльності Ататюрка безкомпромісно каралися згідно із суворими законами Республіки.

Як висновок, можна сказати, що ідеологія кемалізму, проголошена Мустафою Кемалем Ататюрком, була нерозривно пов'язана з практичними діями і втілювалася жорстко і безпосередньо. Ататюрк, перед яким стояло нелегке завдання зі зміни образу мислення цілої нації діяв вкрай суворо. Виконання реформ і перетворення кемалізму з політичних поглядів Ататюрка на офіційну політику Туреччини стало можливе лише завдяки існуванню централізованої влади. Фактично, Ататюрк став диктатором і зосередив всю повноту влади в своїх руках, проте використовував цю владу не для особистої вигоди, а лише для найшвидшого і найповнішого проведення реформ. Дослідження цих моментів надає українському політичному дискурсу джерело для роздумів про те, як можна змінити ментальність цілої нації і вивести її на шлях розвитку, адже після Революції Гідності Україна, так само як і Туреччина за часів Ататюрка, стоїть на шляху вестернізації і прагне істотних перетворень, велика частина яких має відбутися і в свідомості пересічних громадян.

О. М. Горчинська, студ., КНУТШ, Київ
sacha.go @ukr.net

РОЗУМІННЯ СОЦІАЛІСТИЧНОГО УСТРОЮ ФРІДРІХОМ ФОН ХАЙЄКОМ

XX століття прийшло на зміну пануючим ідеям лібералізму та започаткувало появу нових ідеологій, які стали каталізатором зміни суспільства. З цього приводу, Фрідріх фон Хайек зазначає: "...лише ті, хто пам'ятають часи до Першої світової війни, знають, як виглядав світ в епоху лібералізму. Однак головне – і в цьому мало хто віддає собі сьогодні звіт – це не масштаби змін, що відбувалися при житті попереднього покоління, але той факт, що всі ці перетворення знаменують кардинальну зміну напряму еволюції наших ідей і нашого суспільного устрою. Протягом двадцяти п'яти років, поки привид тоталітаризму не перетворився на реальну загрозу, ми неухильно віддалялися від фундаментальних ідей, на яких було споруджено будинок європейської цивілізації" [Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству. – М. : Новое издательство, 2005. – С. 40]. Період після завершення Першої світової війни ознаменувався пошуком альтернативи принципам недоторканості приватної власності та вищої цінності індивідуальної свободи, що у свою чергу призвело до збільшення втручання держави в економіку та утвердження авторитарних і тоталітарних режимів у ряді держав.

Незважаючи на появу серйозних опонентів лібералізму, які швидко завоювали прихильність у суспільстві, Фрідріх фон Хайек став найбільш впливовим теоретиком ліберальних ідей XX століття та все своє життя присвятив дослідженням у галузях філософії, економіки, права, соціології, політології, антропології та історії науки. У 1931 майбутній нобелівський лауреат, австрієць за походженням, емігрує до Лондону, а згодом до США, де активно продовжує дослідження у галузі економіки. 1974 року його досягнення було відзначено Нобелівською премією за "піонерні роботи в галузі теорії грошей та економічних коливань, а також за глибокий аналіз взаємозалежності економічних, соціальних та інституціональних явищ". Фрідріха фон Хайека вважають на рівні зі своїм учителем Людвігом фон Мізесом основним представником Австрійської економічної школи в XX столітті, а також опонентом Джона-Мейнарда Кейнса в Лондонській школі економіки.

Наскрізною думкою основних праць Фрідріха фон Хайека є твердження про те, що всі форми колективізму за своєю логікою неодмінно призводять до встановлення тиранії. Зокрема Союз Радянських Соціалістичних Республік і Німеччина постають як приклад країн, що пройшли повний "шлях до рабства". На його думку, "колективна свобода, про яку всі ведуть мову, – це не свобода кожного члена суспільства, а нічим не обмежена свобода плануючих органів робити з суспільством все, що вони забажають. Це поєднання свободи з владою, доведене до абсурду" [Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству. – М. : Новое издательство, 2005. – С. 160].

Фрідріх фон Хайек дотримувався думки про те, що економічна система з централізованим плануванням характеризується нездатністю ефективно обробляти інформацію необхідну для розподілу ресурсів та товарів через неможливість окремим планувальником описати в цілому планову економіку. З метою надання плановику повноважень, які забезпечили би необхідний для центрального планування обсяг знань, централізована влада здійснювала б істотний вплив на суспільне життя, розвиваючись у бік тоталітаризму. При цьому фон Хайек не заперечував морально високих цілей деяких соціалістів, проте вважав запропонований ними шлях і, зокрема, будь-який вид втручання держави в економіку, небезпечним. Підтвердженням думки про те, що централізоване планування економіки завершується зникненням економічних та особистих свобод людини є уривок з книги "Шлях до рабства": "Твердження "мета виправдовує засоби" розглядається в індивідуалістичній етиці як заперечення будь-якої моралі взагалі. В етиці колективістській, воно з необхідністю стає головним моральним принципом. Немає буквально нічого, що не був би готовий зробити послідовний колективіст заради "спільного блага", оскільки для нього це єдиний критерій моральності дій" [Хайек Ф. А. фон. Дорога к рабству. – М. : Новое издательство, 2005. – С. 149]. Фрідріх фон Хайек був переконаний, що всі види соціалізму, колективізму і системи планової економіки суперечать принципам правової держави і приватного права. Пізніше фон Хайек розвинув цю теорію і додав, що навіть втручання держави, які не ставлять під питан-

ня ринкову економіку, у перспективі ведуть до усунення свободи. Свобода постає в його розумінні як загальний політичний принцип, який був метою всіх визвольних рухів й існує у вигляді відсутності свавілля і насильства. Фрідріх фон Хайек зауважує: "Суперечка про ринковий порядок і соціалізм є суперечкою про виживання – ні більше, ні менше. Дотримання соціалістичної моралі призвело б до знищення більшої частини сучасного людства і зубожіння його основної маси" [Хайек Ф. А. фон. Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. – М. : Новости при участии Catalaxy, 1992. – С. 21].

"Шлях до рабства" Фрідріха фон Хайека викликав велику кількість відгуків. Зокрема Джордж Орвелл схвально зауважив: "У тезах професора Хайека є велика частка правди. Колективізм не є демократичним, а навпаки він надає тиранічній меншості таку владу, про яку не могла мріяти іспанська інквізиція"[Orwell G. As I Please: 1943–1945: the Collected Essays, Journalism & Letters]. Проте канадський економіст і соціолог Карл Пауль Поланьї приходять до протилежних висновків. На його думку, відсутність контролю над економічними процесами і вільний ринок призведуть до економічного колапсу та відповідних соціальних наслідків, що у свою чергу неминуче спонукатиме перемозі тоталітаризму["Великая трансформация" Карла Поланьи: прошлое, настоящее, будущее. Под общей ред. Р.М. Нуреева. – М. : ГУ-ВШЭ, 2007. – С.174]. "Шлях до рабства" став однією з основних праць класичного лібералізму та мав помітний вплив на світову політику і економіку, постав ідейною основою для відмови від державного регулювання і повернення до методів класичного конкурентного ринку в США за Рейгана і в Великобританії при Тетчер.

Отже, можна стверджувати, що основні наукові інтереси Фрідріха фон Хайека зосереджувалися навколо економічних, філософських, правових та політичних проблем ринкової економіки, ліберальні цінності якої він відстоював. Також значну частину досліджень він приділив послідовній критиці соціалізму як устрою, що пригнічує та знеособлює економіку, державну владу та людську спільноту.

Б. А. Григоренко, студ., КУ ім.Б. Гринченка, Київ
deodatus.thule@gmail.com

ТИРАНІЯ ТА "ПОЛІТІЯ" ЯК ДІАЛЕКТИКА ФОРМ ПОЛІТИЧНОГО ВРЯДУВАННЯ В АРІСТОТЕЛІ

Теоретичний внесок в історію світового наукового знання видатного давньогрецького мислителя Арістотеля викликає й буде викликати дослідницький інтерес. Цей античний філософ у своїх творах закрив ідейні основи таких наукових дисциплін, як фізика, психологія, риторика, також і політології. У соціально-філософській роботі "Політика" він здійснив аналіз існуючих на той час форм державного устрою, диференціювавши їх на правильні та неправильні. Філософ постулював монархію, аристо-

кратію та "політію" приналежними до правильних форм політичного врядування, неправильними формами він уважав тиранію, олігархію та крайню демократію, визначивши їх як відхилення від правильних форм. На думку Арістотеля, державу (поліс), як соціально-політичне утворення, розбудовують її громадяни задля здійснення спільного добра – щастя благого життя кожної окремої людини. Адже людині, в чому філософ був глибоко переконаний, властиво прагнути особистого благополуччя. Людина за своєю природою є політична, суспільна істота, як така вона прагне об'єднання з іншими людьми задля спільного досягнення благополуччя. Філософ визначив ту особливість, за якою людина є відмінна від представників тваринного світу. На його думку, людина постає як інша істота щодо тварин через мову, як властивий засіб спілкування розумної істоти з подібними до себе та свій розум, як природну здібність [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 18-20]. Державу (поліс) Арістотель убачав таким соціальним утворенням, результатом реалізації попередніх соціальних форм (родини, поселення), природним для людини, у просторі якого кожна розумна та діяльнісна особа має можливість реалізувати всі свої природні потреби, зокрема її потребу щодо власності, та інтереси.

Виходячи з переконання в тому, що потреба людини у власності стосується її влади над будь-чим, утіленням якого є влада людської душі на тілом [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 20], Арістотель розглянув особливості правильних форм політичного врядування та неправильних. Він визначив тиранію як відхилення від царської влади, олігархію відхиленням від аристократії, а тодішню демократію відхиленням від "політії". Головна особливість тиранії, за Арістотелем, у тому, що вона спрямована на задоволення інтересів лише представників (представника) такого врядування. Олігархія "пилнує інтереси" лише заможних людей, а демократія стоїть на захисті тільки незаможних громадян. Відтак, жодна з названих форм державного устрою не переймається інтересами всіх членів полісу [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 77]. Філософ постулював суть ґрадації форм врядування, починаючи з найгіршої, якою він визначив тиранію; найкращими формами він назвав аристократію та "політію", як один із її різновидів.

Проаналізувавши деякі особливості та різновиди царської влади, проміжної щодо низу та вершини цієї ґрадації, філософ зауважив, що найкращим моментом такого врядування є те, що воно втілює таке одноосібне володарювання, котре спирається лише на закон. Мислитель указав на те, що серед її різновидів є "давня царська влада героїчних часів", що спиралася на авторитет, який мали до неї її піддані. Він визначив монархію таким урядуванням, легітимність якої потверджена згодою громадян, коли цар був військовим вождем, суддею та головним дівцем релігійного культу. За Арістотелем, ці царі, як харизматичні дівці, панують над підлеглими тоді, коли останні їм добровільно і свідомо коряться, визнаючи їхню владу над собою як легітимну. Філософ

диференціював таку монархію та "варварську" монархію, яка, на його думку, є деспотією, але законною. Остання не притаманна для еллінів, а тільки варварським народам, які "спокійно терплять рабське ярмо" [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 91]. Зауваживши, що обрання на посаду урядовця за майновим цензом характерне олігархії, державній формі, вищій за тиранію, філософ визначив аристократичне врядування як обрання урядовців з огляду на їхні особисті чесноти. Арістотель постулював статки небагатьох заможних людей політичною опорою олігархії, тоді як для нього суть демократії була в найширшому залучені незаможного численного простолюду до державного управління. Відтак, засадою права за демократією є те, що принцип рівності в ній здійснюється за кількісною підставою: те, що схвалює більшість, вона вважає справедливим. Для Арістотеля особливістю цієї політичної форми було те, що її легітимність є сумнівна, позаяк вона не дотримується "влади закону". А відтак її не можна вважати дійсним народовладдям, адже жоден її "декрет (на противагу законові) не набуває універсального характеру", тобто не має статусу розумно обґрунтованого [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 108]. Можна визначити, що Арістотель уважав основою тодішньої демократії ірраціональну свободу, олігархії – прагнення багатства, а засадою аристократії – особисту доброчесність громадянина.

Мислитель постулював тиранію найгіршою з неправильних форм державного устрою. Тиранія, погано наслідуючи риси легітимної монархії, є повна її протилежність, вона є викривлення її. Тиран – це нелегітимний монарх, який має за мету своєї діяльності тільки власні інтереси. Подібно до олігархії, в тиранії врешті-решт усе зводиться до набуття політиком матеріальних цінностей та задоволення чуттєвих утіх; панує тотальна недовіра до людей, прикладом чого є заборона вільного носіння зброї громадянам полісу. Особливістю тиранії, за Арістотелем, було те, що її владу відтворює і підтримує "демос", що має схильність до неї, дуже вдало маніпулюють демагоги як речники тиранії. За тиранії "демосу", як і за осібною тиранією, кращі громадяни, як доброчесні люди, зазнають жорстоких репресій. Чесні громадяни для цих форм політичного устрою найнебезпечніші за будь-яку зовнішню загрозу [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 155], адже вони своєю діяльністю, спілкуванням з іншими людьми є пряма загроза владі будь-якої тиранії [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 158]. Втім, падіння тиранії більшою мірою зумовлюють саме внутрішні суперечки, що відбуваються в її межах. Тиранія за своєю суттю неможлива без лукавих, лицемірних лестоців, які принижують громадянина. Тільки вільна людина сприймає такі речі негативно. Й тиранію, і крайню демократію не можна вважати законними політичними формами, адже насильство тиранічної влади унеможливорює здійснення спільного щастя людей. За Арістотелем, тільки за умови здійснення закону в суспільстві можна

говорити про справедливий політичний устрій. Справедливий закон повинен панувати над усім. В іншому випадку соціальному устрою безпосередньо загрожує руйнація.

Визначивши засадничою основою збереження суспільності угоду, що складають поміж собою громадяни (як середній соціальний прошарок) полісу, урядовці якого повинні виконувати свої обов'язки щодо реалізації громадських інтересів [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 69], Арістотель назвав "політію" найбільш стійкою формою політичного врядування, саме як справедливого [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 142]. Для філософа "політія" означало синтез кращих рис олігархії та аристократії. Вона постає як результат раціоналізації демократії. Останнє відбувається тоді, коли громадяни полісу починають розуміти нагальну потребу у складанні та соціальному здійсненні "добрих законів", тобто справедливих. На переконання філософа, в "політії" має правити така більшість, яка діє в інтересах спільної користі. Політична влада та власність повинна зосереджуватись у руках "воїнського стану", "мистецтво" якого найбільш є раціоналізоване, а його представникам більшою мірою притаманні особисті чесноти, та в законодавців, які плекають спільні інтереси громадян полісу [Арістотель. Політика / [пер. Олександра Кислюка]. – К.: ОСНОВИ, 2003. – 239 с., с. 111-127]. Умовою здійснення політичної справедливості для Арістотеля є розподіл трьох гілок влади. Всі її представники мають бути громадянами полісу, людьми, відомими в його межах. Ремісники не мають прав громадянства, як і будь-яка інша верства, діяльність якої не спрямована на досягнення особистої доброчесності. Відтак, політія – це втілення полісної єдності особистої доброчесності та людської потреби мати власність. Це – політичне врядування доброчесної більшості в інтересах загальної користі громадян, основою якого є здійснення справедливої законності.

Л. В. Дідух, асп., КНУТШ, Київ
kol.lilia777@gmail.com

ПОСТ-КАПІТАЛІСТИЧНА ПОЛІТІЯ В ТЕХНОКРАТИЧНОМУ ПРОЕКТІ П.ДРАКЕРА

В другій половині XX століття серед дослідників почала превалювати думка, що тогочасні економічні та суспільно-політичні зміни мають характеристики, які різнять їх від попередніх трансформаційних процесів. Зростання ролі технологічного фактору, становлення інформаційної реальності, де на авансцену виходили знання, не могло не провокувати відповідних змін у особливостях функціонування політичних структур. Ці процеси знаходили своє відлуння в численних теоріях, та особливий акцент на них робився в рамках технократичних концепцій.

П.Дракер є автором численних праць: "Майбутнє індустріальної людини" ("The Future of Industrial Man"), "Орієнтири майбутнього"

("Landmarks of Tomorrow"), "Технології, менеджмент та суспільство" ("Technology, Management and Society"), "Люди, ідеї та політика" ("Men, Ideas and Politics"), "Нові реалії: в уряді та політиці, в економіці та бізнесі" ("The New Realities: in Government and Politics, in Economics and Business"), "Пост-капіталістичне суспільство" ("Post-Capitalist Society") тощо. Хоча дослідник більш відомий своїми концептуальними розробками з менеджменту, в його творчості важливе місце посідає осмислення нових суспільно-політичних реалій, обумовлених трансформацією до пост-капіталістичного укладу.

Важливе значення для тлумачення політичної концепції П.Дракера є розуміння сутності триади "суспільство-політика-знання". Ще у роботі "Люди, ідеї, політика", дослідник вводить термін "політична екологія" в контексті апелювання до аристотелівського розуміння людини як "zoön politikon". П.Дракер говорить, "суспільство, політія та економіка, від самого створення людини є невід'ємними від її суті та не можуть розглядатися окремо" [Drucker Peter F. Men, Ideas, and Politics/ Peter F. Drucker.- Boston, Massachusetts: Harvard Business Press, 2010. – P.8]. Із цього постулату дослідник робить висновок про те, що суспільство, політика та економіка є єдиним цілим, справжньою системою. Для того, щоб досягнути глибини та сутності політичних трансформацій, потрібно враховувати особливості економічних змін.

Відхід від традиційного капіталізму проявляється у переході від індустріального виробництва до економіки знань, де роль технологічного фактору зростає та спричиняє ціннісні трансформації в суспільстві. Технологічний детермінізм Дракера вирізняється тим, що для нього технології це "не лише інструмент, це те, яким чином люди діють" [Drucker Peter F. Technology, Management, and Society/ Peter F. Drucker.- Boston, Massachusetts: Harvard Business Press, 2011.-P.7]. Автоматизація, менеджмент, адміністрування наразі уже перестають бути дескриптивними виключно для економіки термінами, вони все частіше характеризують нові політичні реалії. Якщо раніше політична інтеграція досягалася на основі ідеологічного фактору, то наразі має місце "інтеграція через обіцянку економічного процвітання" [Drucker Peter F. The New Realities: In Government and Politics, in Economics and Business, in Society and World View/ Peter F. Drucker. – Rutgers, N.J.: Transaction Publishers, 2011. – P.19]. Відповідно, ідеологічні чинники поступаються детермінантам ефективності в політиці.

Концепт прогресу, через який зазвичай розглядається розвиток технологій та знань, протиставляється Дракером поняттю "інновації". На противагу "неминучому, автоматичному прогресу", наразі, на думку дослідника, йдеться про "інновації- цілеспрямовані, керовані, організовані зміни" [Drucker Peter F. Landmarks of Tomorrow: A Report on the New "Post-Modern" World/ Peter F. Drucker. – Rutgers, N.J.: Transaction Publishers, 2011. – P.18]. Саме відхід від неминучого прогресу до керованих інновацій дає можливість застосування технологічних досягнень у побудові нового суспільного порядку. "Старі базові інститути людського

суспільства – уряд, збройні сили, школи – перетворюються з органів збереження (organs of preservation) на органи інновацій (organs of innovations)" [Там же, Р.18]. Призначення інновацій- потенційне практичне застосування, не отримання нових знань саме по собі, а ефективні зміни, які можуть бути обумовлені новими відкриттями.

Оскільки суспільство в XX столітті перетворилось на "суспільство організацій, кероване професійними менеджерами" [Drucker Peter F. The Changing World of the Executive/ Peter F. Drucker.- New York: Routledge, 2013. – Р.11], управлінці стали панівною групою в суспільстві (на зміну дворянам, земельній аристократії, бізнесовим магнатам). Управління у його сучасному вигляді насамперед передбачає використання знань для пошуку найбільш ефективних способів застосування наявних ресурсів з метою отримання необхідних результатів. Значна частина управлінських ідей П.Дракера була інспірована роботами Тейлора та Бьорнхема. Із останнім його поєднує ідея про те, що внаслідок менеджеріальної революції влада та контроль поступово переходять від власників капіталу до тих, хто має знання щодо його використання. Власне це тектонічне зрушення і знаменує собою кінець ери капіталізму, що, однак, не нівелює цілком значення капіталу як ресурсу влади, а лише сприяє його перерозподілу та зміни ключових акторів на політичній арені.

П.Дракер стверджує, що кожні декілька сотень років в історії Заходу відбувається різка трансформація. "Протягом декількох коротких десятиліть суспільство перебудовується – змінюється світогляд, базові цінності, соціальна та політична структура, ключові інститути" [Drucker Peter F. Post-capitalist society/ Peter F. Drucker. – Oxford: Butterworth-Heinemann, 2013. – Р.1], при цьому схожі трансформації мали місце і раніше – Дракер відмічає їх у XIII, XV та XVIII століттях. Зрушення у сторону суспільства знань дослідник називає найважливішою подією XX століття.

На зміну домінуючим класам капіталістичного суспільства (капіталістам, хто володів та контролював засоби виробництва, а також робітникам), після Другої Світової прийшли професійні менеджери. Поява нового панівного класу значною мірою пов'язана зі зміною ключових факторів виробництва та ресурсів контролю – знання змістили старі ресурси (такі як капітал, земля, праця) на задній план. Проте, не слід очікувати, що пост-капіталістична політія буде "анти-капіталістичною", чи "не-капіталістичною" [Там же, Р.6]: інституції, характерні для капіталістичних держав продовжать своє існування, хоча і відіграватимуть дещо інші ролі. "Транснаціональні, регіональні, місцеві політичні структури будуть співіснувати поряд з національною державою" [Там же, Р.4]. Але роль національної держави зміниться, вона більше не буде єдиним органом політичної влади, як відносно внутрішнього, так і зовнішнього простору. Протягом останнього століття вона перетворилась на "мегадержаву" ("megastate"), "пост-капіталістичну політію" ("post-capitalist polity").

Внутрішні зміни національної держави в напрямі формування пост-капіталістичної політії знаходять відображення у "виникненні плюралістичних суспільств організацій", зовні ж "деякі урядові функції набудуть

характеру транснаціональних, інші – регіональних, як у Європейській Спільноті" [Там же, Р.11]. Виникнення нових сил на політичній арені якнайкраще демонструє зміни політичної структури в еру "пост", "пост-суверенних держав". Після Другої Світової держава почала міняти роль годувальника (provider) на роль менеджера (manager). Національна держава виступала в ролі захисника громадянського суспільства, мега-держава стає його володарем. Саме тому в умовах пост-капіталістичного суспільства особливого значення набуває проблема відповідальності в діяльності владних організацій. В мегадержаві стираються відмінності між мирним та воєнним часом, замість миру тут з'являється концепт "Холодної Війни".

Таким чином, саме знання наділяють владою створити нове суспільство, суспільство, яке базується на ефективному використанні знань висококваліфікованими спеціалістами, які отримали владні ресурси саме завдяки тому, що володіють потенціалом до продукування інноваційних рішень. Технократичний проект формування пост-капіталістичної політики відображає розуміння П.Дракером ролі новітніх технологічних детермінант, які видозмінюють політичний простір разом із акторами, які на ньому діють.

*К. А. Дроздецкая, студ., ГУ им. Ломоносова, Москва, Россия
Krist-droz@mail.ru*

ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИНСТИТУТОВ В КОНЦЕПЦИИ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ. АКТУАЛЬНОСТЬ ПОЗИЦИИ МЫСЛИТЕЛЯ

Георг Вильгельм Фридрих Гегель – фигура довольно противоречивая, с одной стороны вызывающая восхищение своей всеохватывающей философией, с другой – отданная на плаху такому идейному палачу как критика.

Наиболее полно своё видение государственного устройства мыслитель описал в работе "Философия права", написанной в 1821 году. Однако в докладе хотелось бы рассмотреть понимание выдающимся представителем немецкой философии такого небольшого, но важного аспекта, как политические институты.

Чтобы рассмотреть обозначенную тему нужно, как ни странно, двигаться от частного к общему. По гегелевской концепции, политические институты – учреждения, "которые составляют государственный строй в сфере особенного, т.е. развитую и осуществлённую разумность, и суть поэтому прочный базис государства", "они суть также столпы публичной свободы, так как в них реализована и разумна особенная свобода и, следовательно, в них самих имеется в себе соединение свободы и необходимости" [Г.В.Ф. Гегель: "Философия права". Раздел третий. Государство: <http://psylib.ukrweb.net/books/gegel03/txt10.htm>]. Представленное определение вытекает у Гегеля, прежде всего, из самой дефиниции государства как некоего живого организма, нервной системы, чью

жизнь поддерживают два развитых элемента – семья и гражданское общество. Политическое устройство, по мнению философа, формируется исторически и не отделимо от самой сути государства как такового, единство же его связано с тожеством частей. Что произойдёт, если политическая структура в каком-либо государстве поменяется? "Всё должно погибнуть", – констатирует философ [Там же].

Но подразумевает ли Г. В. Гегель в данном случае статичность? Государство вместе с его устройством вытекает из духа каждого народа, его ступени развития и самосознания. Изменения будут происходить постепенно, "в соответствии с государственным строем" [Там же]. Доказывая свою точку зрения, мыслитель приводит в пример попытки Наполеона перенести на инородную – в данном случае испанскую социальную почву – более разумное политическое устройство, результаты которого оказались далеко не благополучными. "Народ должен в отношении своего государственного устройства чувствовать, что это его собственное право и его состояние" – констатирует творец немецкой философии [Там же].

Понимание "политического института" менялось с течением времени, доказывая, тем самым, что изучение его никогда не теряет свою актуальность. Если говорить, стараясь при этом агрегировать все существующие исторические дефиниции, то это "во-первых, состояние организованной общности, организационная форма объединения людей в особое сообщество основывающееся на коллективной воле, целях и образах жизнедеятельности; во-вторых, идеальная модель ассоциации людей, формирующейся по поводу власти и влияния, поддерживающая интеграцию человека и коллектива", "в-третьих, реализация и воспроизводство моделей (систем принципов и норм, правил и целей) общения в структуре совокупной практики политической активности индивидов и групп, человеческого социума в целом" [А.А. Дегтярёв: Политические институты и социальное общение. Концепция "нового институционализма": http://society.polbu.ru/degtzarev_polittheory/ch24_all.html]. Или, как определяет в своей работе А. Ю. Мельвиль, "реальный статус-кво" [А.Ю. Мельвиль: Политология. Политические институты: <http://www.vasilysi.info/politika-i-investicii/politiceskie-instituty/>].

Видение Гегелем проблемы дублирования политических институтов развитых государств странами отсталого эшелона представляется сегодня наиболее актуальной с начавшейся в начале XX века демократизацией. Процесс простого перенесения многих демократических принципов или, так называемая, институциональная революция в большинстве случаев нарушили культурную матрицу многих государств, негативные последствия чего мы можем воочию наблюдать в настоящее время.

В период "перестройки", начавшейся в середине 80-х гг., политическая система СССР ускоренными темпами начала своё изменение, однако игнорирование современных реалий и простая вестернизация привели к краху устоявшихся порядков. Россия, явившаяся наследницей могучей страны Советов, в полной мере ощущает незавершенность

многих политических преобразований конца XX столетия. Тем самым, демократическая модель современной Российской Федерации пока ещё не представляет необходимый синтез российской культуры и перенятых у Запада преобразований, что порождает ряд явных проблем функционирования государства.

Подтверждением гегелевской точки зрения становится и пример застоя многих государств Ближнего Востока, где привнесение новых политических институтов на неподготовленную для того почву стало фактически бомбой замедленного действия. Кризис таких государств, как Ливии, Египта, Ирака и Сирии, отражают в полной мере пагубность политики простого замещения одной исторически сложившейся политико-культурной матрицы – другой.

К. В. Есенніков, студ., КНУТШ, Київ
4694061@gmail.com

КАРАМЗІН ЯК ІДЕОЛОГ РОСІЙСЬКОГО КОНСЕРВАТИЗМУ

Микола Михайлович Карамзін (1766-1826) належить до групи російських істориків, чий внесок у світову історичну науку є дуже визначним (варто згадати про його фундаментальну працю "Історія держави Російської" (томи 1-12, 1803-1826 рр.). Водночас М. Карамзін являється одним із родоначальників ідеології консерватизму в Російській імперії. Погляди науковця, літератора й громадського діяча на консервативну ідеологію виражені у записці "Про стародавню і нову Росію в її політичному та громадянському відношенні" (1811 р.), яку він надав тодішньому російському імператору Олександрові I.

У "Записці", зокрема, були сконцентровані та відображалися такі погляди консервативних прошарків суспільства, незадоволених ліберальними перетвореннями в імперії на початку XIX століття. Зокрема в контексті цього твору слід виділити три основні думки: 1) для російської держави на нинішньому етапі її історичного розвитку необхідним є збереження самодержавства та кріпосного права. Дослівно М. Карамзіном це виражалося так: "самодержавство є палладіумом Росії" [Карамзин: pro et contra : личность и творчество Н.М.Карамзина в оценке рус. писателей, критиков, исследователей: антология / Северо-Западное отделение РАО, Русская Христианская гуманитарная академия ; сост. Л. А. Сапченко ; ред. Д. К. Бурлака. – СПб. : РХГА, 2006. – 1080 с.]; 2) ідеалом для Російської імперії є сильне монархічне правління, що здійснюється на основі закону; 3) реформи слід здійснювати обережно і вони не мають розхитувати засад влади імператора;

Як і у французькому Просвітництві, російський учений мотивував потребу в монархічній владі для Росії не лише історичними, але й географічними факторами, вважаючи, що величезні простори російської держави, багаточисленність й етнічна неоднорідність її народонаселення із самого початку привели країну до монархії;

Закони в імперії повинні ухвалюватися з урахуванням потреби у заходах із морального виховання й освіти підпорядкованих народів. У цьому контексті зразком для М.Карамзіна є "освічений абсолютизм" часів другої половини XVIII століття (часи коли власне відбувалося становлення особистості історика);

Теорія природного права, поширена в Західній Європі, не підходила для Російської імперії. На думку М.Карамзіна, право, держава, становий лад Росії були пов'язані з ідеєю самобутнього народного духу, що представляє собою "прихильність до нашого особливого, повагу до своєї народної гідності" [Консерватизм : Антологія / упоряд. О. Проценко, В. Лісовий ; Наукове товариство ім. Вячеслава Липинського. – К. : Смолоскип, 1998. – 597 с.]. Влада, йдучи шляхом Просвітництва, не повинна нав'язувати народу далекі йому закони й установи, оскільки "закони народу повинні брати витоки з його власних понять, вдач, звичаїв, місцевих зобов'язань". У той же час учений відзначав назрілу необхідність нагального перегляду усіх російських законів шляхом проведення інкорпоративних і кодифікаційних робіт. Закони належало виправити, "особливо ж карні, жорстокі й варварські", що існують "на сором нашого законодавства" [Карамзин Н. М. История государства Российского / Н. М. Карамзин. – Х. : Фолио, 2011. – 1149 с.];

Централізований соціально-політичний устрій Росії представлявся М.Карамзіним у вигляді формули "Дворянство, Духівництво, Сенат і Синод – сховище законів, над ними Государ як єдиний законодавець, єдине джерело влади". Що стосується влади на місцях, то вона, на думку науковця, повинна бути представлена губернаторами, для чого М.Карамзін радив знайти п'ятдесят розумних і компетентних людей, які "ревню стануть дотримувати довірене кожному з них благо півмільйона громадян Росії" [Коровин В. Л. Карамзин Николай Михайлович // Православная энциклопедия. Том XXXI. – М. : Церковно-научный центр "Православная энциклопедия", 2013. – С. 10-17.].

У сфері зовнішньої політики Росія має дотримуватися мирної орієнтації. При цьому ідеалом є правителі Московської держави періоду до правління Петра І. Микола Карамзін вважає, що "політична система московських государів заслуговувала подив своєю мудрістю, маючи метою одне благоденство народу; вони воювали тільки за необхідності, бажаючи зберігати, а не здобувати". В організації сучасної російської армії М.Карамзіним вбачалася необхідність змін, пов'язаних зі скороченням її чисельності, знищенням військових поселень й "зменшенням суровості у дрібницях" [Русский консерватизм XIX столетия. Идеология и практика / В. Я. Гросул [и др.] ; ред. В. Я. Гросул ; Институт российской истории РАН. – М. : Прогресс-Традиция, 2000. – 439 с.].

У концентрованому вигляді погляди М.Карамзіна на ідеальний устрій своєї держави виражені у фразі "Росія завжди засновувалася перемогами та єдиноначальством, гинула від різновладдя, а рятувалася мудрим самодержавством". Власне цей вислів став гаслом внутрішньої політики російських імператорів упродовж XIX – початку XX століть.

Важливо відмітити, що погляди Миколи Карамзіна на питання української історії відзначалися реакційністю та несприйняттям минулого нашої країни як чогось окремишнього від "єдиної російської держави". Важко погодитися із ідеалізованим сприйняттям науковця "миролюбства" допетровської Московської держави, оскільки саме в цей час нею і була підпорядкована Україна (тодішня Гетьманщина). Що стосується стійкості ідеології російського самодержавства, то в її проблемному характері М.Карамзін переконався на власні очі наприкінці життя, спостерігаючи за заколотом "декабристів" на Сенатській площі у Санкт-Петербурзі 14 (26) грудня 1825 року.

Консервативна ідеологія М.Карамзіна не випередила свій час, навпаки вона спричинила до фактичного ідейного "загальмування" Російської імперії порівняно з іншими провідними державами Європи. В той час, коли такі країни як Великобританія, Франція, Нідерланди тощо вже пройшли епоху революційних потрясінь, у ході яких була повалена абсолютна монархія, Росія навпаки, підсилювала і "консервувала" монархічну владу, що, зрештою, призвело до внутрішнього соціально-політичного вибуху колосальної сили в 1917 році. Можна сказати, що окремі елементи ідеології М.Карамзіна нині взяті на озброєння сучасним політичним режимом у Російській Федерації (демократичний централізм у теорії та політичне "охранительство" при потужних силових структурах і церкві на практиці).

Л. Й. Зубрицька, канд. політ. наук, доц., НаУКМА, Київ
lucia-com@ukr.net

МОБІЛІЗУЮЧА РОЛЬ МІФУ У ПОГЛЯДАХ ЖОРЖА СОРЕЛЯ

Жоржа Сореля, французького мислителя кінця XIX – початку XX століття, називають першовідкривачем прикладних аспектів соціальної міфології. Будучи натхненним революційним процесом, він побачив у міфів можливість оформити ірраціональний революційний вибух, який втілюється в ідеї всезагального страйку. Ж. Сорель приписував міфу мобілізаційну функцію.

Сорелівський міф є продуктом уяви і волі, це сукупність образів, які здатні інстинктивно викликати у людей почуття, необхідні для здійснення тих чи інших дій. Ж.Сорель стверджував здатність міфу відобразити інстинкти народу чи партії і надати їм цілісності. Його зміст і призначення – надати ідеології революційної енергії мас. Міф – це символічний переклад раціональності на мову мас, що санкціонує й активізує їхню тотальну мобілізацію. Суспільний устрій і залежні від нього ідеологічні концепції ґрунтуються на такому світогляді і розумінні соціального і політичного, яке неможливо звести до чисто раціональних конструкцій. Суспільний устрій є результатом сукупності образів і волі народу. У цьому розумінні міф є прямою протилежністю інтелектуальному раціоналізму, під яким Сорель розуміє утопію та ідеологію. У цьому аспекті

погляди Жоржа Сореля протирічать думці Клода Леві-Строса, який у своїй роботі "Структурна антропологія" пише: "Ніщо не нагадує так міфологію, як політична ідеологія. Можливо, в нашому сучасному суспільстві остання просто замінила першу" [Леві-Стросс К. Структурная антропологія. – М.: Академический проспект, 2008. – С. 242].

Утопія існує лише в майбутньому часі, тому є засобом обману та позбавлена функціональної цінності. Влада за допомогою утопії отримує нових adeptів, приписуючи сьогоденню прототипних якостей світлого майбутнього. Сорель зазначає, що "політикам не є загрозою утопії, що змальовують народу оманливі міражі майбутнього... Чим сильніше будуть вірити виборці у чарівну силу держави, тим більше вони будуть схильні голосувати за кандидата, що обіцяє їм дива" [Сорель Ж. Размышление о насилии. – М.: Фалансер, 2013. – С. 130].

Утопія являє собою ілюзію майбутнього, яка створюється політиками задля заманювання електорату. Вона не містить ніяких зв'язків з реальністю. Ці ілюзії можуть здійснюватись, але ніколи повністю. Вони є відгуком на найпримітивніші запити суспільства, мають ймовірнісний характер та розраховані на швидке залучення мас, які бажають задовольнити певні потреби. Сорель підкреслює, що утопія має реакційний характер, адже ґрунтується на минулому досвіді, найчастіше дуже віддаленому.

Ідеологія – це раціонально передбачене майбутнє, свідомо створений конструкт. Завдання ідеології полягає в тому, щоб кожний індивід сприйняв основні принципи правлячого класу як свої власні. Саме тому ідеологія – це справа інтелектуалів, а не революційно налаштованих мас.

Міф, на думку Сореля, це слово сьогодення, у якому немає навіть турботливих натяків ні про майбутнє, ні про минуле. Це абсолютне "тут і зараз". У цьому полягає основна відмінність міфу від ідеології та утопії. Відкинувши вчора і завтра, він не прагне ввести в оману чудовими картинами актуалізованого минулого, не прагне до панування над історичним процесом. "Міф – це реалізація надій через дію, він не слугує доктрині, так як доктрини за своєю сутністю інтелегентські спекуляції, що мають мало спільного з реальним зіткненням та інтересами пролетарів" [Сорель Ж. Социализм и насилие// Элементы. Евразийское обозрение. – 1996. – №7. – С. 11].

Таким чином, міф – це не вигадка, що розходиться із реальністю, а навпаки, мобілізуюче колективне уявлення. Міф постає унікальною сукупністю ідей, що здатна підштовхнути людей до звершень, обґрунтовуючи сьогодення, а не минуле чи майбутнє. Міф не може чіплятися за старий світ у спробі перенести його в новий. Всезагальний страйк є шляхом до соціалізму, але таким, за якого старий світ буде зруйнований дощенту. Руйнування цього світу, тобто перехід від капіталізму до соціалізму, бачиться Сорелем як катастрофа, що не піддається опису. Ще більш катастрофічним ці події робить те, що статися вони повинні в епоху економічного підйому. Революційний перехід до соціалізму повинен бути здійснений саме тоді, коли класи-антагоністи заспокоюються в буржуазній моралі соціального світу, втрачаючи здатність до творчого

перетворення, до справжнього відчуття життя. Останнє можливо в міфі, так як він є самим втіленням цієї життєвої активності. Міф має підставу тільки в собі самому. Сорелевской міф саме тому і функціональний, що втілюється виключно з певною метою. Всезагального страйку може і не бути, він може не мати підстав в реальності, важливо лише те, що говорячи про нього, ми можемо чогось досягти. Важливим є лише міф про всезагальний страйк, тому що він здатен мобілізувати революційну силу мас і спрямувати її. Сорель пише: "Міфи потрібно розглядати просто як засіб впливу на сьогодення, і суперечки щодо їх способів реального застосування позбавлені будь-якого сенсу. Для нас важливий міф як ціле, а окремі його частини мають значення лише остільки, оскільки вони яскравіше виділяють ідею, закладену в цій конструкції" [Сорель. Ж. Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013. – С. 128].

В. І. Ковтунович, студ., КНУТШ, Київ
23vitaliysky@gmail.com

ПОНЯТТЯ РІВНОСТІ ТА СВОБОДИ У ПОЛІТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ АЛЕКСІСА ДЕ ТОКВІЛЯ

Рівність і свобода – найважливіші поняття політичної філософії А. де Токвіля, якого в наукових колах символічно називають "пророком рівності", "пророком епохи мас". Саме Токвіль був одним із перших, хто дослідив процес егалітарної еволюції (чи революції, що одне і те ж у нього), стверджуючи, що поступове встановлення рівності є провіденційною неминучістю [Токвіль А. Про демократію в Америці. – К. : Всесвіт, 1999. – С. 25]. Однак, констатуючи факт цього "непереборного процесу", А. де Токвіль був далекий від оптимізму, оскільки виявив можливість існування загрози свободі в демократії та перетворення її у "новий деспотизм"; встановлення демократичної тиранії. Саме тому ідеї А. де Токвіля, які віднаходять чіткий механізм співвідношення рівності та свободи у демократичному суспільстві, є достатньо актуальними у наш час для країн "молодої демократії", особливо для України. Адже Україна тривалий час перебувала під владою іноземних держав, потерпаючи від різноманітних форм гноблення, тому вона не має досвіду користування свободою, що, за А. де Токвілем, може призвести до найгірших форм рабства. Мислитель же неодноразово говорить, що для того, аби користуватися плодами демократії, необхідно навчитися керувати нею.

А. де Токвіль, як уже зазначалося, вважав провіденційним фактом неминучу зміну аристократичного (феодального) суспільства на суспільство демократичне (капіталістичне). Тобто мається на увазі процес так званої "демократичної революції", сутність якої полягає у зруйнуванні феодальних привілеїв, чітко ієрархізованих соціальних класів та суворо встановлених рангів. Фактично "демократична революція" має наслідком перетворення тогочасних суспільних стосунків у нові, засновані на рівності засадових суспільних форм, що є ліквідацією станової нерівності [Класики

політичної думки від Платона до Макса Вебера. – К. : Тандем, 2002]. Саме рівність, за А. де Токвілем, є генеруючим принципом будь-якого демократичного суспільства, вона складає його природу. Тобто демократичне суспільство є егалітарним суспільством з властивою йому одноманітністю умов життя. Саме генезис такого суспільства, його сутність та перспективи розвитку лежать в основі дослідження А. де Токвіля. Аналізуючи результати цього дослідження, потрібно зазначити, що А. де Токвіль веде мову про дві ймовірні моделі демократичного суспільства: американську, яка, по суті, є ліберальною демократією, та західноєвропейську (в лиці французької), яку можна назвати деспотичною або неліберальною. Підставою для такого розрізнення є здатність того чи іншого демократичного суспільства підтримувати порядок свободи.

Під рівністю, яка водночас є синонімом демократії, А. де Токвіль, в першу чергу, розуміє політичну рівність, тобто здатність усіх громадян гарантовано приймати участь у формуванні органів державної влади. В основі демократії лежить принцип народовладдя, вся законодавча влада зосереджується в руках народу, більшості, це так званий "догмат суверенітету народу". Саме тут прихована одна з найбільших небезпек демократії. Адже рівність містить у собі чимало "підводних каменів", які можуть призвести, по-перше, до відсутності компетентної політичної еліти, а по-друге, до того, що у політичному житті країни основну роль почнуть відігравати миттєві народні пристрасті та бажання. За відсутності певних протидій народним схильностям такий стан справ неминуче призводить до "тиранії більшості", що є величезним тиском у бік конформізму, залежності від суспільної думки, інтелектуальної стандартизації. По суті, "встановлюється тиранія одноманітного мислення й поведінки людей, що не терпить інакшумства" [Андрусак Т. Г. Історія політичних та правових вчень. – Л. : ЛНУ ім. І. Франка, 2001] і призводить до морального розладу суспільства та деградації людської особистості.

Інша небезпека, викликана спотвореним розумінням рівності, полягає в тому, що рівність за демократії є своєрідним культом, передовою цінністю, тому люди скоріше погодяться на рівність у рабстві, ніж на нерівність у свободі. А оскільки конкуренція у демократичному суспільстві призводить до майнової та інтелектуальної нерівності, то громадяни, аби уникнути цього доручають усі привілеї та всю владу центральній адміністрації, яка покликана гарантувати та втілювати рівність і подібність між людьми. Надмірна ж централізація державної влади призводить до індивідуалізму, відчуження, усамітнення та зосередження уваги виключно на приватному житті, тобто на матеріальному добробуті та особистому збагаченні. Таке відмежування людини від державних, суспільних справ сприяє утвердженню "нового деспотизму" та закріпаченню населення.

Єдиним діючим засобом для уникнення небезпек зі сторони рівності є свобода (політична та індивідуальна), яку П'єр Манан символічно називає "мистецтвом демократії". Саме свобода допоможе демократії створити легітимне суспільство, тобто суспільство вільних і рівноправних індивідів [Манан П. Інтелектуальна історія лібералізму. – К. : Дух і

Літера, 2005. – С. 203]. Для того щоб забезпечити користування свободою, необхідна децентралізація, яка сприятиме створенню місцевих інститутів влади і фактично реалізує основну ідею американської демократії: "людина є найбільшим і єдиним суддею в тому, що стосується її власних інтересів". Тому саме місцеві свободи, місцеве самоврядування лежать в основі громадянської чесноти, "звичай серця", які сприяють участі громадян у державних, суспільних справах. Власне йдеться про добре зрозумілий особистий інтерес, який витікає із загальнопоширеної істини: "щастя кожного залежить від загального процвітання". Саме він сприяє культивуванню глибоко закоріненої відданості загальному добру. Крім цього А. де Токвіль звертає особливу увагу на свободу слова, друку, громадських та політичних об'єднань, які покликані захищати окремих громадян від свавілля державної влади.

Говорячи про свободу, як необхідну складову частину ліберальної демократії, А. де Токвіль зосереджує особливу увагу на системі заходів, які б певним чином обмежували її, адже, як зазначає мислитель, надуживання свободою може призвести до реабілітації деспотизму "і, зробивши його особливо нестерпним для небагатьох, позбавити його в очах більшості принизливих і мерзотних властивостей". Такою перешкодою, опором і своєрідною межею політичної свободи повинно слугувати верховенство загальнолюдського закону, справедливості, права. Сприяти дотриманню цього закону, за версією А. де Токвіля, повинна релігія. Саме релігія є охоронницею моральності, а сама моральність є гарантією законності та запорукою існування свободи. Релігія здатна стримувати небезпеки демократії і, таким чином, забезпечувати порядок і спокій у державі. Тобто вона слугує своєрідним бар'єром проти роз'єднання суспільства та його деморалізації [Ручка А. А. Очерки истории социологической мысли. – К, 1992].

Отже, демократія, на думку А. де Токвіля, здатна забезпечити процвітання суспільства лише за умови збалансованого існування рівності та свободи. Проте необхідно пам'ятати основну ідею А. де Токвіля про те, що демократія є найбільш властивою та корисною високорозвиненим та цивілізованим суспільствам, по суті, тут мається на увазі, поперше, що з розвитком науки і техніки суспільство неухильно прямує до демократії, а, по-друге, що демократія вимагає певних зусиль, розуміння і вміння користуватися свободою. І Україна, що відносно нещодавно взяла курс на децентралізацію, повинна скористатися основними ідеями Алексіса де Токвіля, для того щоб нарешті подолати властиву українцям відчуженість від політичних, державних справ та виховати належну політико-правову свідомість.

ПОНЯТТЯ ДЕРЖАВИ У КОНЦЕПЦІЇ ІДЕОЛОГА ІТАЛІЙСЬКОГО ФАШИЗМУ ДЖ. ДЖЕНТИЛЕ

Дж. Джентіле – суперечлива особистість в історії Італії, в історії світової, в історії еволюції людської думки та ціннісних орієнтирів. Фактично він є творцем нової ідеології, яка безсумнівно вплинула на хід історії у двадцятому столітті, та мислителем, ідеї якого були покладені в основу реального політичного проекту. Як правило, поняття "фашизм" асоціюється з ім'ям Б. Муссоліні, і рідко пошуки витоків цієї світоглядної моделі починаються з праць Дж. Джентіле, хоча навіть великий дуче визнав мислителя теоретиком пануючої державної ідеології. Крім того, Дж. Джентіле є автором "Маніфесту фашистських інтелектуалів" (1925 р.), та співавтором (спільно з Б. Муссоліні) одного з програмних документів фашизму – есе "Доктрина фашизму" (1932 р.) [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nationalism.org/vvv/library/mussolini-doctrina.htm>], який став основним джерелом для дослідження теоретичних позицій та філософсько-обґрунтування тогочасної офіційної італійської ідеології.

Дж. Джентіле отримав ступінь професора філософії та виправдано вважається засновником "актуального ідеалізму". Власне, політичні погляди мислителя витікають саме з його філософії. Він обрав реальну дію на противагу академічній творчості. Дж. Джентіле був щиро переконаний, що фашизм – це історично найбільш зріла та досконала концепція держави.

Ідеологія фашизму – це ідеологія антиіндивідуалізму. Індивід ототожнюється з державою, яка диктує колективну свідомість та волю людини в її історичному існуванні. Держава фактично рятує людину від її потягу до недовготривалого егоїстичного задоволення, оберігаючи моральний закон та традиції, які пропагують життя, засноване на відчутті боргу, готовності до самопожертви заради вищої цілі. Таким чином держава дарує людині можливість реалізувати себе духовно через моральний закон. Духовна реалізація – це суцільний історичний процес, у якому особа бере участь через належність до різних соціальних груп та збереження традицій. Фашистська концепція суперечить класичному лібералізму: останній заперечує державу в інтересах окремої особи, тоді як фашизм стверджує державу в якості істинної реальності індивіда. Фашизм за свободу держави і людини в державі, адже поза цим інститутом для фашизму не існує ніяких ні моральних, ні духовних цінностей. Таку свободу Дж. Джентіле називає "єдиним серйозним фактом". З цього слідує, що держава – це тоталітарна установа у продукуванні системи цінностей для суспільства. В одному зі своїх виступів Дж. Джентіле зазначав: "Ми не бажаємо, щоб держава залишалася байдужою. Ми бажаємо, щоб держава стала вихователем та вчителем" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://elar.urfu.ru/bitstream/10995/23110/1/iurp->

2006-45-05.pdf]. Особливістю фашизму є його прагнення до зміни не просто форм життя людини, а і їх змісту – самої людини.

Фашистська держава визнає монолітність суспільства, зливаючи класи в єдину економічну та моральну реальність. У цьому сенсі фашизм критикує соціалізм, який зводить історичний розвиток людства до класової боротьби та визнає класову структуру суспільства, заперечуючи народну єдність. Але логічним продовженням цієї критики є визнання соціалістичних рухів, які реалізуються в корпоративній системі інтересів, узгоджених державою.

Цікавим феноменом є "фашистська демократія". Дж. Джентіле зазначає, що класичне розуміння демократії як "влади більшості" є фікція. Натомість він пропонує визначати народ не кількісно, а якісно, як могутню моральну ідею, яка реалізується в народі через владу небагатьох, а іноді й одного. Цей факт можна сприймати як офіційне виправдання культу особи, який є неминучим для будь-якого тоталітарного режиму.

Мислитель застосовує нетрадиційний для того часу підхід у співвідношенні понять "держава"- "нація". Він відмовляється від натуралістичної теорії становлення держави та стверджує, що не нація породжує державу, а держава – націю шляхом створення необхідних умов для ефективного існування народу, який визнає свою моральну єдність. Саме держава як виразник спільної етичної волі наділена силою надати народу національну незалежність. Нація в державі – це живе етичне буття, яке має прогресувати, адже відсутність розвитку тотожно смерті.

Держава є творцем права, а отже, вона наділена силою, яку може застосовувати і за своїми межами задля того, щоб "змусити поважати себе" та довести свою універсальність. Звідси і обґрунтування необхідності експансії в перспективі. Ще одним аргументом є подібність волі держави до волі людської, яка є безкінечною у своєму розвитку, а тому їй постійно потрібні нові площини для своєї реалізації.

В ідеології фашизму яскраво виражена тенденція до повного поглинання особистості державою. Держава є основним виробником моральної, інтелектуальної картин світу для людини. Це не просто структура, яка виконує охоронні функції, це внутрішня форма і норма, що дисциплінує, захоплює як волю людини, так і розум, створюючи таким чином цілу структуру "корпоративних" в'язниць. Головним інструментарієм у такій нелегкій справі є культура. Дж. Джентіле визнавав, що єдиним способом подолання антагонізму між суспільством та державою є налагодження необхідного культурного простору, який би став міцним фундаментом для розгортання та нав'язування фашистського світогляду.

Хоч і була спроба втілення проекту ідеальної держави Дж. Джентіле у життя, але на практиці, як і будь-яка утопія, проект не відбувся. Мислитель надав філософську базу агресивній ідеології. Але Б. Муссоліні так і не вдалося побудувати цілком тоталітарну державу за всіма ідейними канонами Дж. Джентіле, і на думку У. Еко, його проблема була в тому, що у дуче "не було ніякої філософії, в нього була лише риторика". [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://smartfiction.ru/prose/eternal_fascism/

Питання про відносини між людиною і державою залишається відкритим і у наш час. У різні історичні епохи це питання вирішувалося по-різному, одним з незмінних залишається елемент тоталітаризму. Джен-тілевська ідея кардинальної залежності особи від держави – це чергова спроба знайти місце людини у світі, спроба усвідомити сенс її існування, упорядкувати хаотичну дійсність.

Ш. С. Мартіросян, студ., КНУТШ, Київ
sarlotta1996@gmail.com

ЧИННИКИ ФОРМУВАННЯ "ДУХУ НАРОДУ" В ПОЛІТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ ШАРЛЯ МОНТЕСК'Є

Трактуючи сучасні форми представницької демократії, ми завжди звертаємось до її витоків – вчень одного з основоположників цього політичного принципу Шарля Луї де Монтеск'є. Він був одним з перших, хто заявив, що громадяни мають право на політичну свободу. Саме за його концепцією, ми досі керуємось класичним підходом поділу влади у державі на три гілки: законодавчу, виконавчу та судову.

Монтеск'є стверджував, що існує певний "дух народу", який залежить від різних факторів впливу: "багато чинників керує людьми: клімат, релігія, закони, принципи правління, приклади минулого, звичаї, традиції; як результат всього цього створюється загальний дух народу. Чим більше посилюється в народі дія однієї з цих причин, тим більше послаблюється дія інших. Над дикунами панує майже виключно природа й клімат, китайцями правлять звичаї, в Японії тиранічна влада належить законам". [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М. : Государственное издательство, 1955. – С.412].

Шарль Монтеск'є започаткував новий науковий напрямок – "географічний детермінізм". Суть цієї ідеї в тому, що не існує єдиного підходу в обранні ідеальної форми правління для всіх країн, так само не існує єдиної конституції та закони повинні відповідати характеру певного населення: "якщо справедливо, що характер розуму і пристрасті серця дуже різні в різних кліматичних умовах, то закони повинні відповідати відмінності цих пристрастей та різноманітності характерів" [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М. : Государственное издательство, 1955. – С.350].

Політичний мислитель стверджував, що в холодних кліматичних умовах люди сильніші, тому їх важко скорити рабством, і деспотичне правління в таких країнах не буде ефективними, бо "холодне повітря виробляє стиснення закінчень зовнішніх волокон нашого тіла, від чого напруга їх збільшується і посилюється приплив крові від кінцівок до серця". [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М. : Государственное издательство, 1955. – С.412].

У спекотному кліматі все навпаки, їх легко підкорити та ними треба керувати: "південні народи ліниві від природи, і тому вони не здатні до героїчних вчинків. Сприймавши одного разу ті чи інші закони, звичаї і

традиції, не розлучаються вони із ними, бо вважають за краще спокій" [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М. : Государственное издательство, 1955. – С.351].

Поряд з кліматом Шарль Монтеск'є розглядає вплив рельєфу та розмірів країни: "У Азії завжди були великі імперії, у Європі ж вони ніколи не могли втриматися. Справа в тому, що у відомій нам Азії рівнини набагато ширші та вона розрізана горами і морями на всій площині" [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М. : Государственное издательство, 1955. – С.387].

Навіть ґрунт може впливати, як на економічні чинники, так і визначати певну форму правління: "В країні з відповідним для землеробства ґрунтом, встановлюється дух залежності. Селяни, які є більшістю її населення, занадто зайняті роботою, та менше ревниві до своєї свободи" [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М. : Государственное издательство, 1955. – С.392].

Щодо релігії, то тут французький просвітитель керується теж географічним фактором, стверджуючи, що в країнах, де панує спека, спокій пробуджує насолоду, тому і віра повинна сприяти цьому: "Будда, законодавець Індії, керувався особистими почуттями, рекомендував людям стан повної пасивності" [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М. : Государственное издательство, 1955. – С.354].

Звісно, географічний детермінізм Монтеск'є піддається сумніву. Історія багатьох країн, як підтвердила так і спростувала його теорії. Слід зазначити, що визначаючи "дух народу", мислитель керується багатьма чинниками, і тому, де не справдився фактор географічного детермінізму, там міг вплинути політичний або ментальний. Французький просвітитель вважав, що розумне правління та закони здатні змінити ситуацію в країні. Менталітет народу, на його думку, формується від його характеру, але не буває тільки хороших чи виключно поганих націй: "різноманітні характери народів є сумішшю доброти й пороків, хороших та недолугих якостей. Є щасливі суміші, які виробляють багато добра, а є і такі, які виробляють багато зла" [Монтеск'є Ш. Избранные произведения. – М. : Государственное издательство, 1955. – С.410].

Цікаво, як би охарактеризував Монтеск'є за допомогою свого підходу сучасну Україну? Якими б принципами керувався та яку систему правління порадив? Оскільки наша країна має помірний клімат, то за його теорію це сприяє встановленню монархії. Але яка сама форма монархії найбільш вдало працювала б в нашій країні? Відповідь на це питання ми не знайдемо у Монтеск'є, але на мою думку, це точно не абсолютна монархія. Скоріше за все, це може бути виборча монархія, яка чимось нагадує устрій Запорізької Січі.

В той же час, політичний мислитель стверджував, що будь-яка країна не може знаходитись тільки в одних кліматичних умовах, бо її кордони перетинаються з географічними чинниками інших держав. І це пояснює розбіжності політичної думки в різних регіонах України, адже рельє-

еф і клімат гірського Криму відрізняється від природних умов Києва, а степове приазов'я має не такий самий "дух", як західноукраїнські ліси.

Опираючись на все вищесказане, можна зробити цілком логічний висновок: концепція Шарля Луї де Монтеск'є з часом зазнала багато критики, але це вчення є першопочатком того політичного спрямування, яким ми користуємося і сьогодні. Основа, яка була закладена французьким просвітителем, може працювати та допомагати нам і надалі, якщо ми розглянемо її детальніше та скористаємося деякими порадами, як консультацією політичного мислителя.

**О. М. Мостіпан, канд. політ. наук,
НАУ імені М.Є. Жуковського "ХАІ", Харків**
mostipan-alex@ukr.net

ІДЕЯ "ІСТИННОГО ПРАВЛІННЯ" У ВЧЕННІ КОНФУЦІЯ

Категорія "істинне правління" пов'язана з іншими категоріями, які використані у роботі "Лунь юй" з метою створення ідеальної моделі державного та соціального управління, а саме – "благородний муж", "маленька людина", "синівська шанобливість", "любов до людей", "ритуал", "навчання", "довіра" та ін. Тому, аналіз ідеї "істинного правління" необхідним чином виводить нас на більш широкий горизонт, пов'язаний з ідентифікацією суб'єкта та об'єкта, ресурсів, механізмів, чинників, результатів та критеріїв оцінки професійних якостей правителя, його оточення, а також самого процесу управління.

"Істинне правління" в державі має скеровувати "благородний муж", який оволодів "любов'ю до людей" шляхом "навчання" та перебування в оточенні подібних до себе людей. "Благородний муж" втілює в собі високі моральні якості, які характеризуються доброчесністю, справедливістю, турботою про підданих, працьовитістю, точністю, бережливістю та ін. Ці чесноти слугують прикладом для наслідування, а також докорінним чином відрізняють "благородного мужа" від "маленької людини", стосовно якої не існує суспільних очікувань щодо відповідності зазначеним критеріям, і, як наслідок, можливості бути залученим до державної служби. По суті, мова йде про політику спрямовану на формування високоосвіченої та компетентної політичної еліти.

"Істинне правління" розпочинається з вивчення історії, осягнення кращих зразків минулого, що асоціюються з епохою легендарних правителів Стародавнього Китаю – Вень-вана, Чжоу-гуна, Яо, Шуня, Таня, Юа: "Заведи календар династії Ся, їзди у візках династії Ін, одягай ритуальну шапку династії Чжоу, що стосується музики, то візьми мелодії "Шао" та "У" [Конфуціанское Четверокнижие ("Сы Шу") / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева и др. – М. : Вост. лит., 2004. – 431 с., XV, 11].

"Істинне правління" спирається на "довіру" народу, яка постає як основний владний ресурс здійснення державного та соціального управління, порівняно навіть з матеріальними благами та військовим потенці-

алом держави: "Цзи Гун запитав про сутність істинного правління. Вчитель відповів: Це коли достатньо харчів, достатньо зброї та є довіра народу.... Але якщо народ не буде довіряти, то державі не встояти" [Конфуцианское Четверокнижие ("Сы Шу") / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева и др. – М. : Вост. лит, 2004. – 431 с., XII, 7].

"Істинне правління" реалізується за допомогою належного використання "ритуалу". "Ритуал" розглядається як механізм досягнення гармонії в сім'ї, порядку у відносинах між представниками різних соціальних груп та наступності у відтворенні інститутів державної влади. З іншого боку, порушення "ритуалу" є причиною усіляких негараздів у державному, суспільному та особистому житті. "Ритуал" стосується усіх соціальних груп, представники яких зобов'язані відтворювати відповідні моделі поведінки у сфері публічного життя та демонструвати, через зовнішні атрибути, повагу та прийняття існуючого ладу, що має свідчити про їхню зацікавленість у його відтворенні в майбутньому. Дотримання "ритуалу" Конфуцієм тяжіє до містичного переживання та занурення в минуле Стародавнього Китаю, ідеалізації міфічних правителів, акцентуванні уваги на важливості дотримання щонайменших дрібниць у всьому для здійснення "істинного правління". Важливим принципом реалізації "ритуалу" є "поступливість".

"Благородний муж" глибоко шанує засади феодално- аристократичного суспільства, докладає зусиль заради їх зміцнення та усвідомлює власну поточну роль в системі державної влади: "Вчитель сказав: Якщо не перебуваєш на службі, не думай про державні справи" [Конфуций: "Лунь юй" : исслед., пер. с кит., коммент. / Л. С. Переломов. – М. : Восточная литература, 1998. – 588 с., VIII, 14]. Далі знаходимо підтвердження цієї думки: "Вчитель сказав: Якщо ти не на його місці, то і не втручайся в його справи. Цзен-цзи зазначив: Благородного мужа турбують лише справи, відповідні його становищу" [Конфуцианское Четверокнижие ("Сы Шу") / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева и др. – М. : Вост. лит, 2004. – 431 с., XIV, 7].

"Благородний муж" усвідомлює необхідність застосовувати свої знання та чесноти в державному управлінні, коли приходить час: "Цзи-гун сказав: Ось прекрасна яшма. Сховати її у скриньку чи знайти цінителя та продати йому? – Вчитель відповів: Продати! продати! Я чекаю цінителя!" [Конфуцианское Четверокнижие ("Сы Шу") / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева и др. – М. : Вост. лит, 2004. – 431 с., IX, 13]. З іншого боку, коли в державі панує неспокій, правитель стає тираном, владу здобувають "маленькі люди" та "благородний муж" стає непотрібним – він йде: "Вчитель, звертаючись до Янь Юаня, сказав: Коли нас використовують, ми діємо; коли від нас відмовляються, ми йдемо від справ. Лише я та ви вміємо так чинити" [Конфуций: "Лунь юй" : исслед., пер. с кит., коммент. / Л. С. Переломов. – М. : Восточная литература, 1998. – 588 с., VII, 11]. Втім, все-таки, "благородний муж" має бути орієнтованим на пошук та використання усіх можливостей, щоб застосувати власні знання в державному управлінні, навіть якщо його запрошують

на службу ті, хто порушують "ритуал" та вчиняють державні заколоти: "Цзи Лу сказав: Раніше я чув як Вчитель казав: Благородний муж не йде туди, де люди чинять недобрі справи.... Учитель відповів: Правильно, я так казав. Але хіба ти не чув і такі слова: Справді тверде не сточити, а справді біле не очорнити. Хіба я уподібнюсь до достиглого гарбуза, який все ще висить, хоча час вже його вживати?" [Конфуцианское Четверокнижие ("Сы Шу") / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева и др. – М. : Вост. лит, 2004. – 431 с., XVII, 7].

"Істинне правління" виходить з потреби культивування позитивних моральних та ділових якостей у правителів та державних службовців: "Якщо висувати справедливих людей та усувати несправедливих, народ буде підкорятись" [Конфуций: "Лунь юй" : исслед., пер. с кит., коммент. / Л. С. Переломов. – М. : Восточная литература, 1998. – 588 с., II, 19]. Правителі несуть левову частину відповідальності за розпізнавання, залучення в систему управління та подальше стимулювання позитивних чеснот у чиновників: "Якщо ви будете висувати доброчесних людей і наставляти тих, хто не може бути доброчесним, то народ буде стараним" [Конфуций: "Лунь юй" : исслед., пер. с кит., коммент. / Л. С. Переломов. – М. : Восточная литература, 1998. – 588 с., II, 20].

"Істинне правління" передбачає реалізацію принципу соціальної справедливості, коли держава здійснює функцію перерозподілу матеріальних благ з метою залагодження конфліктів, які виникають через надмірно нерівномірне володіння різними соціальними групами приватною власністю: "Я чув, що ті, хто управляють державою чи великою сім'єю, стурбовані не тим, що багатств недостатньо, а тим, що вони розподілені нерівномірно, стурбовані не тим, що народ нечисленний, а тим, що в державі неспокійно. Коли багатства розподілені рівномірно, то не буде бідності [Конфуцианское Четверокнижие ("Сы Шу") / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева и др. – М. : Вост. лит, 2004. – 431 с., XVI, 1].

"Істинне правління" розглядається як продовження гармонійних відносин на засадах ієрархічності та поваги до старших, які панують в сім'ї, на державному рівні. Тому, пропагування та особисте культивування принципу "синівської шанобливості" є обов'язком "благородного мужа", оскільки це створює підстави для прогнозованих відносин між підданими та державою, а також сприяє реалізації ідеї належного правління: "Мало людей, які шанують батьків та з повагою ставляться до старших братів, люблять виступати проти вищих. Зовсім немає людей, які не люблять виступати проти вищих, але люблять вчиняти заколоти. Благородний муж прагне до основи.... Шанобливість до батьків та повага до старших братів – це основа любові до людей" [Конфуций: "Лунь юй" : исслед., пер. с кит., коммент. / Л. С. Переломов. – М. : Восточная литература, 1998. – 588 с., I, 2].

Кумулятивним ефектом належного, своєчасного та повного втілення в життя проаналізованих складових "істинного правління" є досягнення такого становища в державі "коли поблизу радуються, а здалеку прагнуть прийти" [Конфуцианское Четверокнижие ("Сы Шу") / Пер. с кит. и коммент. А. И. Кобзева и др. – М. : Вост. лит, 2004. – 431 с., XIII, 15].

СЕН-СІМОН ПРО ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ СОЦІАЛЬНОГО ПРОГРЕСУ

Соціальний прогрес – це поступальний розвиток суспільства до більш досконалих форм, його суть полягає в кількісному збільшенні та якісному вдосконаленні суспільних умов життєдіяльності людей. Уявлення про те, що зміни у світі відбуваються в певному напрямку, виникло ще в давні часи, але цьому не приділяли особливої уваги.

Одна з перших наукових концепцій соціального прогресу, в основі якої лежить приріст наукового знання, належить А. Сен-Сімону. Спираючись на ідеї фізики Ньютона і Декарта та механістичного матеріалізму, Сен-Сімон прагнув систематизувати принципи природничих наук, відшукати універсальні закони, що керують усіма явищами природи і суспільства і, застосувавши їх, створити філософську систему, покликану служити знаряддям побудови раціонального суспільства.

Ідея закономірності – основний стрижень концепції Сен-Сімона. Він вважав, що існує закон, який може бути встановлений науково, і знання якого дає можливість передбачення як у сфері фізичних явищ, так у сфері явищ соціальних. Цей вищий закон все захоплює і над усім панує. Люди для нього тільки знаряддя. Хоча він діє через людей, але не в їх силах ухилитися від його впливу або оволодіти його дією [Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. Первая половина XIX в. – М.: Наука, 1976].

Пояснюючи розвиток суспільства як зміну панівних у ньому філософських, релігійних та наукових ідей, Сен-Сімон вважав, що основне значення в історії мають "індустрія" (під якою він мав на увазі всі види економічної діяльності людей), класи та відповідні форми власності. Кожна суспільна система, як міркував вчений, розвиває поступово і до кінця свої ідеї і пануючі форми власності, після чого епоха творча, "органічна", змінюється "критичною", руйнівною епохою, яка веде до побудови більш високого суспільного ладу. Базуючись на цьому, Сен-Сімон зробив перший крок на шляху до розгляду суспільних явищ як різних сторін цілісного організму, який закономірно розвивається.

Людство, на думку мислителя, – колективна істота, яка постійно розвивається. Ця істота росла з покоління в покоління, подібно до того як росте людина зі зміною віку. Вона росла, підкоряючись закону, який є її фізіологічним законом – це закон прогресивного розвитку [Изложение учения Сен-Симона / Со вступит. статьей и комментариями В. П. Волгина. – М.: Изд-во АН СССР, 1961. – 608 с. – (Предшественники научного социализма)].

Розуміння всесвітньої історії у Сен-Сімона пов'язано з думкою про прогрес як поступальний рух людства від нижчих суспільних форм до вищих за стадіями релігійного, метафізичного, позитивного та наукового мислення. В якості основних ступенів прогресу Сен-Сімон розглядав перехід від первісного ідолопоклонства до політеїзму і рабства, а потім

зміну політеїзму монотеїзмом християнської релігії, що призвело до утвердження феодально-станового ладу.

За міркуванням вченого, з XV століття почалась нова критична епоха: феодально-богословсько-становна система прийшла до своєї глибокої кризи, з'явився науковий світогляд з його носіями – світськими вченими та "індустріалами".

Французька революція також була закономірним етапом затвердження цієї прогресивної історичної зміни, однак вона ухилилася від правильного курсу побудови наукової суспільної системи. Сен-Сімон дивився на Францію не як на поле закінченої соціальної битви, а як на будівельний майданчик людства, де ніщо ще не завершено, де можна ще встигнути забракувати негідне спорудження разом з його архітекторами і переробити фундамент "суспільного будинку" [Застенкер Н. Е. Анри де Сен-Симон // История социалистических учений. – М.: Изд-во АН СССР, 1962].

Сен-Сімон невтомно критикував цю споруду французької революції – суспільство, в якому бідність і страждання робітничого класу робилося необхідною умовою його існування, а пороки буржуазії, дворянської і військової касты все більше розквітали [Там само].

Він створює утопічний план побудови раціонального суспільства як "промислової системи". Критеріями прогресу вчений вважав здатність даного суспільного ладу задовольняти найважливіші потреби основної маси людей, об'єднувати їх для відсічі чужоземних завойовників, розвивати їх природні здібності, висувати з них найдостойніших носіїв знання і культури та забезпечувати розвиток наук.

Зображуючи розвиток людства як процес, аналогічний росту людини, Сен-Сімон нагадує Ж.-Ж. Руссо. Але від нього Сен-Сімон відрізняється своїм оптимізмом. Для Ж.-Ж. Руссо золотий вік був позаду, а сучасне людство переживало період свого занепаду. Сен-Сімон гаряче протестує проти цієї ідеї [Волгин В. П. Очерки истории социалистических идей. Первая половина XIX в. – М.: Наука, 1976].

Висунута мислителем концепція поступального руху людства до кращого суспільства – суспільства майбутнього, заснована на добробуті основної маси людей. На його думку, головний критерій прогресу цього суспільства – прогрес наук і моралі. Разом з тим Сен-Сімон вбачав у промисловому виробництві головне джерело багатства і достатку працівників [Застенкер Н. Е. Анри де Сен-Симон // История социалистических учений. – М.: Изд-во АН СССР, 1962]. "Домінуючим мотивом його творів став гуманізм робітничого класу" (Working class humanitarianism) [Manuel F. The new World of Henri Saint-Simon. Cambridge (Mass.), 1956]

Головними принципами концепції Сен-Сімона було: викорінення паразитизму панівних класів і введення обов'язкової продуктивної праці для всіх членів суспільства, яке повинно стати великою продуктивною асоціацією людей; поступове утвердження всесвітньої асоціації народів та загального миру; забезпечення рівних для всіх можливостей застосувати свої здібності; створення планової організації виробництва; перетворення політики у "позитивну науку про виробництво", а держави — із

знаряддя управління людьми у знаряддя організації виробництва, "управління речами".

Хоча мислитель неодноразово відзначав наявність у суспільстві позбавлених власності пролетаріат, він не виокремлював його як самостійний клас, а об'єднував із буржуазією, за винятком її паразитичної верхівки, у єдиний клас "індустріалів", у якому верховенство має належати промисловим підприємцям. Він вважав, що місце, яке кожен займає в суспільній системі, має визначатися не випадковістю народження, так як всі привілеї повинні бути знищені, а за здібностями [Сен-Симон А. де. Избранные сочинения. – М.: Академия наук СССР, 1948. – 468 с.].

Основні риси свого суспільного ідеалу Сен-Симон змалював з найбільшою повнотою у збірниках "Організатор", у творах "Про промислову систему", "Катехізис", "Літературні, філософські та промислові міркування" і в останньому творі, що вийшов на світ незабаром після смерті автора, "Нове християнство". Його вважають попередником соціології і філософії позитивізму, одним з основоположників державного соціалізму на інтернаціональній основі.

А. Д. Пархомова, студ., КНУТШ, Київ
anastasiaparhomova8@gmail.com

ПРОПАГАНДА ЯК ЕЛЕМЕНТ ТОТАЛЬНОЇ ПОЛІТИКИ У КОНЦЕПЦІЇ ГАРОЛЬДА ЛАССУЕЛА

Основоположник комунікативістики, професор права Єльського університету, Президент Американської асоціації політології та Всесвітньої академії мистецтв і наук, Гарольд Дуайт Лассуел свого часу був названий найоригінальнішим та найпродуктивнішим політологом сучасності. Відлік нової епохи політичної науки пов'язують зі вступом 16-річного Лассуела до Чиказького університету, де на той час вже була сформована найвпливовіша школа соціологічних досліджень. Саме амбіційне оточення та авторитетне керівництво підштовхнуло майбутнього науковця спрямувати свій інтерес у площину міжособистісних комунікацій та застосовувати біхевіоризм разом із фрейдизмом у політичному аналізі. Перша та Друга світові війни розгорнули новий простір емпіричних досліджень для Лассуела: застосовувавши контент-аналіз до величезного медійного доробку, очевидно критичною постала проблема пропаганди.

Політика, як і пропаганда, є війною ідей над ідеями. Жоден уряд не може сподіватися на перемогу без об'єднаної нації на своєму боці; однак, жоден уряд не зможе об'єднати навколо себе націю, не контролюючи її свідомість [Lasswell Harold. The Matter in Hand/ Propaganda technique in the World War. – New York; P. Smith, 1938. – P.9]. У кінці XIX – поч. XX ст. найвпливовішими політичними акторами були бізнесмени, однак у воєнні часи пропагандисти кинули їм серйозний виклик. У країнах, деморалізованих війною, її демографічними та економічними наслідками, суспільна свідомість стала особливо вразливою навіть до агресивних проявів про-

паганди. Власне, у таких умовах і сформувалися керівні апарати видатних тоталітарних пропагандистів – Леніна, Муссоліні та Гітлера.

Відповідно до концепції Г. Лассуела пропаганду визначають як управління суспільними позиціями та ставленнями (атіт'юдами) шляхом прямої маніпуляції соціального запиту більшою мірою, ніж змінами інших умов людського середовища. Вчення про політику, на думку Г. Лассуела, є вченням про впливи та "впливаючих". Ступінь впливу визначається на основі кількості поширень тих цінностей, які обрали задля аналізу (такими є визнання, дохід чи безпека). [Harold D. Lasswell. *Elite/Politics: Who gets what, when, how.* – New York; Whittlesey house, McGraw-Hill book company, inc., 1936. – P. 309] Ті, хто впливають більшою мірою – політична еліта, інші – маса. Важливо зазначити, що політична еліта не завжди ототожнюється із урядом: так у СРСР політична еліта цілком збігалася із партійною, однак у США елітарними були неурядові інститути, а саме партія, церква та бізнес.[*World revolutionary propaganda: a Chicago study* [by] Harold D. Lasswell & Dorothy Blumenstock/ Harold D. Lasswell, Dorothy Blumenstock. – New York ; Knopf, 1939. – P. 5-9]

Політичний менеджмент – це постійний і всеохоплюючий контроль над цінностями через маніпуляції символами. Будь-яка еліта ініціює унікальні символи задля ідентифікації самої себе, маркування власних політичних тактик, визнання своєї історичної місії. Такими символами виступають конкретні слова чи вислови, зображення або жести (у США XX ст. ідеологічними символами були цитування Декларації та Конституції; у СРСР – вислови Маркса, Леніна, Сталіна і т.д.). Використовуючи символ як найважливішу аналітичну одиницю контент-аналізу, Г. Лассуел під час Другої світової війни застосував цей метод для аналізу тексту американської газети "Істинний американець" і довів, що вона є профашистською, що слугувало підставою для її заборони.

Політичний міф реалізується в структурі політичної свідомості через такі поняття як "креденда" та "міранда", відповідно до яких політична пропаганда націлена як на розум, так і на відчуття реципієнта. "Креденда" більшою мірою оперує політичними доктринами (статuti, конституції, декларації, договори), які когнітивно забезпечують довіру до влади; "міранда", в свою чергу, є політичною вірою, що включає міфи, ритуали та символи (гімн, прапор, герой, національне надбання); вона розрахована на емоційне сприйняття і виховує відчуття лояльності окремого індивіда до свого уряду. [Гарольд Лассуелл. Язык власти [Електронний ресурс] – Режим доступу: <http://gtmarket.ru/laboratory/expertize/2006/880>]

Згідно з теорією Г. Лассуела, пропаганда як політичне явище не може бути оцінена в етичному вимірі як "хороша" чи "погана"; вона є елементом масового переконання з метою нав'язування політичної міфології та політичних стереотипів.

Політичний міф Г. Лассуел визначає як сукупність соціальних переконань, які включають у себе стійкі розуміння про ідеальну форму правління в рамках конкретного суспільного устрою.

Як інструмент тотальної політики у період психологічної та реальної війни, вона націлена на мобілізацію спільноти проти ворога ("біла" пропа-

ганда); більше того, її ціллю є налагодження дружніх, союзних відносин із нейтральними сторонами проти спільного ворога ("сіра" пропаганда) та розпалювання прихованого внутрішнього конфлікту в антагоністичному середовищі ("чорна" пропаганда) [Lasswell Harold. The Matter in Hand/ Propaganda technique in the World War. – New York; P. Smith, 1938. – P.10]

Як представник класичної школи комунікативістики, Г. Лассуел був переконаний, що контролювати процес поширення символів та міфів повинна нова політична еліта – технократія. Комунікаторам необхідно протистояти екстремістським викликам, поширюючи ідеї рівності та соціальної справедливості шляхом розробленої психологічної стратегії. До новаторських ідей Г. Лассуела також відносять нове розуміння політичної науки, а саме нетеоретичний підхід до аналізу політичних явищ: у ході пропагандистської кампанії, технократам потрібно створювати нові символи, поступово вводити їх у середовище. Таким чином вони постійно знаходитимуться у процесі внутрішнього дослідження суспільства, здійснюватимуть пошук "еталонних" символів (такі, що асоціюються виключно із позитивними емоціями та викликають масові дії позитивного характеру) та, як наслідок, культивуватимуть нові ідеї та образи.

Отже, Г. Лассуел не тільки лишив наукову спадщину політологам, а й спровокував низку нових досліджень у соціології, політичній психології та політичній лінгвістиці. Дотепер його теорія вважається класичною і не втрачає своєї універсальності в будь-якому політичному контексті. Особливо гостро проблема пропаганди й протистоянню їй постає в умовах інформаційної, гібридної війни. У наш час медійні технології відіграють ледь не вирішальну роль у зміні соціальної структури, економіці та політичних інститутах: інформаційні методи, засоби та прийоми продукують нові цінності та норми суспільної поведінки в демократичних країнах. "Демократія проголосила диктатуру балаканини, ім'я цій диктатурі – пропаганда." [Harold D. Lasswell. The Theory of Political Propaganda. [Електронний ресурс]// The American Political Science Review, Vol. 21, No. 3 (Aug., 1927), pp. 627-631 – P. 631- Режим доступу: <https://colectivonovecento.files.wordpress.com/2012/09/lasswell-the-theory-of-political-propaganda.pdf>]

В. В. Пасічник, студ., КНУТШ, Київ
valentina229@bigmir.net

ПОЛІТИЧНИЙ ТА СОЦІАЛЬНИЙ УСТРІЙ "МІСТА СОНЦЯ" ТОММАЗО КАМПАНЕЛЛИ

"Місто сонця" можна вважати найвидатнішим Здобутком Томмазо Кампанелли. Значний вплив на створення цієї роботи мала праця "Утопія" Томаса Мора.

Опис міста Мореппавець розпочинає з того, що найперше кидається в очі на підході до міста – його вигляд та будова. Саме місто стоїть на пагорбі, а передмістя розкинулися біля його підніжжя [Кампанелла Томмазо "Город Солнца" Joannem Billium Typographium 1620 ст. 1]. Місто

продумане так, що його неможливо підкорити, оскільки воно складається з семи великих поясів. Якщо хтось і захоче спробувати підкорити це місто, то йому доведеться робити це сім разів. І це не єдина причина. Завдяки вмілому навчанню та хорошій зброї, місто має вправних воїнів, які ще з дитинства навчаються оборони.

Томмазо Кампанелла, у своєму творі, ретельно пояснює та описує форму правління держави, судочинство та релігію. Головою держави в них є священик. Який їхньою мовою називається "Сонце", а по – нашому означало б "Метафізик". Він має найвищу владу як у світських так і у духовних справах [Кампанелла Томмазо "Город Солнца" Joannem Billium Tyrographium 1620 ст. 3]. Цей титул може дістати лише той, хто знає історію всіх народів, їх традиції та звичаї, релігійні обряди, закони, устрій республік і монархій, вихідні науки та будову неба. "Сонце" має трьох співправителів: Пон, Сін і Мор, що означає: Сила, Мудрість і Любов.

Питаннями війни і миру відає Сила. Йому підлягають воєначальники, він керує облогою міста та дбає про озброєння. Військове навчання усіх громадян ведуть атлети, люди зрілого віку та досвідчені вчителі, які навчають володіти зброєю хлопців, що досягли дванадцятирічного віку і які раніше набули навичок у боротьбі. Оборона система у місті налагоджена так, що вони завжди перемагають. Хоч це і є ідеальне місто, у якому панує добро та злагода, повага до інших народів та щира радість їхнім подвигам, але все ж таки "Сила" піклується про наявність зброї та вправних воїнів.

Мудрість відає мистецтвом та ремеслом, науками та освітою. Жителі міста ще з дитинства навчаються, розглядаючи розмальовані стіни та мури. Томмазо Кампанелла особливу увагу приділяє тому, що кожен у місті займається своєю справою, до якої має нахил. Це безсумнівно дуже корисно для внутрішньої рівноваги міста, а особливо для його процвітання.

Про дітонародження, одруження чоловіків та жінок дбає Любов. Чоловіків та жінок ретельно підбирають один для одного, щоб потомство було здорове та сильне. Важливу роль відіграє астрономія, яка у місті на високому рівні розвивається та досліджується. Саме тому, що діти народжується під одним сузір'ям, вони дуже схожі один на одного. Але зрештою, діти, яких навчають відібрані для цього люди, займають своє місце для праці, згідно їх нахилів, які виявляють ще в дитинстві.

Місто "Сонця" демонструє розвинену та справедливую судову систему. Будь – які покарання та обвинувачення мають уже налагоджену систему, тому що у місті є стільки урядовців, скільки і чеснот. Винних карають тим, що відсторонюють їх від спільного столу, від спілкування з жінками або від різних почестей на такий строк, який суддя визнає необхідним для спокутування провини [Кампанелла Томмазо "Город Солнца" Joannem Billium Tyrographium 1620 ст. 8].

Дуже важко визначитись місто "Сонця" має справедливую систему зі спільним майном, у тому числі зі спільними жінками, чи лише примітивна зрівнялівка. Одяг, місця для відпочинку, стіл для споживання їжі – усе спільне та однакове. Кампанелла вважає що це стимулює справедли-

вість, рівність та породжує добрі чесноти, а головне знищує таке поняття як заздрість.

Оскільки у місті є спеціальні люди, які подорожують по світу, то таким чином управителі та жителі позитивно ставляться до тих речей, людей та знань, які є у інших народів. Звичайно, це добре впливає на розвиток міста, можливо навіть одна з причин його процвітання та обізнаності.

Таким чином, політичний та суспільний устрій міста "Сонця" можна вважати позитивним союзом людей, які вільні від влади речей, але це перш за все є утопічне місце, про яке мріяв автор твору. У творі Кампанелла показує як негативно заздрість, жадібність та людські інстинкти впливають на розвиток держави. Він намагається надати образ того устрою, який повністю знищить усі негативні аспекти в країні, і буде заснований на соціалістичних принципах.

М. Ю. Питулько, студ., КНУТШ, Київ
mashapitulko@gmail.com

ІДЕАЛ СПІВВІДНОШЕННЯ ПОЛІТИКИ ТА РЕЛІГІЇ У ВЧЕННІ АЛЕКСИСА ДЕ ТОКВІЛЯ

30-ті роки XIX ст. стали кризовими для європейської політичної думки. Саме тому політично-історичний трактат "Демократія в Америці" Алексиса де Токвіля, який був написаний під враженням від поїздки до Сполучених Штатів у 1831 році, став ковтком свіжих злободенних ідей, що відкрив тогочасному західному світу демократично-правові засади, на яких має будуватися успішна процвітаюча держава. Серед окреслених у праці проблем, одним із стрижневих постає питання про співвідношення політики та релігії.

Описуване в трактаті Алексис де Токвіль подавав не в якості того, як це мало б бути, а з позицій того, як в Америці все було влаштовано насправді. Саме тому державний устрій та правові принципи Нової Англії можна вважати політичним ідеалом автора. У цьому контексті можна стверджувати, що американська традиція співвідношення політики і релігії у розумінні Алексиса де Токвіля є еталонною.

Намагаючись віднайти точку співвідношення політики і релігії, Токвіль зазначає, що кожна релігія пов'язана з певними політичним переконаннями в силу своєї схожості з ними. Якщо дух людини буде вільно розвиватися, то особа буде прагнути привести до відповідності політичне суспільство й релігійні інститути, так би мовити, привести до гармонії земне та небесне життя. В Америці це стало можливим в силу того, що переважна частина англійської Америки була заселена людьми, які вийшли з-під влади папи й ні за ким не визнавали права на релігійне верховенство. Таким чином вони привнесли у Новий світ християнство, яке найточніше можна визначити як демократичне та республіканське. [Токвиль Алексис де Т-51 Демократия в Америке: Пер. с франц. Предисл. Гарольда Дж. Ласки. – М.: Прогресс, 1992. –554 с.] Із самого поча-

тку і до описуваного Алексисем де Токвілем періоду в Америці політика й релігія співіснували в злагоді.

Спостерігаючи ситуацію, коли релігія має значний вплив на зміцнення демократично-республіканських підвалин політичної системи у Сполучених Штатах, Токвіль визначає основні причини формування в Америці християнської релігії як рушійної суспільно-політичної сили. Чи не найбільшу увагу мислитель приділяє прихильності демократичним ідеалам саме католиків. Алексис де Токвіль зазначав, що католицизм, привчаючи вірян до послуху, готує їх до рівності. Саме тому нерідкими були випадки, коли католицькі священики виходили за рамки релігійної діяльності та ставали певним суспільним рухом і, використовуючи свій релігійний вплив, зміцнювали демократичний політичний устрій Америки. У свою чергу протестантизм, зазвичай, направляв людей не до рівності, а до незалежності, що абсолютно не суперечило тогочасним республіканським тенденціям.

Окрім найбільш поширеного протестантизму й католицизму, в Америці налічувалася величезна кількість різноманітних сект. І хоча вони й відрізнялися за формами поклоніння Богу, за суттю вони були християнськими, а тому сповідували загальнохристиянську мораль і були вірними демократично-правовим ідеалам Америки.

Загалом американські священики виступали за громадянську свободу, у той же час вони не підтримували жодну політичну систему. Вони прагнули триматися осторонь від партійних справ і не втручатися в боротьбу партій. Тому не можна сказати, що в Сполучених Штатах релігія впливала на законодавчу діяльність або на формування тих або інших політичних переконань. Проте вона мала провідну роль у вихованні моральності, займалася справами сім'ї і таким чином впливала на державу.

Християнська релігія в Америці того часу була також певним стримуючим фактором для революціонерів та новаторів. Людина, яка хотіла змінити суспільство, мала рахуватися з певними релігійними аксіомами та надавати своїм задумам певну форму, що стримувало амбіційні пориви. Революціонери мали з повагою ставитися до законів християнської моралі та справедливості. Якщо замисли новаторів і суперечили цим моральним законам, то майже неможливо було через них переступити, оскільки на той час в Америці ніхто не наважувався заявити, що все дозволено задля суспільного блага. Саме тому релігію, котра в Сполучених Штатах ніколи безпосередньо не брала участі в управлінні суспільством, варто вважати першим політичним інститутом, який, за загальнонаціональною думкою, полегшувало життя вільного суспільства та сприяло укріпленню республіканських інститутів.

Щодо можливості союзу релігії із законодавчим урядом Алексис де Токвіль відзначив, що бувають епохи, коли до характерного для релігії впливу додається штучний вплив законів і матеріальна підтримка влади, що управляє суспільством. В історії були часи, коли в результаті тісного зв'язку релігії та уряду люди знаходились під гнітом державного страху та церкви одночасно. У даному випадку, як наголошує мислитель, релігія жертвує майбутнім заради сучасності і, хоча й здобуває неабияку

силу, втрачає у той же час властиву їй могутність. Об'єднуючись із правлячою політичною владою певної країни, у релігії з'являються вчення, властиві лише для певних народів. Таким чином встановлюється значний вплив на деяку частину людства, проте втрачається надія на загальносвітове панування. Тобто, союз з політичними силами занадто обтяжливий для релігії. Вона не потребує їх допомоги, щоб вижити, а служба їм може призвести її до загибелі.

Отже, можна стверджувати, що в Сполучених Штатах жодне релігійне вчення не займало ворожої позиції по відношенню до демократичних та республіканських установ. Духовенство всіх церков притримувалося з цього приводу єдиної думки, переконання не суперечили законодавчій системі, а навпаки виховували послух державним законам. Саме взаємодія релігійних та політичних інститутів, яка на той час була представлена в Америці, подається у концепції Алексиса де Токвіля як ідеальна, оскільки їх союз був би не вигідним та не виправданим для релігії, а конфронтація призвела би до серйозних суспільних, світоглядних та політичних проблем.

Питання ідеального співвідношення релігії та політики в трактаті Алексиса де Токвіля "Демократія в Америці" залишається надзвичайно актуальним. Оскільки для більшості національних політичних процесів в наш час характерне сприйняття ряду західних, ліберально-демократичних стандартів, що знаходять відображення не тільки в політиці, а й у інших сферах суспільного життя, важливою умовою для успішної реалізації консолідуючого й стабілізуючого потенціалу релігії стає її здатність, якщо не до сприйняття, то, принаймні, до мирного співіснування з подібними стандартами. [Павловнин Максим Сергеевич Взаимовлияние религии и политики в современном политическом пространстве // Вестн. Том. гос. ун-та. 2012. №359. С.44-46.]

О. М. Підскальна, асп., ЖД ім. І. Франка, Житомир
pidskalnao@gmail.com

ДИСКУРС ЛІБЕРАЛІЗМУ ТА КОМУНІТАРИЗМУ ЯК ПІДҐРУНТЯ МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛІЗМУ

Сьогодні більшість держав світу є поліетнічними, що, в свою чергу, породжує низку проблем, пов'язаних із плюральністю і культурною неоднорідністю спільнот. Під впливом глобалізаційних тенденцій посилюється масова міграція, внаслідок чого в розвинених країнах Північної Америки та Західної Європи формуються дедалі більш "мозаїчні" спільноти, відмінні за етнічними, культурними, релігійними параметрами. Реалізація практики мультикультурної парадигми призводить до: збільшення частки мусульманського населення в результаті імміграції до приймаючих країн; виникнення нових загроз національній безпеці держав (тероризм, екстремізм, кримінальні злочини тощо); та ін. Все це є свідченням того, що питання чи є мультикультуралізм проблемою чи

все-таки рішенням, залишається відкритим. Не менш важливим є дослідження джерел мультикультуралізму й розкриття їх сутності.

При розгляді концепції мультикультуралізму складнощі виникають вже при спробах визначити саме поняття. Мультикультуралізм ототожнюється як з етнічною, конфесійною, мовною диференційованістю суспільства, так із комплексом конкретних політичних засобів, які використовуються державою з метою підтримки культурної різноманітності. Паралельно існує велика кількість підходів до подібних визначень. Так, російський дослідник В. Тішков пропонує таке визначення: "мультикультуралізм – доктрина, яка пропагується сповідується владою тієї чи іншої країни, і ставить за мету гармонізацію взаємодії між різними етнічними і расовими складовими держави на основі спільних цінностей при збереженні культурної автономії громад" [Тишков В. Этнополитология: политические функции этничности: Учебник для вузов / В. Тишков, Ю. Шаббаев. – М. : Изд-во Московского университета, – 2011. – 376 с., с. 245].

Мультикультуралізм має як практичний, так і теоретичний виміри. Ця концепція виявилась результатом дискусій поміж науковців, зокрема між групами лібералів та комунітаристів, які в середині 1980-х років протиставляли один одному різні погляди на те, що є справедливість і як має бути влаштоване суспільство. На сьогодні ця дискусія не вичерпала себе. Перш ніж перейти до комунітаризму як філософського напрямку, який став основним підґрунтям для виникнення "мультикультурних" тенденцій, слід коротко охарактеризувати основні постулати лібералізму як теорії, проти багатьох положень якої виступили комунітаристи. Науковців, учасників подібних дискусій, об'єднувало те, що вони вважали за потрібне висловитись (схвально або критично) стосовно концепції відомого філософа Джона Ролза. Вчений виокремив своєрідну систему категорій, яку інші філософи взяли за відправну точку у своїй аргументації. Він подає гіпотетичну ситуацію, якої в суспільних утвореннях поки не існує, і раціональні індивіди), домовляються про "правила гри", тобто встановлюють принципи справедливості. Наслідком такої гіпотетичної ситуації мало б стати прийняття двох принципів справедливості, які виокремлює Дж. Ролз. Перший – принцип рівної свободи. Другий – принцип чесної рівності можливостей. Однак, не зовсім зрозуміло, чому вчений настільки впевнений у тому, що учасники приймуть саме ці два принципи, на чому й наголошували деякі критики концепції в подальших дискусіях. Згодом, на думку Дж. Ролза, прийняті в результаті своєрідного "договору" зазначені принципи мають лягти в основу "суспільних інституцій", в тому числі й законодавства [Ролз Дж. Теория справедливости / Дж. Ролз ; науч. ред. В. Целищев ; Новосибирский ун-т. – Новосибирск, 1995. – 536 с., с. 19].

Заснована на індивідуалізмі, раціональності та пріоритетності права над благом, ця концепція викликала обурення у групи вчених, які відстоювали визначальну роль "общинного ідеалу" над індивідуалізмом та егоїзмом людини. Згодом їх об'єднали у напрям політичної філософії під назвою "комунітаризм" (від англійського "community" – "громада", "спільнота"). До числа найбільш відомих комунітаристів належать аме-

риканські філософи А. Макінтайр, М. Сендел, канадський філософ Ч.Тейлор та інші. Дотримуючись різних філософських поглядів, вони висунули дуже близькі за духом критичні аргументи проти лібералізму Дж. Ролза. Узагальнене уявлення про сутність комунітаризму сформулював С. Чукин: комунітаристи виходять з того, що існують численні людські об'єднання, утворені на самих різних підставах: професії, культурі, релігії, мові та ін. "Велике суспільство" складається з безлічі співтовариств, або під-товариств, і, отже, повна ідентифікація суспільства можлива тільки через ідентифікацію цих під-товариств. У цих спільнотах другого ступеня чітко й виразно виражено відчуття "Ми". Якщо лібералізм орієнтований на ідентифікацію "великого суспільства", то комунітаризм говорить, що ця ідентифікація неможлива без розуміння локальних груп, під-товариств, що складають суспільство в цілому [Чукин С. Хабермас versus А. Макінтайр: к вопросу об основаниях современного философствования // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. – СПб., 2002. – С. 76-87., с. 82]. Канадський філософ Ч. Тейлор виклав фундаментальні основи, на яких базуються його подальші розмірковування про проблему мультикультуралізму. Суть їх зводиться до розуміння потреби у визнанні як фундаментальної потреби людини (втіленням політики визнання, власне, і є підтримка культурного розмаїття – мультикультуралізм). Необхідність визнання, в свою чергу, породжує проблему ідентичності, під якою Ч. Тейлор розуміє усвідомлення людиною того, ким вона є [Тейлор Ч. Мультикультуралізм і "Політика визнання" : Есей / Ч. Тейлор. – К. : Альтерпрес, 2004. – 172 с., с. 9]. Мультикультуралізм для Ч. Тейлора і є своєрідною формою самоствердження.. Ч. Тейлор виокремлює два види політики – універсальної гідності та політику відмінності, протилежність між якими очевидна: не зважання на відмінності у першому випадку та їх визнання, і, відповідно, диференційоване ставлення у другому. Універсалісти критикують прибічників "партикуляризму" за порушення принципу не дискримінації, ті ж, в свою чергу, відповідають звинуваченнями у гомогенізації. Ч. Тейлор досить слушно зауважує, що ліберальні демократії не є такими вже сліпими до відмінностей, як вони про це заявляють. Вони також уособлюють в собі певний тип культури, заснованої на християнських цінностях. З цим важко не погодитись, адже вкоріненість у свідомості носіїв ліберально-демократичних цінностей ідеалів Просвітництва та згадуваних християнських догм не сприяє репутації західних демократій як нейтральних країн. Своєрідний висновок, до якого дійшов Ч. Тейлор в ході своїх роздумів про співіснування різних культур, може бути сформульований наступним чином: "...оскільки справедлива переоцінка справжньої вартості всіх культур є можливою), то справедливо буде вимагати як невід'ємного права лише попереднього припущення, що вартість різних культур може бути рівною, а також неупередженого дослідження, яке має дати цим культурам (істинну) оцінку" [Корпало Т. "Політика визнання" Чарльза Тейлора як зразок сучасного канадського філософського лібералізму / Т. Корпало // Дух і літера : наук. журн. – К. : Нац. ун-т "Кієво-Моги́л. акад.", 2004. – №13. – С. 271-275., с. 274]. Про-

те, можливість такого "неупередженого" аналізу є досить сумнівною і його нюансів Ч. Тейлор не розкриває.

Логічно, що прихильники лібералізму, з його акцентом на індивідуальних правах, обґрунтовують критичне ставлення до мультикультуралізму. Так, Б. Беррі, полемізуючи із прихильниками концепції мультикультуралізму, піддає її різкій критиці, вважаючи, що ліберальна держава не може проявляти толерантність у ставленні до неліберальних елементів. Це означає, що держава повинна взяти на себе відповідальність за освіту дітей, щоб культурні чи релігійні спільноти не насаджували майбутньому поколінню хибні ідеї. Вона повинна гарантувати дотримання прав жінок у сімейних відносинах і не допускати, щоб культурні меншини дискримінували тих, хто залишає подібні групи. Мультикультурні політики не можуть бути запропоновані на підставі вимог справедливості. Мультикультуралізм, на думку Б. Беррі, є попросту небезпечним, оскільки фрагментує суспільство, руйнує його солідарність та відволікає від реальних проблем. Несправедливість мультикультуралізму пов'язана з тим, що, по-перше, ним порушується принцип рівності можливостей, і, по-друге, культурним спільнотам дається занадто багато прав стосовно своїх індивідуальних членів [Хомяков М. Брайан Бэрри – либеральный универсализм против мультикультурализма и национализма / М. Хомяков // Журнал социологии и социальной антропологии. – СПб : СПбГУ, 2007. – Т. 10. – № 1. – С. 74-99., с. 86].

Комунітаризм, що сформувався як опозиція до лібералізму, незважаючи на різні погляди та трактування комунітаристами одних і тих же питань, об'єднує беззаперечне визнання так званої "соціальної зумовленості" або "соціальної тези". У цьому контексті зв'язок комунітаризму з мультикультуралізмом є очевидним – якщо ідентичність людини зумовлена соціально, то доцільно розрізняти самоідентифікацію однієї людини як члена певної групи від самоідентифікації іншої. Відповідно, "сліпий до відмінностей" лібералізм, що встановлює лише спільні та однакові для всіх права, не враховує особливостей різних груп, які є значущими для людської індивідуальності (про яку лібералізм так турбується) – і в цьому сенсі є несправедливим. Звідси логічний висновок – публічна політика має бути диференційованою у відповідності з прагненнями культурних спільнот. Водночас можна погодитись і з думкою Т.Волкової, яка" стверджує, що мультикультуралізм не тотожний лише комунітаризму, він є продуктом поєднання різних підходів. Тому окрім концепції визнання культурної різноманітності, мультикультуралізм є синтезом ідей лібералізму та комунітаризму, він втілює в собі комунітаристське прагнення до об'єднання і ліберальне розуміння особистості та терпимість до Іншого [Волкова Т. Классические философские концепции мультикультурализма и толерантности / Т. Волкова // Вестник МГУ, 2011. – Т. 14. – №2. – С. 254-259., с. 254].

Отже, мультикультуралізм у філософському плані не є цілісною теорією. І ліберальний, і комунітарний підходи збігаються у стратегічних цілях – побудові справедливого та стабільного суспільства, але відрізняються за тактичними засобами такої побудови.

ІДЕЙНІ ДЖЕРЕЛА АМЕРИКАНСЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ

Американська революція 1775-1783 рр. була епохальним переломом в світовій історії, оскільки її наслідком стало утворення сильної, незалежної держави, чий цінності та ідеали, які почали формуватись ще під час революції, будуть грати визначальну роль у долі всього світу.

У американського суспільства XVIII ст. вже були сформовані певні принципи, ідеали та цілі, які в подальшому і стануть основою для створення демократичної нації. Переслідуючи спільну мету – здобуття незалежності – американцям був потрібен міцний ідейний фундамент, за допомогою якого можна було сформулювати кінцеву систему цілей та вимог, а також спільного бачення майбутнього держави.

Саме тому великий вплив на перебіг революційних подій і на політико-правову свідомість мали ідейні джерела політичних мислителів. Їх ідеї в значній мірі зумовили підтримку революції народом 13 колоній, а в подальшому – стали фундаментом політичного курсу незалежних Сполучених Штатів Америки.

Одним з найвидатніших ідеологів американської революції був Бенджамін Франклін, який виступаючи за конфедерацію штатів, висуває ідею гомруля – політичного самовизначення американських колоній. Сутність гомруля виражалась в такій концепції: Англія і північноамериканські провінції є рівноправними частинами імперії, а тому законодавча влада в них повинна належати власним представницьким органам – асамблеям і парламенту. Парламент ж не має жодних переваг перед асамблеями. Король повинен забезпечувати зв'язок між Англією і колоніями. Крім цього, влада в двох цих частинах імперії повинна обмежуватись виборними органам. Гарантом прав і свобод громадян США і Великої Британії є суспільні договори (в провінціях – хартії). Таким чином, монарх залишався єдиним, що сполучало дві країни. Розвиваючи концепцію гомруля, Франклін не був радикальним у своїх поглядах, а тому виступав за збереження влади Англії над американськими штатами. Це він пояснював тим, що влада немає абсолютного характеру, оскільки вона обмежена представницькими органами. Б. Франклін вважав доцільним створення уряду, на чолі якого повинен бути генеральним президент, призначений королем. Верховній раді повинна належала законодавча влада, а у віданні центрального уряду мають бути торгівля, флот і армія. [Худякова Т.А. Біографія Франкліна // Інститути влади й ідеологія у європейській і американській історії. – СПб., 2006. – 3. 92–97]. Таким чином, можна відзначити Франкліна як прогресивного ідеолога, чия ідея про гомруль слугувала передтечею федеративного устрою Сполучених Штатів Америки.

Іншим політичним мислителем, який прагнув радикальних перетворень був Томас Пейн, який на початку Війни за незалежність, за порадою Б. Франкліна, переселяється до Північної Америки. Він як і багато

інших діячів активно долучається до визвольного руху американських колоній. Однак саме він перший заявив про необхідність відокремлення від Великої Британії у своєму памфлеті "Здоровий глузд".

"Наш борг перед усім людством і перед самими собою зобов'язує нас відмовитися від союзу, оскільки будь-яке підпорядкування або будь-яка залежність від Великобританії тягне за собою пряме втручання нашого Континенту в європейські війни і сварки і залучає нас в конфлікт з державами, які в іншій ситуації шукали би нашої дружби і щодо яких ми не маємо ні злоби, ні невдоволення. [<http://www.grinchevskiy.ru/17-18/zdraviy-smisl.php>] У цій же роботі він доводить той факт, що питання відокремлення колоній є для багатьох американців питанням доцільності і економічної вигоди: "У наші плани входить торгівля, і вона, при розумній її організації, забезпечить нам мир і дружбу з усіма народами Європи, оскільки в інтересах всієї Європи мати в особі Америки відкритий порт. Її торгівля завжди буде захистом, а відсутність у неї покладів золота і срібла захищатиме її від загарбників. Я кидаю виклик самому гарячому прихильнику примирення і пропоную йому назвати хоча б одне свідчення користі, яку наш Континент матиме від збереження зв'язку з Великобританією." [<http://www.grinchevskiy.ru/17-18/zdraviy-smisl.php>].

Проте незважаючи на прогресивність і популярність ідей, які виражалися американськими ідеологами, серед їх сучасників існували також і опозиційні до їх політичних програм погляди. Одним з найвідоміших противників американської революції був Джеремі Бентам. На відміну від Б. Франкліна, який заявляв про те, що Америка потребує більшого представництва в інтересах її населення, Дж. Бентам писав про те, що закласти нові політичні інститути буде значно складніше, ніж впорядкувати ті, що вже існують в Великій Британії. Його ідеологічне неприйняття американської революції ґрунтувалося на власній думці про природні права та їх реалізацію. Згідно з Бентамом, природні права неможливо реалізувати у державі, оскільки сама держава є поневолювачем, а ідеологи американської революції своєю діяльністю ведуть народ від меншого до більшого із зол. "Я не знаю, яким чином ця декларація повинна вразити інших. Привести до ладу незалежну країну не так просто як оголосити про її незалежність: адже не може бути жодного миру з такими людьми, але можуть бути мирні часи з королем; жодної війни з ними, але є війна, яка поставила на карту справедливість проти злочинства. Я уявляю, які зусилля необхідні для того, аби повернути цих невдячних і непокірних людей назад до тієї вірності, від якої вони вже давно відреклися і від якої зараз так зухвало відмовляються." ["Short Review of the Declaration (1776)" by Jeremy Bentham as found in The Declaration of Independence: A Global History by David Armitage // Harvard University Press – 2006; P. – 73].

Але історичний досвід показує нам, що ідеї американських просвітників шкоро реалізувалися у Сполучених штатах Америки, адже починаючи з середини 20-го сторіччя і по цей день США вважається найбільш демократичною країною, яка найповніше розкриває потенціал своїх громадян і максимально реалізує та захищає права кожного окре-

мого індивіда. Таким чином, можна сказати про те, що ідейні джерела американської революції в значній мірі сформували курс та визначили перебіг подій як самої революції, так і новоутвореної американської держави взагалі.

К. О. Пономаренко, студ., КНУТШ, Київ
ekaterina-ekaterina-95@bk.ru

ПОЛІТИКО-ПРАВОВІ ПОГЛЯДИ НІКОЛЛО МАКІАВЕЛЛІ У ТРАКТАТІ "ГОСУДАР"

"Государ" – трактат флорентійського політичного діяча та мислителя Нікколо Макіавеллі, в якому обґрунтовані принципи "макіавеллізму" – теорії, що допускає право правителів в боротьбі за владу застосовувати будь-які методи і засоби, в тому числі ті, що порушують норми суспільної моралі.

Політика розглядається Макіавеллі автономно, як самостійна галузь людської діяльності, що має свої власні цілі і свої закони, незалежні не тільки від релігії, а й від моралі. Було б, однак, невірно розглядати політичне вчення Макіавеллі як проповідь аморальності. Моральні міркування у Макіавеллі завжди підпорядковані цілям політики. Політична діяльність, тобто перш за все створення і зміцнення держави, має єдиний власний критерій оцінки, укладений в ній самій. Критерій цей – користь і успіх, досягнення поставлених цілей. Хорошим і благим флорентійський секретар оголошує все, що сприяє зміцненню держави, його похвали удостоюються ті політичні діячі, які домагаються успіху будь-якими засобами, в тому числі і за допомогою обману, хитрості, підступності і відкритого насильства.

Государ Макіавеллі – герой його політичного трактату – це розумний політик, який застосовує на практиці правила політичної боротьби, що ведуть до досягнення мети, до політичного успіху. Отже, головна мета трактату: практичні поради практичному політику заради досягнення реального результату. Тільки з цієї точки зору Макіавеллі розглядає і питання про моральні якості ідеального правителя – государя. Реальна політична дійсність не залишає місця для рожевих мрій: "Адже той, хто хотів би завжди сповідувати віру в добро, неминуче гине серед людей, які так далекі від добра. Тому князю, який бажає втриматися, необхідно навчитися вмінно бути недоброчесним і користуватися або не користуватися чеснотами дивлячись по необхідності". [Макиавелли Н. Государь. Пер. с ит. К.А. Тананушко [Серия "Классическая мысль"]/ Н. Макиавелли. – М., 2002. – С. 31.]

Це не означає, що керівник держави повинен порушувати норми моралі, але він повинен використовувати їх виключно з метою зміцнення держави. Оскільки виявляти чесноти на практиці "не допускають умови людського життя", государ повинен домагатися лише репутації доброчесного правителя і уникати вад, особливо таких, які можуть позбавити його влади, "не відхилятися від добра, якщо це можливо, але вміти

вступити на шлях зла, якщо це необхідно ". [Макиавеллі Н. Государь. Пер. с ит. К.А. Тананушко [Серия "Классическая мысль"]./ Н. Макиавелли. – М., 2002. – С. 5–122.]

По суті, Н. Макиавеллі проголошує як закон політичної моралі правило "мета виправдовує засоби": "Нехай критикують його вчинки, – говорить він про політичного діяча, – аби виправдовували результати, і він завжди буде виправданий, якщо результати виявляться гарні...". Однак метою цієї є, по Макиавеллі, зовсім не приватний, особистий інтерес правителя, государя, а "загальне благо", яке він не мислить поза створення сильної та єдиної національної держави. Якщо держава ця виступає в книзі про государя в формі одноосібного правління, то це продиктовано не вибором автора на користь монархії та на шкоду республіці (перевага республіканського способу правління він обґрунтував у "Міркуваннях на першу декаду Тита Лівія" і ніколи від цього не відрікався), а тому, що сучасна йому дійсність, європейська та італійська, не давала реальних перспектив державотворенню в республіканській формі. Республіку він вважав породженням "чесності" і "доблесті" римського народу, тоді як в наш час не можна розраховувати, щоб могло бути щонебудь добре в такий розбещеної країні, як Італія ".

Государ, про якого йде мова в знаменитій книзі, не спадковий монарх-деспот, а "новий государ", тобто людина, що створює нову державу, яка, в подальшому, після досягнення поставленої мети, після смерті правителя може перейти і до республіканської форми правління. [Горфункель А.Х. Философия эпохи Возрождения / А.Х. Горфункель. – М., 1980. – С. 151.]

Також в числі важливих політичних вимог Макиавеллі підкреслює, що "государ повинен також виявляти себе покровителем обдарувань, шанувати обдарованих людей, надавати шану тим, хто відзначився в будь-якому ремеслі або мистецтві". Це, природно, передбачало й певний освітній рівень, і відповідний розвиток художнього смаку правителя.

[Голованова О.И. Ренессансный идеал личности и образы сильных мира сего в медалях Возрождения / О.И. Голованова// Культура Возрождения и власть. – М., 1999. – С.111].

Макиавеллі брав за зразок свого ідеального "государя" Папу Римського Чезаре Борджіа; в якому його захоплювало вміння управляти за допомогою цинічних методів, "поеднуючи в собі силу лева і хитрість лисиці". Прагнучи до вершини влади, необхідно діяти хитрістю, при цьому безжально позбавляючись від усіх своїх конкурентів.

Сам Макиавеллі не бачив нічого поганого в тому, що правитель може порушувати свої обіцянки. Домагаючись влади, можна давати обіцянки, але прийшовши до неї не обов'язково їх виконувати, інакше є імовірність потрапити у залежність від підлеглих.

Мислитель застерігав правителя, що будь-які заміни старих порядків на нові можуть нести загрозу для чинної влади. Тому під час реформування необхідно спиратися на авторитет минулих епох.

Макіавеллі був переконаний, що талановитий правитель повинен ретельно підбирати радників, бо "про розум правителя насамперед судять по тому, яких людей він до себе наближає".

При виборі радників Макіавеллі настійно не рекомендував оточувати себе друзями, так як на практиці виявляється, що більш відданими і корисними стають ті, кому спочатку було мало довіри.

Більш того, Макіавеллі вбачав користь наявності радників у тому, що у разі необхідності здійснення непопулярних заходів, усю відповідальність можна покласти на близьке коло, адже правитель повинен завжди бути оточеним ореолом святості та безгрішності. Щоб постійно зберігати цей образ, Макіавеллі радив час від часу влаштовувати пишні святкування та видовища, що будуть піднімати популярність правителя та відволікати народ від поганих думок.

Отже, основною думкою твору "Государ" є те, що держава вище особистості, що для досягнення спільних інтересів можна нехтувати інтересами окремих людей. Так Макіавеллі практично узаконює масові розправи, наділяє государя безмежною владою, виправдовує государя у випадках, коли той діє на благо державі.

А. С. Прусташ, студ., ВКНУ, Київ
prystach97@mail.ru

БУДДИЗМ ЯК ІДЕЙНИЙ НАПРЯМ У СВІТОВІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ДУМЦІ

Буддизм як релігійна течія відомий досить давно. Але інтерес до його філософсько – етичних аспектів в Україні виник в середовищі культурної й наукової інтелігенції лише в 19 столітті. Перша офіційно зареєстрована буддистська громада на наших землях була організована в м. Донецьк в 1991 році. Що ж таке буддизм? Звідки він бере свій початок?

Буддизм є однією із світових релігій, яка сповідується в багатьох регіонах світу. Досягнув свого максимального розквіту в кінці першого тисячоліття до н.е. – на початку н.е. в Індії, згодом масово почав своє розповсюдження в Азії. Засновником буддизму вважається індійський принц Сіддхартх Гаутама, який пізніше отримав ім'я Будди, що означає "просвітлений".

Центральним пунктом буддистського вчення є поняття про Дхарму. Із цієї сторони це поняття розкривають як метафізичну теорію, яка розв'язалася з одного основного принципу – ідеї, існування являє взаємодію множинності тонких, кінцевих, недосяжних аналізів елементів матерії духу та сил. Ці елементи мають відповідне їм значення дане лиш у цій системі. Тобто буддизм може бути охарактеризований як система радикального плюралізму [Ф.И. Щербатской. Избранные труды по буддизму. – М.: "Наука", 1988].

У всьому світі взаємодія політики й релігії зумовлена спільністю багатьох факторів. Одним із них є те, що вони мають справу з великими масами людей. Та релігія найбільш віддалено стоїть від матеріального життя. Політика ж явище класове, і в будь – якій ситуації відображає інтереси

лише певної соціальної спільноти, тоді як релігія – інтереси різноманітних соціальних спільностей. Але поряд із цим вони є взаємозалежними. На окремих напрямках діяльності релігія бере на себе політичні функції, а держави надають політичним процесам релігійну спрямованість. І в такому випадку, будь-яке консервативне духовенство, включаючи буддійське, вважає ідеальним такий пристрій суспільства, в якому все ж релігійна орієнтація ставиться вище світської, при цьому духовенство контролює діяльність державних інститутів влади. Тому найменша помилка у політичній сфері збільшує амбіції духовенства й породжує вимоги в інтересах релігії і її ієрархії. Буддизм це розуміє й закликає більшість його послідовників до відмови від боротьби за соціальні та політичні перетворення, оскільки ця релігія проповідує покору, примирення із дійсністю. Основну увагу приділяють етичним та моральним аспектам поліпшення соціальної природи людини, які здатні усунути класові суперечності та створити суспільство соціальної справедливості, "національного соціалізму". Для цієї релігії моральне вдосконалення людини куди важливіше, ніж соціальні, економічні та політичні проблеми, так як сподіваються на добру волю уряду в утвердженні мирного співіснування всіх людей.

Соціальна та політична роль буддизму в суспільному житті країн Азії визначається не тільки його загальними світоглядними установками, а й більш приватними факторами, що виникають при накладенні космологічної матриці на традиції і вірування народів. Це призвело до синтезу буддизму з місцевими віруваннями і до виникнення такого його напрямку як ламаїзм, який став не тільки державною релігією, а й перетворився в політичну владу в Тибеті і Монголії, сприяючи трансформацію світської держави в теократичну. Розглядаючи ламаїзм як один із напрямів буддизму, ми виділяємо його консолідуючу роль в релігії в сучасних умовах, а також визнане міжнародним співтовариством чільне місце в ієрархії Далай-лами як світового лідера буддійської конфесії. Це дозволяє в деяких випадках ототожнювати терміни ламаїзм і буддизм [Общая и прикладная политология. В.И.Жукова – М МГСУ, 1997 – С 143].

Перспективним місцем для закріплення буддизму став Тибет. Це місце мало величезне значення для всього подальшого розвитку релігії в регіоні. Тибетська держава в цьому випадку стала своєрідним плацдармом для проникнення вчення Будди на сусідні території. Ухвалення його на державному рівні сприяло зміцненню централізації Тибету, розвитку політичних відносин із могутніми країнами раннього Середньовіччя – Китаєм й Індією. Згодом освіта тибетської теократії призвела до того, що релігійне питання перетворилося в один із найважливіших факторів у політичній сфері Тибету. При цьому Сангха ("собрание, множество") стала соціальною базою у процесі політизації ламаїзму, а проповідь і захист релігійної доктрини стає метою і засобом як внутрішньої, так і зовнішньої державної політики. Диктатуру здійснювала верхівка тибетського духовенства і феодална знать, а монастирі були матеріальним і духовним оплотом держави. Один із духовних лідерів тибетського народу, Далай-лама, з'єднав у своїй особі вищу релігійну, політичну та військову влади.

Згодом Далай-лама зміг поширити буддизм по всьому світу, включаючи й Захід, де в 1960-і роки він став швидко входити в моду. В умовах тогочасного західного суспільства досить успішно розвивається буддиська практика поза чернецтвом, що дало змогу робити позитивні прогнози на подальший розвиток реформованої конфесії в умовах політичної, економічної та релігійної глобалізації.

Т. С. Рева, канд. політ. наук, НАКККиМ, Київ
tutti@ukr.net

ЛІВІ АНТИКОЛОНІАЛЬНІ ІДЕЇ ТА РУХИ ЗА ПРАВА ЧОРНОШКІРОГО НАСЕЛЕННЯ У ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ СТОЛІТТЯ

У другій половині ХХ століття активізуються рухи за рівні права чорношкірого населення та проти колоніальної політики у країнах Карибського басейну, Африки та США. За місцем у політичному спектрі антиколоніальні концепції поділяють на праві та ліві. Прикладом правого антиколоніалізму, зокрема, є концепція Ф. Фанона, а ліві представлені двома напрямками: поміркованим (концепція негритюду) та революційним (концепції С. Джеймса та Х. Ньютона).

Негритюд – це ідейно–політична і культурфілософська доктрина, одна з форм афроцентризму, що ґрунтується на концепції самобутності чорної і проголошує єдність африканської культури [Головатий В. Негритюд // Політична енциклопедія / за ред. Ю. Левенця. – К. : Парламентське видавництво, 2011. – С. 494]. Теоретиками негритюду є Е. Сезер та Л. Сенґор, які поєднали основні традиції африканської культури з ідеями марксизму.

Еме Фернан Давид Сезер – французько-мартиніканський громадський діяч, правозахисник, письменник, один із засновників журналу "Чорний студент", в якому висвітлюються проблеми захисту прав чорношкірих.

Сезер у своїй концепції аналізує взаємозв'язок між марксизмом і рухом за рівні права чорношкірого населення. На думку дослідника, основне завдання суспільства – забезпечення рівних можливостей для розвитку людей незалежно від кольору шкіри. Він чітко розмежовує поняття марксизм і сталінізм, наголошуючи, що це абсолютно різні за своєю суттю доктрини.

Після Другої світової війни Французька комуністична партія, членом якої був Сезер, знаходилася під впливом Радянського Союзу, що викликало критику політики французьких комуністів. Сезер проголошує, що сталінізм не має нічого спільного з правами людини та марксизмом і підкреслює, що "братерство" радянського типу – це лише нова форма "колоніального патерналізму". Відповідаючи на критику Ж.-П. Сартра за пропаганду партикуляризму, Сезер критично оцінює ідеї універсалізму в марксизмі. Він зазначає, що універсалізм втримує у собі небезпеку, аналогічну партикуляризму, адже і перший, і другий шкодять розвитку національної африканської культури. Правозахисник пропонує створити *африканську модель комунізму* для уникнення небезпеки втрати національного в універсалізмі.

Протилежністю поміркованому негритюду стали популярні у США революційні концепції С. Джеймса та Х.-П. Ньютона.

Сіріл Лайонел Роберт Джеймс – афро-тринідадський історик, публіцист, марксист, троцькіст. Один з засновників Четвертого Інтернаціоналу. Джеймс визнавав, що єдиним шляхом побудови справедливого суспільства є встановлення пролетарської демократії. Метод досягнення цієї мети була перманентна революція, що має охопити держави у різних частинах світу, особливо капіталістичні США та Великобританію. Аналізуючи твори Л. Троцького, Джеймс приходить до висновку, що його попередники помилялися у необхідності перехідного періоду після пролетарської революції при переході до соціалізму. Він наголошував, що передумови пролетарської революції вже передбачають наявність необхідних тенденцій самоорганізації у суспільстві та необхідної кількості лівих сил для миттєвої перебудови суспільства. Перехід до соціалізму має починатися, на думку історика, у свідомості людей, а вже потім втілюватися у їх діяльності.

Велику увагу Джеймс приділяє питанню ролі чорношкірого населення у революційній боротьбі за рівні права громадян у США та у колишніх британський, французьких, іспанських, голландських колоніях. Він наголошував, що чорношкіре населення – це найреволюційніша частина населення суспільства, без якої неможливо здійснити перманентну революцію. Історичний досвід боротьби проти експлуататорів та ефективне лідерство перетворить афроамериканців на авангард світової революції. Джеймс стверджував, що чорношкіре населення має право на самовизначення, що означало право "самим визначати своє майбутнє". Суспільним ідеалом для Джеймса було створення Сполучених Соціалістичних Штатів Америки на засадах справедливості та рівності можливостей [James C.L.R., Dunayevskaya R. State capitalism and world revolution / C.L.R. James, Dunayevskaya R. – Chicago, 1986. – P. 87].

Х'ю Персі Ньютон – афроамериканський політичний діяч, лівий радикал, один із засновників радикальної політичної партії "Чорні пантери". Концепція Ньютона поєднує у собі ідеї марксизму, маоїзму, теорії герильї та чорношкірого націоналізму Ф. Фанона.

Ньютон виокремлює три форми влади у політичному просторі: економічну, земельну та військову. Поєднання цих трьох форм і є політичною владою. На думку Ньютона, чорношкіре населення позбавлене фактичної політичної влади, не має можливості діяти ефективно, хоча і має своїх представників у парламенті. У США майже всі підприємства належать білому населенню, натомість працюють на них чорношкірі. Відтак чорношкіре населення позбавлене й економічної форми влади.

Громадський діяч стверджує, що єдиною формою влади, доступною чорношкірим, є військова, яку він називає "владою самозахисту". Для її реалізації потрібно озброювати чорношкіре населення, що дасть можливість у разі втрати дієвості мирних методів захисту інтересів перейти до силових. Фактично, Ньютон у своїй концепції використовує положення Мао Цзедун про те, що війна – це політика, в якій закінчилася мирні засоби впливу. Він стверджує, що "влада самозахисту" – це гарантія права чорношкірого населення визначати свою подальшу долю [Newton H. Functional definition of politics // Genius of Huey P. Newton. – San Francisco, 1970. – P.18.].

Загалом Ньютон адаптує теорію революційної боротьби до реалій США і розглядає революцію як метод ліквідації нерівності та расизму у американському суспільстві. На чолі такої революції має стати політична партія – авангард революційної діяльності. Завданням політичної партії є навчання мас стратегічним методам тривалого опору. Ньютон виділяє три шляхи такого навчання: читання книг, спостереження та власний досвід. У своєму розвитку політична партія обов'язково має пройти легальний етап свого існування для залучення якомога більшої аудиторії. На нелегальному етапі робота партії полягає в організації партизансько-диверсійної роботи.

Отже, у другій половині ХХ ст. антиколоніальні тенденції набули різних форм – від руху за права чорношкірого населення, культурної концепції негритуду до революційної концепції Х. Ньютона. На практиці ці ідеї втілювалися у діяльності політичної партії "Чорні пантери" та режимі Ф. Дювальє на Гаїті (1957-1971).

*Д. В. Рудюк, студ., КНУТШ, Київ
dima.rudiuk@gmail.com*

ЗАСАДНИЧІ ІДЕЇ КОНЦЕПЦІЇ БЕЗВЛАДНОГО СУСПІЛЬСТВА ПЕТРА КРОПОТКІНА

Петро Олексійович Кропоткін – видатний російський мислитель другої половини ХІХ – початку ХХ ст., теоретик анархізму. Розроблена ним концепція безвладного суспільного влаштування продовжує цікавити уми багатьох мислячих людей сьогодення. На фоні помилок існуючої правової системи та корумпованості політичних інституцій людство знову і знову стикається з безліччю соціальних конфліктів, багато з яких виливаються у громадянські та міжнаціональні війни. Цей факт, в свою чергу, слугує вагомим приводом для перегляду плану князя Кропоткіна з реформування буржуазно-демократичного суспільного устрою.

Російський філософ розвінчує уявлення про державу як найбільш досконалий тип людського співмешкання. Для Кропоткіна держава – це форма суспільної експлуатації більшості меншістю, товариство страхування, укладене між власником, державником та священиком, метою якого є забезпечення кожного його члена владою над народом заради захоплення продуктів його праці. [Хлеб и воля / Современная наука и анархия, М: "Правда", 1990; с.347] Вона забезпечується за рахунок постійної підтримки бідності населення через такий економічний важіль як податок. Механізм роботи податкової системи в інтересах Держави та буржуазії дуже простий: для того, щоб сплатити великий податок, багатій повинен заробити гроші на праці робітника через зниження зарплат або підвищення цін на свої товари чи земельні ділянки. Це призводить до "вимивання" грошей з кишень робітників та їхнього накопичення в кишенях невеликої кількості олігархів та урядовців, а також підбурює пролетаріат до продажу своєї робочої сили. [Хлеб и воля / Современная наука и анархия, М: "Правда", 1990; с.472] Стала спільна вигода для Держави та

великого капіталу закріплюється через впровадження державних законів та нав'язування думки про необхідність їхнього дотримання через систему освіти. [Кропоткін П. Речи бунтовщика; П-М: "Голос труда"; с.216]

Беззаперечно, приватна власність за Кропоткіним – одна з головних причин стагнації у суспільному розвитку. Це обумовлено тим, що в виробництво однієї речі закладається праця багатьох представників різних видів ремесел. [Хлеб и воля / Современная наука и анархия, М: "Правда", 1990; с. 47]. В цьому випадку кожен вироблений продукт належить усім його членам суспільства. Послуги ж, які люди надають один одному, неможливо оцінити в грошах. Серед них не існують більш або менш важливі. Тому Кропоткін заперечує ефективність введення робітничих чеків. Диференціація різних видів праці та підрахунок особистого внеску кожного у спільну справу знищить продуктивність праці як такої. [Хлеб и воля / Современная наука и анархия, М: "Правда", 1990; с.176] В свою чергу, продуктивна праця, скерована на задоволення потреб усіх людей, з найменшою витратою сил є головним завданням анархізму. Єдиною можливим шляхом до максимальної продуктивності за Кропоткіним – це всезагальна експропріація засобів виробництва з подальшим усуспільненням як цих засобів, так і продуктів виробництва.

Варто звернути увагу і на те, що питання усунення приватної власності є дотичним етичної концепції російського філософа. Відповідно до неї, людство може досягти всезагального щастя тільки перейшовши до тісного співмешкання у соціумі на засадах рівноправ'я та взаємної допомоги. Доводячи свою точку зору, Кропоткін пропонує звернути уваги на світ фауни у якому звірі, що живуть колективно, є більш пристосованими до виживання. Для Петра Олексійовича очевидно, що приватна власність формує в людині глибоко вкорінене почуття егоїзму. Інтереси власника переважно орієнтовані на отримання задоволень та вигоди. Існування людей з подібною філософією унеможливорює досягнення суспільного блага для усіх членів бездержавного суспільства. [Кропоткін. П. Речи бунтовщика; П-М: "Голос труда"; с. 27-28]

Що ж пропонує створити Кропоткін замість інституту привілейованої меншості – Держави? Його план реформування суспільства полягає вільних союзів серед представників різних професій. Це дозволить виробляти найбільш ефективні способи збільшення продуктивності певних галузей виробництва або послуг. Рішення міністерств більш не буде нав'язуватись виробникам товарів. Спільні конференції їхніх представників лише будуть виробляти шляхи взаємодії, а окремі спілки будуть або не будуть брати участь у запропонованому співробітництві. [Хлеб и воля / Современная наука и анархия, М: "Правда", 1990; с. 140]. Ефективність добровільних союзів була доведена роками продуктивної роботи Товариства для спасіння на воді та Червоного Хреста За умов подолання періоду після революційного дефіциту через розподілення товарно-грошовий обмін буде відмінено і запроваджено принцип "від кожного за можливістю, кожному за потребою". Кожен виробник товарів у суспільстві має право отримання будь-якої кількості необхідних йому товарів без жодної платні. Ледарі стануть ізгоями у суспільстві, і з часом жага до комунікації та пова-

ги з боку інших змусить їх долучитися до якоїсь праці. При цьому варто зауважити, що за умов постійного зростання населення Землі та продуктивності праці кожна людина повинна буде працювати у полі, майстерні чи на фабриці лише 5 годин (на момент написання "Землі та волі"), витрачаючи решту вільного часу за власним бажанням. [Хлеб и воля / Современная наука и анархия, М: "Правда", 1990; с.117] Це надасть їй змогу задовольняти свої потреби у пізнанні, творчості та саморозвитку. Дуже важливо підкреслити, що оскільки за Кропоткін щастя однієї людини залежить від щастя усіх [Кропоткин П.Этика: Избранные труды – М: Политиздат, 1991; с. 489], то остаточна самореалізація людини можлива лише під час праці в суспільстві заради його членів.

На мою думку, реформування суспільства згідно з планом Кропоткіна є неможливим, оскільки розроблена ним концепція є різновидом суспільно-політичного міфу. При цьому варто відмітити, що деякі з кропоткінських ідей носять практичний характер. Однією з найактуальніших на сьогодні є ідея творчої самореалізації людини як запоруки до її щастя. Саме вона вплинула на владу Швейцарії, де був ініційований референдум стосовно введення обов'язкових грошових виплат для усіх громадян країни. Подібне фінансове забезпечення повинно надати змогу кожному швейцарцю обирати роботу відповідно до своїх нахилів, а не розміру заробітної платні.

О. О. Сацук, студ., КНУТШ, Київ
helgi_satsuk@ukr.net

ГЕНДЕР ТА ПОЛІТИКА В ІСТОРІЇ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ

Політична історія знає немало імен видатних жінок, які відіграли важливу роль у суспільно-політичних процесах, незважаючи на те, що фактично до XX століття жінки як соціальна група були усунуті від сфери т.зв. "великої політики", та залишали вирішення державних справ за чоловіками. Так, Арістотель, визначаючи людину як "політичну істоту", під "людиною", перш за все, має на увазі повноправного активного громадянина полісу, котрими вважає насамперед вільних чоловіків. [Арістотель. Політика. – К., 2000. – С. 15-34] Представником нового підходу у системі координат "гендер-політика" став Джон Стюарт Мілль з його доробком "Поневоллення жінок". Філософ-ліберал одним із перших говорить про те, що жінки приймають домінування чоловіків у суспільній сфері не добровільно та згідно з "природою", а внаслідок їхнього виховання та освіти; тому Мілль пропонує змінювати подібну систему та, зокрема, надати жінкам право голосу нарівні з чоловіками. [Мілль, Джон Стюарт. Про свободу: Есе / Пер. з англ. – К: Основи, 2001. – С. 365-393.] Однак, Валері Брайсон зазначає, що питання прав жінок піднімалося ще в Середньовіччі, Крістіною де Пізан, називаючи її першим теоретиком феміністичної політичної думки. [Брайсон В. Политическая теория феминизма. Пер. с англ. О. Липовской и Т. Липовской. – М.: Идея-Пресс, 2001. – С. 17] В середині XIX століття "жіноче питання" в суспільно-політичному житті в цілому було

окреслене та постало центральним у русі суффражисток. З того часу питання рівних прав і можливостей жінок та чоловіків у політичному житті та прийнятті суспільно важливих рішень стало предметом чисельних наукових дискусій та міждисциплінарних досліджень.

Після надання виборчих прав жінкам їх політичну поведінку почали активно досліджувати європейські політологи. Так, Моріс Дюверже на замовлення ЮНЕСКО в 50-х роках у своєму дослідженні зазначає, що в тогочасній Франції жінки набагато менше, ніж чоловіки, цікавляться політичним процесом та свій голос на виборах частіше узгоджують з чоловіками. Тим не менш, політолог вважав, що існують питання в політиці, які безпосередньо стосуються жінок, тому саме вони як соціальна група можуть запропонувати більш ефективні та практичні рішення. [Duverger M. The political role of women. Paris, UNESCO. P. 23]

Попри те, що з часів досліджень Моріса Дюверже, процес досягнення гендерної рівності у політиці посунувся у бік позитивних змін, досі мають місце проблеми із репрезентацією жінок як соціальної групи у політичному процесі. Так, в більшості парламентів світу жінки досі представляють меншість. [Women in National Parliaments. Inter-Parliamentary Union. 2015. Режим доступу: <http://www.ipu.org/wmn-e/classif.htm>] Тривалий час причиною цього називали певні особливості характеру чоловіків та жінок, зокрема, брак лідерських, "чоловічих" якостей у останніх, наголошуючи на тому, що жінки, які перебувають на політичній арені, володіють специфічними рисами характеру та переймають "чоловічі" механізми поведінки. Однак наразі дослідники сфери гендерної теорії основною причиною слабкої позиції репрезентації жінок у великій політиці вбачають у "додаткових перепонах", що виявляються в умовах праці парламентаріїв, суспільних стереотипах, що транслиють думку про перевагу політичних лідерів-чоловіків. [Введение в гендерные исследования: Учеб. Пособие для студентов вузов / Костикова И. В. и др.: Под общ. Ред. И. В. Костиковой. – М.: Аспект Пресс, 2005. – С. 151] Ці перепони пропонують долати за допомогою певних "позитивних, або компенсаційних заходів", зокрема, через процес введення квот на представництво жінок у тих чи інших політичних структурах. В Європі така практика досягла наразі найвищого рівня у країнах Скандинавії: 43% жінок у парламенті Фінляндії та 44% – у Швеції. [Electoral Gender Quota Systems and their implementation in Europe. – Brussels: European Parliament, 2011. – P. 16-17].

Політологи феміністичного спрямування вважають, що досвід жінок, використаний у прийнятті політичних рішень, може суттєво змінити сутність сучасної демократії. Так, американська дослідниця Джейн Менсбрідж вводить поняття "погоджувальної демократії" – такий тип устрою, за якого громадяни беруть участь не тільки у прийнятті політичних рішень, але й безпосередньо в їх обговоренні. Таким чином, ухвалення рішень відбуватиметься не шляхом підкорення меншості більшістю, а шляхом консенсусу, тобто врахування позицій усіх учасників дискусії. [Jane J. Mansbridge. Living with Conflict: Representation in the Theory of Adversary Democracy. Режим доступу: http://www.jstor.org/stable/2380797?seq=1#page_scan_tab_contents]

Отже, незважаючи на принципи гендерної рівності, які задекларовані у таких офіційних документах, як Конвенція про політичні права жінок (1952), Декларація про ліквідацію дискримінації щодо жінок (1967), Конвенція про ліквідацію всіх форм дискримінації щодо жінок (1979), проблема рівних можливостей жінок та чоловіків у процесі прийнятті важливих політичних рішень залишається актуальною для сьогодення.

Б. В. Степанюк, студ., КНУТШ, Київ
bogdana1199@gmail.com

КАТЕГОРИЧЕСКИЙ ИМПЕРАТИВ И. КАНТА

Человек по Канту, есть высшая ценность. У каждого человека есть свое достоинство. Он оберегает свое достоинство. Но он должен понимать, что достоинство другого человека есть, следовательно, тоже высшая ценность. Человек обладает свободой выбора поступка. Поступки людей оцениваются с позиций категорий добра и зла.

Исходя из этих двух положений (человек есть высшая ценность, а Бог есть символ нравственного идеала), Кант формулирует свой нравственный закон, который должен регулировать нравственные отношения между людьми. Этот закон носит название категорический императив.

В философии Канта фундаментальными являются требования категорического императива как для его учения о нравственности, так и для его учения о праве. Категорический императив нравственности имеет четкую правовую ориентацию, он требует права. Последовательная правовая организация общества и есть реальное бытие, фактическое внедрение в сферу внешних, практических отношений категорического императива. Право, как и мораль, основывается на свободе и должно строиться на общем и необходимом априорном принципе, категорическом императиве права. "Итак, всеобщий правовой закон гласит: поступи так, чтобы свободное проявление твоего произвола было совместимо со свободой каждого, сообразной со всеобщим законом" [Кант И. Метафизика нравов в двух частях / Кант И. // Сочинения: в 6-ти т. – М., "Мысль", 1965. – Т. 4. – Ч. 2. – 478 с., с. 140]. Для исполнения требований правового закона необходимы какие-то гарантии их исполнения. Поэтому право должно иметь принудительную силу. Носителем этой силы является государство. "Государство (civitas) – это объединение множества людей, подчиненных правовым законам" [Кант И. Метафизика нравов в двух частях / Кант И. // Сочинения: в 6-ти т. – М., "Мысль", 1965. – Т. 4. – Ч. 2. – 478 с., с. 233]. Наличие государства, которое гарантирует подчинение правовым законам, превращает природное состояние людей в гражданское общество.

Смысл категорического императива – "должен, потому что должен", и прагматичная цель здесь совершенно отсутствует. Он содержит лишь общую идею "долга перед лицом человечества" [История политических и правовых учений / под ред. О.Э. Лейста и В.А. Томсинова. М.: Зерцало, 2009. 584 с, с. 348], предоставляя индивиду полную свободу решать

самостоятельно, какая линия поведения в наибольшей мере согласуется с моральным законом. Поэтому человек, который следует категорическому императиву, – моральная личность. Категорический императив Кант называл законом нравственной свободы и употреблял эти понятия как синонимы. Категорическому императиву Кантом был противопоставлен гипотетический императив – это правило, которое человек устанавливает для того, чтобы достигнуть конкретной цели. Моральная личность, считал философ, не может руководствоваться гипотетическими или же условными правилами, которые зависят от обстоятельств.

В "Критике практического разума" Кант вводит понятия моральности и легальности поступка. "Поскольку они (законы свободы) касаются лишь внешних поступков и их законосообразности, они называются юридическими законами; если же они выдвигают требование, чтобы они (законы) сами были определяющими основаниями поступков, они называются этическими, и в этом случае говорят: соответствие с первыми есть легальность, со вторыми моральность поступка". Продолжая далее: "т.к. нам не дано знать мотивы поступка – они скрыты в человеке как ноумене, – мы никогда не узнаем, действовал ли человек исходя из чувства долга или его поступок определяли какие-то иные, быть может, даже эгоистические мотивы, но мы можем оценить то, что проявляется в феноменальном мире, т.е. во внешнем поступке человека. Итак, поступать сообразно с долгом означает поступать легально, а из чувства долга – морально, т.е. в первом случае соблюдая лишь букву нравственного закона, а во втором – и букву, и дух [Марченко М.Н., Мачин И.Ф. История политических и правовых учений. М.: ТК "Велби", Изд-во "Проспект", 2007. 480 с., с. 248].

Вместе с тем Кант отчетливо осознавал недостаточность категорического императива как регулятора человеческого поведения и выход видел в праве. Рассматривая соотношение права и морали, Кант характеризует правовые законы как своего рода первую ступень нравственности, предвосхищая тем самым известное выражение В. Соловьева, что "мораль – это минимум нравственности". В пользу этого выражения свидетельствует и общий источник нравственных и правовых законов, а именно – практический разум или свободная воля людей.

Ю. Ю. Турчинська, студ., КНУТШ, Київ
striving@ukr.net

КОНЦЕПЦІЯ ХАРИЗМАТИЧНОГО ЛІДЕРСТВА МАКСА ВЕБЕРА

Ім'я Макса Вебера увійшло в історію як синонім архітектора фундаментальних підвалин політичної теорії. Симбіотичне поєднання ключових характеристик політико-владних відносин виступає одним з провідних аспектів сфери зацікавлення мислителя. Відповідно до концепції Вебера політика розглядається як прагнення до участі у владі чи здійснення впливу на розподіл влади між державами, всередині держави чи між групами людей, які воно в себе заключає. [Вебер М. Избранные

сочинения. Политика как призвание и профессия (с.644-707) – М,1990. – с.647] На відміну від попередньої традиції політичної думки, сутність влади визначається як відношення. Влада заключається у здатності індивіда А домогтися від індивіда Б такої поведінки чи такої бездіяльності, якої Б в іншому випадку не прийняв би, і яке відповідає волі А.

Аналізуючи проблему легітимізації влади, Вебер виділяє три основи легітимності: традиційну, харизматичну та раціонально-легальну. Харизматичний тип панування ґрунтується на авторитеті неповсякденного особистого дару (Gnadengabe) – харизми, здатної забезпечити цілковиту особисту відданість, викликану наявністю якостей вождя. В релігійній площині їх реалізує пророк, а в політичній – вибраний князь-воєначальник чи плебісцитарний володар, видатний демагог чи політичний партійний вождь. Саме в основі харизматичного панування лежить думка про покликання (Beruf). Відданість харизмі пророка чи вождя на війні, чи видатного демагога в народному зібранні (Ekklesia) чи в парламенті якраз і означає, що постать подібного типу вважається внутрішньо "покликаним" керівником людей, які підкоряються йому не в силу звичаю, а в силу віри. Саме до особливих якостей вождя і апелює відданість його сподвижників: апостолів, послідовників, партійних прибічників. [Вебер М. Избранные сочинения. Политика как призвание и профессия (с.644-707) – М,1990. –с. 649.]

"Вождизм" як явище зустрічається у будь-яких історичних епохах та будь-яких регіонах, однак особливістю Заходу виступає "політичний вождизм" в образі спочатку вільного "демагога", що з'являється на основі міст-держави, характерної виключно для Заходу (насамперед для середземноморських культур), а згодом – в образі "партійного вождя", що зароджується на ґрунті конституційної держави. Однак, у функціонуванні механізму політичної боротьби вирішальну роль зазвичай відіграють допоміжні засоби, що знаходяться в руках харизматичного лідера. Будь-яке панування як підприємство (Herrschaftsbetrieb), що вимагає постійного управління, потребує з одного боку установки людської поведінки на підкорення особам, представленим на роль носителів легітимного насильства, а з іншого боку – за допомогою цього підкорення – розпорядження тими речами, які у випадку необхідності використовуються для застосування цього насилля: особистий штаб управління та матеріальні (sachlichen) засоби управління. [Вебер М. Избранные сочинения. Политика как призвание и профессия (с.644-707) – М,1990. – с. 651] Прихильність штабу управління змотивована двома факторами, що апелюють до особистого інтересу – матеріальною винагородою та соціальним визнанням.

Саме людський фактор як інструмент маніпуляції є визначальним рушієм впливу на парламентарів, що має особливе значення в процесі вибору вождів партії. Створення та забезпечення платформи для функціонування таких механізмів із залученням людського апарату означає настання плебісцитарної демократії. Насамперед, демагогічний ефект особистості вождя здатен забезпечити партії голоси та мандати в передвиборчій боротьбі, тим самим влада найбільшою мірою розширює можливості отримання очікуваної винагороди для прибічників партії. А

праця з вірою та особистою самовіддачею людині, а не абстрактній програмі партії, являється тут ідеальним моментом – це "харизматичний" елемент будь-якого "вождизму", одна з його рушійних сил. Здебільшого, основним критерієм відбору харизматичних лідерів поряд із волею стоїть влада демагогічного ораторського хисту. [Вебер М. Избранные сочинения. Политика как призвание и профессия (с.644-707) – М., 1990. – с.672] Хоча харизматичне владарювання деякою мірою скомпрометувало себе у досвіді авторитарних режимів, плебісцитарна демократія виступає єдиним способом запобігання тотальній бюрократизації, пануванню "професійних політиків".

Прийняття будь-якої сторони, боротьба, пристрасть – *ira et stadium* – суть стихії політика, і перш за все політичного вождя. Діяльність вождя завжди підлягає зовсім іншому принципу відповідальності, прямо протилежній відповідальності чиновника. [Вебер М. Избранные сочинения. Политика как призвание и профессия (с.644-707) – М., 1990. – с. 664] Честю політичного вождя є унікальна особиста відповідальність, відхилити яку чи скинути із себе він не може і не має права. Вебер виділяє три вирішальних якості для політика: почуття відповідальності, пристрасть та окомір. Хоча політична площина і проектується інтелектуальними зусиллями, однак самовіддача політиці, якщо це автентична людська діяльність, повинна бути народжена і вигодувана лише пристрастю. Цілковите приборкання душі, що відрізняє пристрасного політика від "стерильно збудженого" політичного дилетанта, можливе лише завдяки звичці до дистанції – в будь-якому сенсі цього слова. "Сила політичної особистості" визначається перш за все наявністю цих якостей. [Вебер М. Избранные сочинения. Политика как призвание и профессия (с.644-707) – М., 1990. – с. 668] Політична діяльність повинна мати внутрішню опору, своєрідний резервуар, що забезпечує сенс – служіння справі. Адже політика є могутнім повільним бурінням твердих пластів, що проводиться водночас із пристрастю та холодним окоміром. [Вебер М. Избранные сочинения. Политика как призвание и профессия (с.644-707) – М., 1990. – с.691]

Таким чином, проявляючи унікальні структурні характеристики, харизматичне панування протиставляється як раціональному, особливо бюрократичному, так і традиційному типу. Якщо бюрократичне панування за своєю специфікою раціональне, тобто окреслене правилами та апелує до розуму, то харизматичне проявляє тенденції ірраціональності в сенсі відчуження від правил та стандартизації. Якщо традиційне панування орієнтоване на прецедент минулого, то харизматичне в даному форматі – революційне, оскільки у площині свого впливу воно руйнує правила функціонування політико-владних відносин. Однак, харизматичне панування легітимне лише до того періоду, поки існує віра в харизматичні якості вождя. І дану роль може претендувати лиш той, хто влевнений, що не здригнеться, якщо на його погляд, світ виявиться надто дурним, або надто підлим для того, що він може йому запропонувати, лише той, хто всупереч усьому здатен сказати "і все-таки!", – лиш той має "професійне покликання" до політики. [Вебер М. Избранные сочинения. Политика как призвание и профессия (с.644-707) – М., 1990. – с.704].

ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ СТРАТЕГИИ СОВРЕМЕННОЙ ВОЙНЫ

На пути определения феномена войны, как феномена исключительно антропологического, можно столкнуться с проблемой. Война – это категория какой области знания? "Война – отец всех, царь всех: одних она объявляет богами, других – людьми, одних творит рабами, других – свободными" [53 DK]? Или война исключительно социальный феномен? Поэтому здесь следует обратиться к опыту Энтони Гидденса и его теории о структурировании общества, согласно которой невозможно установить первичность определенного элемента, оба из которых имеют свою причинность. Феномен войны, таким образом, представляет собой взаимообусловленное явление, с одной стороны детерминированное физическими законами мира, будь то законы физики, и законами живой природы, с другой стороны является феноменом социальным, метафизической логикой существования групп индивидуумов. Если же с войной, как с физическим явлением, то есть как с формой ее осуществления, дела обстоят довольно прозрачно: "Wars don't change except in name; The next one must go just the same." (Robert Graves, *TheNextWar*). То с антропологическим явлением поиск сущности затруднен тем плюрализмом человеческих сущностей. Философская антропология, родоначальником которой стал М. Шеллер, привела к дивергенции сущности "человека". Человек отныне – слоенный пирог. Поэтому философская антропология послужила точкой бифуркации, после чего, не смотря на "объективность подхода", произошла "хаотизация" знания о человеке, произошла утрата целостности. Возникло множество измерений человека: "homo ergaster", "homo religiosus", "homo cosmicus" и т.д. Исходя из этого, феномен современной войны, как феномен "homo bellum", так же имеет несколько измерений.

Прежде всего необходимо определиться с понятием "война". Человек с рождения находится под давлением определенной культурной среды. Парадигма, в которой формируется его личность, определяет основные "узлы" человеческого "я". Таким образом, при попытке "ограничить" какое-то понятие человек выступает с предвзятой позиции, будь то политолог, социолог и т.д. Именно об этой проблеме говорит наш современник – Александр Мозли, при попытке дать определение понятию "война". Задача эта посильна только неангажированному уму – "freelance writers". "War is an open-ended condition of organised violence— it may involve states and it may be declared, but not necessarily; it always involves some form of organisation and it must be considered to involve a condition rather than the existence of violence – for sometimes wars involve no battles or clashes of arms." [Alexander Moseley *A PHILOSOPHY OF WAR*. NewYork: Algora Publishing, 2002. С.266]. Так же Александр Мозли вводит стратификацию войн, осуществляя привязку каждого из типов к определенному дискурсу того или иного времени. М. Фуко говорит: "Можно быть автором чего-то большего, нежели книга, – автором теории, традиции, дисциплины, внутри которых, в свою очередь,

могут разместиться другие книги и другие авторы... Когда же я говорю о Марксе или Фрейде как об "учредителях дискурсивности", то я хочу сказать, что они сделали возможным не только какое-то число аналогий, они сделали возможным – причем в равной мере – и некоторое число различий. Они открыли пространство для чего-то, отличного от себя и, тем не менее, принадлежащего тому, что они основали." [Фуко Мишель. ВОЛЯ К ИСТИНЕ: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. Пер. с франц. – М., Касталь, 1996. – 448 с.]. Таким образом, стратификация типов войны напрямую связана с изменением дискурса, который задают определенные "учредители". Поэтому, можно определить влияние мыслителей той или иной эпохи на военную мысль и стратегию. Но, задача здесь не состоит в установлении прямых аллюзий между "трендом" военной стратегии современности и направлением в философии. Такое утверждение слишком провокационно и не отображает реального положения дел. Напротив, речь идет о существующих корреляциях.

Последняя мировая война – Холодная война. Именно она представляет собой пример осуществления новой военной стратегии, на которую повлияла философская система Жана Бодрийяра. Главный лейтмотив творчества которого – симулякр и симуляция. Создание гиперреальности (развитие марксистского понятия "надстройка") как инструмента "совершенно свободной стратегии влияний и знаков... ставка всегда будет убийственной мощью образов, убийственных для реального, убийственных для их собственной модели, как византийские иконы могли быть убийственны для божественной идентичности" [Бодрийяр, Ж. Симулякры и симуляция [Текст] / – Перевод О. А. Печеникина. – Тула, 2013. – 204 с.]. Отражение этих принципов можно найти в определении одного из подвидов войны Psychological operation (PSYOP), закрепленного в Полевом уставе ВС США 33-1 (1987 г.).

Психологические войны не новы, но именно в наш век сделан акцент на ведении именно таких типов войн. Осуществление насилия в интеллектуальной плоскости, путем внесения в умы людей ложных идей, образов и идеалов нивелирует "потери на поле боя", что отображает еще одну глобальную тенденцию в военном деле – использование роботов (аватаров и симулякров).

Таким образом, война, как неограниченное во времени организованное насилие, насилие в интеллектуальной плоскости, а столкновение групп – столкновение ментальных полей. Философия, и философы в частности, выступают как "учредители" принципов военной стратегии потому, что именно они выступают основообразующими в формировании определенного типа мышления, которое отражается в конкретном действии.

П. А. Чайко, студ., КНУТШ, Київ
pavel.anatol.chaiko@gmail.com

ТЕОРІЯ ДЕРЖАВНОГО СУВЕРЕНІТЕТУ ЖАНА БОДЕНА

Проблема державного суверенітету перебуває в центрі дискусій як зарубіжної, так і вітчизняної науки вже протягом кількох сторіч. Це пов'язано

зано зі складністю та важливістю самого концепту для політики, а також із сучасними процесами розширення та ускладнення форм міжнародної співпраці. В наш час державний суверенітет, в основному, визначають як "...верховенство влади держави всередині країни та її незалежність у зовнішніх зносинах" [Шляхтун П.П. Політологія: історія та теорія. К.: Центр учбової літератури, 2010. – С. 249]. Однак для того, щоб сучасні дослідження суверенітету були продуктивними та велися на основі спільних вихідних положень, необхідно мати чітке уявлення щодо виникнення даного концепту та його початкового змісту.

Слово "суверенітет" етимологічно походить від латинського "suprematis", або "suprema potestas", що означає дослівно "вища влада". У Європі слово "sovereignete" як абстрактне поняття, що означає владу короля чи феодала, було відоме ще в XIII столітті [Цымбурский В. Игры суверенитета – 1 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.russ.ru/pole/Igry-suvereniteta-1>]. Поняття ж "суверенітет" у його більш-менш сучасному значенні (виключна влада короля як носія верховної влади в державі) з'являється в Європі часів пізнього Середньовіччя. Це було пов'язано з боротьбою монархів із феодалною роздробленістю й за централізацію державної влади, з одного боку, та за звільнення світської влади з-під опіки католицької церкви, з іншого.

Загальноприйнятою є точка зору, згідно якої поняття суверенітету було введено в науковий обіг французьким юристом XVI століття Жаном Боденом. Як депутат третього стану на Генеральних Штатах, Боден виступав проти феодалної децентралізації та релігійного фанатизму, що заважали розвитку промисловості та торгівлі. У праці "Шість книг про державу" він вперше в історії політико-правової думки сформулював і широко обґрунтував поняття суверенітету як сутнісної характеристики держави: "Суверенітет – це абсолютна і постійна влада держави... Абсолютна, не зв'язана жодними законами влада над громадянами і підданими" [Друк за: История политических и правовых учений. Учебник / Под ред. О. Э. Лейста. – М.: Издательство "Зерцало", 2000. – С. 225]. Абсолютність влади означає те, що вона є вищою на території даної країни і незалежною від будь-якої іншої влади: від Папи Римського, церкви, феодалів, інших держав. Вище носія суверенітету можуть стояти лише бог та закони природи, яким він зобов'язаний підкорятися у своїй діяльності: дотримуватися договорів, поважати особисту свободу та приватну власність. Лише суверен має право видавати та скасовувати закони, оголошувати війну та укладати мир, встановлювати податки, призначати вищих посадовців, здійснювати верховне правосуддя. Такий правитель не повинен підкорятися повелінням інших людей чи виданих ними законів, інакше його влада не є суверенною в повному обсязі.

Влада суверена має постійний характер, тому якими б широкими повноваженнями не володів правитель, він не може вважатися сувереном, якщо здійснював управління державою протягом певного обмеженого проміжку часу, після чого став підданим на ряду з іншими громадянами держави. Лише постійність (фактично, довічність) правління є ознакою

справжнього суверена. Тому Боден відмовляє у суверенітеті диктаторам минулого, які були при владі лише певний визначений строк.

Суверенітет є атрибутивною ознакою будь-якої держави, що відрізняє останню від інших форм співжиття людей. Лише держава управляє своїми підданими на основі права, згідно із уявленнями про справедливість та природні закони. Вона ж повинна бути єдиним суб'єктом міжнародних відносин, оскільки лише від держави можна очікувати дотримання договорів, домовленостей та правил ведення війни.

Поняття суверенітету дозволяє Ж. Бодену здійснити класифікацію форм правління, яку він протиставляє попереднім уявленням про правильні та неправильні режими. Єдиним критерієм поділу форм правління, на думку французького мислителя, є те, кому в державі належить суверенітет – вища влада видавати закони: одному, небагатьом чи більшості [Друк за: История политических и правовых учений. Учебник / Под ред. О. Э. Лейста. – М.: Издательство "Зерцало", 2000. – С. 226]. Слідом за Макіавелі він розводить політику і релігію, підтримує необхідність досліджувати реальні процеси.

Історичні обставини та природні особливості регіону, на думку Бодена, впливають на те, яка форма правління приживеться у того чи іншого народу. Такими формами правління є монархія (якщо суверенітетом володіє лише один правитель), народне правління (коли весь народ бере участь у реалізації суверенітету) або аристократія (реалізація суверенітету перебуває в руках меншої частини народу). Найкращою формою правління Ж. Боден вважав монархію, де правитель володіє владою за власним правом, що передається у спадок. Суверенний монарх є намісником самого бога, і лише перед ним несе відповідальність за своє правління. Саме монархія є найбільш стабільною формою правління, яка забезпечує одночасно і компетентність (завдяки наявності радників при королі), і енергійність (рішення приймаються одноособово, оминаючи тривалі суперечки та домовленості, як це буває в аристократіях та демократіях). Спадковість же є необхідною умовою стабільного розвитку держави, що не переривається розладами в суспільстві на час виборів, і відповідальності правителя за свої дії перед власними попередниками та нащадками. Важливо відзначити, що філософ при аргументації необхідності запровадження саме монархії посилався на історичний досвід, а не на бога. Боден відкидає змішану форму правління, оскільки владу неможливо поділити порівну – певний орган чи особа завжди буде володіти вирішальними повноваженнями. Так само негативно він ставиться до демократії, оскільки вона призводить до хаосу в суспільстві, а також до аристократії, яка потерпає від постійної боротьби за владу між окремими угрупованнями.

Боденівське уявлення про суверенітет та його особливості знайшло своє відображення та розвиток у політичній практиці європейських держав вже у XVII столітті. У Вестфальських договорах 1648 року суверенітет означав повноту влади держави на певній, чітко визначеній території та формальну рівність суверенних держав на міжнародній арені, що стало основоположним принципом європейського міжнародного права.

Підсекція

"ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ"

Є. П. Білоножко, канд. філос. наук, КНЕУВГ, Біла Церква
ewropaua@gmail.com

ЧИ МОЖЛИВИЙ ДІАЛОГ ПІД ЧАС ВІЙНИ (НА ПРИКЛАДІ МІНСЬКИХ УГОД)

Вміння домовлятися та вести діалог є основою соціально-політичного порозуміння та злагоди. Форми діалогу можуть бути різними, але мета завжди одна – компроміс. Підставою успішного діалогу є спільний дискурсивний простір, паритетність та рівноправ'я всіх сторін. Ведення діалогу виключає насилля (війни), однак будь-яка війна закінчується переговорами (діалогом). Військові дії на сході України (гібридна війна) та переговори у Мінську є прикладом квазидіалогічності.

Мінськ як місце проведення діалогу по формі є проявом компромісу, а по суті є стигматом. Країни колишнього СРСР перебувають в ілюзорному переконанні щодо своєї незалежності. Будь-яка подія за участі Москви, Києва, Мінська по формі є міжнародною, по суті залишається локальною, або квазіміжнародною. Мовна спільність колишніх країн Радянського Союзу та український білінгвізм за формою є культурним багатством, за суттю є інструментом політичного шантажу та впливу. Відповідно переваги успішного діалогу (спільний культурний та мовний простір) не виконують своїх функцій. Скоріше навпаки: міф про трьох братів (українця, білоруса та росіянина) втілюється і підтримується через локалізацію переговорного процесу по припинення військових дій на Сході України. Рівноправність сторін діалогу. Учасники трьохсторонньої групи не є рівноправними сторонами та не визнають суб'єктність один одного. Україну представляють різні особи від колишнього президента до громадських діячів та депутатів, які здобули право ведення діалогів від імені України у директивний спосіб (рішенням президента). Бойовики є стороною переговорів, з якою українська сторона не веде прямих розмов, а виключно за посередництвом російської сторони, у свою чергу росіяни говорять про свою формальну непричетність до конфлікту, хоча Росія визнана державою Україна країною агресором. Відповідно, формально Україна веде діалог із Росією (яка заперечує, що є стороною переговорів) за присутності представників проросійських сепаратистів із Донбасу, які здійснили збройний замах на конституційну владу в Україні. [Євген Марчук Росія на переговорах декілька разів вдавалася до демаршів // Українська правда – інтернет видання режим доступу <http://www.pravda.com.ua/articles/2015/09/24/7082435/>]. Результатом Мінського діалогу є підписання домовленості між особами, які отримали повноваження у директивний (Україна) та насильницький спосіб (не законні формування Донецька та

Луганська народна республіка) та двох формально сторонніх спостерігачів, один з яких є зацікавленою стороною. Домовленості у Мінську стають предметом зобов'язань в Україні, хоча формально влада належить народу. Парламент будучи представником народу та Президент як верховний головнокомандувач мають виконувати зобов'язання, під якими підписався другий президент України, два посла і ще дві приватні осіб. Для підвищення рівня легітимності та обов'язковості ці Угоди інколи підписуються після погодження лідерами держав Нормандського або Женевського формату, часом у присутності уповноважених представників цих держав, затверджуються Радою Безпеки ООН. Про що це говорить? Мінський переговори мають символічний та сакральний вимір, а не правовий чи політичний. Фактично Україна веде діалог з "порожнечою" на мові агресора, на території, що умовно підконтрольна агресору, та за мовчазної присутності самого агресора. Чому "порожнечою"? Україна не визнає терористів з Донбасу стороною перемовин, а Росія не визнає себе. Відповідно діалог в мінському форматі приречений на провал, оскільки сторони не визнають суб'єктність один одного. Проте, якщо допустити, що Росія керується у своїх рішеннях не раціо, а міфами та геополітичними інтересами, за умови залучення інших політичних акторів, мови та проведення перемовин в іншому місці існує можливість проведення повноцінних переговорів.

А. О. Година, студ., КНУТШ, Київ
a.godyna@ukr.net

"СПРАВА МАЗЕПИ" У ПОЛІТИЧНО-ПРАВОВИХ ПОГЛЯДАХ ПИЛИПА ОРЛИКА (НА ПРИКЛАДІ "ПАКТІВ І КОНСТИТУЦІЇ ЗАКОНІВ І ВОЛЬНОСТЕЙ ВІЙСЬКА ЗАПОРОЗЬКОГО")

Політично-правові ідеї Пилипа Орлика посідають важливе місце у доробку політичних ідей минулого України, адже саме його погляди заклали фундамент в українському конституціоналізмі. Пилип Орлик не продукував свої оригінальні погляди, а синтезував давно сформовані Іваном Мазепою. "Справа Мазепи", а саме питання самостійності України, яскраво відображені у політичному документі – "Пактах і Конституції законів і вольностей Війська Запорозького".

Життя Пилипа Орлика – це суцільна європеїзація українського питання. "Всю долю своєї батьківщини він пов'язував з утворенням коаліції проти Москви. Не було в Європі ні однієї такої війни, в яку б він не пробував внести українського питання. І коли потім приходило до миру, він і після того старався зацікавити європейські держави українським питанням і переконати їх в необхідності коаліції проти Москви для вирішення східного питання. Європеїзація українського питання була для нього тим засобом, що мала привести Україну до самостійності"[В.Різниченко. Пилип Орлик – гетьман України. І.Борщак. Великий мазепинець Григор Орлик: Іст.оповіді/ Передм.та прим. В.О.Шевчука. – К: Укр.письменник, 1996. – с.100].

Не можна залишити осторонь "Пакти і Конституції законів і вольностей Війська Запорозького" Пилипа Орлика у яких втілено погляди щодо самостійності Української держави. Безперечно можна сказати, що цей документ випередив час. Це перш за все демократичний зміст документа, який випередив західноєвропейську політично-правову думку. "Пакти і Конституції законів і вольностей Війська Запорозького" стала реальною моделлю вільної незалежної держави, яка б ґрунтувалась на природному праві на свободу і самовизначення.

В преамбулі "Пактів і Конституції законів і вольностей Війська Запорозького" зустрічаємо спочатку антипольське, а згодом антиросійське спрямування, звернене до повернення незалежності України : "Але після смерті того, славної пам'яті, гетьмана Богдана Хмельницького, коли та Московська держава численними винайденими способами намагалася надвередити і до решти зруйнувати військові права та вольності, які сама ж потвердила, і на народ вільний козацький, якого вона ніколи не завойовувала, накласти невольничче ярмо, тоді, скільки Військо Запорозьке в тому терпіло, стільки вимушене було кров'ю та відвагою боронити цілісність своїх прав та вольностей і до такої оборони сам Бог – помстителю нахилив" [Т.Чухліб. Ідеальна держава в Україні? Козацький проект 1710 року. – К.: Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2011. – с.69 – 70]. У той же час в документі згадується розпочата "справа Мазепи", яку мав продовжити Пилип Орлик : "Тоді вищезгаданий, славної пам'яті, гетьман Іоанн Мазепа, поставивши правдою та ревністю цілісність Вітчизни, прав та вольностей військових, а бажаючи щирим жаданням бачити в дні свого гетьманського володіння і залишити квітучою і наповненою ту ж таки Вітчизну, милу матір нашу, та Військо Запорозьке городове й низове, після смерті своєї для вікопомної пам'яті імені свого не лише в непорушних, а й у розширених і розмножених вольностях, віддався у незламну оборону найяснішого короля, його милості, шведського Карла Дванадцятого, який за особливим промислом усемогутнього Бога вступив на Україну зі своїми військами, тим послідуєчи й наслідуючи попередника свого, славної пам'яті, звиятного гетьмана Богдана Хмельницького, який з найяснішим шведським королем, його королівської величності однойменним дідом Каролом Десятим, погоджуючись однодумністю та промислами військовими на визволення Вітчизни своєї від польського тодішнього підданства, не меншу мав поміч у своїх замислах, прагнучи розірвати польські сили" [Т.Чухліб. Ідеальна держава в Україні? Козацький проект 1710 року. – К.: Видавничий дім "Києво-Могилянська академія", 2011. – с.70].

Щодо цінності політико-правового документа, то варто наголосити на втілення ідеї розподілу влад, а саме законодавчої, виконавчої та судової влади. У "Пактах і Конституції законів і вольностей Війська Запорозького" ми бачимо розподіл повноважень між гілками влади. Так, наприклад, Пилип Орлик врахував помилки попередніх гетьманів і, як наслідок, обмежує виданим документом владні повноваження гетьмана. Гетьмана було позбавлено права розпоряджатися державним скарбом

та землями, проводити власну кадрову політику, вести самостійну зовнішню політику, створювати адміністрацію, яка була б підпорядкована особисто йому, карати винних. На період виконання служби гетьманові для його поважного стану надавалися рангові маєтності з чітко визначеними прибутками. На перший погляд, дивною може видатися та легкість, з якою 1710 р. П. Орлик пішов на обмеження владних гетьманських повноважень. Однак його біографи впевнені в тому, що це був задалегідь прорахований учинок політика, продиктований добрим знанням реалій. Велику роль у діяльності відіграє Генеральна Рада, яка уособлює законодавчу владу. Вона мала збиратись тричі на рік : На Різдво Христове, Христове Воскресіння, на Покрову. Таким чином старшина отримала право на встановлення повного контролю над діяльністю гетьмана та критики, у разі потреби, його неправильних дій. Без попереднього рішення і згоди (ради) "нічого не повинне ні починатися, ні вирішуватися, ні здійснюватися". Судова влада була також спрямована на обмеження гетьманських повноважень щодо покарання винних.

"Конституція", за словами відомого українського історика Б. Д. Крупницького, чи не вперше "поставила українську проблему в європейських масштабах". Він же зазначає, що "безперечно, Орлик був видатним українським державником. На його прапорі була виткана незалежна й соборна Україна... Його енергійна, вперта та невтомна праця не могли залишитися без наслідків. Вона зберегла нам традиції, створила певні зв'язки з Європою. Ці традиції, хоч і запорошені порохом минулого, знову виходять наперед і дають ще раз нагоду вдумливому українцеві задуматися над долею своєї батьківщини"[*Крупницький Б.* Гетьман Пилип Орлик. 1672 – 1742. – К: Дніпро, 1991. – с.73-74].

Ім'я Пилипа Орлика занесе до історії українського народу як глибокий символ непереможності козацького духу, негасимого прагнення українців до досягнення та утвердження незалежності Української держави, а також до європейської та світової історії – як автор першої написаної конституції. Безперечно, значення "Пактів і Конституції законів і вольностей Війська Запорозького" не можна не оцінити, адже це перша писана українська Конституція. Цей документ, який випередив за своїми політичними ідеями західноєвропейську політико-правову думку, перш за все був продовженням ідей "справи Мазепи".

Т. В. Кацевич, студ., КНУТШ, Київ
katsevyich@i.ua

О.-І. БОЧКОВСЬКИЙ: ОЗНАКИ (ПРИКМЕТИ) НАЦІЇ ЗА П. МАНЧІНІ ЯК ЧИННИКИ НАЦІОГЕНЕЗУ

Ольгерд-Іполит Бочковський (1885-1939) – знакова постать, вчений, журналіст, теоретик у галузі соціології, етнополітики та створеної ним спеціальної дисципліни, науки про націю – націології. На жаль, інтелектуальна спадщина польсько-українського мислителя до цього

часу не була ґрунтовно вивчена, проаналізована та не отримала адекватної оцінки з огляду на нагальність, важливість і необхідність досліджуваних ним проблем.

Одним із найскладніших питань для науковця є пошук дефініції ключового поняття націології, визначення, що власне є нація. Вчений зазначає, що через наявну полісемантичність та властиву дослідникам неузгодженість досі не було дано точне, ясне, єдине окреслення істоти нації, а отже, також не було визначено її основних ознак, елементів чи складників, які б уможливлювали цілковите виокремлення нації як суспільного організму в теоретичному та прикладному аспектах. Звертаючись до наявних означень, Ольгерд Аполлонович констатує, що Е. Єлінек, Б. Струве, М. Бердяєв, Ф. Тенієс, К. Каутський, Х. Ортега-і-Гассет та Е. Ренан мали відмінні уявлення (іноді цілковито несумісні) щодо того, що таке нація та якими ознаками вона володіє [О.-І. Бочковський. Наука про націю та її життя. – Нью-Йорк, 1958. – С. 28-29].

Проаналізувавши сучасні йому існуючі концепти визначення нації український дослідник робить важливий висновок – усі попередні "старші" соціологи редукують національний організм до зовнішніх, т. зв. об'єктивних ознак, беручи за основу класифікацію елементів нації П. Манчіні 1851 року, який постулює сім критеріїв цієї модерної спільності: 1) територія; 2) раса; 3) мова; 4) звичаї; 5) побут; 6) історія; 7) релігія. О.-І. Бочковський додає, що перші три критерії мають найбільшу вагу, тому на їхньому розгляді слід зупинитися детальніше. Поряд із цим, новітні націологічні теорії підкреслюють особливе значення внутрішніх, тобто суб'єктивних прикмет нації – свідомості та волі, – як найбільш істотних її ознак. Виокремлення вищезгаданих феноменів та акцентуацію їх необхідності, як першочергових есенціальних умов для проголошення відрубності людського скупчення належить Е. Ренану [*Renan E. Qu'est ce nation?* – 1882].

Під цим оглядом постає питання співвідношення об'єктивних і суб'єктивних ознак нації, визначення ступеня їх важливості, ієрархізації, а також власне дилема чи є зовнішні ознаки елементами, визначальними її рисами чи тільки детермінантою націогенезу, чинником у процесі націотворення. О.-І. Бочковський переконаний, що всі сім (а особливо 1-3) ознак є більшою мірою факторами, що сприяють створенню модерної нації, а не її об'єктивними елементами, що дають змогу виокремити націю серед інших суспільних утворень, таких як, плем'я, етнічна група, народ.

Перша ознака, територія, є передумовою етногенезу, як однієї з фаз творення народів, а згодом (з 1789 р.), на цьому ґрунті й націогенезу. Територія, визначена певними кордонами, сприяє поширенню і поглибленню суспільних взаємин між населенням. Народ чи модерна нація є лише "наслідком таких взаємин, а тому чим вони інтенсивніші, тим органічніше проходять процеси етно- та націогенези". В такому трактуванні територія є одним з найголовніших чинників згаданих процесів перетворення етнографічної сировини в діяльні громадські колективи [О.-І. Бочковський. Вступ до націології. – Мюнхен: УТГІ, 1991-1992. – С. 207]. Отже, вже під час початкового етногенезу географічно визначені природні

райони ставали ядром для поступового етно-національного виокремлення. Іншим доказом того, що територія виступає детермінантою націогенезу є той факт, що національна експансія не зупиниться перед жодними природними перепонами, тобто нація не є заключеною в певні територіальні рамки, якими вона визначається. Тому що асиміляційний вплив і сила держави з її природними кордонами (чи прагненням до їх розширення) чимдуж сприяє перебігу етногенезу. Підтвердженням того, що територія не є визначальною прикметою нації можна вважати діаспору, яка є "доказом, що новочасна нація, сформована націогенезом, залишає свою національну приналежність незалежно від території" [О.-І. Бочковський. Вступ до націології. – Мюнхен: УТГІ, 1991-1992. – С. 226]. Базуючись на теорії геореалізму, соціолог вбачає доцільним вважати територію однією з головних передумов народотворення, тобто етногенетичним чинником, але не ознакою чи прикметою нації. Вчений зазначає, з огляду на те, що національні кордони не завжди збігаються з природними, а також спостерігається підведення останніх до щабля культурних, тобто національних, таким чином не має підстав констатувати територію як відмінну ознаку нації – адже вона більшою мірою є чинником етно- та націогенезу.

Не менш суперечливою є проблема узгодження взаємозв'язків між расою та нацією. Раса – це виключно біологічне поняття, тоді як нація – соціологічне. Перша передбачає фізичні властивості та ознаки людини, друга є витвором історично суспільних процесів. До того ж, расово чистих народів, як і націй, не існує, всі вони становлять певну расову мозаїку, таким чином заперечуючи існування расовості як об'єктивної ознаки нації. Загальна панміксія (перемішання рас) – провідний закон історичного розвитку народів. З цього випливає, що антисемітизм чи доктрина зверхності і обраності арійської раси, що співвідноситься виключно з німецьким народом є більш, ніж науковою містифікацією та заідеологізованою вигадкою, оскільки "не існує семітської раси так само, як і арійської, обидва ці поняття культурного, а не антропологічного характеру: вони характеризують народи з мовного, а не расового боку" [О.-І. Бочковський. Вступ до націології. – Мюнхен: УТГІ, 1991-1992. – С. 196]. Отже, расу ні в якому разі не можна плутати з нацією та визначати першу критерієм останньої. Хронологічно між ними лежить значний відтинок часу: раси виникли задовго на початку людської преісторії, це давноминуле людства; нація ж, навпаки, останній витвір новітньої сучасної історії, підґрунття її майбутнього.

Найяскравішим підтвердженням того, що нація не є тотожна з мовою безумовно є факт, що майже всі народи впродовж своєї історії замінили свою мову раз або й більше разів. Прикладом в Європі, за Бочковським, є болгари, євреї і особливо ірландці. Саме ірландський народ демонструє всю умовність та відносність т. зв. зовнішніх ознак нації, серед яких і мова. Нація – це щось ширше і більше за мову. Вона може утворюватися не маючи ще своєї національної мови (індуси, фіни, фламандці). Іншим аргументом є наявність випадків, коли народ, втративши

свою мову не перестає існувати, а також, чимало прикладів, коли два або більше народів мають одну й ту саму мову (серби й хорвати; голландці та бури; португальці та бразильці; американці й англійці й т. д.), де на її підставі утворилися окремі народи чи нації. Отже, мова в історії та житті народу відіграє вагомий роль, сприяючи та поглиблюючи народотворчий процес. Через мову нація об'єднується та кристалізується в суцільну громадську спільноту [О.-І. Бочковський. Вступ до націології. – Мюнхен: УТГІ, 1991-1992. – С. 238]. Таким чином, мова в процесі самовизначення народу стає вирішальним чинником і фактором націогенезу, а не являє собою лише ознаку нації чи народу.

З огляду на проаналізовані О. Бочковським три основні елементи нації за П. Манчіні, український дослідник доходить до висновку, що вони не є ознаками (критеріями) новітнього суспільного організму, а виступають факторами його творення, чинниками націогенезу, детермінантами цього процесу. Тому було б неправомірно зводити істоту нації до якогось із згаданих зовнішніх об'єктивних критеріїв, оскільки справжніми її ознаками є наявність психоволунтаристичних особливостей – свідомості та волі.

Р. І. Кирпичник, студ., КНУТШ, Київ
rusya.kirpichnik.97@mail.ru

ПОЛІТИЧНА КОНЦЕПЦІЯ ІВАНА ФРАНКА

З початком ХХ ст. соціально-політична думка в Україні створювала сприятливі умови для переходу українського національно визвольного руху від стадії культурного українофільства і просвітництва до організованого просвітництва народу. Визначне місце в українському національному русі, розвитку української культури, соціально-політичної та філософської думки належить Івану Яковичу Франку.

Процес виникнення держави її розвиток, функції, соціальної суті займають значне місце в творчості Івана Франка як громадсько-політичного діяча. Під час навчання у Львівському університеті де він першим заснував партію європейського зразка, яка дістала назву "Радикальна партія". Заснована на зборах радикальної інтелігенції у Львові 4-5 жовтня 1890 р. Русько-Українська Радикальна Партія була першою модерною українською політичною партією. Ця партія утворилася в реакції до дій двох тодішніх галицько-українських течій – москвофільської та народовецької, які від 1860-их років опановували політичне мислення галицьких українців. Передбачала в собі програму-мінімум і програму-максимум. Мінімум – створення Галицької автономної області, максимум – соборної України, яка б об'єднала всіх українців [Програма Русько-української радикальної партії 1890 р.].

Починаючи характеристику політичних поглядів Івана Франка, варто відзначити ранній етап його творчості який був присвячений соціалізму, але його погляди не були прикуті до диктатури пролетаріату, а спрямо-

увались виключно на загальнолюдські цінності. Також значна увага приділяється і проблемам економічного, політичного та соціокультурного розвитку України. Йому імпонує федеративний принцип устрою суспільства. Кожна громада вільна, і ніхто не має нав'язувати їй якісь правила, встановлювати норми, порядок. Федерація – найоптимальніша форма організації життя суспільства [Андрущенко В. П. Соціологія – Київ – Харків, 1998. 157-158]. З переходом в революційних 70-х роках XIX ст. капіталістичних відносин до соціалістичних, Іван Франко відмічає, що "велика, всесвітня революція поволі рознесе теперішній порядок, а встановить новий" [Андрущенко В. П. Соціологія – Київ – Харків, 1998. 158]. В соціальній революції він вбачав докорінне перетворення всієї системи соціально-економічних і політичних відносин, Іван Франко підкреслював і те, що соціальна революція не має обов'язково приводити до "всесвітньої різни", що є результатом тиранії та жорстокості панівних сил, низького рівня матеріального та духовного розвитку суспільства. Також він з компетентністю відносився до розуміння соціального поступу. Це засвідчують його подальші слова: "І народи тільки тоді зможуть досягнути щастя і свободи, коли всі будуть вченими працівниками, тобто коли кожний буде розвинутий розумове, по можливості якнайвсестічніше, і коли кожен буде у змозі використовувати свої сили на добро загалу і на добро своє власне" [Кашуба М. Ідея суспільного прогресу в працях Івана Франка// Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнародної наукової конференції. – Львів, "Світ", 1998. 229]. Неприйнятним він вважає тлумачення суспільного поступу анархістами та комуністами. Комунізм не може сягати приватного життя людини: "Кожний чоловік бажає мати собі для відпочинку свій власний кутик, де би міг бути собі зовсім свободним і не стісненим навіть своїми найближчими приятелями" [Кашуба М. Ідея суспільного прогресу в працях Івана Франка// Іван Франко – письменник, мислитель, громадянин: Матеріали міжнародної наукової конференції. – Львів, "Світ", 1998. 231]. На відміну від прихильників комунізму, у Франка переважає думка, що поступ людської цивілізації не може відбутися, якщо проблеми націонал-визвольних рухів не будуть вирішені.

Основна підвалина суспільного поступу, за Франком, не боротьба класів, а милосердя і любов до інших людей. Щодо людської цивілізації в цілому, то мислитель вважає, що і в природі, і в розвитку людства поступ забезпечують два керманічі, як їх визначив Гете, – голод і любов. "Голод – се значить матеріальні й духовні потреби чоловіка, а любов – се те чуття, що здружує чоловіка з іншими людьми. Людського розуму в числі тих кондукторів нема і, певно, ще довго не буде". [Здоровега В. Іван Франко і українська публіцистика // Збірник праць кафедри української преси і Дослідницького центру історії західноукраїнської преси. Вип. 7 – 2003р 56]. В розумній ідеї суспільного прогресу він виділяє насамперед людину, рівень задоволення її матеріальних і духовних потреб. Це неможливо без миру й злагоди між людьми, як неможливий без цього стан щастя і окремої людини, і суспільства в цілому. Шлях до добробуту і щастя лише один – через свободу людини і гарантію її людських прав.

Варто також приділити увагу геополітичному фактору який Франко відводив Україні, так як це питання в його творчості носить подвійний аспект. З одного боку створює об'єктивні можливості для інтенсивного культурного обміну і, разом з тим, визначає безперервні геополітичні акти у відносинах до України. Важливим стратегічним завданням, що стоїть перед українською громадою є відтворення з величезної української етнічної маси "суцільного культурного організму".

Таким чином ми можемо відзначити неоцінений внесок Івана Франка в формування вітчизняної та світової політичної думки, його політичні концепції базувалися на запереченні принципів класового підходу, а також на обстоюванні концептів про свободу волі, важливу роль національної еліти та морально-етичних чинників, що сприяли гуманізації історичного процесу й цивілізаційного поступу.

А. М. Медвідь, д-р філософії в галузі політології, доц., МАУП, Київ

Я. С. Грицютенко, асп., МАУП, Київ

М. Ф. Чорна, асп., МАУП, Київ

fedir_medvid@mail.ru

ІДЕЯ ДЕРЖАВНОСТІ ТА ПРАВА У "ПОВІСТІ МИНУЛИХ ЛІТ" НЕСТОРА-ЛІТОПИСЦЯ

Одним із головних староруських джерел періоду Київської Русі є комплекс літописних праць, який отримав назву "Повість минулих літ", де легендарний літописець Нестор вперше звертається до питання походження Київської Русі. Вона увібрала в себе не лише весь досвід історичних знань, нагромаджений на Русі в попередню епоху, а й досягнення європейської історичної думки, традиції візантійської християнської культури. Особливо сильне враження справляє вступ до "Повісті...", де відтворено широку картину світової історії, показано місце слов'ян і Русі в системі тодішнього світу, стверджено прогресивну філософську ідею взаємозв'язку і взаємообумовленості історії всіх народів. Однією з головних причин створення "Повісті...", стверджує О.Салтовський, вважається прагнення Ярослава Мудрого і його наступників підвести ідеологічну базу під виключність прав роду Рюриковичів на володіння Київською Руссю[Салтовський О.І. Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку XX сторіччя). – К.: Вид.ПАРАПАН, 2002.- С.20]. Автор літопису "Повість ..." так само, як і автор "Слова про Закон і Благодать", приділяє "велику увагу князям, що стоять на чолі держави. Твір сповнений патріотичного настрою, він підносить авторитет київського князя, який зумів об'єднати суспільство. Воля князя, здатність до організації та згуртування – ось визначальні риси політичного лідера"[Мандзій Л.С., Дашаківська О.Ю. Політична еліта: історія та теорія: Навч. посібник.-Львів: Вид. центр ЛНУ імені І. Франка, 2009.- С.137]. Автор цього незвичайного твору виявив себе не лише як старанний продовжувач справи своїх попередників, а й як історик. Це добре видно із заголовку "Повісті...", в якому поставлено дві

важливі дослідницькі проблеми: " Откуда есть пошла Руская земля" і "Кто въ Киевѣ нача первѣе княжити". Характерно, що на відміну від багатьох своїх сучасників і наступників, він прекрасно усвідомлював взаємозв'язок цих явищ, їх обумовленість внутрішнім розвитком східно-слов'янського суспільства. Для розуміння змісту Нестор озброїв нас єдиною своєю зброєю – Словом. " Він гріє своїм словом і мудрістю прийдешні покоління нащадків, що жили й живуть у своїй державі, й допомагає ще раз збагнути біблійну істину: Слово – це Бог. Ним твориться світ, Ним творилась і наша свідомість, і наша державність"[20, с. 86]. Отже, пише В.Ричка,: "Літопис – це ніби своєрідна енциклопедія знань, органічно єдина, але текстуально роздіблена" [Ричка В.М. За літописним рядком: Історичні оповідання про Київську Русь. – К.: Рад. Шк.; 1991. – С.6]. Еволюція східнослов'янської спільноти перебувала в обопільному зв'язку з формуванням державності [Державотворчий процес в Україні 1991 – 2006. Київ, Науково – виробниче підприємство " Видавництво " Наукова думка" НАН України, 2007. –С.7]. Союзи племен і племінні княжіння східних слов'ян були суспільними об'єднаннями все ж таки додержавного типу. Проте вони заклали підвалини державності, передаючи її першій східнослов'янській державі, що виникла навколо Києва в середині IX ст. "На IX ст. припадає завершення тривалого періоду формування Київської держави. Головними ознаками існування державності в ранньосередньовічному суспільстві, – як вважають Карасевич А.О. та Лисенко Л.Г., – наявність влади, відчуженої від народу, розміщення населення за територіальним(а не племінним) принципом і стягання данини для утримання влади. Свідчення про ці ознаки з'являються у літописах, починаючи з середини 60 – х рр. IX ст., тобто з часів князя Аскольда" [Карасевич А.О., Лисенко Л.Г. Київська Русь: історія політичної думки та її джерела: Навч. Посібник. – К.: Науковий світ 2002. – С.15].

Літописець Нестор у своїй "Повісті..." поставив перед собою складне завдання – прослідкувати основні етапи зародження та формування політичної і правової думки Київської держави шляхом поетапного аналізу державницької діяльності древнеруських князів. В його "Повісті..." міститься велика кількість пам'яток усної народної творчості, представлені різні жанри ораторського мистецтва, літературні джерела та правові документи докиївської та Київської Русі, які в сукупності становлять риторичну спадщину Київської Русі.

Літописець, доводячи, що його народ такий же давній, як і все цивілізоване людство, знаходив коріння свого родоводу у біблійній історії, про що він пише: " І змішав Бог народи, і розділив на сімдесят і дві мови, і розсіяв їх по всій Землі" [Літопис Руський. За Іпатським списком. Л. Махновець " від перекладача" / Переклав з давньор. Л.Є. Махновця; Відп. ред. О.В.Мишанич. – К.: Дніпро, 1989. –С. 2]. Ось тоді і " постав народ слов'янський", який через багато літ оселився на Дунаї. Звідтіля " розійшовся слов'янський народ, а від його імені й дістали свою назву слов'янські племена" [Там само, С.3]. Східні слов'яни, що з'явилися на історичному обрії, були тим самим історичним підґрунтям, на якому закла-

далися підвалини відносно єдиної Давньоруської держави з центром у Києві, – зазначає В.Ричка.

Основною політичною ідеєю "Повісті минулих літ" – є велич, єдність і незалежність Русі. Адже зміцнення політичної влади великого київського князя і згуртування навколо нього усіх князів – це запорука припинення княжих міжусобиць і руйнування держави. Літописець Нестор в своїй "Повісті..." "прив'язував" історичні події до часу правління представників князівських династій: на зміну правління Києвичів прийшла династія Рюриковичів. "Величезну роль у розвитку державницької самосвідомості подніпровських племен відіграли процеси, що призвели в середині VII століття до утворення Поляно – Руської держави на чолі з полянським князем Києм, яку утвердили і розбудували його нащадки "по прямій лінії" – Києвичі" [Брайчевський М. Утвердження християнства на Русі. – К., 1988. –С.29-32]. Його намір відповісти на питання, хто перший почав княжити у Києві, і як виникла Руська земля міститься в першій хронологічній даті, від якої літописець розкладає події за роками.

Отже, Нестор-літописець розглядає історію у двох напрямках: перший – це історія людства, яку він викладає відповідно до Біблії; другий – це історія Русі – це відомості про розселення слов'ян і зародження державності. Нестор розповідає про виникнення східнослов'янської держави та вказує на поетапне формування державності Київської Русі. Він показує хроніку історичних подій на Русі та пов'язує її з історією європейських країн і підтверджує, що "народ руський" має свою історію, якою може пишатися.

Літопис показує правові звичаї та державні традиції Київської Русі. Здійснюючи своє особисте право, народ, що сходився на віче, брав безпосередню участь в обговоренні й розв'язанні важливих для держави питань. Компетенція віче була надзвичайно широка. Літописець зазначає, що зберігалися старі перекази і звички, які обмежували владу князя. Існування віча в Київській Русі обмежувало князівську владу, робило її інституцією, покликаною оберігати інтереси суспільства, "в якому всякий міг сказати слово, і то було благом". Автор "Повісті..." вказує на становлення руського права, яке відбувалося у формі перетворення звичаю нормативного характеру на норму звичаєвого права. Нестор-літописець трактує природу влади, права у християнському дусі.

У. В. Мовчан, студ., КНУТШ, Київ
ekzempliar6@gmail.com

ВПЛИВ ЖІНОЧОГО РУХУ НА ПОЛІТИЧНЕ ЖИТТЯ БУКОВИНИ ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ 20 СТ.

Жіночий рух на території України набуває свого поширення наприкінці 19 ст., найактивніше він проявив себе на Галичині. Жіночий рух мав суттєве значення для суспільно-політичного життя на території західно-українських земель. Проте його вплив на політичне життя Буковини першої третини 20 ст. залишається малодослідженим.

Буковинський жіночий рух зароджується також наприкінці 19 ст. Політичне життя тогочасної Буковини характеризувалося протистоянням різноманітних політичних, культурних та релігійних течій. Створене у 1886 р. у Чернівцях перше жіноче товариство "Мироносиці" об'єднало найбільш свідомих українок, які прагнули допомагати церкві. Адже на той час починалася румунізація віруючих і людей залучали до різних конфесій. Товариство "Мироносиці" було засноване при Греко-католицькій церкві, а ідейним натхненником його створення був парох цієї церкви отець Келестин Костецький. Очолила новостворене об'єднання Наталія Шанковська, а секретарем була Катерина Чертенко-Костецька. У 1894 р. під керівництвом Алексії Геровської було засновано "Общество русских женщин". Це об'єднання пропагувало ідею русофільства (москвофільства) на Буковині, і у зв'язку із цим у 1911 р. австрійська влада заборонила його діяльність.

Проте перше масштабне за сферами своєї діяльності жіноче товариство було засновано 13 травня 1906 року у Чернівцях під назвою "Жіноча громада". Головою цього об'єднання було обрано Емілію Комановську, а секретарем – учительку семінарії Зіновію Грушкевич. Товариство мало дбати про освіту українського жіноцтва, а також про економічне піднесення українського народу через розвиток господарства та домашнього промислу. До 1918 р. діяльність товариства була суто просвітницькою, однак приблизно із цього року воно починає активно впливати на політичне життя Буковини, що пояснюється процесами політизації усього західноукраїнського жіночого руху.

Представниці "Жіночої громади" брали найактивнішу участь у підготовці та проведенні Буковинського віча (3 листопада 1918) і утвердженні української влади на Буковині. 1919 року в Чернівцях було створено Комітет українських жінок, який опікувався полоненими, біженцями та дітьми-сиротами, які втратили батьків на війні. Керувала роботою комітету відома вчителька та громадська діячка Михайлина Левицька. Опісля окупації Буковини румунськими військами (28 листопада 1918 р. румунський Генеральний конгрес Буковини проголосив приєднання Північної Буковини і Чернівців до Румунії), усі українські товариства потрапили під заборону. А у 1921 р., коли почалося закриття українських шкіл, "Жіноча громада" подала протест румунській королеві, яка відгукнулася та іноді допомагала українським школам. В цьому році товариство очолила Зіновія Грушкевич.

У 1925 році, у Бухаресті Ольга Гузар – громадська діячка та учасниця буковинського жіночого руху вперше взяла участь у жіночому з'їзді. Вона виступила з промовою, чим викликала зацікавленість преси. Дана промова вплинула на політичну свідомість українок Буковини, вони відчували, що відіграють не останню роль у збереженні нації. Це дало поштовх до створення нових жіночих громад [Снігур І. Присвячується матерям Буковини, які сьогодні зовсім забуті // Український часопис "Час". – 2001. – №19. – С. 10].

У 1926 р. відбулися вибори до Громадської ради м. Чернівці, до вперше було обрано двох жінок – Михайлину Левицьку та Катерину Косте-

цьку. 2 лютого 1929 р. у Чернівцях відбувся перший післявоєнний з'їзд жінок Буковини. Почесною гостею цього зібрання була Ольга Кобилянська. Зібранням було прийнято рішення про реорганізацію роботи "Жіночої громади", поширення її діяльності на всі населені пункти краю, заплановано низку заходів для покращення економічного становища на селі. Крім того, було засновано "Жіночий Національний Фонд", який повинен був займатися накопиченням ресурсів для потреб дитячих садків, сиротинців, майстерень.

Важливою і значною була діяльність "Товариства Православних Русинок", яке було засноване у липні 1908 р. у Чернівцях. За своїми цілями воно мало схожість із "Жіночою Громадою". На головних зборах товариства було обрано голову – Є. Андрійчук. У статуті "Товариства Православних Русинок" визначалася мета його діяльності, що мала виразний суспільно-політичний і культурно-освітній характер. Для досягнення мети товариство передбачало здійснювати такі завдання: ширити засади національного виховання; створювати і підтримувати дитячі "захоронки" і "огородці", бурси та інші заклади для навчання і виховання молоді; дбати про освіту православного руського жіноцтва; сприяти поліпшенню добробуту українського народу тощо [Решение общества "Товариства православных русинок" о выдаче ему разрешения на открытие в Черновцах детского сада для детей украинской национальности // Державний архів Чернівецької області. – Ф. 211, оп. 2, спр. 1268. – Арк. 1 – 7].

Таким чином, можна зробити висновок про значний вплив жіночого руху на політичне життя Буковини першої третини 20 ст. Жіночі товариства не лише сприяли підвищенню рівня освіченості жінок, утвердженню рівноправ'я статей у політичному житті. Вони відіграли важливу роль у становленні української влади на Буковині, у збереженні української мови та культури під час окупації краю іншими державами.

К. С. Мусієнко, студ., КНУТШ, Київ
kate.musienkoo@gmail.com

ПРОБЛЕМА ОПТИМАЛЬНОЇ ОРГАНІЗАЦІЇ ДЕРЖАВНОЇ ВЛАДИ В ТЕОРЕТИКО-ПОЛІТИЧНІЙ СПАДЩИНІ С.ОΡΙХОВСЬКОГО

Життєвий шлях Станіслава Оріховського був неоднозначним і мінливим, він "розривався серед внутрішніх суперечностей між своїм природженим руським *gens* і культурно-прищепленим польським *natio* [Сумцов Н.Ф. Станислав Ориховский // Киевская старина. – К., 1888. – Ноябрь.. – Т.23. – 234 с.]. Традиції і ступінь зрілості суспільних відносин, динаміка їх розвитку у Польщі того часу послідовно відображалися у творчості С.Оріховського, формуючи його бачення оптимальної організації державної влади.

Будучи найяскравішим представником гуманістичної культури в Україні, С. Оріховський виступав за звільнення політичної думки від теологічних нашарувань та розглядав проблему держави зі світських міркувань. Він вбачав причину виникнення держави як результат суспі-

льного договору, потреба якого постає через "насамперед, вроджений нам гандж, який вимагає взаємної допомоги, а потім вродженої схильності одного до другого, яка нас немовби клеїть, поєднує і ніби вузлом в'яже" [Українські гуманісти епохи Відродження. – Київ, "Наукова думка", "Основи", 1995. – Ч.1. – 37 с.]. У контексті розпаду феодалізму і формування нового буржуазного суспільства, релігійно-аскетичні погляди на земне життя переосмислюються С.Оріховським, людина розглядається як особлива соціальна істота з її багатим внутрішнім духовним світом, моральними якостями, з усім тим, що виділяє її із тваринного світу та наділяє правом вести "справедливе" земне життя. С.Оріховський наголошує на наявності природного розуму у людини, апелюючи до якого вона отримує здатність приймати власні рішення, "бо люди діють, покладаючись на розум, а не на випадок; на власний задум, а не на волю Божу. І коли щось діється недобре або не до ладу, знай, що винні в тому не воля Божа і не випадок, а брак справжнього розуму" [Твори. Пер. з латинської та старопольської В. Д. Литвинова. – К.: Дніпро, 2004. – 140 с.] *"Bonum commune"* ("спільне благо") визначається метою держави, у "Напученні польському королеві Сигізмунду Ягелону" С.Оріховський наголошує на обов'язку короля дбати про благо народу. Натомість, Роксолан засуджує діяльність сеймів, які проголошують ""Держава! Держава!", псують державу, а своє власне підносять дивним фортеlem і практикою"" [Твори. Пер. з латинської та старопольської В. Д. Литвинова. – К.: Дніпро, 2004. – 382 с.]. Оптимальною формою держави виступає монархія на чолі з королем, який має бути, перш за все, високоосвіченою, шанованою та справедливою людиною. Проте, монархія за С.Оріховським повинна бути виборною, він зауважує що саме талант, а не "аристократія крові" має вирішальне значення у обранні короля. Освічений монарх має обирати таких же радників, оминаючи підлабузників та неосвічених підданих. Підтримуючи зміцнення королівської влади, С.Оріховський, водночас, обмежує її законом, який "сам є правителем вільної держави, але мовчазним, сліпим і глухим. Згідно з ним обирається одна людина, яку ми називаємо королем. Він – уста, очі й вуха закону" [Твори. Пер. з латинської та старопольської В. Д. Литвинова. – К.: Дніпро, 2004. – 42 с.]. Таким чином, король має виражати думки та прагнення народу, бути гідним його довіри. На думку С.Оріховського не держава існує для короля, а король обирається для забезпечення блага народу. Він засуджує тиранію і, подібно до Аристотеля, приділяє увагу середньому класу, який має гармонізувати відносини верхнього стану і низів. Панування окремо бідних або багатих призводить відповідно до демократії або олігархії.

У відносинах церкви і держави молодий С.Оріховський бачить чітке розмежування, стверджуючи, що церква не має втручатися до справ коронації, а король, натомість, у справи церковного правління. Спираючись на пріоритет закону і справедливих судових рішень, мислитель гостро критикував діяльність католицької церкви. Пізніше, розчарувавшись у сучасному йому устрої, у "Розмові про екзекуцію" він описує ідеальний устрій Польської держави як трикутник, кутами якого є ко-

роль, священник і вівтар. Друге видання "Розмови", об'єднане з "Квінкунксом" ще чіткіше дає уявлення про взаємодію гілок влади: ідеальний устрій постає пірамідою в основі з королем, архієпископом (проводить коронацію), вівтарем та чашею, які з'єднуються наверху папською тіарою. Таким чином, церква має вагомий вплив та контролює короля "а я маю захист проти свого короля – присягу, тобто, ним учинену, – під зверхністю священницького стану" [Твори. Пер. з латинської та старопольської В. Д. Литвинова. – К.: Дніпро, 2004. – 446 с.].

Свої твори Роксолан будує на порівнянні сучасного польського устрою і державного ладу у Туреччині, при чому Польща постає як правова держава, що захищає права людини на свободу слова, віри і совісті, виступає гарантом цих свобод. У "Квінкунксі" С. Оріховський наголошує, що Річ Посполита, тобто "спільна справа", є оптимальною державою, де кожен народ користується рівними правами. Недаремно він закликає литовців до унії, стверджуючи "для тебе пан народився, а для мене – ні. Ти маєш того пана, якого мусиш мати, а я, поляк, того короля маю, якого хотів мати" [Твори. Пер. з латинської та старопольської В. Д. Литвинова. – К.: Дніпро, 2004. – 446 с.]. Звертається він і до проблем українців, де визнає необхідність примирення католицизму і православ'я, наголошує на потребі провести військову реформу, яка б допомогла забезпечити кращий захист кордонів.

Отже, Станіслав Оріховський утверджує новий принцип влади, де ставить запитання: "Чи добре пливтиме корабель, де моряки усунули капітана або де капітан сам хоче гребти, покинувши стерно й спостереження за небом, зірками та вітром?" [Твори. Пер. з латинської та старопольської В. Д. Литвинова. – К.: Дніпро, 2004. – 141 с.] Він приходить до висновку, що кожна вісь влади має злагоджено виконувати свої функції, король – як найвищий представник виконавчої влади, сенат і сейм – законодавчу роль, а суд – приймати справедливі рішення. Таким чином, народ делегує свої повноваження за власною згодою, спираючись на закон як гаранта свобод і прав. З творчістю С.Оріховського, в українську політичну думку проникають ідеї розмежування теології і політики, природного права людини, необхідність освіченості монарха і його оточення, ствердження гідності та ідеалів справедливості. Станіслав Оріховський стверджує, що оптимальною є той тип держави, де є верховенство закону, що актуально для України в контексті сучасних соціально-політичних процесів.

М. Обушний, проф., КНУТШ, Київ
ukrainologu@ukr.net

М. ДРАГОМАНОВ – ОСНОВОПОЛОЖНИК УКРАЇНСЬКОЇ ПАРТОЛОГІЇ

У витоків вітчизняної партології стояли такі відомі вітчизняні мислителі та громадсько-політичні діячі як М. Драгоманов, І. Франко, М. Грушевський, Д. Антонович, М. Міхновський, В. Липинський, В. Старосольський, С. Дністрянський та ряд ін.

Не всі вони були організаторами окремих українських партій чи писали про них спеціальні роботи. Однак, всі вони більшою чи меншою мірою, у своїй діяльності зверталися до феномену партії і залишили свої теоретичні поради, які розглядаються нині як методологічне підґрунтя становлення вітчизняної партології. Наразі, М. Драгоманов все ж посідає особливе місце, оскільки серед них він мав чи не найбільший "стаж" політичної діяльності, до якої, як відомо, він долучився ще у 1859 р., тобто у студентські роки, навчаючись у Київському імператорському університеті.

Історія українського партієтворення зберегла відомості про те, що саме М. Драгоманов був натхненником створення в 1883 р. першої на українських землях політичної партії – Української соціально-революційної партії (УСРП). Проект програми якої, хоч і був написаний іншою рукою – одним із активних членів одеської Громади Володимиром Григоровичем Мальованим, однак він був складений на основі політичних ідей М. Драгоманова, які були почуті В. Мальованим, коли він брав участь у роботі драгоманівського гуртка в Женеві.

Програма УСРП передбачала побудову в Україні бездоганного суспільного устрою, який можна побудувати тільки шляхом утвердження колективізму, який можна досягнути лише за умови дотримання принципу індивідуалізму, тобто завдяки розкріпаченню волі і здібностей кожного індивідууму.

Програма на найближчий час передбачала: 1) у сфері політичного життя – досягнення більш-менш правового стану; 2) у сфері економічній – докорінні реформи; 3) у галузі соціального та культурного життя народу: зрівняння майнових, станових, освітніх прав і цenzів у всіх громадських та політичних функціях; закладання основ для якомога ширшої самобутності; поширення серед народу ідей соціалізму настільки, щоб у майбутньому він зміг самостійно піти цим шляхом тощо.

Район діяльності партії – села, міста та всі верстви населення України, а головним чином – український народ.

Визначалися і засоби діяльності партії: 1) поширення впливу партії головним чином серед професійних людей та громадських діячів; 2) організація підготовчих, освітніх гуртків серед української молоді; 3) організація в групи українських робітників та ремісників у містах України; 4) організація крапих, на думку партії, людей з народу по селах; 5) створення літератури українською мовою, потрібної як для міста, так і для села; 6) створення друкованого органу для роз'яснення цілей партії; 7) організація представництва партії в момент громадських заяв у земських та міських установах, різних товариствах та зібраннях.

Відносини партії з народом визначалися так: 1) ніколи проти волі народу не проводити в життя плани змін існуючого ладу, які, згідно з ретельною перевіркою, не будуть відповідати бажанням народу; 2) не залучати народ до участі в революційному русі доти, поки він не усвідомить його зміст та значення і не стане його переконливим учасником.

Партія мала складатися з окремих автономних груп, зв'язаних між собою, проте координувала б спільні заходи між ними, тобто організація партії становила б федерацію.

В програмі зазначалося, що українська політична партія вважає за необхідне діяти узгоджено з аналогічною партією великоросійською і, з'єднавшись з нею на федеративних засадах, обговорювати спільні проблеми, спільні дії і спільну участь у справі координації всього революційного руху в Росії.

Ядром, з якого мала бути створена партія, повинен був стати первинний гурток. Безумовно, що аналіз програмних засад УСРП, ідеологом яких по-праву вважається М. Драгоманов, є важливим елементом у з'ясуванні осягнення шляхів еволюції української партологічної думки.

Важливу роль посідає М. Драгоманов і у створенні в 1890 р. Русько-української радикальної партії (РУРП) – першої української партії європейського зразка. Вагомість внеску М. Драгоманова полягає не тільки у тому, що РУРП була створена на базі радикальних молодіжних (їх навіть називали драгоманівських) гуртків, що постали в Галичині під впливом М. Драгоманова ще у 1870 р., але і тому, що політична програма цієї партії була знову складена на основі політичних ідей М. Драгоманова.

Драгоманівське гасло консолідації української молоді стало, зрештою, основним формоутворюючим елементом ряду українських політичних партій (РУП, УСДРП, УНР, УДРП тощо) як у Галичині, так і у Наддніпрянській Україні. На думку українського дослідника Г. Грабовича, М. Драгоманов серед перших "вмонтував" українську ідею у контекст світової думки. Часи, у які він жив і творив, були періодом, який відрізнявся такими новими параметрами у формуванні національної самосвідомості, як секулярність, соборність, цілісний європоцентризм, раціоналізм, поєднання універсального і національного, що призвело до посилення політизації громад, і, зрештою, створення політичних партій. М. Драгоманов одним із перших серед українських дослідників не тільки зафіксував появу нових тенденцій у суспільному розвитку, але і визначив та теоретично обґрунтував місце і роль у них політичних партій. Все це дає підстави вважати М. Драгоманова засновником української партології.

І. О. Олексієнко, студ., КНУТШ, Київ
iryna.oleksiyenko@gmail.com

УКРАЇНЬСКА НАЦІОНАЛЬНА ІДЕЯ ТА РОЛЬ ПРОВІДНОЇ ВЕРСТВИ В ПОЛІТИЧНІЙ КОНЦЕПЦІЇ Д. ДОНЦОВА

Зважаючи на складні умови, в яких відбуваються політичні, економічні та соціальні процеси в сучасній Україні, особливого значення набуває вивчення феномену національної ідеї. Виступаючи як консолідуючий, об'єднавчий чинник, вона сприяє мобілізації всіх сил, що робить можливим реалізацію успішного проекту розбудови власної державності. У зв'язку з цим ґрунтовне дослідження теоретичної спадщини найвидатніших представників політичної думки України набуває особливої

ваги. Чільне місце посідають політичні погляди Дмитра Донцова, який окреслив свій варіант національної ідеї.

Піддавши ґлибокому аналізу історичну традицію взаємовідносин Заходу та Росії, він доходить до висновку про їхній світоглядний, ціннісний антагонізм, що проявляється в неминучості боротьби двох цивілізацій. На думку Д. Донцова, причиною є прагнення Росії тотального знищення чужих їй західних ідей, що несуть загрозу її абсолютизму та пануванню. До того ж ця мета залишається незмінною незалежно від того, чи проходить вона під гаслами царської Росії, чи більшовицької. Зважаючи на це, постає питання місця і ролі України на світовій арені. Визначаючи засади української культури як західні, Д. Донцов говорить: "В сій вічній нашій боротьбі проти хаосу на Сході, в обороні – в своїй власній державності і культурі – цілої культури заходу, якраз лежить українська національна ідея, що мусить бути підставою нашої цілої політичної програми." [Донцов Д. Підстави нашої політики. – Відень, 1921. – с.75]. Лише у власній незалежній державі можливо сповна реалізувати свій потенціал, тому боротьба за повне відокремлення від Росії стає найголовнішим постулатом у політичному доробку автора.

Умови, в яких кристалізувалася позиція Донцова, були трагічними для України. Втрата свого шансу на здобуття незалежності в ході національно-визвольних змагань 1917-1921 рр. змусило шукати причини їх поразки. Зрештою, він доходить до висновку, що світогляд, який панував серед переважної більшості української інтелігенції, виявився проґрашним. Віра у всесильність розуму, існування вічних незмінних законів, що проголошувало минуле століття, могло породжувати лише пасивність, статичку, нерішучість, а не динамізм та прийняття чітких рішень, чого вимагав час. Саме на тогочасну еліту він покладає всю відповідальність за нереалізацію наданих можливостей, яка не змогла сформулювати ясне бачення майбутнього, зрозуміти бажання народу та поведсти його за собою. Зважаючи на це творення нової ідеї має бути засноване на приматі волі над розумом, вона має бути яскравою, недвозначною, всеобіймаючою, безкомпромісною. У її визначенні Д. Донцов за основу бере вчення Фіхте про спосіб кристалізації ідеї. Вона складається "з ясно сформульованої мети, з образу ідеала, до якого стремить національна воля, і з самої волі, з чуттєвої сторони, з національного "еросу", з "емотивності" [Донцов Д. Націоналізм. – Львів, 1926. – с. 224].

Цей ідеал має утвердити волю до панування, виховати бажання до визволення своєї землі, має відкидати все те, що сковує енергію нації. Однак він не повинен бути абстрактно вигаданою конструкцією та бути накинутим ззовні, а має базуватись на власних традиціях, відповідати особливостям українського народу. Окрім того, ідеал має скріплюватися великою вірою у власні сили, прагненням до утвердження своєї самобутності, тобто "емотивністю". Як зазначає В. Іванишин : "Основна проблема, яку вирішував Донцов, зводилася до питання: як перетворити поневолену націю в націю господарів, володарів своєї ж рідної країни? Відповідь була однозначна: шляхом тотальної, безкомпромісної боротьби, опертої на власні сили, але боротися може тільки людина з душею

воїна, а не раба, слуги чи лакея. Тому необхідно покінчити з рабською психологією і поведінкою – у всіх формах, в усіх проявах життя, передусім інтелектуальних. Підпорядкувати справі національно-визвольної боротьби і виховання борців усі ресурси нації, усі форми впливу на свідомість і навіть підсвідомість українця. Здолати століттями насаджуваний рабський інстинкт самозбереження і протиставити йому інстинкт волі до боротьби й перемог – інстинкт свободи." [Іванишин В. Нація. Державність. Націоналізм. – Дрогобич, 1992. – с.169].

Розмірковуючи над практичним втіленням цієї ідеї, Донцов доходить до висновку, що лише справжня провідна верства, еліта може здійснити це завдання. "За Донцовим, національна еліта – це люди, здатні до вирішення передусім трьох справ: формулювання інтересів нації, їх відстоювання та організації цілої нації під гаслами цих інтересів." [Квіт С.М. Дмитро Донцов. Ідеологічний портрет : Монографія. – ВЦ "Київський університет", 2000. – с. 180]. Там, де вона є слабкою, розкладається та занепадає і держава. Розуміючи, що лише провідна верства здатна надихнути, об'єднати маси в досягненні спільної мети, Д. Донцов велику увагу приділяє з'ясуванню тих якостей, якими вона має бути наділена. Звертаючись до традицій Київської Русі, литовсько-руської доби, козацтва, він формулює такі риси: "по-перше – шляхетність, почуття гордості, непокірливості супроти чужих і супроти долі, відплата за зневагу, чесність, замкнутість, відроза до зла, по-друге – мудрість, признання закону вищої моральної сили над собою, віра в Бога, признання вищості загального над партикулярним, любов отчизни, слави, пошана предків; по-третє – відвага, завзяття, героїчний войовничий дух." [Донцов Д. Дух нашої давнини. – Мюнхен-Монреаль, 1951. – с.38].

Незважаючи на здобуття незалежності, ряд проблем чітко артикульованих Д. Донцовим, на жаль, не втратили своєї актуальності. Загроза з боку Росії, відсутність ясного бачення мети, до якої прямує країна, та становище української еліти, яка знаходиться в процесі формування, змушує до продовження пошуків сучасного варіанту української національної ідеї.

В. С. Посєва, студ., КНУТШ, Київ
victoriaposeva@gmail.com

ГЕОПОЛІТИЧНА ВІСЬ "ПІВДЕНЬ – ПІВНІЧ" ЮРІЯ ЛИПИ

Юрій Липа – видатний український громадський діяч, лікар, поет, історіософ і політолог. Займає одне з цільних місць у розвитку геополітичного напрямку в історії політичної думки України. Головні ідеї висуває у "Всеукраїнській Трилогії" (термін введений Левом Биковським), яка включає в себе праці "Призначення України" (1938), "Чорноморська доктрина" (1940) та "Розподіл Росії" (1941), де він розкриває основні аспекти історичного минулого та сучасного буття українського народу, різноманітні напрями розвитку майбутньої української держави. Саме на цьому він і будує свою концепцію: на аспекті будівничості, а точніше

кажучи, українотворення, тобто формуванні українського "Я", базуючись на історичних, політико-географічних, антропологічних, духовно-культурних та національних началах. Усією своєю творчістю він проголошує: лише погляд зсередини свого національного "Я" – єдиний шлях, яким можна знищити комплекс провінційності, меншовартості, вбити прагнення до постійних пошуків союзника, який буде підтримувати життя українства. Серед цих головних ідей він обґрунтовує оригінальне визначення провідної вісі геополітичної активності України – відвічної лінії "Південь – Північ".

Синтетичною геополітичною вертикаллю "Південь – Північ" Ю. Липа вважає систему внутрішніх водних шляхів, а саме річок. Спочатку у "Призначенні України", а вже потім повніше у "Чорноморській доктрині" він формулює тезу про те, що "річна мережа формує одність української території, її торгівлі, влади, звичаїв, врешті мови та релігії" [Ю. Липа. Призначення України. – Львів: Просвіта, 1992. – С. 52]. Протягом століть українці заселяли долини найбільших річок, де формували центри української духовності: від Дунаю до Кубані. Повсякчас пересування відбувалося по лінії Північ – Південь, бо вона здебільшого відповідала головній вісі руху українських рік. Тому Ю. Липа виокремлює другу тезу на підтвердження природності даного геополітичного вектора розвитку: "українська територія мала більш чи менш надморський характер, але головною тенденцією її життя було чергування півночі і півдня у формуванні її культури і державності впродовж десятиліть" [Ю. Липа. Призначення України. – Львів: Просвіта, 1992. – С. 53]. У "Чорноморській доктрині" Ю. Липа широко розкриває значення найбільших рік України, називаючи кожну з них опертям: Дністер – західним, Дон – східним, і найголовнішу річку – Дніпро, яка протягом усієї історії відіграла найбільшу роль у житті України. Це логічно продовжує уявлення історіософа про відвічний чорноморський простір, адже повне володіння цими ріками забезпечить контроль над двома найголовнішими "брамами": на заході – контроль над Молдовою, та сході – панування над гирлом Волги. Річкова система українських шляхів кінчається з гирлами цих рік, наголошує Ю. Липа. Оскільки всі ріки, окрім Кубані, течуть із півночі на південь, це, в першу чергу, визначає геополітичний напрямок розвитку українського народу, адже саме ріки об'єднували і об'єднують населення як найважливіші засоби комунікації.

Базуючись на історичних фактах, Ю. Липа показує, що для українства не Схід і Захід є джерелом розвитку українського "Я", а що підложжям її раси (нації), культури і світогляду від самого початку і до останніх часів був Південь, – звідти прийшло християнство, тільки туди була єдина спроба перенести столицю з Києва, саме Південь, Дунай і Закавказзя – головні напрямки експансії київських князів [Ю. Липа. Призначення України. – Львів: Просвіта, 1992. – С. 235]. На Півдні кінцевою метою української експансії було здобуття чорноморських берегів – природного кордону українських земель.

Другою лінією українських земель і нації була і є Північ: звідти прийшла династія норманів, саме вона була головним орієнтиром у війсь-

ково-політичних планах київських князів, адже там можна було налагодити вигідні торговельні зв'язки. Головним "ключем склепіння" на Півночі українського простору Ю. Липа називає Білорусь, наголошуючи на необхідності створення державного союзу з нею [Ю. Липа. Всеукраїнська трилогія. Чорноморська доктрина. Чорноморський простір (атлас). Розподіл Росії. – Київ: МАУП, 2007. – С. 18].

Тому лише вісь "Південь – Північ" є природною і єдиною істинною лінією українських земель для Ю. Липи. Він зауважує, що дана вісь притаманна як добі античній і київській, так і добі козацькій. Успіх революції Богдана Хмельницького був неможливий без підтримки османів, для козаків було природним передусім опертя на Південь. З огляду на всі виведені ним судження, Ю. Липа висуває головне завдання України в історії – оборона межі "Південь – Північ", а саме захист і розвиток чорноморського простору, опертя на Тавриду як на природний торговельний і культурно-духовний кордон. Без збереження "відвічної вісі" неможливе і збереження України.

Ю. Липа також акцентує увагу на хибній лінії геополітичного розвитку України, а саме на вісі "Схід – Захід". Ця горизонталь є протиприродною для здорового розвитку держави, так як прямо заперечує головні підвалини буття українського народу. Для Ю. Липи це прямий шлях до залежності від сусідніх держав, – Росії та Польщі. У всіх сферах буття України дана лінія приречена бути згубною, у такій орієнтації країна завжди буде розриватися між Заходом і Росією, що загрожує конфліктами та перманентною втратою державності. Лише переорієнтація державної політики з вісі "Схід – Захід" на "Південь – Північ" дає розмах до розвитку, довшу і доповнює одвічні прагнення та засади української нації.

Отже, геополітична вісь "Південь – Північ" стає базою розвитку Чорноморської доктрини, за якою має бути: а) створена Чорноморська федерація; б) перенесений православний патріархат з Царгороду до Києва; в) утвердження та піднесення великодержавності України у промисловості, торгівлі й закордонній політиці [Ю. Липа. Всеукраїнська трилогія. Чорноморська доктрина. Чорноморський простір (атлас). Розподіл Росії. – Київ: МАУП, 2007. – С. 153]. Таким чином, базуючись на відвічній вісі "Південь – Північ", Ю. Липа продовжує і розвиває її в зовнішньополітичних орієнтирах майбутньої України.

Творча спадщина Ю. Липи довгий час залишалася в тіні, так як мала тавро "буржуазно-націоналістичної". Зі здобуттям України незалежності його твори повернулися до нас з-за кордону, але до цього часу його концепція не набула широкого розголосу. Причин може бути декілька: перша – не до кінця усвідомлення важливості його концепції для розвитку України, поверхова популяризація, а не глибокий аналіз, відсутність подальшої інтеграції ідей у розробку геополітичних орієнтирів України; друга – авторський понятійний апарат (напр. "раса", що виступає не з точки зору архаїчності, сухої антропології, а з позицій психології, етнопсихології), певна міфологізація та ідеалізація ним української історії, що породжує незрозуміння та певне відсторонення від виведеної концепції. Але беззаперечним залишається факт того, що Ю. Липа всю свою

творчість присвятив розробці ідеології державної стратегії України. Таким чином, геополітичні ідеї Ю. Липи спонукали українство до активної геополітичної творчості як у внутрішній, так і в зовнішній політиці, з огляду на історичне та духовне минуле українського народу.

А. С. Роговська, студ., КНУТШ, Київ
rogovska.anna18@gmail.com

ЧОРНОМОРСЬКО-БАЛТІЙСЬКИЙ СОЮЗ В ІНТЕРПРЕТАЦІЇ С. РУДНИЦЬКОГО ЯК ПЕРСПЕКТИВА СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГЕОПОЛІТИКИ

Ідея Балто-Чорноморського союзу концептуально почала розроблятися українськими дослідниками на початку 20-х років ХХ ст. Його прибічниками були М.Грушевський, Ю.Липа, С.Рудницький. Наукового обґрунтування ця концепція здобула в працях Степана Рудницького – видатного ученого-географа, теоретика політики та геополітики зокрема. Поштовхом до вивчення С.Рудницьким політико-географічної проблематики була потреба в широкому ознайомленні світової громадськості з "українською справою".

У своїй праці "Українська справа зі становища політичної географії" автор дає коротку характеристику політичної географії у тогочасному світі: "як ці два елементи – територія й населення – зростаються в один, більше чи менше одноцільний організм – державу – це й є головним питанням усієї політичної географії" [Рудницький С.Л. Українська справа зі становища політичної географії / Рудницький С.Л. // Чому ми хочемо самостійної України? – Львів: Світ, 1994. – С. 96]. Вчений продовжує розробляти поняття політично-географічного положення і розкриває його особливості стосовно України в контексті геополітичних відносин із сусідніми країнами. На той час актуальним було питання створення Української національної держави, землі якої були поділені між різними державами. С. Рудницький з цього приводу писав, що т.зв. мозайкові держави, що обіймають кілька народів (наприклад, Росія), не здатні до життя через існування змагань колись поневолених національностей. Тому вчений робить висновок, що лише "утворення Української національної держави в етнографічних границях є єдиним способом, щоб запобігти заколотам і конфліктам у південно-східному куті Європи, так важному для світового господарства й для світової політики..." [Рудницький С.Л. Українська справа зі становища політичної географії / Рудницький С.Л. // Чому ми хочемо самостійної України? – Львів: Світ, 1994. – С. 145]. Події 80-х, початку 90-х рр. ХХ ст. засвідчили правильність висновків і прогнозів вченого. Він також застерігає про недопустимість включення України до складу Російської імперії. Московська політично-географічна небезпека потребує від України пошуку зв'язків і союзів з тими могутніми державами, які панують на морях і мають значні інтереси в Передній Азії. Такими державами можуть бути держави Балтійського та Чорноморського регіонів. Таким чином, вчений висунув ідею Балтійсько-Понтійської федерації,

як протизагу російській експансії та рівновагу щодо держав Західної Європи. До складу цієї федерації мали увійти: Фінляндія, Естонія, Латвія, Литва, Білорусь і Україна. Ці країни є природними та історичними союзниками для України. Проте, на відмінну від сучасних дослідників, Степан Рудницький не бачив Польщу членом цього союзу, пояснюючи це важким історичним минулим, коли український народ зазнавав польського гніту. Білорусь же він називає найближчим рідним братом.

Також вчений постійно наголошує на пріоритетному становищі України у східно-європейському регіоні та Балтійсько-Понтійській Федерації зокрема: "...Україна зі своїм простором (900000 – 1000000 кв. км) і населенням (51-53 мільйонів) була б найважливішою державою в цій федерації" [Рудницький С.Л. Українська справа зі становища політичної географії / Рудницький С.Л. // Чому ми хочемо самостійної України? – Львів: Світ, 1994. – С. 155]. До того ж Україна лежить між культурними землями Середньої Європи та багатими землями Західної Азії, між країнами Півночі та землями, що розташувались довкола Середземного моря. Україна – це один з найбільших країв Європи, українці – щодо числа – є одним з найбільших її народів. Це географічно самостійна країна, яка має свою землю, мову, культуру. Припускаючи, що в майбутньому незалежна Українська держава буде найбільшою потугою в регіоні Чорного моря, вчений вважає, що Україна не має прагнути до панування над цими країнами. С. Рудницький, говорячи про домінування України над Чорним морем ("А Чорним морем легка дорога у весь світ..." [Рудницький С.Л. Україна наш рідний край: Коротка географія. – Львів, 1921. – С. 11]), важливу роль приділяє Криму: "Тепер і на будуче політично-географічне значіння Криму для України є дуже велике, без володіння Кримом вже не могутність, але й самостійність Української держави мусить бути дуже проблематична" [Рудницький С.Л. Українська справа зі становища політичної географії / Рудницький С.Л. // Чому ми хочемо самостійної України? – Львів: Світ, 1994. – С. 121]. Українські реалії сьогодення до певної міри можуть довести істинність цього твердження С.Рудницького.

Сьогоднішнє співробітництво із країнами Прибалтики та Польщею сприяє зміцненню зв'язків із країнами Північної Європи. Держави Балтійського регіону є яскравим прикладом економічного зростання і політичних перетворень. Польща ж виступає вигідним партнером для лобювання інтересів України у західних структурах, членом яких вона є; вона сприяє входженню України до цих структур. Проте Україна має здійснити цілий ряд реформ, які від неї вимагає Європейський Союз. Розвиток взаємовідносин із країнами Балтійського регіону сприяє розвитку України та зміцненню її ролі на міжнародній арені.

Сучасна геополітична ситуація навколо незалежної України вимагає розпочати самостійну геополітичну гру, позбавившись безініціативності у визначенні зовнішньополітичних пріоритетів. У цьому аспекті повернення до ідей формування нового Балто-Чорноморського союзу є актуальною. Цей союз забезпечує країни регіону від російської агресії, створюючи для України політико-економічний регіон.

КОНЦЕПЦІЯ "ПЛАВИЛЬНОГО КОТЛА" В ПОЛІТИЧНИХ ПОГЛЯДАХ ДМИТРА ДОНЦОВА

Дмитро Іванович Донцов (1883-1973 рр.) – видатний український філософ та вчений. Мислитель є автором таких праць як "Дух нашої давнини", "Дух Росії", "Націоналізм", "Патріотизм", "Що таке нація?" та ряду інших, в яких розглядаються процеси націє- та державотворення.

Д. Донцова цікавив пошук умов постання окремої нації як самостійного суб'єкта політики. До них він відносить: 1) культуру та її складові: а) матеріальні форми (наприклад, література); б) "містика" (як духовний вимір, тобто сама ідея існування нації); в) традиції; г) емоції; 2) мову; 3) сильне почуття єдності (як момент усвідомлення своєї окремішності); 4) територію; 5) певний расовий склад населення; 6) власну еліту. Всі вони є взаємопов'язаними, оскільки наявність однієї зумовлюється та/або підкріплюється іншою. Наприклад, сильне почуття єдності, як момент усвідомлення окремішності нації, виникає на підставі спільності культури (у всіх її проявах, а особливо в "містиці"), мови (для Д. Донцова вона має специфічне значення), території (як простору співжиття), збалансованого расового складу населення та еліти (як рушія волі нації до виживання і суверенного існування). Тому лише за наявності всіх вище перелічених елементів у певного об'єднання людей, його можна вважати нацією. Володіння однією чи більшою кількістю умов (але не всіма) не є свідченням існування окремої нації. Наприклад, мислитель вважав, що причиною розриву між іспанцями та народами Латинської Америки стало те, що перші не могли запропонувати другим спільної "програми майбутнього". Тобто, не зважаючи на спільність мови та деяких проявів культури, мексиканці, аргентинці, перуанці та інші почали усвідомлювати себе окремими націями. Виявилось це в різниці соціальних практик, які і є традиціями, а також у відмінності "містики". Відповідно, іспанська еліта вже не відповідала ідеям та ідеалам латиноамериканських народів. Тому з часом останні виплекали власних лідерів, які повели людей за собою. Таким чином, постання націй Латинської Америки стало dokonаним фактом.

На основі вище зазначеного, можна зробити висновок, що Д. Донцов є представником соціобіологічного напрямку примордіалістської теорії походження етнічності та прибічником етнічного націоналізму. Для мислителя нація, перш за все, будується на ідеї спільності. Але варто зазначити, що уніфікована культура, монолінгвізм, єдина еліта та навіть спільний географічний простір не виникають одразу. Все це є результатом існування певної базової спільності. Нею, на думку вченого, стає моноетнічність. Вона забезпечує стабільність та одноманітність життя нації. Мислитель вважав, що кожна раса (в даному випадку етнос) є носієм особливого менталітету. Тому співіснування груп людей, які сповідають протилежні ідеї, не є можливим. Більше того, для Д. Донцова

велике значення має процес боротьби між різними етносами. Саме під час нього формується "культ слави" та "каста ліпших людей" (еліта). Воюючи, один етнос протиставляє себе іншому, оскільки відбувається зіткнення різних "містик". Воля до життя конкретної нації є рушієм ствердження її окремішності. Тому філософ виходить з позиції "права сильного" і обґрунтовує агресивне ставлення до чужорідних певному етносу елементів. На думку Д. Донцова, поліетнічність не може забезпечити стабільного існування, оскільки різні групи будуть носіями відмінних ментальностей та еліт, що, у свою чергу, породжує висунення несумісних між собою вимог (наприклад, територіальні претензії, виняткові права тощо) та призводить до конфліктів. Відповідно про існування нації як єдиного організму не може бути й мови. Саме тому Д. Донцов не заперечує фізичного винищення одним етносом другого. Але слід зазначити, що в даному випадку мається на увазі насилля проти групи людей, яка посягає на умови існування іншого. Тому мислителя не можна назвати расистом у традиційному сенсі, оскільки він припускає повну асиміляцію представників ворожого етносу. Також філософ не перебуває на позиціях чистоти раси чи ірраціонального винищення людей лише на підставі приналежності їх до певного етносу, який не є ворожим. Особливо це підтверджується фактом того, що вчений вважає можливим укладення міжнаціональних союзів.

Таким чином, Д. Донцов є прихильником концепції "плавильного котла", оскільки для нього нація є особливим станом етносу. Тобто з множини останніх перша виникати не може. Мислитель вважав, що нація постає виключно у процесі боротьби одного етносу з іншими, умови існування яких несумісні. Наприклад, територіальні та релігійні війни тощо. Але слід зазначити, що для вченого важливим є не результат боротьби, а сам процес, оскільки він закладений у природі появи самої нації й у подальшому змушує її розвиватися (стан "вогняної душі" в еліті). Важливим також є те, що концепція "плавильного котла" в розумінні Д. Донцова не набуває расистського характеру. Вчений наголошував на фізичному винищенні певним етносом виключно тих, які загрожують його існуванню. Тобто якщо вони посягають на "містику", територію та інше. Але вчений не відкидав і процес повної асиміляції представників ворожого етносу, оскільки вони втрачали власну культури (в усіх її проявах), мову та еліту й фактично ставали частиною домінуючого.

ЗМІСТ

Секція 16 "УКРАЇНОЗНАВСТВО"

Васіна Т. В. Громадянська ідентичність і консолідація українського суспільства	3
Воропаєва Т. С. Консолідація українства як відповідь на виклик часу в умовах гібридної війни	5
Газізова О. О. Формування системи патріотичного виховання учнівської молоді в контексті розвитку сучасного суспільства	7
Грабовська І. М. Актуальність українознавства в ситуації інформаційно-психологічної війни Росії проти України	10
Гурська Л. І. Утвердження та розвиток української мови як основи національної ідентичності в Україні (кінець XVI – перша пол. XVII ст.)	12
Дворніцька Л. В. Серце і розум у психоемоційному просторі людського буття: українська література як маркер національного кордоцентризму	14
Калач В. М. Консолідуючі функції релігійної ідентичності	16
Клименко Д. Т. Перспектива розвитку України в контексте теорії Х.Маккіндера	19
Кобченко К. А. Українська еміграція в Німеччині після Другої світової війни: проблема формування не-радянської спільноти українців	21
Коломієць А. І. Чинники мовно-національної єдності у творчості вітчизняних мислителів кінця XIX – перших десятиліть XX століття	23
Кузнєцова А. С. Соціокультурний простір міста в контексті модернізації українського суспільства	25
Кулик Б. В. Подолання проблеми забуття і відчуження в контексті націєтворчого процесу	27
Луценко О. І. Мовна естетика українського художнього тексту: лінгвостилістичні ідеї дослідження	30
Ляпченко М. Г. Спекуляції на українському відчутті свободи (філософські роздуми)	32

Марчук О. Т. Концепція насолоди в антропології здоров'я східної патристики.....	35
Марчук О. С. Гідність як атрибутна властивість особистості	37
Маслак О. О. Політична теологія у філософській культурі Київської Русі – спроба реконструкції основних ідей	39
Маслов С. А. Місце соціальної емпатії в контексті розвитку жіночого волонтерського руху	42
Носенок Б. Е. Ідеологічний вплив неоевразійства на політичну ситуацію в Україні.....	44
Осипчук М. В. Українські народні фразеологізми в поемі І.Котляревського "Енеїда".....	46
Стефаненко Н. І. Ментальнісний ресурс українців у подоланні синдрому набутої безпорадності	48
Талько Т. М. Вплив неорелігійних рухів на формування міжконфесійної толерантності українців	50
Федорченко І. М. Консолідаційний потенціал українського національного характеру.....	51
Чик А. А. Колективна пам'ять в контексті консолідації українства	54
Шоріна Т. Г. Перспективи дегуманізації в контексті відповідальності історії та філософії.....	56

Секція 17 "ПОЛІТИЧНА ДУМКА: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ"

Підсекція "ІСТОРІЯ ЗАРУБІЖНИХ ПОЛІТИЧНИХ ВЧЕНЬ"

Барков О. С. Проблематика суспільної моралі у концепції Шарля Монтеск'є.....	59
Бобылев І. В. Политическая концепция И.И. Сергиева (О. Иоанна Кронштадтского).....	61
Галькевич О. Д. Місце корупції у моделі "раціональної бюрократії" Макса Вебера.....	63
Герасимов Д. О. Теоретичні засади ідеології кемалізму.....	65
Горчинська О. М. Розуміння соціалістичного устрою Фрідріхом фон Хайеком.....	67

Григоренко Б. А. Тиранія та "політія" як діалектика форм політичного врядування в Арістотеля.....	69
Дідух Л. В. Пост-капіталістична політія в технократичному проєкті П.Дракера	72
Дроздецкая К. А. Особенности политических институтов в концепции Г.В.Ф. Гегеля. Актуальность позиции мыслителя	75
Есенніков К. В. Карамзін як ідеолог російського консерватизму	77
Зубрицька Л. Й. Мобілізуюча роль міфу у поглядах Жоржа Сореля.....	79
Ковтунович В. І. Поняття рівності та свободи у політичній концепції Алексіса де Токвіля	81
Любова К. В. Поняття держави у концепції ідеолога італійського фашизму Дж. Джентіле	84
Мартіросян Ш. С. Чинники формування "духу народу" в політичній концепції Шарля Монтеск'є	86
Мостіпан О. М. Ідея "істинного правління" у вченні Конфуція	88
Немировська В. С. Сен-сімон про основні тенденції соціального прогресу	91
Пархомова А. Д. Пропаганда як елемент тотальної політики у концепції Гарольда Лассуела	93
Пасічник В. В. Політичний та соціальний устрій "Міста сонця" Томмазо Кампанелли	95
Питулько М. Ю. Ідеал співвідношення політики та релігії у вченні Алексіса де Токвіля	97
Підскальна О. М. Дискурс лібералізму та комунітаризму як підґрунтя мультикультуралізму.....	99
Плешканьова О. С. Ідейні джерела американської революції	103
Пономаренко К. О. Політико-правові погляди Ніколло Макіавеллі у трактаті "Государ"	105
Присташ А. С. Буддизм як ідейний напрям у світовій політичній думці	107
Рева Т. С. Ліві антиколоніальні ідеї та рухи за права чорношкірого населення у другій половині XX століття.....	109
Рудюк Д. В. Засадничі ідеї концепції безвладного суспільства Петра Кропоткіна.....	111

Сацук О. О. Гендер та політика в історії політичної думки	113
Степанюк Б. В. Категорический императив И. Канта	115
Турчинська Ю. Ю. Концепція харизматичного лідерства Макса Вебера	116
Филимонов В. В. Философские основания стратегии современной войны	119
Чайко П. А. Теорія державного суверенітету Жана Бодена	120
Підсекція "ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ ДУМКИ УКРАЇНИ"	
Білоножко Є. П. Чи можливий діалог під час війни (на прикладі мінських угод)	123
Година А. О. "Справа Мазепи" у політично-правових поглядах Пилипа Орлика (на прикладі "Пактів і Конституції законів і вольностей Війська Запорозького).....	124
Кацевич Т. В. О.-І. Бочковський: ознаки (прикмети) нації за П. Манчіні як чинники націогенезу	126
Кирпичник Р. І. Політична концепція Івана Франка	129
Медвідь А. М., Грицютенко Я. С., Чорна М. Ф. Ідея Державності та права у "Повісті минулих літ" Нестора-літописця	131
Мовчан У. В. Вплив жіночого руху на політичне життя Буковини першої третини 20 ст.	133
Мусієнко К. С. Проблема оптимальної організації державної влади в теоретико-політичній спадщині С.Оріховського.....	135
Обушний М. М. Драгоманов – основоположник української партології.....	137
Олексієнко І. О. Українська національна ідея та роль провідної верстви в політичній концепції Д. Донцова.....	139
Посєва В. С. Геополітична вісь "Південь – Північ" Юрія Липи.....	141
Роговська А. С. Чорноморсько-балтійський союз в інтерпретації С. Рудницького як перспектива сучасної української геополітики	144
Рудик А. О. Концепція "плавильного котла" в політичних поглядах Дмитра Донцова.....	146

Наукове видання

ДНІ НАУКИ

ФІЛОСОФСЬКОГО ФАКУЛЬТЕТУ – 2016

МІЖНАРОДНА НАУКОВА КОНФЕРЕНЦІЯ

(20-21 квітня 2016 року)

МАТЕРІАЛИ ДОПОВІДЕЙ ТА ВИСТУПІВ

ЧАСТИНА 8

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"
Виконавець Д. Ананьївський



Формат 60x84^{1/16} Ум. друк. арк. 8,83. Наклад 90. Зам. № 216-7718.
Гарнітура Times New Roman. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл21.
Підписано до друку 01.04.16

Видавець і виготовлювач
ВПЦ "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, 01601, м. Київ
☎ (044) 239 32 22; (044) 239 31 72; тел./факс (044) 239 31 28
e-mail: vpc_div.chief@univ.kiev.ua
<http://vpc.univ.kiev.ua>

Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02