

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуски 5–6

До збірника ввійшли результати наукових досліджень молодих учених, аспірантів і студентів різних гуманітарних факультетів ВНЗ України та країн СНД.

Для наукових працівників, викладачів, аспірантів, студентів та всіх, хто цікавиться філософією і політологією.

<b>ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР</b>	А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України
<b>РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ</b>	В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц. (заст. відп. ред.); Т.Г. Горбаченко, д-р філос. наук, проф.; Ф.М. Кирилук, д-р філос. наук, проф.; А.М. Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; О.І. Салтовський, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.Ф. Цвях, д-р політ. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.; С.В. Руденко, канд. філос. наук, асист.
<b>Адреса редколегії</b>	01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 78
<b>Рекомендовано</b>	Вченою радою філософського факультету від 25.05.09 (протокол № 8)
<b>Відповідальний за випуск</b>	С.В. Руденко, канд. філос. наук, асист.

Автори опублікованих матеріалів несуть повну відповідальність за підбір, точність наведених фактів, цитат, економіко-статистичних даних, відповідної галузевої термінології, власних імен та інших відомостей. Редколегія залишає за собою право скорочувати та редагувати подані матеріали. Рукописи та дискети не повертаються.

## ВІД РЕДАКЦІЇ

Читацькій увазі пропонуються п'ятий та шостий випуски збірника наукових праць "Гуманітарні студії". Вперше за історію цього видання два випуски "Гуманітарних студій" об'єднані в одну книгу. Це зумовлено, перш за все тим, що майже весь шостий випуск присвячений додатковому виданню матеріалів доповідей та виступів міжнародної наукової конференції "Людина. Світ. Суспільство", яка була присвячена 175-річчю філософського факультету і відбулася 21-22 квітня 2009 р. на філософському факультеті Київського національного університету імені Тараса Шевченка. До оргкомітету конференції увійшли не тільки представники філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка, а й представники інших ВНЗ, наукових установ України та країн СНД, що дозволяє говорити про міжнародний статус конференції.

Склад оргкомітету конференції: проф. Конверський А.Є. (Голова оргкомітету, декан філософського факультету), к.ф.н. Руденко С.В. (заст. голови оргкомітету), асп. Якубін О.Л. (заст. голови оргкомітету), проф. Добронорава І.С. (КНУТШ), проф. Зеленков А.І. (Білоруський державний університет, м. Мінськ), проф. Лой А.М. (КНУТШ), проф. Лубський В.І. (КНУТШ), доц. Мігунов А.І. (СПбДУ, зав.каф.логіки, Санкт-Петербург), проф. Міронов В.В. (декан філософського факультету МДУ, Москва), проф. Обушний М.І. (КНУТШ), проф. Панченко В.І. (КУНТШ), доц. Приятельчук А.О. (КНУТШ), проф. Русин М.Ю. (КНУТШ), проф. Цвих В.Ф. (КНУТШ), доц. Шевченко О.К. (ТДУ, Сімферополь), проф. Шляхтун П.П. (КНУТШ), проф. Ярошовець В.І. (КНУТШ).

Робочими мовами конференції стали українська, російська та англійська.

Інформація про проведення конференції опублікована у грудні 2008 р. Термін подачі матеріалів конференції був продовжений до 09 березня 2009 р. До тез студентів та аспірантів була висунута вимога рецензування науковим керівником.

У конференції взяло участь 1050 учасників, з них: 497 – учасники з Київського національного університету імені Тараса Шевченка та 513 учасників з інших наукових установ та вищих навчальних закладів України, країн СНД та дальнього зарубіжжя. Серед опублікованих матеріалів 356 студентських робіт, з яких 244 – праці студентів Київського національного університету імені Тараса Шевченка та 112 – студентів вищих навчальних закладів країн СНД.

З підсумками конференції всього опубліковано 1020 тез учасників, які вміщені в 11 томах матеріалів роботи конференції.

У конференції взяли участь представники наступних наукових установ та вищих навчальних закладів близького та дальнього зарубіжжя: із країн дальнього зарубіжжя: Факультет систематичної теології Хельсінкського університету (м. Хельсінкі, Фінляндія), Міжнародна асоціація студентів політичних наук (м. Любляна, Словенія); з Російської Федерації: Московський державний університет імені М.В.Ломоносова, Санкт-Петербурзький державний університет, Інститут філософії РАН (м. Москва), Московський педагогічний університет, Московський гуманітарний університет, Башкирський державний уні-

верситет (м. Уфа), Читинський державний університет, Уральський державний університет імені О.Горького, Південний Федеральний університет (м. Ростов-на-Дону), Воронізький державний університет, Інститут філософії і права (м. Новосибірськ), Забайкальський державний гуманітарно-педагогічний університет; з республіки Білорусь: Білоруський державний університет, ДНУ "Інституту філософії Національної академії наук Білорусі" (центр соціально-філософських та антропологічних досліджень), Білоруський державний університет культури та мистецтв; з України: Інститут філософії НАН України, Центр гуманітарної освіти НАН України, Національний авіаційний університет (м. Київ), Благодійна організація "Центр практичної філософії", Національний університет "Києво-Могилянська Академія", Національний технічний університет України "КПІ", Київський національний економічний університет ім. Вадима Гетьмана, Академія адвокатури України, Вінницький національний технічний університет, Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара, Донецький національний технічний університет, Житомирський державний університет імені Івана Франка, Прикарпатський національний університет імені Василя Стефаника (м. Івано-Франківськ), Луганський національний університет імені Тараса Шевченка, Львівський державний університет імені І. Франка, Харківський державний університет імені В. Каразіна, Одеський національний університет імені Мечникова, Таврійський національний університет імені В.І. Вернадського (м. Сімферополь), Сумський державний університет, Чернівецький національний університет імені Юрія Федьковича, Чернігівський державний педагогічний університет імені Т.Г. Шевченка та ін.

Робота конференції складалася з двох днів: 21 квітня відбулося урочисте відкриття конференції в актовій залі Головного навального корпусу, у якому взяла участь: декан філософського факультету проф. Конверський А.Є., голова НТСА філософського факультету аспірант Якубін О.Л., ректор Київського національного педагогічного університету імені М. Драгоманова, чл.-кор. НАН України Андрущенко В.П., президент Академії педагогічних наук України акад. Кремінь В.Г. З теоретичними доповідями на відкритті конференції виступили: проф. Конверський А.Є., (декан філософського факультету), доц. Мігунов А.І. (зав. кафедрою логіки Санкт-Петербурзького державного університету), студентка Ведмецька Л.В. (Санкт-Петербурзький державний університет).

Цього ж дня після урочистого відкриття відбулася секційна робота конференції. Цього року робота Міжнародної наукової конференції "Людина. Світ. Суспільство" налічувала 20 секцій та 14 підсекцій.

1. *"Історія філософії"* (підсекції: "Проблеми історії класичної філософії (Античність, Середньовіччя, Відродження)", "Проблеми історії класичної філософії (Новий час та Просвітництво)", "Проблеми сучасної світової філософії").

У роботі секції взяла участь більше 50 учасників. Основною тематикою доповідей стали проблеми історико-філософської реконструкції філософських вчень Стародавнього світу, Античності, Середньовіччя та Відродження, переосмислення філософських концепцій англійської (Дж. Берклі), французької (Р.Декарт) та німецької (І.Кант, Ф.Шеллінг, Г.Гегель) філософії Нового часу, дослідження посткласичної європейської філософії XIX ст. (В.Віндельбанд, Ф.Ніцше), російської філософії XIX ст.

Також в межах роботи секції окремо були представлені доповіді, що торкалися актуальних проблем розвитку сучасної світової філософії різноманітних напрямків (логічний позитивізм, аналітична філософія, екзистенціалізм, фрейдизм, марксизм, постмодернізм та ін.) й теоретичних та методологічних проблем розвитку історико-філософської науки.

2. *"Українська філософія: історія та сучасність"*.

У секції були представлені доповіді, що присвячені дослідженню джерел формування філософської думки в Україні, творчості видатних представників вітчизняної філософії XIX – XX століття (В. Лесевича, Ю. Вассіяна, М. Грота, О. Гілярова, В. Винниченка, Лесі Українки, І. Франка та ін.), розробці теоретичних та методологічних основоположень дослідження історії української філософії та культури.

3. *"Теоретична філософія"* (у складі двох підсекцій).

Тематика доповідей стосувалась тлумачення основних гносеологічних проблем у різних філософських школах сучасності (феноменологія, марксизм, фундаментальна онтологія, філософська герменевтика), дослідженню основних онтологічних категорій, онтологічних проблем референції.

4. *"Логіка та дисципліни логічного циклу"*.

Тематика доповідей була зосереджена не стільки на дослідженні проблем традиційної чи класичної логіки, скільки на дослідженні деяких неklasичних логічних теорій (епістемічна логіка, деонтична логіка та ін.), неформальної логіки, логічних аспектів риторики й теорії аргументації, міждисциплінарних зв'язків логіки та інших гуманітарних наук (правознавство, мовознавство тощо).

5. *"Філософія та методологія науки"*.

Тематика доповідей була зосереджена на сучасних проблемах розвитку наукової раціональності, методологічних проблем міждисциплінарних досліджень та проблем розвитку постнекласичної науки.

6. *"Естетична теорія та культурний контекст: проблеми взаємодії"*.

Під час роботи секції розглядалися проблеми дослідження естетичних категорій, сучасні західні та вітчизняні естетичні теорії, аналізу історії становлення естетичних вчень. Також увага доповідачів була зосереджена на міждисциплінарних аспектах розвитку сучасної естетичної теорії, зокрема, її застосуванню до культурологічних та мистецтвознавчих досліджень.

7. *"Філософська антропологія та філософія людини"*.

Під час роботи секції розглядалися сучасні проблеми філософсько-антропологічних досліджень, філософії техніки, історія становлення філософсько-антропологічних вчень.

8. *"Соціальна філософія та філософія історії"* (у складі двох підсекцій).

Робота секції налічувала декілька напрямків. Перший напрямок представляли доповіді, у яких розглядалася історія соціально-філософських та філософсько-історичних вчень. Другий напрямок доповідей розкривав можливість застосування соціально-філософських та філософсько-історичних методів у конкретно-наукових та міждисциплінарних дослідженнях (теоретична лінгвістика, екологія, проблеми глобалізації та ін.) По-третє, розглядалися теоретичні принципи формування соціального досвіду, методологічні проблеми розвитку соціально-філософських та філософсько-історичних досліджень.

### 9. *"Філософські проблеми гуманітарного знання"*.

Під час роботи секції особливий напрямок створили доповіді, які були присвячені дослідженню сучасних проблем філософії освіти та реформування системи освіти в Україні. Розглядалися проблеми розвитку гуманітарних наук на сучасному етапі, філософські засади осмислення феномену глобалізації, філософські проблеми осмислення феномену транскультурного діалогу та міждисциплінарних досліджень.

### 10. *"Філософія культури та культурологія"*.

Доповіді були переважно присвячені історії філософії культури та культурології, основних формування діалогічного типу взаємодії різних культур.

### 11. *"Теоретична та прикладна етика"*.

Тематика доповідей охоплювала такі напрямки досліджень як історія етичних вчень, сучасні етичні течії, екологічна етика, етика відповідальності, комунікативна етика. Також увага доповідачів була звернена на сучасні проблеми викладання етики у середній та вищій школах.

12. *"Релігієзнавство в структурі філософського і гуманітарного знання"* (підсекції: "Філософія і феноменологія релігії", "Соціологія релігії", "Психологія релігії", "Історія релігії").

Тематика доповідей традиційно охопила сфери історії релігійних вчень, аналізу релігійної символіки світових конфесій, соціологічним закономірностям розвитку релігії. Також під час роботи секції досить змістовно та всебічно був представлений такий напрямок сучасних релігієзнавчих досліджень як психологія релігії.

### 13. *"Філософські аспекти психології"*.

Хоча секція була представлена невеликою кількістю учасників, однак її робота була спрямована на відновлення традицій та розвиток міждисциплінарних аспектів філософських та психологічних досліджень. Тематика доповідей була зосереджена переважно на історико-філософському аналізі творчого доробку філософів та психологів минулого.

14. *"Політична думка: історія та сучасність"* (підсекції: "Історія зарубіжних політичних учень: від витоків до 18 століття", "Історія зарубіжних політичних учень: від витоків до 19-20 століття", "Історія політичної думки України").

Робота секції традиційно охопила актуальні проблеми розвитку історико-політологічних досліджень основних політичних вчень минулого (від Античності до наших днів). Переважно в усіх доповідях була підкреслена необхідність не тільки історичної реконструкції політичних вчень минулого, але й визначення умов можливості їх застосування до вирішення сучасних проблем розвитку світової та вітчизняної політичної науки.

15. *"Теорія політики"* (підсекції: "Загальна теорія політики", "Сучасні політичні процеси в Україні", "Партологія", "Громадянське суспільство: теорія та практика").

У роботі секції взяло участь більше 100 доповідачів. Тематика доповідей охопила значний масив проблем загальної теорії політики (політична культура, теорія демократії, типологія політичних режимів, системний аналіз в політології і т.д.), проблем сучасного розвитку політичних процесів в Україні (самоорганізації суспільства, політична міфологія, маргінальні політичні об'єд-

нання, форми державного правління та ін.), теорії і практики громадянського суспільства, проблеми та перспективи розвитку партійної системи.

16. *"Практична політологія: теоретичні та прикладні аспекти"* (підсекції: "Прикладні політичні технології", "Політичний менеджмент").

Під час роботи секції були розглянуті актуальні питання розвитку політичних технологій у світовій та вітчизняній практиці, культурологічний та інформаційний аспекти розвитку політичного управління.

17. *"Політична соціологія та соціологія політики"*.

Робота секції була організована спільно з факультетом соціології Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Під час її роботи були розглянуті методологічні проблеми розвитку соціологічної теорії та прикладних соціологічних досліджень, проблеми взаємодії соціологічних та політологічних досліджень.

18. *"Зовнішня політика: теорія і практика"*.

Під час роботи секції зміст доповідей торкався переважно прикладних актуальних проблем розвитку сучасних міжнародних політичних відносин, серед яких: проблеми міжнародної безпеки, глобалізації, світової економічної кризи, ядерної політики тощо.

19. *"Political science and contemporary world"* (англійською мовою) ("Політична наука та сучасний світ").

Під час роботи секції були розглянуті сучасні проблеми філософії освіти, глобалізованого світу, історії політичних вчень. Також цікавою подією стала презентація міжнародної асоціації студентів політичних наук.

20. *"Українознавство"*.

Доповіді були зосереджені на дослідженні доробку відомих представників української культури, основних наукових шкіл минулого, методологічних проблем українознавчих досліджень.

22 квітня відбулася робота круглих столів та наукових презентацій, серед яких круглі столи:

1. *"Київське коло філософії: Україна, Росія Європа..."*.

Робота круглого столу була присвячена обговоренню історії становлення, сучасного стану, проблем та перспектив розвитку Київської філософської школи, її видатних представників ХХ століття. Певним результатом роботи круглого столу було узагальнення ролі і значення Києва як центру освіти і науки для розвитку філософських традицій в Україні, Росії та Європі.

2. *"Актуальні проблеми консолідації українського суспільства"*.

Ініціатором проведення круглого столу стало наукове товариство студентів та аспірантів філософського факультету. Під час роботи круглого столу були розглянуті основні проблеми розвитку українського суспільства на сучасному етапі, перспективи розбудови демократичної правової держави в Україні очима студентів та аспірантів.

3. *"Візуальні практики і комунікація в сучасній естетиці"*.

Ініціатива проведення цього круглого столу належить кафедрі етики, естетики та культурології філософського факультету. Під час роботи були роз-

глянуті деякі сучасні напрями розвитку естетичної теорії, які пов'язані із невербальними практиками.

4. "Методологічні засади вивчення релігії в теології та релігієзнавстві".

Під час роботи круглого столу увага учасників була зосереджена на особливостях розвитку вітчизняної релігієзнавчої традиції, основних методологічних проблемах розвитку релігієзнавчих досліджень.

5. "Методологія історії філософії: пошук інновацій".

Ініціатива проведення цього круглого столу належить кафедрі історії філософії філософського факультету. На круглому столі були представлені результати роботи кафедри над розв'язанням основних методологічних проблем історико-філософської науки.

6. "Синергетична методологія транс дисциплінарних досліджень та її філософські засади".

Результатом роботи круглого столу стало узагальнення та обмін досвідом представників різних сучасних філософських шкіл у вирішенні проблем та перспектив застосування синергетичної теорії до міждисциплінарних досліджень.

7. "Стан і перспективи розвитку сучасної релігієзнавчої науки (до 50-річчя кафедри релігієзнавства).

Під час роботи цього круглого столу відбулось обговорення історії розвитку релігієзнавчих досліджень у Київському університеті, творчого доробку відомих вітчизняних релігієзнавців.

8. "Політична наука: гібридизація, фрагментація чи інтеграція?".

Ініціатива проведення даного круглого столу належить науковому товариству студентів та аспірантів філософського факультету. Круглий стіл об'єднав студентів-політологів різних ВНЗ України та Російської Федерації. Основною темою для обговорення стали перспективи розвитку політичної науки на пострадянському просторі.

9. "Трансцендентальна феноменологія від Фіхте до Гуссерля".

Ініціатива проведення круглого столу належить кафедрі філософії філософського факультету. Під час його роботи було здійснено реконструкцію основних етапів становлення трансцендентальної філософії, узагальнення проблем та перспектив її розвитку у вітчизняній філософській традиції.

10. "Філософське перекладознавство: теорія та практика".

Круглий стіл об'єднав фахівців, що цікавляться проблемами формування української філософської мови в контексті реалізації перекладів класичних та сучасних філософських текстів.

Наукові презентації:

1. "International Association of political science students (IAPSS)".

Презентація мала на меті ознайомлення студентів та аспірантів із діяльністю та основними досягненнями міжнародної асоціації студентів політичних наук (м. Любляна, Словенія), обговорення перспектив наукового співробітництва із науковим товариством студентів та аспірантів філософського факультету.

2. Презентація Російсько-українських філософських читань молодих учених.

Презентація була присвячена Міжнародній науковій конференції "Другі Російсько – Українські філософські читання", робота якої відбулась 16 трав-

ня 2008 року на базі філософського факультету Московського державного університету імені М.В. Ломоносова, результати якої були опубліковані у 4 випуску збірника наукових праць філософського факультету "Гуманітарні студії". Ця подія стала логічним продовженням творчої співпраці молодих учених філософських факультетів Київського національного університету імені Тараса Шевченка та Московського державного університету імені М.В. Ломоносова. Першим кроком на цьому шляху стали "Перші Російське – Українські філософські читання", що були проведені на базі філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка у квітні 2007 року.

Роботи представників різних Вищих навчальних закладів та наукових установ країн СНД однак не стільки вік їх творців, скільки спільність актуальних наукових проблем, яким вони присвячені. Відображені у альманасі результати роботи Читань переконують у наявності множини цікавих перспектив творчої співпраці вчених-гуманітаріїв.

3. Презентація міжнародного наукового семінару "Київ – Санкт-Петербург: стратегії сучасного філософування".

Основою для наукової презентації став випуск збірника матеріалів наукового симпозиуму "Київ – Санкт-Петербург: стратегії сучасного філософування". 1–2 липня 2008 року у Києві на базі філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка відбулася робота Першого міжнародного наукового симпозиуму "Київ – Санкт-Петербург: стратегії сучасного філософування". Участь у симпозиумі взяли вчені, викладачі факультету філософії та політології Санкт-Петербурзького державного університету й філософського факультету Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Симпозиум об'єднав дослідників різних напрямів й наукових інтересів. Тематика доповідей охоплювала сфери онтології, теорії пізнання, логіки, історії філософії, теоретичних та методологічних проблем історико-філософського пізнання, етики, філософії науки, філософії освіти тощо. Однак, більш загально цю тематику було розподілено на дві групи, які відображали певні вектори дослідницьких завдань. Перша група інтересів отримала назву "Стратегії історико-філософського дискурсу і сучасність", друга – "Стратегії й горизонти сучасної філософської думки". Ця обставина власне і обумовила структуру роботи симпозиуму.

Одним з найважливіших результатів роботи симпозиуму постало усвідомлення того, що представників різних шкіл і традицій об'єднує прагнення розв'язати спільні проблеми, серед яких можна виокремити такі: необхідність оновлення теоретичного й методологічного апарату історико-філософських досліджень, переосмислення історії вітчизняної філософії, реформування системи філософської освіти, створення єдиного освітнього простору тощо. Розв'язання цих завдань набуває особливої актуальності в контексті загальнодержавних проблем розвитку Російської Федерації та України, підтримки та розвитку міжнародних наукових зв'язків.

4. "Кримський проект: філософія та література".

Ініціатива проведення наукової презентації належить представникам Таврійського національного університету імені В. Вернадського (м. Сімферополь). У презентації було запропоноване нове авторське бачення розвитку

філософських досліджень, філософської освіти в Україні та методики її викладання у Вищій школі.

Після роботи круглих столів та наукових презентацій відбулося урочисте закриття та підведення підсумків конференції. Найкращі студентські виступи були відмічені нагородами та відзнаками філософського факультету.

На основі побажань та пропозицій керівників секцій, членів оргкомітету конференції можна сформулювати такі організаційні пропозиції щодо організації Міжнародної наукової конференції "Дні науки – 2010":

1. Надати інформацію про конференцію "Дні науки філософського факультету – 2010" не пізніше вересня 2009 року.

2. Встановити термін подачі матеріалів конференції до 1 лютого 2010 року.

3. Посилити контроль по відбору матеріалів, що подаються до друку за наступною формою:

✓ ввести обов'язкову візу наукового рецензента, а не наукового керівника (науковий рецензент не обов'язково повинен бути науковим керівником);

✓ у збірниках матеріалів конференції разом із прізвищем студента (аспіранта) вказувати прізвище наукового рецензента;

✓ надати виключне повноваження кафедрам філософського факультету та Центру українознавства приймати остаточне рішення щодо відбору матеріалів всіх учасників конференції до друку. Зобов'язати кафедри приймати рішення на засіданнях та подавати до оргкомітету конференції у зазначений термін витяг з протоколу засідання кафедри, в якому вказані прийняті та відхилені матеріали;

✓ формувати збірники матеріалів конференції виключно на основі протоколів засідань кафедр та Центру українознавства філософського факультету;

✓ проводити круглі столи та наукові презентації на третій день конференції або зменшити їх кількість і проводити лише за ініціативою кафедр.

Багато ідей виникло безпосередньо під час роботи конференції. Саме тому їх висвітлення вже стало можливим тільки на сторінках "Гуманітарних студій". Ця обставина дещо змінила структуру збірника, в якому окрім статей читач знайде і невеликі за обсягом наукові повідомлення. Крім того, в структурі збірника виникла нова рубрика "Філософські портрети", мета якої – виявити перспективу розвитку філософських досліджень в межах художньо-літературного стилю.

Запрошуємо всіх бажаючих, студентів, аспірантів, молодих і досвідчених вчених до творчої співпраці та висвітлення її результатів на сторінках "Гуманітарних студій"!

**А.Є. Конверський,  
доктор філософських наук, професор  
декан філософського факультету  
Київського національного університету  
імені Тараса Шевченка**

# ВИПУСК 5

## РЕЦЕНЗІЇ

*І.В. Огородник, д-р філос. наук, проф., КНУТШ, Київ*

### **АКТУАЛЬНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ НОВОЧАСНОЇ ФІЛОСОФІЇ: ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ВИМІР В АНАЛІЗІ ФЕНОМЕНА ХИБИ**

**Рецензія на книгу: Прокопав Д.Є. Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть: Монографія. – К.: Вид. ПАРА-ПАН, 2008. – 428 с.**

Нещодавно вийшла друком монографія Д. Прокопова "Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть", яка фактично є першим у вітчизняній історії філософії дослідженням, що має на меті висвітлити феномен хиби та способи його інтерпретації в філософії Нового часу. Наукова новизна монографії зумовлена тим, що як така проблема осмислення феномену хиби в новоєвропейській філософії практично не ставилась в межах вітчизняної історії філософії. В цьому сенсі, представлена Д. Прокоповим монографія дозволяє здійснити перше комплексне дослідження феномену хиби та його основних інтерпретацій в європейській філософії Нового часу. Водночас, розгляд проблеми осмислення хиби в філософії XVII – XVIII століть дозволяє автору дещо по-новому подивитись на класичну модель висвітлення гносеологічних питань в межах протиставлення емпіричної та раціоналістичної традицій. В цьому сенсі, ретельний аналіз феномену хиби дозволив Д. Прокопову представити не лише більш повну картину обґрунтованої в новочасній філософії пізнавальної моделі, але й розкрити нові аспекти складного процесу формування і розвитку властивого Новому часу типу раціональності.

Звертаючись до розвитку новочасної філософії автор аналізує основні тенденції в інтерпретації феномену хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть, досліджує запропоновані раціоналістичною та емпіричною традиціями способи пояснення причин виникнення хиби, її джерел та засобів її нейтралізації або викорінення в процесі побудови цілісної системи істинного знання про світ. В методологічному плані Д. Прокопов доволі вдало визначає роль концепту хиби в розробці гносеологічної теорії у філософських рефлексіях мислителів Нового часу. Таким чином через аналіз феномену хиби в монографії досліджуються питання пов'язані з характеристикою пізнавальних здібностей людини, з функціонуванням мови, розвитком теорії знаків, формуванням методологічних засад класичної науки, становленням

певних типів філософської комунікації, які виникли в добу Нового часу, і пізніше набули подальшого розвитку в філософії XIX – XX століть.

Структурна побудова роботи цілком відповідає обраній автором логіці дослідження проблеми хиби в філософії Нового часу. Вдала розбивка на розділи та підрозділи полегшує читання матеріалу та дозволяє краще орієнтуватись в тексті монографії, легше знаходити потрібні частини дослідження. Щоправда, як нам видається, було б варто бодай стисло наприкінці кожного з трьох розділів монографії подати проміжні висновки у вигляді окремого підрозділу. Це дозволило б легше слідкувати за ходом авторської аргументації, а також сприяло би логічному впорядкуванню того масиву інформації, який подається в монографії. Адже подекуди висновки та важливі для роботи узагальнення доводиться майже "вишукувати" в тексті в тих місцях, де автор переходить від розгляду однієї постаті чи теорії до іншої.

Загалом, монографія Д. Прокопова написана на високому науковому рівні, в якій надається не лише змістовний аналіз інтерпретацій хиби в філософії Нового часу, але й висвітлюються різноманітні історико-філософські підходи до філософського осмислення даної теми. В цьому контексті, значний інтерес складає перший розділ роботи, де автор звертається до тих інтерпретацій хиби, які були запропоновані в філософії починаючи від доби Античності, і закінчуючи філософією Відродження. Водночас в межах останніх двох розділів свого дослідження автору вдалося представити повну картину того, яким чином реалізовувалась інтерпретація хиби в межах, з одного боку – раціоналістичної традиції філософування, а з іншого – в емпіричній філософії Нового часу.

На нашу думку, актуальність дослідження феномену хиби та його інтерпретації в європейській філософії Нового часу зумовлена як причинами загальнотеоретичного характеру, так і суто галузеву специфікою історико-філософського вивчення даного періоду розвитку філософської думки. Стосовно першої групи причин маємо зазначити, що концепт хиби відіграє надзвичайно важливу роль не лише в процесі побудови гносеологічної теорії у філософських рефлексіях мислителів XVII – XVIII століть, але й в тій специфічній "онтології розуму", що кладеться в основу загальної реконструкції властивою Новому часу картини світу. При цьому, традиційне намагання маргіналізації тих чи інших філософських концептів, часто спричиняється не стільки їх малою значимістю, скільки небажанням та неможливістю їх адекватного мислення в межах класичної філософської парадигми. В цьому сенсі, переорієнтація сучасної історії філософії, розширення її методологічної основи передбачає звернення до тих проблем, які в межах класичної історії філософії чи не ставились взагалі, чи розглядались лише поверхово.

Стиль подачі матеріалу в монографії вирізняється своєю ясністю та чіткістю, що значно полегшує роботу з текстом монографії та дозволяє скласти цілісне уявлення про той предмет, який в ній досліджується. У поводженні з першоджерелами автор також виявляє необхідну історико-філософську ретельність та уважність. Водночас, робота не є перевантаженою цитатами і дозволяє скласти адекватне уявлення як про авторський стиль, так і про його власне бачення тих проблем, що об'єктивно виникають у разі інтерпре-

тації феномену хиби, що рухається у межах завданої Новим часом парадигми співвідношення розуму та буття.

Також варто вказати на те, що являючи собою типове (в гарному сенсі цього терміну) наукове дослідження, монографія Д. Прокопова може бути доволі вадило застосована в навчальному процесі, адже досліджуючи таке, здавалося б, "спеціальне питання" як феномен хиби та його інтерпретації, автор по суті піднімає цілий комплекс фундаментальних гносеологічних та онтологічних питань, які характеризують філософію Нового часу і є ключовими для розуміння та адекватного відтворення її змісту. Очевидно, в цьому проявився педагогічний досвід автора, а також те, що робота була підготовлена саме на кафедрі історії філософії Київського національного університету імені Тараса Шевченка.

Звісно, цілий ряд положень, які пропонуються автором, можуть викликати запитання чи навіть заперечення. Утім це жодним чином не зменшує ані наукову цінність даної монографії, ані її той інтерес, який виникає в процесі ознайомлення з нею.

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

О. Андрусишин

## ПРИРОДА РАДИКАЛЬНОГО ГУМАНІЗМУ Е. ФРОММА

*У життя немає іншого  
значення, крім того, яке  
людина сама надає йому...*

Еріх Фромм

Актуальність обраної теми визначається дедалі зростаючою суспільною цінністю індивідуального існування. Норми поведінки стають вирішальними чинниками у процесах, що об'єднують людство в наш час і творять його майбутнє.

Сучасна філософія в цілому, акцентує значення етичної проблематики, активно переосмислює "об'єктивно-наукові" підходи до вивчення людини (згадаємо прозору критику М. Гайдеггером науки і філософії як засобу пізнання сущого, але не буття).

Щодо ступеня розробленості проблеми, то Е. Фромм, поряд з І. Беббітом, К. Гарне, І. Левіном, К. Хорні, С. Салліваном, розглядає сучасну етику як відірвану від дійсної суті гуманізму, звертає основну увагу на моральне самовираження, природу людини, що криється в психологічній характеристиці особистості, яка є поза соціальними умовами і особливостями її існування.

Метою статті є цілісне осмислення основних положень радикального гуманізму: проблем співвідношення добра і зла, любові, самовдосконалення, осягнення свободи, відповідальності, щастя.

Власне, про що б не писав Е. Фромм – про буття, державу, деспотії, культуру, нації – власне міркування він починає з людини. Індивід у певній історичній ситуації – соціальній, психологічній, екзистенціальній – такий вихідний пункт його філософствування.

Е. Фромм, в контексті радикалізації власної гуманістичної візії, з абстрактно-гуманістичних позицій піддавав критиці капіталізм, висував утопічний проект створення "здорового суспільства" на основі психоаналітичної "соціальної і індивідуальної терапії" [1].

У певному розумінні, філософська творчість Е. Фромма є синтезом ідей Ф. Достоєвського, Л. Толстого і раннього К. Маркса, З. Фрейда, К. Юнга і Ж.-П. Сартра. Так, концепція "радикального гуманізму" Е. Фромма є дотичною екзистенціалізму, персоналізму, герменевтиці, соціобіології, етиці і політичній філософії.

Е. Фромм виступав з жорсткою критикою сучасного суспільного ладу з боку необхідності поновлення гуманістичних цінностей. Справа в тому, що Е. Фромм називав світ, у якому жив, докапіталістичним, а іноді і просто середньовічним, якому, звичайно чужим було буржуазне суспільство. Фромм згадував: "Я приходив у подив, коли хто-небудь у моїй присутності визнавав, що є ділком, тобто витрачає своє життя на здобування грошей. Мені ставало

за нього дуже соромно" [2], кінцевою метою всякої праці, будь-якої діяльності має бути самовдосконалення, а найвірніший засіб для цього – господарська самостійність; тому власність може служити не метою, а лише засобом досягнення свободи заради задоволення духовних запитів. Альтернативна роботі Г. Марселя "Бути та мати" – праця Е. Фромма "Бути чи мати?", в якій відстежені негативні аспекти технократичної цивілізації із її неконтрольованим культом споживання.

Сучасна людина має звернутись до початку історії, оскільки "Історія людства починається з акту неслухняності, що в той же час є початок його звільнення і інтелектуального розвитку" [3]. Пізніше цю ідею із ентузіазмом підхопило покоління молодих бунтарів шістдесятих ("Революція надії" (1968)).

Е. Фромм виступив одним із найрішучіших ревізіоністів психоаналізу, створивши яскравий і своєрідний варіант фрейд-марксизму, обґрунтувавши не суто психотерапевтичну доктрину, а залучивши соціальну філософію і більш того – соціальну філософію, що політизується. При цьому німецько-американський філософ керувався і аналізом емпіричного матеріалу, що здійснювався ним, в тому ж рахунку, і в Інституті соціальних досліджень у Франкфурті-на-Майні. Хоч, як ми побачимо нижче, з Франкфуртською школою Е. Фромм мав певні розбіжності.

У контексті неомарксизму, німецько-американський філософ жорстко критикував націонал-соціалізм, намагаючись встановити не тільки причини його появи, але й пропонуючи варіанти знищення цього ганебного явища. І не даремно Е. Фромм розумів право як "кристалізований мінімум етики будь-якого суспільства", оскільки право може запобігати свавіллям можновладців, яке часом призводить до фашизму.

Будучи керівником відділу Інституту соціальної психології, Е. Фромм в 1932 році організував дослідження неусвідомлюваних мотивів поведінки великих соціальних груп. В результаті він дійшов висновку, що народні маси не тільки не чинитимуть опору фашизму, що народжується, але і своїми руками приведуть його до влади. Пояснення цьому "ірраціональному" явищу Е. Фромм бачив у механізмі "втечі від свободи", коли народні маси, змучені національним приниженням, безробіттям, інфляцією охоче відмовляються від привілеїв, що даються свободою, і з готовністю жертвують ними в обмін на "порядок" і гарантовану миску баланди. (Чи не тому ця концепція стала психологічною класикою, що життя підтверджує її знову і знову?) А в 1941 році вийшла в світ написана ним англійською книга "Втеча від свободи", що викриває різні модифікації тоталітаризму.

Фромм прагне перенести акцент із біологічних мотивів людської поведінки в психоаналізі на соціальні чинники і тим самим врівноважити ці два початки, спираючись на марксистську концепцію відчуження людини від свого ества в процесі праці і життєдіяльності, коли людина використовується як засіб, але не як мета. Ідея самоактуалізації явно простежується в його думці: "Головна життєва задача людини – дати життя самій собі, стати тією, якою вона є потенційно. Найважливіший наслідок її зусиль – її власна особа" [4].

Різні варіанти синтезу фрейдизму із марксизмом були взагалі властиві багатьом представникам Франкфуртської школи, але вони розійшлися в погля-

дах на роль революційності в перетворенні суспільних структур. Так, Г. Маркузе, із яким Е. Фромм особисто і заочно полемізував ще в Європі, в своїй книзі "Ерос і цивілізація" звинувачував неофройдистів, перш за все К. Хорні і Е. Фромма в тому, що вони трансформують фройдизм у моральну проповідь – конформістську і придатну (вірніше, непридатну) для всіх часів і культур.

Е. Фромм піддавав критиці у вченні Г. Маркузе ті ідеї, які поставили останнього в ряд вождів так званої молодіжної революції 1968 року. Г. Маркузе пропонує революційний, "хірургічний" спосіб лікування хвороб суспільства споживання; Фромм більш схильний до "терапевтичних" методів виховання, освіти, гуманізації на основі вічних етичних цінностей, які, зберігаючись у душі окремої людини, не зникнуть і в суспільстві. Тут, як ми бачимо, наявна старовинна філософська суперечка про підстави – з чого починати: із "Я" або із "Ми"? І як бути з словами Е. Фромма: *"Якщо не зараз, то коли?"*.

Е. Фромм проаналізував типи соціальних характерів, що формуються різними типами культур, показав роль гуманістичної і авторитарної етики в цьому формуванні і дійшов висновку, що людина може, а значить, і повинна, протиставити власні розум і волю як зовнішньому авторитету влади, так і анонімому авторитету громадської думки. Тобто порятунок від авторитарності у всіляких її видах Е. Фромм бачив у самостійності і самовдосконаленні людини.

Ця думка є головною і для, мабуть, найвідомішої його книги "Мистецтво любові". Людині належить самостійно вибирати шлях між двох безодень – агресивності і покірності. Розумом вона відрізняється від інших живих істот, і, окрім розуму, їй нема на що розраховувати. Проте не слід вважати Е. Фромма строгим раціоналістом, адже він мав величезний досвід вивчення людської ірраціональності і не міг недооцінювати її роль на особовому рівні і особливо на рівні великих соціальних груп. Ще напередодні Другої світової війни він показав, що тоталітаризм, тобто придушення незалежної думки і свободи волі, – результат не тільки узурпації і терору влади, але і нездатності мільйонів людей цінувати і любити свободу і розум, що робить їх мовчазними співучасниками лиходійств, а то і катами.

Свою концепцію Е. Фромм назвав радикальним гуманізмом. В перелік ідейних джерел, на яких ґрунтується ця концепція, входять теорії З. Фройда, К. Маркса і І.-Я. Бахофена, а також вчення іудейських пророків і Будди.

Ідея Е. Фромма полягає в тому, що практично будь-яке вчення – як релігійне, так і світське – містить авторитарну і гуманістичну складові. При цьому якщо вчення перебуває при владі, то починає переважати перша тенденція, а якщо в опозиції, то переважає друга. Е. Фромм вважає, що реальна межа проходить не між різними вченнями, а між цими двома тенденціями у всіх вченнях. Він ілюстрував цю думку, зачитуючи різним людям уривки з "Економічно-філософських рукописів 1844 року" К.Маркса і вислуховуючи версії співбесідників про авторство цих уривків. Називалися як Тома Аквінський, так і сучасні теологи, а популяризатор дзен-буддизму на Заході Дайсецу Судзукі говорив, що це дзен.

Назва "Радикальний гуманізм" говорить сама за себе, – цей підхід запечучує будь-які надлюдські (не надособистісні, а саме надлюдські) цілі для людини. Приведених вище ідейних натхненників концепції радикального гу-

манізму об'єднує орієнтація на рішучу боротьбу з пануючими над людьми ірраціональними силами. З. Фройд зробив замах на сферу ірраціональних інстинктів, застосовуючи до них силу розуму, що пізнає. К. Маркс аналогічним чином дослідив світ соціального, прагнучи подолання його негативу шляхом перелаштування суспільства на основах розуму і свободи.

І.-Я. Бахофен, реконструювавши егалітарну і миролюбну стадію в розвитку суспільства, завдав удару по ілюзії природності переважання таких патріархальних цінностей, як агресивність, експлуатація, конкуренція і соціальна ієрархія, а подолання будь-яких ілюзій, що тримають нас в полоні, пропонував Будда.

Прихильники радикального гуманізму боронять невідкладність людини ніяким вищим силам. У цьому полягає негативна свобода, свобода "від". Але у свободи є також позитивний аспект – свобода "для". Одна тільки гола свобода "від" нестерпна для людини, – стверджує Е. Фромм в книзі "Втеча від свободи" [5]. Тому особа, не зумівши розвинутися до позитивної свободи і одержавши свободу негативну, рятується від неї, тікаючи в обійми нової залежності.

Досліджуючи тоталітарні режими (головним чином – на прикладі нацистської Німеччини), Е. Фромм бачить в них механізм втечі від свободи у вигляді підкорення людині своєї волі зовнішньому авторитету – партії, державі, "закону і порядку" як самоцінності. Це в рівній мірі відноситься і до мас, і до вождів, – Гітлер вважав себе знаряддям Долі, Нації і Природи; Сталін керувався інтересами Держави тощо (тим самим знімаючи з себе персональну відповідальність).

У демократичних режимах ХХ століття Фромм також спостерігає втечу від свободи, але його механізм дещо інший. Тут особа не підпорядковує себе зовнішній силі, а повністю інтегрується в неї. Людина начебто вдягає себе в барвисту обгортку, щоб якомога дорожче "продатися" на "ринку особистостей" – при влаштуванні на роботу, зав'язуванні ділових знайомств і т.п. Цей тип характеру Фромм називав конформістським.

Е. Фромм, акцентуючи увагу на проблемі людини, прагнув комплексного розгляду її біологічних, соціальних і екзистенціальних аспектів. Людина як біологічний вид, згідно Е. Фромму, є представником приматів, яка виникає в той момент, коли детермінація поведінки інстинктами досягає мінімуму, а розвиток мозку – максимуму.

Людині притаманні специфічні властивості, які відрізняють її від тварини: розум, самосвідомість і уява. Їх виникнення породжує ситуацію невизначеності, усвідомлення своєї окремоті, самотності. Це усвідомлення, на думку Е. Фромма, стає джерелом тривоги, вини і сорому. Руйнування гармонії людського існування визначає людську природу (натуру). Згідно Е. Фромму, людська природа не може бути розглянута ні як біологічно обумовлена сума бажань, ні як млявий зліпок з матриці соціальних умов; вона не є ні незмінною, ні безмежно пластичною.

Е. Фромм стверджує, що людська природа є результат історичної еволюції в синтезі з певними природженими механізмами і законами. Німецько-американський філософ вказував на наявність історичних дихотомій – суперечностей індивідуального і соціального життя, що не є іманентними для людського існування, а історично обумовлені і в принципі вирішувані.

Прикладом історичної дихотомії є, згідно Е. Фромму, інститут рабства в Стародавній Греції.

Фізіологічно обумовлені потреби, які виходять з необхідності забезпечення біологічного виживання, вимагають задоволення за будь-яких умов і в цьому значенні є первинним мотивом людської поведінки. Унікальність людського становища полягає в тому, що їх задоволення недостатньо не тільки для щастя, але навіть для психічного здоров'я. Потреби, породжувані дисгармонією людського існування, виходять далеко за межі тваринних потреб. Їх виразом є прагнення відновити єдність людину з світом.

На думку Е. Фромма, джерелом всіх рушійних сил людини, всіх її пристрастей, афектів, прагнень є необхідність постійного вирішення протиріч свого існування і пошуку все більш високих форм єдності з природою, з іншими людьми і самою собою. Незалежно від задоволення тваринних потреб актуалізуються специфічно людські потреби.

Е.Фромм пропонує наступну класифікацію специфічно людських потреб: *потреба в приналежності* (необхідність долати самотність, віддаленість, ізольованість). Конструктивним шляхом її задоволення є любов; при неможливості її реалізації виникають паліативні форми у вигляді "симбіозу" в підкоренні або володінні. Предметом "симбіозу" можуть бути люди або зовнішні сили. Повна невдача в отриманні приналежності виражається в нарцисизмі – патологічній фіксованості на собі, нездатності до встановлення зв'язків з навколишнім світом і його об'єктивного сприйняття; *потреба в подоланні обмеженості власного існування*. Незадоволеність людини власним положенням випадкового, пасивного, безсилою створіння породжує прагнення стати "творцем", бути творчо активним. Негативним варіантом задоволення цієї потреби є бажання руйнації, прагнення до самоствердження в деструкції; *потреба в укоріненості і братстві*. Розрив природних зв'язків, неможливість повернення до до-індивідуального існування змушують кожну дорослу людину до пошуку допомоги, близьких міжособистісних відносин, захисту. Зворотньою стороною цієї потреби є "інцест", що трактується Е. Фроммом як некритична зв'язаність індивіда із спільнотою: сім'єю, родом, державою, церквою. У сучасних суспільствах, на думку Е. Фромма, поширені такі форми "інцестуального зв'язку", як націоналізм і квазіпатріотизм; *потреба у відчутті тотожності*. Людина, з її розумом і уявою, потребує уявлення про саму себе, в здатності відчувати себе суб'єктом своїх дій, в отриманні індивідуальності. Відсутність достовірно-індивідуального відчуття тотожності компенсується її заміниками, якими є відчуття приналежності до нації, релігії, соціального класу, роду занять. У цьому випадку має місце, згідно Е. Фромму, "стадна" ідентичність, при якій відчуття тотожності покоїться на відчутті безумовної приналежності до натовпу; *потреба в системі орієнтації і потреба в поклонінні*. Їх основою є невизначеність людської ситуації і необхідність через це сформулювати систему координат для організації сприйняття світу, інтеграції зусиль і осмислення життя.

Відповідями на ці потреби можуть бути різні теїстичні і нетеїстичні системи. У таких системах, на думку Е. Фромма, значущі не їх формальні аспекти (догмати, віровчення і т.д.), а глибинні особові мотивації. Раціональні систе-

ми стимулюють розвиток зрілої, розумної, творчо активної особистості; ірраціональні ж заохочують непродуктивні риси вдачі і задовольняють відповідні "релігійні" потреби.

Згідно Е. Фромму, специфічно людським (екзистенціальним) потребам відповідають ті, що виростають з характеру пристрасті (потреба в любові, ніжності, свободі, руйнуванні, садизм, мазохізм, бажання власності і влади). Е. Фромм трактує характер як заміну для слаборозвинених у людини інстинктів. Характер визначається ним як відносно стабільна система всіх неінстинктивних прагнень, через які людина співвідноситься з природним і людським світом.

Пристрасті і бажання, що кореняться в характері, будучи категоріями біосоціальними, історичними, не служать фізичному виживанню, але володіють іноді навіть більшою, ніж інстинкти, мотивуючою силою. Екзистенціальні потреби у всіх людей однакові, але в той же час індивіди і групи різні за ознакою переважаючих пристрастей. Ця відмінність, на думку Е. Фромма, в значній мірі залежить від соціальних умов, що впливають на біологічно задану екзистенціальну ситуацію і відповідні їй потреби. Характер дозволяє людині діяти послідовно і "розумно" (цілеспрямовано), а також задає можливість її пристосування до суспільства. В той же час, кожне суспільство для свого стійкого існування потребує відповідності характерів своїх членів соціально-економічній ситуації. Пристосування індивіда до суспільства спочатку відбувається в сім'ї – "психічному посереднику" суспільства – транслуючої норми і цінності даної культури від батьків до дітей.

На думку Е. Фромма, факт схожості значущих рис вдачі у членів однієї культури, дозволяє говорити про "соціальний характер", що формується під впливом соціально-економічної структури суспільства. Е. Фромм визначає "соціальний характер" як основне ядро структури характерів більшості членів групи, що розвинулося як результат фундаментального досвіду і способу життя, загального для даної групи. "Соціальний характер", на думку Е. Фромма, є основним елементом у функціонуванні суспільства і в той же час – "привідним ременем" між економічним базисом і ідеями, пануючими в суспільстві. З одного боку, "соціальний характер" спрямовує поведінку індивідів у відповідному потребам суспільства напрямі. З другого боку, він робить таку поведінку нормою і формує їх внутрішню мотивацію, часто неусвідомлювану. Таким чином, завдяки "соціальному характеру" людина хоче робити те, що вона повинна робити. В той же час, як вважав Е. Фромм, невідповідність "соціального характеру" соціально-економічним реаліям, що змінилися, робить його дисфункціональним елементом суспільства.

Фромм вважає всі існуючі в історії типи суспільств не відповідаючим справжнім потребам людини. Репресивність суспільства виявляється, на його думку, в маніпуляції свідомістю, а також у витісненні в несвідоме небажаних з соціальної точки зору устремлень – як негативних, так і позитивних. У зв'язку з цим Е. Фромм говорить про "соціальне несвідоме", обумовлене дією "соціального фільтру". У "соціальний фільтр", згідно Е. Фромму, входять мова, властива даному суспільству логіка мислення і соціальні заборони – "табу". Всяка спонука або думка допускається в свідомість тільки після проходження "соціального фільтру". Метою рятівної для людей стає, згідно Фром-

му, – усвідомлення позитивних людських потенцій і досягнення їх балансу з соціальною дїездатністю.

У психоаналїзі Е. Фромм, перш за все, на вїдмїну вїд З. Фроїда, вважав людську природу обумовленою головним чином їсторично, не зменшуючи при цьому ролї біологічних чинникїв. Вїн вїдмовився вїд установкї З. Фроїда, нїби проблема людини може бути правильно сформульована в термїнах зїставлення біологічних і культурних чинникїв.

Гуманїзм Е. Фромма на вїдмїну вїд вчення З. Фроїда був гуманїтарно спрямований. З. Фроїд вважав, що людина є закритою системою, "рїччю в собї". На його думку, природа надїляла людину певними біологічно обумовленими прагненнями, і розвиток особи служить реакцією на задоволення або фрустрацію цих прагнень.

Е. Фромм показав, що основний пїдхїд до вивчення людської особи повинен полягати в розумїнні вїдношення людини до свїту, до їнших людей, до природи і до самої себе. Згїдно його переконанням, людина спочатку соціальна їстота. Отже, ключова проблема психологїї полягає не в розкритті механїзму задоволення або фрустрації окремих їнстинктивних прагнень, а у вїдношенні їндивїда до свїту.

Вїдмїнність мїж біологічним пїдходом З. Фроїда і соціальним мисленням Е. Фромма значна і радикальна. З. Фроїд акцентував увагу на ролї несвїдомої психосексуальної енергїї в життї людини. Вїн справедливо пїдкреслював, що вона чинить дїю на емоційну і їнтелектуальну сфери дїяльностї особи. Згїдно ж Е. Фромму, фрустрація або ерогенність самї по собї не призводять до закрїплення вїповїдних установок в особї людини. Значення фантазїї і фізичних вїдчуттїв полягає не в насолодї і не в сублімації, а в тому, що вони виражають *специфічне вїдношення до свїту*.

З. Фроїд виходив з глибокого переконання в порочностї людської природи, Е. Фромм вїдкинув цю посилку, демонструючи, що такї їдеали, як їстина, справедливїсть, свобода, хоча часто виявляються лише порожніми словами або раціоналізаціями, можуть бути справжніми прагненнями людини. Аналіз, який їгнорує ці прагнення як динамїчні чинники, завжди помилковий.

Творець психоаналїзу обмежено розумїв секс, а тим бїльше любов, нїжність. Е. Фромм, на вїдмїну вїд З. Фроїда, показував, що економїчні, психологічні і їдеологічні чинники знаходяться в складнїй взаємодїї. Вони не є простим рефлексом сексуальностї. Людина реагує на змїни зовнїшніх обставин тим, що змїнюється сама.

Психологічні чинники, у свою чергу, сприяють подальшому розвитку економїчного і соціального прогресу. Вїдомо, що Е. Фромм намагався гуманїзувати психоаналїз. На його думку, саме З. Фроїд вперше дослїджував особу, як якусь тотальність. Вїн вїдкрив особливий метод спостереження за людиною, який дозволяв аналізувати вїльнї асоціації, помилковї дїї, символїчні акти поведїнки. Разом з тим психоаналїз – не тїльки метод керованої їнтроспекції. Його можна вважати своєрїдною сповїддю, коли хворий, скеровуваний фахівцем, розкриває свої думки, бажання, обтяжливї або небажанї сподаги і звільняється, таким чином, вїд їх шкїдливої дїї. Психоаналїз доповнюється тлумаченням і критикою деяких об'єктивних актів поведїнки, значення

яких вислизнуло від уваги традиційної психології. Зокрема, психоаналіз дав можливість довести, що сни мають сенс. Він навіть дозволив розгадати це значення. Сучасна Фрейдів наука вигнала сни в область забобонів і марновірств, оголосила їх простим "тілесним" актом, свого роду сурогатом, спазмом глибоко сплячої психіки.

Е. Фромм звертається також і до аналізу снів і міфів, підкреслюючи, що для стародавніх міф грав зовсім іншу роль, ніж в наші дні. Люди, що жили в розвинених цивілізаціях Заходу і Сходу, розглядали сни і міфи як найважливіший вираз душі. Тим самим, сни це універсальне явище людського життя. Оцінюючи палітру арсеналу символів, Е. Фромм намагався типологізувати їх, створюючи реальну основу для зіставлення різних форм забутої мови.

Ці відкриття Е. Фромма багато в чому змінили спрямованість психоаналізу, забезпечили новий шлях його розвитку. Вони дозволили використовувати методику неофрейдизму для аналізу соціально-історичної динаміки. Філософу вдалося створити цілу галерею соціальних типажів і характерів; він намагався осмислити суспільні і політичні колізії століття. Цілком природно, що це привело його до потреби виявити гуманістичний потенціал ідей К. Маркса.

Створюючи "радикально-гуманістичний психоаналіз", Фромм прагнув осягнути закони, які керують життям окремого індивіда і закономірності, що лежать в основі розвитку суспільства, в цілях гуманістичного перетворення людини і соціуму.

Відкидаючи як міф тезу про "незмінну людську природу", Е. Фромм стверджував, що в ході еволюції людина частково втрачає "безпосередню інстинктивну основу" і знаходить нові якості, обумовлені соціальними середовищем.

Е. Фромм вважав, що "найпрекрасніші, як і найпотворніші, схильності людини не витікають з фіксованої, біологічно обумовленої людської природи, а виникають в результаті соціального процесу формування особи. Людська натура – пристрасті людини і її тривоги – це продукт культури" [6].

Прагнучи створення діалектичного уявлення про людину, Е. Фромм стверджував, що "людську природу не можна розглядати ні як біологічно обумовлену внутрішню суму бажань, ні як мляву тінь культури, до якої вона вимушена пристосовуватися" [7].

На думку Е. Фромма, особливість людського існування полягає в тому, що, на відміну від всіх інших живих істот, людина володіє свідомістю і самосвідомістю, які перетворили її на чужака нашого світу, і породили відчуття самотності і страху.

Розрив зв'язків людини з природою утворюють, згідно Е. Фромму, основну екзистенціальну суперечність, що являє собою головну проблему людського існування. На базі цієї суперечності, як вважав Е. Фромм, виникають інші екзистенціальні і історичні дихотомії. До "екзистенціальних дихотомій" Фромм відносив такі суперечності, які кореняться у самому існуванні людини і не можуть бути анульовані нею. Це дихотомії між життям і смертю, величезними потенціями індивіда і неможливістю їх реалізації через короткочасність його тлінного існування. Е. Фромм вважав, що на ці дихотомії людина все ж таки може і навіть повинна реагувати різними способами, які відповідають її характеру і культурі.

На відміну від "екзистенціальних дихотомій", "історичні дихотомії", згідно Е. Фромму, мають іншу природу і не є необхідною частиною людського існування. Вони виникають і вирішуються людьми в ході історичного процесу. До суперечностей цього ряду Е. Фромм відносить дихотомії між різними історичними формами існування суспільства і можливостями людини для справжньої реалізації своєї природи в певних часових межах.

Як мислитель і гуманіст, Е. Фромм не міг пройти повз проблеми криз сучасного суспільства і шляхів їх подолання. Доклавши значні зусилля для усвідомлення і викриття ряду небезпечних соціальних ілюзій, Е. Фромм дійшов висновку, що причини кризи зумовлені економічними і психологічними суперечностями самої індустріальної системи. Віддаючи належне різноманітним досягненням, Е. Фромм разом з тим критично проаналізував великі обіцянки і великі надії на безмежний прогрес, які були характерні для ряду поколінь індустріальної епохи.

Висновок Е. Фромма був однозначний – великі надії на досягнення матеріального достатку, необмеженої особистої свободи, щастя для найбільшої кількості людей і панування над природою зазнали крах. Цивілізація виявилася на межі самознищення. Здійснюючи пошук нових альтернатив планетарній катастрофі, Е. Фромм дійшов думки про те, що обов'язковою умовою фізичного виживання роду людського є створення нової людини ("радикальної зміни людського серця") і нового суспільства, відповідного потребам "невідчуженого і орієнтованого на буття індивіда".

Фромм розробив досить докладну програму зміни людини і суспільства. Згідно даного проекту, у загальних рисах порятунк людства від психологічної і економічної катастрофи передбачає корінну зміну характеру людини, що виражається в переході від домінуючої установки на володіння та панування установкою на буття, а також перехід від індиферентного і патологічного споживання до здорового; максимальну децентралізацію промисловості і політики, здійснення індустріальної і політичної демократії співучасті і заміну бюрократичного способу управління гуманістичним.

У центрі уваги Е. Фромма є суперечність людського існування, взята не як суб'єктивно-особова діяльність, а як онтологічний факт. Філософ розрізняє наступні дихотомії: патріархальний і матріархальний принципи організації життя людей, авторитарну і гуманістичну свідомість, експлуаторський і рецептивний (слухняний) типи характеру, володіння і буття як два способи життєдіяльності індивіда, екзистенціальне і історичне існування людини, негативну "свободу від" і позитивну "свободу для" в процесі розвитку особи. Він виходить із того, що особові і онтологічні підстави людського існування, з одного боку, як би доповнюють одна одну, створюючи одночасно унікальність і загальність людського буття, а з іншого, суперечать одна одній внаслідок того, що унікальність і загальність несумісні. Мислитель здійснює синтез психоаналітичних, екзистенціальних, філософсько-антропологічних і марксистських ідей.

Еріх Фромм прагне знайти способи розв'язання дихотомій людського існування, ліквідації різних форм відчуження людства, визначити шляхи оздоровлення західної цивілізації, показати перспективи вільного і творчого розвитку особи. Він відкидає біологізм З. Фрейда, переглядає символіку несві-

домого, зміщує акцент з пригніченої сексуальності на конфліктні ситуації, обумовлені соціокультурними причинами, вводить поняття "соціального характеру" як зв'язуючої ланки між психікою індивіда і соціальною структурою суспільства. Докладно вивчає основні тенденції розвитку західної культури з її споживацькими цінностями, деперсоналізацією, дегуманізацією соціального характеру, відчуженням.

Усунення історичних суперечностей, залежних від соціальних умов життя людей, співвідноситься ним із побудовою суспільства на принципах гуманістичної етики, активізації індивіда за допомогою методів гуманістичного управління, розповсюдження психодуховних орієнтацій, що є еквівалентом релігійних систем минулого.

Часткове розв'язання екзистенціальних дихотомій Е. Фромм пов'язує із розкріпаченням внутрішніх здібностей людини до любові, віри і розуму. Кінець кінцем, усвідомлення людиною недостовірності свого існування в суспільстві тотального відчуження, реалізація нею свого ества і отримання "самозвеличення" замість "уявного Я", відродження життєстверджуючого світогляду і внутрішнє моральне оновлення, відновлення гармонії між індивідом і природою, особою і суспільством все це можливо на основі використання "гуманістичного психоаналізу", "радикального гуманізму", пропонованого Е. Фроммом як соціально прийнятний засіб звільнення людей від ілюзій їх буття. Справжньою цінністю людини Е. Фромм вважає здатність до любові, бо любов, у його розумінні, служить критерієм буття і дає відповідь на проблему людського існування.

У процесі оволодіння мистецтвом любові відбувається зміна структури характеру людини, внаслідок чого пошана до життя, відчуття ідентичності, потреби в прихильності до світу, в зацікавленості в єднанні з ним, згідно Е. Фромму, стають переважаючими, тим самим, сприяючи переходу від егоїзму до альтруїзму, від володіння до буття, від "кібернетичної релігії" до нового, гуманістичного духу, що характеризується неінституційною релігійністю нететіста.

1. Философская энциклопедия. – М., 1970. – Т. 5. – С. 458. 2. Гусейнов А.А. Краткая история этики. – М., 1987. – С. 395. 3. Фромм Э. Человек для себя. – Минск, 1992. – С. 82. 4. Там само. – С. 124. 5. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1990. – 269 с. 6. Фромм Э. Психоанализ и этика. – М., 1998. – С. 59. 7. Там само. – С. 64.

*Г.В. Вдовиченко, доц., КНУТШ, Київ*

## **КОНЦЕПЦІЯ "ПРОЛЕТАРСЬКОГО ФУТУРИЗМУ-ПАНФУТУРИЗМУ" М. СЕМЕНКА: ФІЛОСОФСЬКІ ЗАСНОВКИ "ТЕОРІЇ КУЛЬТВІВ" І "ТЕОРІЇ ОБ'ЄКТИВНИХ АНАЛОГІЙ"**

Однією з найактуальніших і усе ще недостатньо досліджених в галузі вивчення історії вітчизняної філософії та філософської культури сторінок славнозвісної епохи українського літературно-мистецького авангарду першої третини ХХ ст. залишається маловідома в широких читацьких колах науково-публіцистична спадщина теоретиків футуристичного руху в УСРР. У цій роз-

відці, яка продовжує розпочатий на сторінках "Гуманітарних студій" статтями [1, 2] цикл публікацій з історії української культурфілософської думки 1920-х – початку 1930-х рр., головну увагу присвячено спробі комплексної реконструкції панфутуристичної моделі соціалістичної культурологічної утопії – дослідженню офіційно засудженої радянською владою й замовчуваної понад півстоліття концепції "пролетарського футуризму-панфутуризму" незмінного очільника, загальновизнаного ідеолога та одного з найяскравіших представників українського футуристичного руху дореволюційної і радянської епох, митця, поета, публіциста Михайла Семенка (1892–1937). Важливим внеском у вивчення творчого шляху та ідейної еволюції М.Семенка, насамперед, як одного з провідних організаторів літературного процесу в УСРР, зокрема засновника і першого теоретика вітчизняного футуризму, активного учасника перших творчих об'єднань українських футуристів 1919-1921 рр., ідейного натхненника і керівника літературно-мистецьких організацій футуристів УСРР протягом наступного десятиріччя, а також відповідального редактора центрального друкованого органу вітчизняних футуристів – журналу "Нова генерація", стали дослідження: Б.Якубського [3], Є.Старинкевича [4], Б.Корсунської [5], Є.Адельгейма [6], Ю.Коваліва [7], Г.Черниш [8], О.Льницького [9], А.Білої [10]. Метою цієї статті є міждисциплінарний аналіз ідейно-теоретичних настанов панфутуризму М.Семенка, а саме системне дослідження філософських засновків "теорії культурів" та "теорії об'єктивних аналогій" як головних складників панфутуристичного вчення. Основними теоретичними джерелами концепції М.Семенка, на наш погляд, стали: теорія і практика західноєвропейського модернізму, насамперед декларації, маніфести та розвідки Ф.Марінетті, Д. Северіні й У.Боччоні як провідних діячів італійського футуризму; програмні документи зарубіжних та вітчизняних ідеологів експресіонізму, кубізму, дадаїзму й інших авангардистських течій та рухів кінця ХІХ – початку ХХ ст.; теорія і практика російського футуризму, зокрема світоглядно-філософські настанови й естетичні програми ідеологів егофутуризму (І.Сєвєряніна, В. Шершеневича, І.Ігнат'єва), кубофутуризму (Д.Бурлюка, М.Бурлюка, В.Маяковського) та "заумництва" (А.Кручоних, В.Хлебнікова); наука спадщина К.Маркса і Ф.Енгельса, а також послідовників марксизму в російській і радянській суспільно-політичній думці Г.Плеханова, В.Леніна, Л.Троцького, М.Бухаріна та ін. На окрему увагу заслуговує частково вивчений факт безпосереднього знайомства М.Семенка з представниками російських символізму та футуризму, його зв'язку з цими літературно-мистецькими рухами під час трирічного навчання в петербурзькому Психоневрологічному інституті в першій половині 1910-х рр. Також потребує докладного вивчення підтверджений науковцями вплив розвідки "Основи еволюційної теорії пізнання" (1912) викладача згаданого інституту, проф. К.Жакова на розробку М.Семенком постулатів "кверофутуризму", тобто т.зв. "пошукового футуризму", і "лімітивного футуризму", як "кверофутуризму в філософії". Крім того, у своїй найбільшій та найгрунтовнішій студії з теорії панфутуризму – статті "До постановки питання про застосування ленінізму на 3-му фронті", М.Семенко не лише засвідчив обізнаність у марксистсько-ленінському вченні численними посиланнями на праці К.Маркса, В.Леніна й

М.Бухаріна, розвідку якого "Ленін як марксист" він переклав українською мовою, чи на останні тогочасні студії науковців-марксистів у радянській філософській періодиці, зокрема критику "ревізійонізму" в опублікованій у журналі "Під прапором марксизму" статті А.Деборіна "Г.Лукач і його критика марксизму", але й залишив низку свідчень про знайомство з історією науки, релігійної та філософської думок, як-от: теорією відносності А.Ейнштейна, вченням про вищу нервову діяльність І.Павлова, настановами психоаналізу З.Фрейда, концепцією Е.Бернштейна, культурфілософією О.Шпенглера.

Узагальнення та розробка головних здобутків згаданих вище дослідників життя і творчості М.Семенка, покладені в основу здійсненої нами у публікації [11] спроби комплексного аналізу місця та ролі в історії українського футуризму його ідейно-теоретичних пошуків, дозволяють виокремити три основні умовні етапи їх еволюції: 1) етап розробки "кверофутуризму" і "лімітивного футуризму" (1913-1919), 2) етап розробки "пролетарського футуризму-панфутуризму" (1919-1925), 3) етап розвитку та популяризації панфутуристичного вчення (друга половина 1920-х рр.). Початок першого етапу позначений утворенням, за активної участі М.Семенка, першої групи українських футуристів – засновників київської друкарні "Кверо" (1913-1914), у випусках якої 1914 р. його другій і третій збірках поезій вміщено декларації вітчизняного футуризму: маніфест "Сам" у збірці "Держання. Поези" та передмову до збірки "Кверо-футуризм. Поезопісні". Підчас громадянської війни він був представником "фракції футуристів" – авторів "Універсального журналу", що виходив у харківському видавництві "Грунт" (1918-1919). Важливим моментом початку другого етапу стало активне співробітництво М.Семенка, як автора низки "прозопісень", "поезофільмів", "ревфутпоєми" і відповідального редактора, в київському літературно-мистецькому тижневику "Мистецтво" (1919-1920), у другому числі якого надруковано його статтю "Мистецтво перехідної доби" (1919). Протягом цього та двох наступних років він брав активну участь у швидкоплинній діяльності малочисельних творчих об'єднань українських футуристів: київської мистецької групи "Фламінго" (1919), харківської "Ударної групи поетів-футуристів" (1921) та київської науково-мистецької групи "Комкосмос" (1921). Проте, саме впродовж першої половини 1920-х рр. М.Семенком у публічних виступах, на сторінках понад десяти публікацій у вітчизняній періодиці було артикульовано панфутуристичну концепцію. Очолюючи київську Асоціацію панфутуристів (Аспанфут) (1921-1924), він оприлюднив у перших і єдиних випусках її друкованих органів – травневого числа "Семафору у майбутнє. Апарату панфутуристів" (1922) та грудневого числа "Катафалку Мистецтва. Щоденного журналу панфутуристів-деструкторів" (1922) програмні документи панфутуризму: "Постановка питання в теорії мистецтва перехідної доби (Панфутуристичний маніфест)", "Чого прагне панфутуризм", "Організаційний принцип і мистецтво слова", "Деякі наслідки деструкції", "Панфутуризм (Мистецтво перехідної доби)", "Що таке деструкція". Протягом двох наступних років побачили світ інші його розвідки: "Сучасний стан світового мистецтва" (1923) і "Ленінізм і мистецтво" (1924) у газеті "Більшовик", "Мистецтво як культ" (1924) у журналі "Червоний шлях" та "Нова культурна установка і мистецтво" (1924) у журналі

"Барикади театру". Наприкінці цього етапу, вже очолюючи київську організацію "АСКК (Панфутуристи)" – "Асоціація комуністичної культури" чи "Комункульт (Аспанфут)" (1924–1925), М.Семенко оприлюднив у першому і єдиному випуску її друкованого органу – травневому числі журналу "Гонг Комукульт" (1924) ідейну платформу організації "Наші установки", а в заключному числі журналу "Червоний шлях" за 1924 р. вмістив статтю "До постановки питання про застосування ленінізму на 3-му фронті". Впродовж третього етапу, початок якого пов'язаний із спробою заснувати у Києві групу "Бумеранг" (1927), редагуванням та участю в єдиному випуску її однойменного журналу памфлетів, а завершення – калейдоскопічною зміною по чергово очолюваних ним організацій футуристів: Всеукраїнської асоціації робітників комуністичної культури (ВУАРКК) (1929), Всеукраїнської спілки комуністичної культури (ВУСКК) (1929), Об'єднання пролетарських письменників України (ОПГУ) (1930-1931), – М.Семенко був незмінним відповідальним редактором центрального органу українських футуристів – журналу "революційної форми мистецтв" "Нова генерація" (1927–1930). Саме на його сторінках, за умов наростання ідейно-художніх розходжень між панфутуристичними групами "конструкторів-функціоналістів" на чолі з Г.Шкурупієм і "вірних" М.Семенков "футуристів-деструкторів", під час загрозливого унаочнення соціальних симптомів утвердження сталінізму, поруч із оригінальними розвідками з історії та теорії панфутуризму Г.Шкурупія, О.Полторацького, Л.Скрипника, П.Мельника побачили світ останні виступи М.Семенка перед арештом і розстрілом у 1937 р., як-от: "Наша літературна дійсність" (1928), відкриті листи до Л.Курбаса і В.Коряка (1928), "Заклик до всіх, хто мене добре розуміє, по обидві сторони кордону. Памфлет" (1928) і ін.

Протягом останнього чверть століття у згаданих вище літературознавчих дослідженнях О.Ільницького та А.Білої було докладно висвітлено історію вітчизняного футуристичного руху, зокрема розробку М.Семенком "теорії культів", хоча, значною мірою, поза увагою науковців залишилась важлива проблема з'ясування філософських засновків панфутуристичного вчення. А.Біла, аналізуючи його як "естетично-теоретичну концепцію", стисло визначила такі її головні теоретичні джерела: "Панфутуризм М.Семенка постає для свого часу оригінальним синтезом економічної концепції марксизму, культурології Шпенглера – під оболонкою дарвіністської метафорики. Утопізм цілої панфутуристичної моделі полягає в концепції базису і надбудови, а також ідеї аналогії, загалом запозичених у марксизму в ленінській інтерпретації. Аналогії між розвитком історичних формацій (з окресленою ідеологією) і "культур" (релігії, мистецтва), які їх обслуговують" [12], – проте не обґрунтувала й не деталізувала цих тез. Крім того, і це найважливіше, по суті, поза увагою О.Ільницького та А.Білої, незважаючи на наведені останньою кілька цитат і згадку її назви, залишилась чи не центральна розвідка М.Семенка з теорії панфутуризму – стаття "До постановки питання про застосування ленінізму на 3-му фронті", а отже, – системно розроблені саме в ній засади "теорії об'єктивних аналогій" разом із інтерпретаціями "алгебри ленінізму", "аритметики ленінізму", "тактики ленінізму", аналіз яких і є головним науковим завданням нашого дослідження. Розглянемо передовсім фі-

лософські засновки "теорії культів" у контексті висвітлення її розробки М.Семенком протягом 1919-1924 рр. у таких визначальних для формування категоріального апарату панфутуризму публікаціях, як: "Мистецтво переходової доби", "Постановка питання в теорії мистецтва переходової доби (Панфутуристичний маніфест)", "Мистецтво як культ". Визначаючи констатований ним на початку першої статті початок революційної зміни в колишній Російській імперії "зруйнованого капіталістичного побуту" прийдешнім комуністичним побутом за вирішальну підставу відповідних змін у "методах, платформах і формах" залежного від побуту мистецтва та проголошуючи футуризм передуючою соціалістичній революції "аналогічною революцією в мистецтві", зокрема зауважуючи, що футуризм "не є щось певне й окреслене", лиш "акція", "напружений розмах, без суцільности й однородности", і що саме футуризм "характеризує собою мистецтво переходової доби" до комунізму, М.Семенко характеризує це мистецтво як "динамічне", "революційне", "без точки опертя", "мистецтво часів комуністичної революції в світовому масштабі" і так окреслює суть і перспективи футуризму: "Надзвичайне напруження індивідуалізма – ось перший згусток футуризму, його перший етап. І після футуристичного індивідуалізму – слідує наступний і найближчий крок – комунізм, комуна духа, заперечення "я", футуркомуна. Так послідовно й логічно. Футуризм переходової доби в розвитку мистецтва як такого – боротьба індивідуалізму з комунізмом. Змагання при цікавих обставинах: 1) Свідомість комуністичного неминучого (сучасний футурист). 2) Атавізми попереднього епоху (сучасний футурист). Процес одночасовий і характеризує мистецтво переходової доби – доби революції – доби зміни побутів: капіталістичного й соціалістичного." [13]. Проголошуючи через три роки в другій з цих публікацій "мистецтвом" переходової доби до комунізму" вже панфутуризм як "останній деструктивно-конструктивний, революційно-будівничий етап мистецтва" та проklamуючи власну розробку "панфутуристичної наукової системи мистецтва", зокрема пояснюючи обсяг і зміст таких засадничих категорій нового вчення, як "деструкція", "ідеологія", "фактура", М.Семенко, в контексті їх розгляду, зупинився на визначенні ідейно-політичних настанов "пролетарського футуризму": "Сучасне мистецтво переросло деякі застарілі канони естетики й теоретичні означення. До них відноситься й такий розподіл ества мистецтва, як форма й зміст. Форма й зміст – це атрибути академічні й класичні, а сучасна проблема мистецтва – футуристична й революційна з обов'язковим приматом ідеологічним. ... Мистецький процес, процес творчости, має дуалістичний характер: він складається із суті зовнішньої (означмо її хоч "фактурою") і суті внутрішньої (це буде ідеологія). Ідеологія є корективний і вольовий момент у мистецтві, ідентичний з філософією доби (а не зміст, на який спирається теорія пролетарського мистецтва, викладена у творах теоретиків наших днів). Яка ідеологія коректує переходову добу до комунізму? Пролетарська. Значить, мистецтво переходової доби мусить бути пролетарським. Поняття фактури синтезоване: фактура є матеріал плюс форма плюс зміст. Кожний з елементів фактури є поняття виведене, відносно, а не абсолютне. І зміст, і матеріал, і форма є атрибути відносні. Абсолютне є синтезоване поняття "фактури", і фактура ра-

зом з ідеологією створюють те, що ми називаємо мистецтвом, а для переходнової доби це й буде пролетарський футуризм – панфутуризм" [14].

Проте, ще через пару років, у вже, значною мірою, підсумковий для другого етапу його ідейно-художніх пошуків розвідці "Мистецтво як культ", пропонуючи розгорнутий аналіз "теорії культур", М.Семенко позиціонує панфутуризм як "наукову", "комуністичну політику в мистецтві", як реалізацію ленінізму в мистецтві й так визначає власне бачення ідейного запиту на панфутуристичне вчення з позицій "комуністичної культурної установки": "Час, коли теорія приходиться на допомогу практиці, наспів. Тов. Ленін колись сказав, що без солідного філософського обґрунтування пролетарського руху нам не втримати боротьби з навалюю буржуазних ідей. Відсутність солідного філософського обґрунтування революційного марксизму в галузі культури й особливо мистецтва – ось первопричини того, що тут панує жажлива розбіжність думок, і відсутність комуністичної політики в мистецтві дає значні негативні наслідки. В нашу мистецьку дійсність вливається могутній потік буржуазних, дрібнобуржуазних і анархічних ухилів, що під маркою пролетаріяту, користуючись невиразністю становища, різними засобами пролазять у пролетарське молоде тіло й труять його. Ось чому ми гадаємо, що можна викинути гасло: ми перебуваємо час, коли *теорія нас урятує*. Сучасна мистецька практика в межах СРСР у зв'язку із загальною кон'юктурою світового мистецтва вказує той фарватер, яким іде мистецтво, а пролетарське "нутро", що домінує в сучасній практиці на фронті культури, неухильно веде правдивим шляхом – ось чому всебічне філософське обґрунтування цієї практики, наукова система, вироблена на підставі цієї практики, дасть нам можливість остаточно покінути з буржуазними й дрібнобуржуазними ідеями, іди проти нас скеровані. *Практику треба бити практикою, теорією – теорію, філософією – філософію*. Маючи таку систему, вироблену на сучасній пролетарській практиці, ми *обертаємо її на свою державну політику* й біля цього керма можемо сміливо дивитися в майбутнє" [15]. Наголошуючи, що "ідеологія" і "фактура" – це "конкретна схема системи мистецтва (і всякого іншого культу), кінцева модель його", де "ідеологія" – це "вольовий (свідомий – класова свідомість чи несвідомий – суспільна психологія) діючий, організаційний чинник мистецтва, що перебуває на підставі основного закону Маркса в функціональній залежності від бази", а "фактура" – це "матеріалізація ідеології в речевих ознаках, арсенал знаряддів та прийомів виробництва речі – речова характеристика культу", М.Семенко зупиняється на розгляді "деструкції" і "конструкції" як "динамічного виразу мистецтва (і всякого іншого культу), закону його "історії" і пропонує таку "повну картину деструкції й конструкції в системі культур і комплексі їх": "*Система 1. Культура (комплекс)*. В цілому конструкції є. *Система 1/ а+б+в+... Культю, складові системи культури (релігія, мистецтво, наука, техніка)*. Є деструктивні й конструктивні культу. *Система а+б+в+.../ х+у+z+....* Складові системи кожного культу і т.д. (наприклад, поезія). Кожна система є елемент (частина) другої системи й одночасно вмістище (орбіта, плацдарм) інших систем. В цій "системі систем" панує моністичний закон діалектики – закон деструкції й конструкції, і вивчення зв'язків між ними якраз і є завдання теоретичної науки про культу й комплекс культурів

– культуру. Вся система систем являтиме собою складну карту великих, менших і мініатюрних кошичків, сполучених між собою, і всі разом за допомогою паса, що становить основний і аналогічний для кожної підсистеми закон "історії" всесвіту. Така є *теорія культурів*, допоміжна *робоча гіпотеза*, що дозволяє математизувати складний і переплутаний комплекс надбудов. Буття визначає свідомість, культу, ідеологію й фактуру. Теорія культурів дозволяє встановити перспективу, дає можливість розглядати кожний культ не тільки з середини, і завдяки цьому можна науково розв'язати проблему минулого, сучасного й майбутнього навіть такого для нас складного культу, як мистецтво. Треба виходити від програми-максимум, а максимум говорить, що *культура є система різноманітних культурів, різно розміщених відносно кінцевого пункту розвитку, історії*, а мистецтво є один із цих культурів" [16]. Актуалізуючи, з огляду на це, проведену ним червоною ниткою, і невдовзі комплексно розроблену в статті "До постановки питання про застосування лєнінізму на 3-му фронті", наскрізну тему утвердження панфутуризму як єдиної загально визначеної наукової "комуністичної політики в мистецтві", а саме прямо узалежнюючи цю політику від "теорії культурів" як "вчення про нову структуру культури", М.Семенко визнає лєнінізм та марксистську філософію за ідейну основу своєї концепції і так пояснює її зв'язок з історико-матеріалістичним вченням: "Комуністична культурна установка вимагає нової постановки питання в мистецтві. Постановка питання вимагає нового визначення структури й динаміки мистецтва. Ідеологія і фактура є рівняння, що розв'язує питання про структуру мистецтва (і всякого іншого культу). Деструкція й конструкція розв'язує питання про динаміку й діалектику серед культурного процесу. Формула статичної+формула динаміки є цілий культ, як об'єкт. Питання про зв'язки системи цих двох формул і є предмет науки про даний культ. Висновки вивчення цієї рухомої системи дають наукову політику в мистецтві. Система культу рухається сама відносно себе (середоструктурний рух, механіка періодичної системи ідеології й фактури) і одночасно навколо системи культурів (деструкція й конструкція культурів – культура, ідеологічний фронт). Коло завершення окремих культурів приводить нас до вчення про нову структуру культури, до системи культурів. Спільність закону діалектики приводить до закономірного принципу аналогії, що дає моністичну динаміку розвитку кожного культу зокрема й комплексу культурів у їхньому ставанні, зміні. Закон деструкції й конструкції в надбудові відповідає законам класової боротьби в суспільстві. Теорія культурів розв'язує проблему пролетарської й буржуазної культури. Закон деструкції й конструкції, ужитий в активній формі (свідома деструкція, свідома конструкція), дає наукову тактику, організовану практику й загальнообов'язкову політику. Проміжок між деструкцією й конструкцією (переходова доба), завдяки знайдений методі, виробляє екстремивну практику й політику, що в економічній політиці здійснюється лєнінізмом (диктатура пролетаріату). Приводом до встановлення системи культурів у її статичній й динамічній послужив лєнінізм, узятий, як діалектична метода практики, і зведений у межі моністичної філософії марксизму. Ужиття лєнінізму в мистецтві розв'язує питання про комуністичну політику в мистецтві" [17].

Констатуючи наприкінці статті очевидну для нього відсутність "комуністичної політики в мистецтві" та пояснюючи це, зокрема, тим, що "в мистецтві

оперували лише основними питаннями марксизму і ще й досі ... ніхто не приклав ленінізм до мистецтва", М.Семенко, в контексті оригінальної інтерпретації "основного марксизму" та "революційного марксизму-ленінізму", пов'язує останній із "теорією культів" з метою позиціонувати у якості відповідної політики панфутуризм: "Оскільки непевна для комуністичної політики в мистецтві підпора – основний марксизм, видно хоч би з того, що є всякі марксистки, і марксизм можна тлумачити уздовж і впоперек. Не те є *революційний марксизм*, або, краще, *ленінізм*. Ленінізм – єдина метода, здатна дати нам комуністичну політику в мистецтві в тому розумінні, як ми її тепер бажаємо. Ленінізм опановує економічний процес на підставі певного розрахунку, який є одиниця виміру, і робить із нього політичну акцію. То еволюційні марксистки-меншовики, реформісти, економічні матеріялісти й усякі ревізійоністи, яким жаль розстатися з буржуазною добою, бо вона є кров їхнє і тіло, йдуть на два кроки назад процесу, позад життя, бо конечна соціалістична мета, комунізм, для них є лише дійсно мрія, незбутній (бажаний, мовляв) ідеал. Але революційні марксистки виходять із програми-максимум, якраз із цього комуністичного ідеалу, щоб вміло (науково) маневруючи, найкоротшим шляхом досягти його. Леніністи, оволодівши законом, який рухає історію, роблять із нього, на підставі закону діалектики, *зброю*, обернувши цей закон у політичну акцію (комуністична політика). Нам відомі діалектичні закони конструкції в мистецтві, – *треба обернути їх на знаряддя політичної акції*. Треба виходити з програми-максимум і з цим мірилом робити всяку оцінку, діагносту кожного поточного моменту. Лише спираючись на програму-максимум, можна дізнатися, як поставитися в кожний даний момент до певного становища, до певної ситуації... Пролетаріят, захопивши засоби виробництва, робить їх знаряддям остаточної перемоги над минулим світом для встановлення комунізму, доби найширших перспектив техніки – не для вжиття її, як засіб пригноблення одних верств суспільства іншими, а для остаточного скорення природи. Техніка позбувається свого вузького значіння в класовому суспільстві й стає повновладним, домінантним культом "великої техніки" в безкласовому суспільстві, підкоривши собі всю решту культів. *Наукова організація праці й побуту* -ось методологія культу "великої техніки", ось організаційні передумови комунізму, ось *програма-максимум мистецтва*" [18].

Перейдемо до заключного етапу нашого аналізу – розгляду філософських засновків "теорії об'єктивних аналогій" і "теорії культів" у контексті системного висвітлення розгорнутого підсумкового обґрунтування М.Семенком своєї концепції як конкретної реалізації "партійної політики в мистецтві" в статті "До постановки питання про застосування ленінізму на 3-му фронті". Визнаючи, на початку першого розділу "Теорія об'єктивних аналогій", принцип історизму за "істотну рису марксизму" та розглядаючи його не лише як "метод розв'язання суспільних явищ", але і "в цілому, космічному значінню", М.Семенко проголошує спільність "для всіх категорій космосу, для "мертвої" й "живої" природи, для структури й "історії" суспільства" "законів буття й розвитку, статички й динаміки, потенціального й кінетичного" і, в зв'язку з цим, так з'ясовує актуальність головної наукової проблеми свого дослідження: "Ці закони, закони історії природи й суспільства, координуються й синтезуються

в одній загальній формулі, що має діалектично-процесуальну природу, і на ній будується й рухається світ. Не нова думка – знайти цю загальну, єдину формулу, цей єдиний, узагальнюючий принцип, що давав би нам вичерпуючу, моністичну філософію й виробив-би метод, який, будучи спільним, аналогічним для всіх проявів буття, дав би можливість теоретикові й практикові прикласти його до всіх процесів і явищ, вжити його як критерій для практичного переведення в життя в кожний даний момент, щоб ... науково оцінювати й науково виробляти тактику, давати після відповідної орієнтації, загальнозначний, а не випадковий продукт (Наукова Організація Продукції – НОП), скеровувати всяку суспільну акцію в напрямку науково встановленого завдання, плану. Це те, про що говорив Ленін: "Наука є пророцтво, але пророцтво, що спирається на досвід, а сам марксизм, як філософічна система, якраз і має своїм цілевим завданням – розв'язати проблему взаємовідношення між теорією і практикою" [19]. Зауважуючи, що впродовж світової історії цю думку не раз пробували здійснити у рамках різних світоглядів, філософських систем, "психологічних, суспільних і класових оточень", зокрема у вигляді "астрологічної формули", що "виходила з переконання про спільну долю зір і життя людини", чи "філософічного каменя" алхіміків, як "переконання про моністичну суть всіх різнородних елементів", або представляючої "новітню буржуазну філософічну думку" формули О.Шпенглера, який запропонував "синтетично-узагальнюючу позицію в своїй книзі "Захід Європи" в формі замкненого, одноманітного "зачарованого" кола "культур", М.Семенко закидає усім цим спробам відсутність справді наукового підходу і так визначає власне бачення розв'язання цієї проблеми: "Всі ми добре знаємо, що марксизм являє собою, не зважаючи на всі стадії, які він перейшов, той об'єктивний фундамент, ту наукову систему філософії, яка зможе поставити цю проблему на певний науково-дослідчий й науково-індукційний ґрунт. Всім нам добре відомо, що марксизм, як певна система наукової соціології являє собою алгебру суспільних явищ і речей, цеб-то має можливість в певній узагальнюючій мірі застосувати наукові методи в галузі суспільствознавства. Ми гадаємо, що сучасна стадія марксизму – ленінізм, дає всі об'єктивні дані до того, щоб зробити наукову постановку питання в цій проблемі, яка в цілому являється проблемою математизації суспільних наук, й одержати ті практичні наслідки, що ми їх звикли мати від математики. Ми гадаємо, що розв'язання цієї проблеми присуджено виконати нам, леніністам, і підготовці до розв'язання цієї велетенської проблеми, яка має рішуче практичне значіння, а не тільки абстрактно-теоретичний інтерес, – і присвячено цю розвідку" [20]. Нижче М.Семенко формулює загальне розуміння суті й філософських засад "теорії об'єктивних аналогій": "Теорія аналогій побудована на ґрунті ленінізму, мусить зробитися тою найвищою дисципліною, що моністично поєднувала-б усі висновки синтезованих наук новою "наукою наук", яка стала вищою наукою діалектики, про що говорив ще К.Маркс, і яка мала-б своїм завданням не тільки пояснювати світові явища в їх "політиці", (що в дійсності є приватним завданням окремих наук), але одночасно мала-б своєю метою – підкорити одній конкретній формулі всі дані окремих наук і спеціалізованих дисциплін, після відшукання нормалістичних виявів їх. Цеб-то: простежити про-

яви основного закону діалектики на всіх його диференціалах в природі й житті, щоб встановити метод передгадування подій не тільки в галузі так званих "точних" (математичних) наук, але й у галузі наук соціологічних і в питаннях нормалізації людської діяльності, культури, побуту. Це завдання може бути здійснене на підставі основної передпосилки теорії об'єктивних аналогій – "аналогічності", тотожності, ідентичності процесів і формул наук математичних і соціологічних, цеб-то єдність, моністичність форм існування всього світу, що конкретно й потребується відшукати й довести" [21].

Вбачаючи мету побудови "нової об'єктивної методології монізації "точних наук" у винайденні єдиного всеохоплюючого "шифру", застосування якого "до всіх категорій буття, до всіх проявів і явищ його, до всіх систем і підсистем" дозволить "організувати акцію й передгадувати події", М.Семенко наголошує на спільності законів конструкції та деструкції для неорганічного світу, процесів біологічного і соціологічного та пропонує як "перший постулат" своєї теорії визнання "закономірної послідовності" деструкції й конструкції у всьому космосі. Стверджуючи, що найголовнішим практичним висновком наведеного постулату є цілковита зміна постановки питання у вивченні надбудови суспільства завдяки встановленню "точної тактики, об'єктивної практики й математичної політики", бо, наприклад, вивчення ідеологічних явищ з позицій "теорії об'єктивних аналогій" якраз і "усуває всяку можливість суб'єктивізації", М.Семенко постулює свій гносеологічний ідеал: "Повертаючи в бік об'єктивного знання й об'єктивної політики (акції), ми досягаємо надзвичайних практичних наслідків: точного знання й раціоналізованої діяльності, звичайно в тих межах, в яких знаходиться в даний момент взагалі пізнавча й "творча" (продукційна, політична) здатність сучасного людського організму й сучасного людського колективу. Хочеться сказати – ми доходимо до фізіологічного, в межах певного природнього стану знання, яке оперує лише конкретним і зримим матеріалом й усуває в далеке минуле інтуїтивне, інстинктивне, трансцендентально-метафізичне знання, або вірніше – феномен знання, фундамент епохи "творчості", що розвивала й живила так зв. "духовний світ" людства" [22]. Наголошуючи, що "вся наука про знання й уся історія знання є кінець-кінцем шлях до цієї узагальноної науки – теорії аналогій", бо конкретним призначенням пізнання й практики у цілому є "виявити закони природи в їхніх домінуючих узагальненнях і скорити їх своїй вселюдській політиці", М.Семенко стисло позначив науково-методологічні підвалини згаданої теорії: "Для наукової фіксації теорії об'єктивних аналогій потрібно: встановити переходи, зв'язки й точки зіткнення макрокосму й мікркосму, органічного й неорганічного, суб'єктивного, фізіології й психології (в цих межах новітні досягнення й перспективи, які означаються висновками з релятив-принципу Ейнштейна, нових ідей біології, фізики й хемії, працями теоріями акад. Павлова, Фрейда, що торкаються встановлення моста між базою й надбудовою, відмоложування й ин.винаходи, – можна розглядати, як конкретний матеріал до зовсім нових обріїв, за допомогою якого вищеперелічені проблеми близькі до свого розв'язання), математики й економіки, соціології й економічної політики (знайдено Марксом і Енгельсом, арифметично зафіксовано Леніним), економіки й ідеології, економічної політики й ідеологічної по-

літики (вичерпуючі дані щодо цього дає Леніністична система й далі поглиблення матеріалістичного розуміння історії, що в цих межах посувається й теоретична робота Асоціації "Комункульт")" [23]. Підбиваючи у наступному розділі "Теорія культів" головні підсумки попередньої розробки ним цієї теорії саме як "ортодоксально-марксістської" наукової "точки погляду" з позицій оригінальної інтерпретації історико-матеріалістичного вчення, зокрема апелюючи до нього в своєму передбаченні остаточного повернення культури від сучасного "дуалізму" (матеріальна і духовна) до виключної початкової "матеріальності", М.Семенко приділив головну увагу розгляду крізь призму вчення про базис та надбудову "рівняння ідеології й фактури" як "завершуючої моделі всякого культу", де культ – це викликаний "біо-соціальною потребою", "тимчасовий ... утилітарний чинник людського соціального існування" з власним "колом завершення" ("зародження, розквіт і смерть"), і розкрив "загальне значення" згаданого рівняння в контексті "теорії об'єктивних аналогій", як наскрізну визначеність "в космічному масштабі" усього – світів "органічного", "неорганічного" і "соціального" – поділом на їх "ідеологію" та "фактуру". Виходячи у тлумаченні проблематики діалектичного та історичного матеріалізму, як головних філософських засновків панфутуристичного вчення, в цій статті вирішальним чином крізь призму оцінки марксизму-ленінізму в праці "Ленін як марксист" М.Бухаріна, зокрема цілковито погоджуючись із визнанням ним "марксизму Маркса" "алгеброю марксизму", а ленінізму чи "марксизму Леніна" – "арифметикою марксизму", М.Семенко проголошує "теоретичним завданням наших днів", проблемою, що "мусить стояти на порядку денному в роботі сучасних теоретиків-леніністів" саме "синтезацію марксизму Леніна" або ж інакше – "алгебру ленінізму" і присвячує три наступні розділи виведенню алгоритму взаємозв'язку "алгебри" та "арифметики" ленінізму в контексті "теорії об'єктивних аналогій". Наполягаючи на початку третього розділу "Алгебра ленінізму на культурному фронті" на тому, що, "в аспекті теорії культів", комуністична культура мусить бути у цілому "конструктивна", і, з огляду на це, вбачаючи основне завдання ідеологічної боротьби у перехідну до комунізму добу в остаточному подоланні всіх деструктивних культів, як-от релігії та мистецтва, М.Семенко визнає "віссю культурного фронту" "комплекс "наукотехніки", культ-гегемон "Великої Техніки" як практичну реалізацію основного гасла будівництва комуністичної культури – "Назад до виробництва" і так інтерпретує, в зв'язку із цим, згаданий вище алгоритм: "Ця сама алгебра ленінізму – і тільки вона одна – може довести нам, як закон, що алгебричні формули ленінізму постійні й аналогічні для всіх категорій буття, конкретно – для всіх трьох фронтів і галузів їх нашої суспільної дійсності. Алгебра ленінізму дає нам єдину, одноманітну політику для всіх царин людської діяльності й боротьби, лише застосовання її на практиці може бути різне кількостно, а не якісно – щодо тої чи іншої окремої галузі діяльності. Після цієї загальної алгебраїчної формули – програми-максимум, як кінцевого гасла, як одиниці виміру, як точки опертя далі йде знов арифметика, далі йде дедукція, світ чисел, цифр-бухгалтерії, оцінки, – далі йде арифметика ленінізму... Після всього вищесказаного ми можемо віднайти причини цього явища, і вони полягають лише в тому, що ленінізм, як система, як всеохоп-

люючий метод всякої тактики, під яку підставлялися-б тільки числові величини, конкретні факти, – ще не відчувається, він оформлюється, а це й буде та алгебра ленінізму, що про нього ми говоримо. І лише після цього можлива буде арифметика ленінізму, як план активного втручання в царину культури" [24]. Постулюючи у наступному розділі "Тактика ленінізму на 3-му фронті", що "фізіономію Комуністичної Культурної Установки й загальної установки на комунізм" цілком визначають "Наукова Організація Праці", "Планова Організація Виробництва", "Планова Організація Побуту" і "Планова Організація Культури", та докладно описуючи тактику застосування проти релігії й мистецтва "конструкції" ("органічної боротьби"), "деструкції" ("організації розкладу за середини культури"), "обструкції" ("компромісії, демонстративного втручання в зовнішні прояви культури") і "екструкції" (використання культури "для обслуговування потреб іншого плану"), М.Семенко присвятив останній п'ятий розділ "Арифметика ленінізму на фронті культури" доведенню тези про визначальну роль сповідуючих панфутуризм Аспанфуту, а згодом і "АсКК (Панфутуристи)", у постановці питання про застосування ленінізму "в ролі планового будівництва на фронті культури". Приписуючи цим очолюваним ним організаціям "ствалення найвищого, найзагальнішого алгебричного виразу ленінізму – формули програми-максимум – для наукового, "партійного" оперування ленінізмом на культурному фронті", М.Семенко наприкінці наголосив: "Наукотехнічна форма суспільної свідомости опреділює наступні тисячоліття... Обертаючи цю ленінську арифметику в леніністичну алгебру скажемо: установку робиться на науко-техніку, всі зусилля на культурному фронті – для забезпечення основного ядра комуністичної культури – науко-техніки... "Ленінізм на культурний фронт" – ...як планове застосування алгебри ленінізму в формі арифметизації конкретної дійсности ..." [25].

1. *Вдовиченко Г.* Історіософське вчення М.Хвильового про "азіатський ренесанс" і його критика в українській літературній дискусії 1920-х років // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – Вип. 2. – К., 2007. – С. 15-30. 2. *Вдовиченко Г.* Концепція "пролетарського конструктивного динамізму-спіралізму" В.Поліщука і її критика в українській літературній дискусії 1920-х років // Гуманітарні студії. Збірник наукових праць. – Вип. 3. – К., 2008. – С. 32-49. 3. *Якубський Б. Михайль Семенко* // Червоний шлях. – 1925. – №1-2. – С.238-262. 4. *Старинкевич Е.* Український футуризм (Его фактура і идеология) // Красное слово. – 1929. – №6. – С.96-107. 5. *Корсунська Б. Михайль Семенко* // Радянське літературознавство. – 1968. – №6 – С.19-33. 6. *Адельгейм Е.* Кризь роки. Вибрані праці. – К., 1987. 7. *Ковалів Ю.* Михайль Семенко і футуризм // Визвольний шлях. – 1995. – №10. – С.1254-1263. 8. *Черниш Г.* Украинский футуризм и поэзия Михайля Семенко. Диссертация кандидата филол. наук. – К., 1989. 9. *Ільницький О.* Український футуризм (1914-1930). – Львів, 2003. 10. *Біла А.* Український літературний авангард: пошуки, стильові напрями. – К., 2006. 11. *Вдовиченко Г.* Навчально-методичний комплекс дисципліни "Проекти вітчизняного культуротворення в літературно-мистецькому житті України ХХ ст." – К., 2006. 12. *Біла А.* Український літературний авангард: пошуки, стильові напрями. – К., 2006. – С.144. 13. *Мертвопетлюко П.* (Семенко М.) Мистецтво переходової доби. // Мистецтво. – 1919. – №2. – С.34. 14. *Лейтес А., Яшек М.* Десять років української літератури (1917-1927). У 2 т. Т.ІІ.: Організаційні та ідеологічні шляхи української радянської літератури. – Харків, 1928. – С.103-104. 15. Там само. – С.118. 16. Там само. – С.120-121. 17. Там само. – С.118-119. 18. Там само. – С.123-124. 19. *Семенко М.* До постановки питання про застосування ленінізму на 3-му фронті. // Червоний шлях. – 1924. – №11-12. – С.169. 20. Там само. – С.170. 21. Там само. – С.170. 22. Там само. – С.172. 23. Там само. – С.172-173. 24. Там само. – С.188. 25. Там само. – С.200-201.

## **ПРОБЛЕМА ІСТИНИ В МІРКУВАННЯХ Н. МАЛЬБРАНША ПРО ФІЛОСОФІЮ АРИСТОТЕЛЯ**

Філософська думка епохи Нового часу рясніє течіями, напрямками, системами міркувань, значна частина яких знаходиться у взаємному відношенні оптимістично-песимістичної світоглядної дихотомії стосовно пізнавальних можливостей людини в осягненні істини.

Не є виключенням із даного дискурсу і філософська система французького мислителя XVII – XVIII ст. Н. Мальбранша. Признавши себе "новатором" філософії, Н. Мальбранш засвідчується гносеологічними міркуваннями з позицій наряду, який прийнято називати "оказіоналізмом". Можна сьогодні сперечатися про те, наскільки об'єктивна подібна характеристика філософії Н. Мальбранша, що дійшла до нас з новочасної епохи, але в контексті аналізу проблеми гносеологічного оптимізму нас цікавить концептуальна позиція цього мислителя лише стосовно можливостей пізнання істини. Даний модус теорії пізнання Н. Мальбранша з позицій компаративістики передбачає аналіз співвідношення його поглядів із міркуваннями мислителів попередніх епох як авторів різних гносеологічних підходів до істини та їх новочасних прихильників. В дослідницьких межах даної статті ми спробуємо розкрити критичне ставлення Н. Мальбранша до міркувань деяких представників античної філософії, яке застосовано ним як методологічний принцип побудови власної концепції пізнання.

Сучасники Н. Мальбранша свідчать, що він, будучи глибоко віруючою людиною, маючи високий духовний сан та займаючись теологією, все ж таки утверджував філософські погляди з урахуванням розвитку науки того часу. Така дуалістична ідеологічна позиція Н. Мальбранша обумовила від нього відповідне науково-філософське ставлення до представників античної філософії та її новочасних прихильників. В "Разысканиях истины" Н. Мальбранш піддає нищівній критиці тих "ученых людей", які коментували думки Аристотеля та інших "язичницьких" філософів як єдино істинну систему знань про світ і цим намагались засвідчити непогрішимість античних мислителів в аналізі усіх існуючих наукових проблем, в тому числі і проблеми осягнення істин.

Мальбранш Н. не просто полемізує із Аристотелем, у своїх міркуваннях цей теолог – філософ стріли критики направляє на новочасних апологетів Аристотеля, оскільки саме вони, на думку Н. Мальбранша, наносять велику шкоду пізнанню Бога як істини. Мальбранш Н. чудово розуміє, і сам підтверджує конкретно-історичну обумовленість гносеологічних інтересів античних філософів, сконцентрованих на онтологічному аспекті проблемного поля філософії. Тому його не дивує те, що античні філософи не усвідомили місію Бога як творця, будівничого всього існуючого. "Но меня поражает, – пише Мальбранш, – что христианские философы, которые должны были бы предпочесть разум божественный разуму человеческому, Моисея Аристотелю, блаженного Августина – какому-нибудь жалкому комментатору языческого философа..." [1], не бачать зв'язку душі людської з божественною благодаттю. Мальбранш Н. оптиміст, оскільки припускає ситуацію в науці, коли після

довгих років виснажливої дослідницької праці новочасні прихильники античної філософії розчаруються в ній і прийдуть до думки, що навіть геній філософії Аристотель не може все знати, і віра в його авторитет є не тільки хибна, але і ворожа істинній науці і всякій істині. У своїй третій книзі "О познании или о чистом разуме" (Гл. 8) Мальбранш Н. приводить ряд аргументів для підтвердження хибності міркувань сучасних йому апологетів Аристотеля в області пізнання фізичних явищ. "Стало быть, чтобы найти, в чем состоит сущность материи, надо рассмотреть все свойства, присущие ей или содержащиеся в нашей идее о ней, как-то: твердость, мягкость, жидкое состояние, движение, покой, фигура, делимость, проницаемость и протяженность..." [2]. І далі: "Но многие философы так привыкли к общим идеям и к логическим сущностям, что разум их более занят ими, чем частными, отчетливыми и физическими идеями" [3]. Мальбранш Н. щиро вірить в своє пророцтво і бажає лише пришвидшити його здійснення, а для цього вважає за потрібне концептуально зруйнувати, головні основи античної філософії – вчення Аристотеля.

Мальбранш Н. намагається передбачливо попередити обвинувачення в огульності своїх інтелектуальних претензій до античних філософів в питанні осягнення істини. За доказ об'єктивності своїх міркувань, наприклад, стосовно Аристотеля, він приводить думку про те, що новочасний "світ став старшим на дві тисячі років і в нього більше досвіду, ніж в доби Аристотеля і Платона". Безперечно, Мальбранш Н. засвідчив цією думкою закономірний, очевидний хід розвитку наукового знання. Новочасна наука, базуючись на досягнутому емпіричному матеріалі пізнавальної активності людини, дослідним шляхом підтверджувала одні онтологічні та гносеологічні здогадки Аристотеля, уточнювала та розвивала їх як подальший етап розвитку пізнавальних здатностей людини в осмисленні суті істини, а інші – заперечувала. "Новые философы могут знать все истины, какие оставили нам древние, и еще найти и несколько других" [4].

Проте для Мальбранша Н. цього аргументу недостатньо, щоб повністю розвінчати науковий авторитет античної філософії. Для подальшого підсилення правдивості своїх міркувань стосовно Аристотеля, Епікура, Сенеки та ін., він застосовує принцип інтелектуальної обмеженості та природної гріховності людини ("способность ума людей не безгранична") [5], який є компонентом його філософської доктрини. Оскільки Аристотель, Платон, Епікур, Сенека були такі ж люди як ми, – пише Мальбранш, то звісно, розум їх також обмежений. Тому наголошує на неприпустимість признання авторитетів в осягненні істини.

Не зупиняючись на констатації природної обмеженості людини пізнавати істину, Мальбранш Н. підсилює свою аргументацію проти Аристотеля інтерпретацією соціальних умов життєдіяльності людини для формування її пізнавальної здатності. "Следует знать одну вещь, которая достаточно подтверждает опытом и всем вышесказанным: мы связаны по телу со своими родными, друзьями, своим государем, родиною, которые мы не можем порвать" [6]. А оскільки всі люди від природи зв'язані тілом зі всіма чуттєво даними речами і через гріхопадіння залежать від них і цей зв'язок, існуючий взагалі у всіх людей, неоднаковий за обсягом та змістом, то їх пізнання не виходить за межі того соціального середовища, в якому формуються їх знання. "...Мы же связаны в данное время с предметами, которых не знаем.

Поселянин в своїй избушці не приймає участя в славі свого государя і свого отечества, а тільки в славі своїй деревни і окрестных деревень, потому что его познание не простирается дальше них" [7].

Проте Мальбранш Н. не зупиняється на соціальній детермінації та індивідуальних чинниках обмеженості, ілюзорності, омани в людському пізнанні. Логіка побудови власної концепції істини та методологія її осягнення спонукає його до критичного аналізу Аристотелівської теорії істини через заперечення її доцільності як методологічного принципу подальшого поглиблення знань про світ. Але для Мальбранша Н. не головним було утвердження думки про відносність наших знань об'єктивної реальності. Він вважав, що природознавство, базуючись на космогонічній картині світу античності, по-перше не отримує нової світоглядної парадигми, яка стимулювала б розвиток експериментальних наук, по-друге, і це найважливіше – позитивне сприйняття принципу плюралізму бога підриває християнську віру в Бога як єдиної істинної, досконалої субстанції, що творить світ за своїм образом і подібністю. Цього отець Н. Мальбранш прийняти не міг, оскільки це суперечило його світоглядній позиції та існуючій доктрині тогочасної церкви про буття світу. Отож кваліфікований філософський аналіз істини Н. Мальбранша не звільнений у нього від релігійно-ідеологічного застережливого його ставлення до носіїв інших філософських і релігійних систем, зокрема, філософії древніх греків, які сенс істини вбачали в пізнанні онтологічної суті буття.

Оскільки пізнання об'єктивної і суб'єктивної реальності залежить від суб'єкта і тому можливо хибне, ілюзорне її відображення, то виникає питання про істину. Як зазначає П.В.Копнін, "гносеологічна проблематика стягується до істини як до свого фокуса" [8]. Ну а проблема істини виникає лише тому, що існує можливість помилитися у встановленні факту істини. Ця можливість наповнена суб'єктивними та об'єктивними характеристиками свого прояву, які намагається виявити Н. Мальбранш.

Специфічне філософське стремління представників мілетської школи визначити першоначало чи першооснову засвідчує динаміку зміни їх поглядів на проблему встановлення істинного знання про походження різномаття природних явищ. Бо якщо спільним у них було признание матерії як єдиного начала всього, то вже про число та вид цього начала не всі вони стверджують одне і те ж саме. Так, якщо для Фалеса таким началом, першоосновою є вода, то для Анаксимандра – апейрон. Таку відмінність поглядів представників цієї школи можна продовжувати і далі. Проте в аспекті досліджуваної нами проблеми гносеологічного оптимізму актуальним є усвідомити, що значення першоначала в міркуваннях одного філософа виступає логічно запереченням змістовним стосовно міркувань іншого філософа про суть першоначала як онтологічної основи осягнення гносеологічної істини. Ствердження і заперечення, яке також виступає як ствердження, але вже іншого смислового навантаження – така пізнавальна ситуація засвідчує наявність в самому об'єкті пізнання (а ним у мілетців є першооснова, начало) можливості варіантів тлумачення цього начала, а значить можливості різних суб'єктивних інтерпретацій знання як істинного про це начало. І тут Мальбранш Н. був правий, коли писав про індивідуально-суб'єктивну обмеженість пізнання. Крім

того, така пізнавальна ситуація вже в мілетській школі засвідчує можливість гносеологічного оптимізму людини як прояву її здатності "якщо не так, то інакше" пізнати істину, що сфокусована в першоначалі. Ми бачимо також, що вже онтологізм Фалеса в тлумаченні першоначала пов'язаний із його гносеологічним монізмом, згідно якого все зводиться до знання єдиної основи.

Як і в Платона, в Аристотеля теорія істини невіддільна від його вчення про буття. Головним пізнавальним завданням Аристотель висуває розкриття сутності, а сутністю, пише філософ називаються природні прості тіла, наприклад, земля, вогонь, вода. "Далее растения и их части, а также животные и части животных, наконец Вселенная и части вселенной, а особо некоторые называют сущностями ейдосы и математические предметы" [9]. Аристотель доповнює цей список сутностей ще й суттю буття речі та субстратом. "Из наших же рассуждений следует, что имеются другие сущности – суть бытия и субстрат" [10].

Мальбранш Н. зазначає, що в Аристотеля немає окремих робіт по теорії пізнання. "И между тем – іронізуючи з цього приводу, пише Мальбранш – нет таких вопросов, как бы они ни были запутаны, на решение которых Аристотель не претендовал бы в своих книгах" [11]. І принципи, на основі яких розміркує цей філософ (Аристотель – курсив наш), не мають ніякого підґрунтя, наголошує Мальбранш, "...потому что на самом деле книги Аристотеля столь темны и полны терминов столь неопределенных и столь общих, что можно приписать ему некоторым правдоподобием мнения даже тех, кто наиболее противоречит ему" [12].

Для свого критичного аналізу Мальбранш Н. виокремлює з Аристотелівської філософії вчення про суще, вчення про природу, причини, нескінченність, рух, вчення про людину. У контексті досліджуваної нами проблеми оптимізму ми сконцентруємо розгляд критичного ставлення Мальбранша до гносеологічних аспектів вказаної проблематики філософії цього античного мислителя. Тим паче, що наш вибір предмета аналізу відповідає філософській меті Мальбранша – створити вчення про досягнення істини.

Розкиданим за формальною ознакою серед різних праць міркуванням Аристотеля про істину та її осягнення, Мальбранш Н. протиставляє чітко збудовану систему пізнавального процесу. Розпочинає конструювання своєї філософської доктрини саме з вчення про істину та визначення способів її осягнення. Мальбранш Н. не зосереджується на онтологічному монізмі мілетців, весь свій інтелектуальний гнів він спрямовує на плюралізм наявних сутностей Аристотеля як причин існування світу. Сама вже думка мілетців про єдине начало, можна припустити, йому близька, оскільки відповідає меті його філософствування – пізнання єдиної вічної істини, – а нею у Мальбранша є Бог. "Кроме Божественной субстанции нет иной чисто умопостигаемой субстанции" [13]. Монізм – є методологічний принцип побудови філософської картини світу як у мілетців, так і в Мальбранша. Саме Бог заставляє нас пізнавати все, що можна пізнати, – пише Мальбранш, і самі здатності пізнавати є не що інше як його (Бога – курсив наш) загальна воля.

У Мальбранша детермінізм пізнавального процесу ґрунтується на монізмі субстанції буття на противагу плюралізму субстанційних сутностей буття в Аристотеля. В структурі даних сутностей Аристотель знаходить місце і бо-

жественній сутності. Але пізнати це – божественне, із всього, що людині являється, важко. Проте Аристотель не висловлює однозначно впевнені думки про існування Бога як першопричини і першоначала. Він лише стверджує нечуттєву "природу" божественного якщо і є десь божественне, то має лише споглядальну природу.

Звісно, така інтерпретація Аристотелем суті божественного не могла задовольнити Мальбранша, оскільки бог в Аристотеля є лише однією із сутностей, однією з причин, одним із елементів буття, якому приписана не єдина, а порядкова роль начала і причини, і звісно, мети пізнання. Крім того, Аристотель не заперечує також існування багатьох божеств. Тому Мальбранш Н. і пише: "Нет ничего неразумнее: как вообразить себе множество существ, основыва-ясь на чисто логических идеях, приписать им множество свойств и желать таким образом объяснить вещи, которых мы не понимаем, не постигаем и невозможно постичь" [14]. В обґрунтуванні своїх критичних міркувань стосовно Аристотелівського вчення про божественну сутність Мальбранш посилається на авторитет Декарта. "Декарт, например, доказал наглядно бытие Бога... – и наш век бесконечно обязан ему истинами, которые он открыл нам" [15].

Виходячи із свого монізму гносеологічного як методологічного принципу пізнання, Мальбранш Н., звісно, не міг прийняти і аристотелівське вчення про основні причини, бо для Аристотеля бог лише одне із начал, отже, одна із тих чотирьох причин, які є вічними, а тому і вищими: "одной такой причиной мы считаем сущность, или суть бытия вещи (каждое "почему" и есть причина и начало); другой причиной мы считаем материю, или субстрат; третьей – те, откуда начало движения; четвертой – причину, противоположа-щий последней, а именно "то, ради чего", или благо (ибо благо есть цель всякого возникновения и движения)" [16].

Аристотель об'єднав розрізнені міркування про причини (і начала) своїх попередників в єдину систему знань і досить детально розглянув їх у своїх працях "Фізика", "Метафізика", "Аналітика". Проте не обмежився їх констатацією. Він висунув ідею пошуку вищої причини, як першого начала всього існуючого. "Так же как и всем прочем, всегда следует искать высшую причину (каждого предмета)" [17].

Усі причини носять необхідний характер свого прояву. Вони самі по собі вже необхідність. Необхідність притаманна як матеріальним речам, так і логічним міркуванням (математика, фізика, тощо) людини. Необхідність засвідчує єдність матерії. "Ясно, таким образом, что в природных [явлениях] необходимость – это так называемая материя и ее движения" [18]. Однак необхідність Аристотелем, зокрема у "Фізиці", трактується як необхідна умова досягнення конкретної цілі. Необхідність притаманна і ходу міркувань людини. "Они, (цель и "ради чего"), ведь также начало, но начало не действия, а рассуждения (а там, [в математике], начало только рассуждения, так как действия нет)" [19]. У тій же "Фізиці" він називає логічною необхідністю вже саме визначення. "Тоже и во всем прочем, где имеется ради чего" [20].

Назвавши чотири необхідні першопричини, Аристотель зосереджує свою увагу на випадковості, оскільки про неї як про одну із причин говорять відомі йому філософи Емпедокл та атомісти. Аристотель стверджує, що випадок є

причина, але за збігом для тих подій, що відбуваються за попереднім, тобто необхідним вибором мети. Випадок і спонтанність не можуть бути першими причинами, оскільки, вони причини таких подій, для яких причиною може бути розумна, раціональна, цілеспрямована діяльність людини, або стихійна природа. Так як спонтанність та випадок не можуть бути первиннішими від того, що здійснюється само по собі, то вони як причина не можуть бути первиннішими причинами за причину саму по собі, яка є початком. Вони – причини для подій, що відбуваються заради чогось. Аристотель не заперечує і ті міркування філософів, в яких випадок як причина є прояв чогось божественного і надприродного і не піддається людському розумінню [21].

Тому Мальбранш Н., продовжує розгортати свою доктрину пізнання істини, на критичному аналізі першопричин Аристотелівського вчення. Для критики він обрав працю "О небе" цього античного філософа пізньої класики, про що і заявляє в "Разысканиях истины". Мальбранш Н. не задовольняє не тільки онтологізм причинного зв'язку речей у природі, але і аристотелівська ідея існування дуалізму причин – природних і формальних (раціональних) як співіснуючих незалежно одних від інших. А якщо врахувати той факт, що першопричина за Аристотелем в наявному переліку причино-начал є лише як одна з них, то стає зрозумілим, з яким ентузіазмом Мальбранш Н. розгортає в одній із своїх теорій дію принципу випадкових причин осягнення істини як okazія пізнавального процесу, що приводить до ілюзії та омани. Для Мальбранша ці причини мають суб'єктивне походження і вони базуються на відомих здатностях людини: чисте мислення, увага, відчуття. Мальбранш Н. додає до них ще і людські схильності (нахили) та пристрасті. "Стало быть, все людские заблуждения и все причины их можно свести к пяти пунктам, и мы будем их рассматривать в следующем порядке. Во-первых, мы будем говорить об обманах чувств; во-вторых, – об обманах воображения; в-третьих, – об обманах чистого мышления; в-четвертых, – об обманах наклонностей и, в-пятых, – об обманах страстей" [22].

Мальбранш Н. підпорядковує свою теорію обмежених можливостей людського розуму ідеї безмежної здатності Бога як Творця, в діях якого немає нічого випадкового. І якщо люди будуть постійно відвертати свій погляд від слабкості та обмеженості свого розуму, заявляє отець-філософ, то завжди будуть впадати в оману у спробі осягнути ті питання, що містять в собі нескінченне. А філософи, подібні Аристотелю, ускладнюють та збивають розум з істинного шляху, займаючись предметами, що містять занадто багато відношень, що залежать від багатьох речей. "То, как они поступают в своих научных исследованиях, противоречит их собственному признанию, потому что они действуют так, как будто бы думают, что ум не имеет границ, они хотят постичь вещи, зависящие от очень многих причин, из которых по большей части ни одна им не известна" [23].

Загальною причиною всіх хибних міркувань попередніх філософів є туманна ідея буття взагалі, стверджує Н.Мальбранш. "В то самое время, когда нам кажется, что мы не думаем ни о чем, нас неизбежно наполняет смутная и общая идея бытия" [24]. "Однако я без опасения говорю, что мы столь дурно пользуемся наилучшими вещами, что неизгладимое впечатление об этой идее служит

одною из главных причин всех неправильных абстракций разума, а следовательно, той абстрактной и химерической философии, которая объясняет все естественные явления общими терминами действия силы, причины, следствия, субстанциональных форм, способностей тайных свойств и т.п." [25].

Нескінченність руху не може запускатись скінченним першодвигуном, тому і сам двигун є нескінченним, і безмірним, оскільки немає ніякої величини. Проте, як Аристотель висловлюється, "сама истина, как мы сказали, побудила искать дальнейшее начало" [26]. В пошуку першодвигуна руху Аристотель приходиться до признання ще причини помимо існуючих вічних першопричин всього суцього, яка об'єднала б їх в єдине. Для Аристотеля вірно, що є причина, заради чого що виникає, та існує по своїй природі, і нею він називає ціль, мету. Аристотель підпорядковує все в живій і неживій природі цільовій причині, підпорядковує також їй випадковість та спонтанність. На цьому етапі своїх міркувань про першопочаток Аристотель звертається до пізнавального досвіду мілетців. Спираючись на Анаксагора з цього приводу, Аристотель називає першопричиною розум, що синтезуючи в собі три попередні причини, і є рушієм – початком руху всього суцього. "Поэтому тот, кто сказал, что ум находится так же как и живых существах, и в природе и что он причина миропорядка и всего мироустройства, казался рассудительным по сравнению с необдуманными рассуждениями его предшественников" [27]. Бог і Розум в Аристотеля – тотожні, тому й причиною Бтього також є як першодвигун, хоча сам він непорушний. "Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало" [28]. В Аристотеля бог рухає як "предмет желания и предмет мысли: они движут, /сами/, не находясь в движении, не будучи приведены в движение" [29]. Під життям бога Аристотель розуміє божественне, мислення – діяльність розуму. Правда, в пізнанні істини Аристотель закликає відштовхуватись від того, що завжди знаходиться в одному і тому ж стані і не піддається ніякій зміні. "А таковы небесные тела: они ведь не кажутся такими, то иными, а всегда одними и теми же непрчастными изменению" [30]. Такий поворот думки Аристотеля до признання нерухомості іще чогось такого, що існує непорушно так само як і першопричина – Бог, звісно не прийнятий Мальбраншу. Тут Аристотель знову отримує незгоду (зауваження) Н.Мальбранша. Він наголошує, що такі міркування Аристотеля якраз і свідчать, про обмеженість його вчення при побудові картини світу. Космогонічний геоцентризм Аристотеля суперечив емпіричним досягненням наук про природу, всесвіт аж до епохи Коперніка, Дж.Бруно, Кеплера, Галілея, суперечив прогресуючому росту наукових знань в новочасну епоху. Як стверджує Н.Мальбранш, всім відомо, що "изменяются фазы луны; меняются времена года; меняется вид деревни зимою и летом; бывают наводнения, затопляющие целые провинции; землетрясения, поглощающие их; построены новые города; основаны новые колонии; произошли вторжения народов, опустошившие целые страны, – словом вся природа подвержена перемене" [31]. В іншому місці Н.Мальбранш пише: "Все материальные вещи протяженны, а потому им свойственно деление, а следовательно, порча" [32]. Признання Аристотелівської незмінності та нетлінності речей демонструвало б нескінченну могутність Творця, але не давало би ніякої яви про Його муд-

рість. "Красота мира состоит не в нетленности его частей, но в их разнообразии; и это великое мировое творение не было бы столь удивительно, если бы в нем не было той изменчивости вещей, какую мы видим в нем" [33]. Мальбранш обрав для критичного розгляду насамперед міркування Аристотеля про першопричини природи та різного роду природного руху, про загальне виникнення та знищення, про пізнавальні здатності людини суб'єктивізації об'єктивної істини. Мальбранш Н. вважає, що пояснення основних принципів своєї філософії Аристотель виклав саме в праці "О небе". Мальбранш розмірковує над доказами античного мислителя, про досконалість світу як сукупності всіх матеріальних тіл. Він заперечує аристотелівський постулат про самодетермінацію руху тіл природи як хибний, оскільки демонструє, що знання про те, що тілам природи притаманна сила руху, отримуються під впливом людських почуттів, а не розуму. Мальбранш Н. наголошує на наявності Аристотелівського суб'єктивізму в науковому пізнанні, який приводить до омани в осягненні істини. Показує ілюзорність, хибність такого шляху пошуку істини на обмеженості Аристотелівських доказів існування лише двоякого роду руху: природного і насильного. Логіка критичних міркувань Н.Мальбранша веде його також до заперечення аристотелівського принципу вічності та нетлінності світу в його розмаїтті, оскільки люди не спостерігають змін на небі як помешканні безсмертних духів /богів/. Мальбранш не може прийняти Аристотелівської ідеї існування багатобожжя, бо така світоглядна позиція суперечить християнській ідеї єдиного Бога як творця світу. Проте Мальбранш Н. переймається більше не так Аристотелівським нерозумінням створення світу єдиним Богом в часі, як тим, що античний "цар філософів і геній природи", на користь свого положення про вічність світу приводить докази, що не мають ніякої інтелектуальної сили істинності. Також Аристотель не робить різниці між пізнанням чуттєвим та раціональним, тому не може дати істинне тлумачення душі як субстанції мислячої. Оптимістичне міркування Аристотеля про здатність людської душі пізнати суть істину буття і просвітитися її світлом ставить людину на один рівень із Богом. "Это значило бы предпочесть Богу человека" – заявляє Мальбранш [34].

Прийняти таку думку Аристотеля про гідність буття людини Н.Мальбранш не міг. В його філософській системі пошуку істини тема можливостей людського пізнання розглядається лише в контексті його центральної ідеї теоцентризму. На його думку, може наступити царство розуму, лише просякнутого "теосом", божественною вірою в існування вічних істин. Теологічний розум є ядром усякої пізнавальної діяльності людини. Н.Мальбранш надихала думка, що істина, відкрита тим в своїх "Розшуках...", здатна повністю змінити свідомість людей відвернути християн від меркантилізації суспільних відносин, наворотити їх знову, як і в епоху Фоми Аквінського на осягнення божественних істин як саме тої благодаті, до якої прагне кожен згідно тих християнських ідеалів, до втілення яких прагнув і він сам.

В принциповому плані Н.Мальбранш не заперечує оптимістичність міркувань Аристотеля як їх головну рису, сутність, він ставить під сумнів сам метод філософствування, та хід аргументації в доказуванні істини і пропонує свій самий короткий і самий вірний метод пошуку істини – жити за законами

християнської моралі на підставі віри в світло божественного одкровення. Ми бачимо, що релігійний пізнавальний оптимізм Н.Мальбранша лише видозмінює оптимістичність міркувань Аристотеля як системно-раціоналізоване вчення давньої грецької філософії про природу і людину, переводить оптимістичне ставлення до людських можливостей пізнавати світ у площину встановлених Богом – Творцем випадкових осянь вічних істин.

1. *Мальбранш Н.* Предисловіе. // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – СПб.: Наука, 1999. – С. 33. 2. *Мальбранш Н.* О познании или чистом разуме. // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 3. Гл.8. – С. 294. 3. Там же. – С.296. 4. *Мальбранш Н.* О воображении. // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 2., Ч.3. Гл. 3. – С. 194. 5. Там же. – С.203. 6. Там же. – С.229. 7. *Мальбранш Н.* О наклонностях или о природных движениях духа. // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 4. Гл.1. – С. 385. 8. *Коплин П.В.* Гносеологические и логические основы науки. – М.: Мысль, 1974. – С.131. 9. *Аристотель.* Метафизика. // Аристотель. – Соч. в 4-х томах. Т.1. – М.: Мысль, 1975. – Кн. 7. – С. 188. 10. Там же. – С.223. 11. *Мальбранш Н.* О методе. // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 6. Ч.2. – С. 498. 12. *Мальбранш Н.* О наклонностях или о природных движениях духа. / Указ.соч. – С. 333. 13. *Мальбранш Н.* О познании или чистом разуме / Указ.соч. – С. 269. 14. Там же. – С. 301. 15. *Мальбранш Н.* О наклонностях или о природных движениях духа. / Указ.соч. – С. 343. 16. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.1.– М.:Мысль, 1975. – С.70. 17. *Аристотель.* Физика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.3. – М.: Мысль, 1981. – С. 90. 18. Там же. – С.101. 19. Там же. – С.101. 20. Там же. 21. Там же. – С.92. 22. *Мальбранш Н.* О чувствах // Николай Мальбранш. Разыскания истины. – СПб.: Наука, 1999. – Кн. 1 – С. 64. 23. *Мальбранш Н.* О познании или чистом разуме. / Указ.соч. – С. 260. 24. Там же. – С.292. 25. Там же. 26. *Аристотель.* Метафизика // Аристотель. Сочинения в 4-х томах. – Т.1. – М.: Мысль, 1975. – С.73. 27. Там же. – С.70. 28. Там же. – С.73. 29. Там же. – С.309. 30. Там же. – С.282. 31. *Мальбранш Н.* О воображении. / Указ.соч. – С. 222. 32. Там же. – С.306. 33. Там же. – С.307. Там же. – С.594.

**В.Ю. Омельченко, студ., КНУТШ, Київ**

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

*"Бачити, для того аби передбачити"* [1].  
О. Конт

Метою цієї статті є аналіз філософських поглядів В. Лесевича в контексті розвитку європейської філософської традиції, осмислення ролі і значення позитивізму, його ролі та значення для історії вітчизняної філософії. Варто відзначити, що філософські погляди В. Лесевича не обмежуються виключно історико-філософськими ідеями, інтерпретацією доробку видатних європейських філософів. Це був учений, який досліджував загально-філософські проблеми розвитку наукового пізнання, розвитку фольклору та релігійних учень. Яскравим прикладом тому є "Статті загальнонаукового характеру" [2], де похідними стали наступні явища: Протестантизм, Нова логіка XIV та XV ст., Нервово-психопатичні явища, Експурсії до сфери психіатрії та інше. Дослідника у всіх цих працях цікавила людина, що ілюструє різносторонність поглядів мислителя на світ та людину у світі. Джерельною базою статті постають філософські праці мислителя, які присвячені осмисленню та розвитку

ідей позитивізму. В даній статті предметом нашого розгляду стане "класична" стадія позитивізму, засновником якої був О. Конт.

Володимир Лесевич (1837 – 1905) належить до яскравих представників університетської філософії в Україні. Значний доробок В. Лесевича полягає в його ґрунтовному, систематичному осмисленні та розвитку філософських ідей позитивізму. У "Досвіді критичного дослідження Основоначал позитивної філософії" [3], Лесевич демонструє нам надсистемний підхід до позитивної філософії. Його критика О. Конта носить конструктивний характер. Вчений аналізує і вивчає культурно-історичні і теоретичні джерела формування позитивізму О. Конта та його "Курсу позитивної філософії", описує коло прихильників О. Конта в цей час, досліджує умови загальноєвропейської популярності Контової системи та її рецепції у західноєвропейській філософській думці. Також до уваги українського філософа потрапляє період ознайомлення з позитивною філософією О. Конта в освіченій частині російського суспільства, характер та значення науки як основи позитивного світогляду, зв'язок науки та філософії, задача позитивної філософії. У своїх працях Лесевич подає визначення загального характеру позитивного методу, обґрунтування тези про єдність методу як основи єдності системи, призначення позитивної системи: по відношенню до окремої особистості (теоретичне) та по відношенню до людської діяльності зокрема (практичне). Мислителя цікавлять розподіл праці у сфері розумової діяльності і необхідність його реорганізації, як основної умови для живого зв'язку філософії і науки, характер "прелиминарія" О. Конта. Лесевич розробляє методи та прийоми (іманентної) критики системи О. Конта, розглядає питання про умови філософської критики систематизованого знання, що відсутні в системі Конта. Вчений досліджує його зв'язок філософії і науки та наслідки відсутності для науки ("буквоїдство", "вчена обмеженість"), та для філософії – метафізика. Проблеми розвитку сучасного йому позитивізму, зміст яких полягає у змішанні напрямків критичної філософії з метафізикою. Зв'язок поняття а рїогї з поняттям причинності.

Усі вище наведені пункти являють собою основу підходу Лесевича до позитивізму як системи взагалі та до філософії Конта зокрема.

"Курс позитивної філософії" О. Конта з'явився у час, коли філософія у зах. Європі перебувала не у найкращому положенні. Дослідників в основному цікавили суспільні та політичні події. Тому ці умови посприяли аби філософія стала "мертвою сферою літератури" [4]. Не дивлячись на той факт, що філософію запровадили як обов'язковий предмет у школах це не призвело до позитивних змін, адже інтерес до філософії зник, її не сприймали як продуктивне начало, яке може приносити користь у вирішенні питань та проблем суспільного життя. Як адекватний наслідок за таких соціокультурних умов ідеї та погляди О. Конта не були сприйняті і не могли бути такими, оскільки для більшості людей були недосяжними для повноцінного осягнення та усвідомлення. Ці факти дають змогу стверджувати, що погляди О. Конта були відомі тільки вузькому колу спеціалістів. Це була обмежена кількість вчених-філософів, які безпосередньо ретельно вивчали праці О. Конта та інтерпретували їх. І лише в 1844 році у Франції у друкованих виданнях почали говорити про позитивну філософію, яка згодом стала відомою у Англії та континенталь-

ній Європі. Позитивна філософія вийшла на "поверхню сучасної філософії", а з кінця 60-х рр. XIX ст. позитивізм вступає в період поширення. Проте такий поступ Лесевич не безпідставно називає розвитком "в ширину", який є зовнішнім, а не розвитком внутрішнім: "У нас вперше про позитивізм заговорили дуже рано, коли ще й в Європі про нього майже нічого не знали", – пише Лесевич [5]. Але про усталеність та панування позитивізму ще не йшлося, адже згодом про позитивізм забули, до початку 60-х рр. XIX ст. В цей час російська література знаходить систему О. Конта близькою за світоглядом.

З цього часу О. Конт на наших теренах ставав за словами Лесевича "модним" внаслідок "неуцького" незнайомства. Таке легковажне ставлення до О. Конта не могло мати успіху серед тієї свідомої частини, науковці були знайомі з творчістю О. Конта безпосередньо, на основі першоджерел "...не йдучи за Антоновичем, Соловьевим, Жуковським, вона залишається з Міллем, Ланге, Дюрингом" [6]. Тобто, не дивлячись на розповсюдження в маси, позитивізм не поширювався якісно, він набув поширення, але залишався сприйнятим і зрозумілим одиницями, які були при переконанні в корисності вивчення О. Конта.

Виходячи із ситуації сприйняття О. Конта на наших теренах, впливає питання якою ж є мета та позиція Лесевича? Мета Лесевича як науковця полягала в тому, що він намагався детально вивчати, досліджувати європейські тенденції позитивної філософії, аби підтримати інтерес до нього вітчизняних читачів. Представляючи їм критичне дослідження основоначал позитивної системи, Лесевич мав на меті розробити питання про умови подальшого розвитку позитивізму із цих основоначал. Тобто, Лесевич постає як просвітник, носій тих знань, які він сприймав і намагався поширити і донести до спільноти. Також постає питання стосовно задачі Лесевича, яка є наступною: він не намагався надумати оригінальну російську філософію, а прагнув виокремити результати, які здобула західноєвропейська філософія. У своїх дослідженнях мислитель звертався до результатів та досягнень європейської філософії, тим самим збагачуючи вітчизняні традиції філософської думки. Стосовно ставлення Лесевича до О. Конта воно є наступним: "Указуючи на його помилки, я не припиняю пам'ятати, що це помилки генія" [7]. Лесевич із захопленням говорить про О. Конта, уподібнюючи його доробок з закінченням "майстерним витвором істинно великого генія", який має завжди глибокий і могутній вплив на все людство. Цей вплив носить просвітительний характер і є настільки багатозначним, що буде діяти та мати місце впродовж віків, оскільки якби високо "не перебувало просвітництво в той час, коли виник геній, але подібно пальмі воно все ж таки високо підніметься над ґрунтом в яке занурене його коріння" [8]. Лесевич – вчений, філософ Університету св. Володимира не відмежовувався повністю від вчення О. Конта, а констатував факт "застою" позитивізму, його не розробленості, нерозвинутості. Із наук лише математика, на думку Лесевича дає вірну та глибинну ідею про те що таке наука, тільки вона здатна навчати нас з достатньою точністю тим методом, яким людський розум користується при усіх своїх "позитивних пошуках". Це обумовлено тим, що виключно в ній питання вирішені з усією повнотою, а висновки дотримані з усією суворою точністю. Таким чином, Лесевич продукує ідею про те, що все чим характеризується математика, характеризує і

всю науку. Також він виводить так звану "просту формулу", тобто "знання веде до передбачення, а передбачення до дії" [9]. Виклад будь-якої науки можна вести двома шляхами: історичним або догматичним – це те твердження О. Конта яке поділяє Лесевич, а також те що починати вивчення слід з явищ самих простих і загальних і вже маючи певну базу послідовно переходити до більш складних до простих. Ще однією з найважливіших тез є теза про те що у всіх соціальних явищах ми помічаємо, по-перше, вплив фізіологічних законів індивіда, а по-друге, дещо особливе, що видозмінює їх наслідки і стосується взаємодії індивідів. Задачею свого часу О. Конт вважав, аби науки набули такого вигляду, що питання про взаємний зв'язок між науками міг стати "предметом вченої роботи" [10]. Ця задача може бути резюмована словами О. Конта, який проголошує про необхідність погодження "позитивності та загальності", тобто створити таку побудову знань, яка здатна була б поєднувати усю повноту "наукової достовірності з усією широтою філософської загальності" [11], всеосяжності усїєї повноти питання. Саме послуговуючись такою науково-філософською побудовою і відкривається вихід із низки суперечливих моментів, зокрема із безпідставних умопоглядів метафізики та "буквоїдства ерудитів" – це і є найхарактернішою рисою позитивної системи. Лесевич, переосмислюючи вчення О. Конта, доходить до думки, що єдність позитивної системи ґрунтується на безумовній єдності, тобто єдності методу та вчення, яке випливає із цього методу. Звертаючись до О. Конта ми відслідковуємо ту думку, що він не вважає достатньою таку єдність і в кінці курсу ставить питання про єдність загального характеру всього вчення. Єдність такого загального характеру, О. Конт розуміє як результат досягнутий переважанням, першістю одного із основних елементів системи над всіма іншими. Виходячи на даний рівень системи О. Конта, В. Лесевич констатує той факт, що встановлення наукової ієрархії показує, що вказане О. Контом "переважання" може відноситись до першого або останнього із шести елементів (О. Конт виводить в своїй системі підрозділи шести основних наук ієрархічного ряду, які слугують загальною основою для всіх умопоглядів), тобто або до елемента математики, або до елемента соціологічного. Звідси з одного боку "раціональну першість" представляє математична філософія, а з іншого постає "соціологічна філософія" зауважує О. Конт, яка має проголошувати прагнення до розумового панування, але за тих умов, коли вона має позитивний характер. Таке її право апелює до того, що не дивлячись на те які б не були умопогляди вони завжди можуть розглядатись як результат розумового розвитку людства.

Переважання математичної філософії має бути передуючим під час підготовчого періоду розумового розвитку, того періоду, який підходить до позитивної побудови думки. Але з моменту утвердження "позитивної фази" переважання має перейти та утвердитись за такою наукою як соціологія, саме ця наука є єдиною з позиції О. Конта, яка здатна підтримувати всезагальний і "зв'язний" хід реальних умопоглядів, – це є її відмінністю та перевагою в порівнянні з іншими науками, – зазначає О. Конт. Це і є вирішенням "антагонізму" [12], який утримувався протягом трьох століть між наукою та філософією, "справедливі претензії яких, з однієї сторони – на позитивність, з іншої – на всезагальність мають знайти примирення" [13]. Ці дві умови мають стати

рівними, адже вони є однаково необхідними і лише за умов їх узгодження вони будуть дієвими і впливатимуть позитивно на стан мислячої людини.

Виключно з відкриттям "природних законів", які і керують розвитком людства, дух нового часу, який прагнув до позитивності зміг віднести до потреб всезагальності, це було значним досягненням в порівнянні, коли даних "природних законів" не було, оскільки не зважаючи на всю їхню внутрішню законність, вони виходили із розумової побудови, яка руйнувалась і з якої, власне необхідно було виходити – це було певним внутрішнім протиріччям. Позиція поширення "істинного позитивного характеру" на всі елементи позитивної системи, мало б дозволити соціологічній філософії набути всезагального переважання. Найголовніша властивість "позитивного духу" – це подолання абсолютних понять метафізики і заміна їх поняттями більш відносними. І тут варто підкреслити, що В. Лесевич теж наголошує на соціології, як на тій єдиній науці, яка може розвинути принцип незмінності та непорушності природних законів у всій його повноті і саме соціологію можна застосовувати при вирішенні явищ найвищої складності, таким чином долаючи впливи метафізики. О. Конт доводить, що тільки соціологічна точка зору може надати всьому ладу позитивного вчення ту єдність, яку можна було б уподібнити математичній. Можна зробити висновок, що О. Конт віддає першість точці зору людства, в цьому ладу людських умопоглядів, наукові умови знаходяться в повній гармонії з умовами логічними. Соціологія як наука є найменш "абстрактною та аналітичною" [14], ніж усі інші науки ієрархічного ряду, вона здатна встановлювати першість узагальнюючих ідей і людських точок зору і така її властивість може посприяти переходу від наукової філософії (яка стала не тільки абстрактною, але і конкретною) до філософії естетичної. Позитивна філософія таким чином встановлює зв'язок між "світом та людиною", які достатньо довго залишалися протилежними та далекими одне одному. Тепер варто перейти до того, що ж власне розглядає позитивна філософія, а розглядає вона явища, "як такі що підкорені природним законам, точне відкриття яких, також як і приведення їх до можливо меншого числа і складає мету всіх зусиль позитивних мислителів" [15], – така розлога цитата і відкриває нам позитивізм очима О. Конта.

Також варто наголосити на одному питанні, яке позитивна філософія вважає позбавленим сенсу, а значить і таким що не підлягає вирішенню, а саме питання про "кінцеві причини". У позитивних поясненнях головну увагу приділяють дослідженню з достатньою точністю умовам виникнення явищ і завдяки цьому утворюються відносини послідовності. Істина наука за В. Лесевичем в порівнянні з "чистою ерудицією" відрізняється раціональним передбаченням, складається із законів, а не із фактів (хоча вони і необхідні для встановлення цих законів), тобто жодний з фактів не може бути включеним до науки, допоки він не буде підведений до певного його закону. Позитивний лад думки постійно прагне до можливого "збільшення раціональної області на рахунок досвідної, все більш замінюючи безпосереднє дослідження явищ, їх передбаченням" [16]. Науковий прогрес за таких умов приймається як постійне зменшення числа одних законів на користь і можливе розширення їх зв'язку. І не зважаючи, що О. Конт вказав на таке прагнення, але одночасно і застережує нас від пошуку єдності, яку вважає "хімеричною".

Тепер необхідно показати, яку мету має "Курс позитивної філософії" (ця думка простежується на впродовж усієї праці), він має за мету довести, що "дух істинної філософії" полягає в методичному розширенні "здорового сенсу на всі предмети, які є доступними людському розуму". Метод позитивної філософії є справою всього людства. Проаналізувавши роботи О. Конта та їхню інтерпретацію В. Лесевича на нашу думку, можна окреслити ще одне питання, яке свого часу постало перед Контом, і яке потім продовжив Лесевич, стосовно "звичайних розумів", які страждають не стільки через те, що їм не вистачає чіткості або гострості судження, скільки їм не вистачає здатності узагальнювати та встановлювати між поняттями логічну послідовність. Перехід від самотнього до систематичного, впорядкованого мислення, обумовлений соціологічною точкою зору. В. Лесевич відзначає це як певну особливість і продовжує розвивати позицію передуючої науки – соціології, як настільки узгодженої і досконалої, яка здатна здійснити цей перехід. Також мислитель зазначає, що соціологічна точка зору дає поняття про одну з найважливіших особливостей позитивної системи О. Конта. Цьому переходу до нової філософії не завадить тривале панування традиційних усталених поглядів. Тобто, для позитивної філософії соціологія є необхідною, адже встановлюючи свої закони, вона може керувати суспільними явищами і таким чином досягати своєї повноти і окресленості. З'ясувавши, що є необхідним для позитивної філософії цікаво дізнатись що собою являють позитивні пояснення, які в свою чергу обмежуються встановленням зв'язку між явищами або на основі їх подібності, або послідовності і не намагається йти далі самого факту (подібності або послідовності) О. Конт визнає їх причини недосяжними для пізнання. Усі позитивні знання з однієї сторони вони мають відношення до середовища, оскільки воно здатне діяти на нас, а з іншої сторони до організму, оскільки він відчуває цю дію.

Ще один важливий момент пов'язаний з призначенням позитивної філософії. Щодо окремої особистості, воно полягає у задоволенні подвійної потреби розуму – розширювати пізнання та встановлювати між ними зв'язок. А повідношенню до роду встановлює логічне підґрунття спілкування між людьми. Основне призначення позитивної філософії для О. Конта – "умоглядне та діяльнісне". Позитивна філософія, як її встановив О. Конт відмежовується від дослідження питань абсолютного характеру і знаходить свою задачу в відкритті законів явищ, а засобом для вирішення цієї задачі обирає науковий метод. Лесевич підкреслює, що звертаючись до загальної характеристики позитивної філософії варто усвідомлювати, що основна задача цієї філософії обумовлює два роди питань: по–перше, питання, які визначають загальний характер позитивної філософії і по–друге, питання, що визначають "внутрішню організацію", яка відповідаючи потребам наукового методу була б відповідною меті, вказаній питаннями першого роду. Лесевич, власне, і поставив собі за мету вирішення цих двох питань у його етюдi. Для Конта ця сукупність вказаних вище питань представлялись йому окремим вченням. Лесевич стверджує, що очевидно для О. Конта постають, коли він говорить про попереднє характеризування предмета, який підлягає дослідженню, про вступ, який має на меті загальне обмеження сфери дослідження,

саме на даному етапі перед ним питання організації системи постає на другому плані, а на перший виходять питання, що відносяться до системи, як цілого. В. Лесевич критикуює дану ідею, оскільки такий підхід обмежує предмет дослідження. Головним змістом пролегомен у Конта є встановлення меж розуміння системи як цілого та основні принципи характеру цієї сфери і напруження способів її дослідження. Відповідно, задача пролегомен Конта на думку Лесевича, збігається з основною задачею критичної філософії. При дослідженні цього питання Лесевич аналізує критичну філософію і встановлює, що вона однак не встановлює свої задачі незалежно від доказів її необхідності і законодавчості, а також не виходить із тезисів, які не є обґрунтованими критично "...не припускаючи хоча б і для мети критики, положень, встановлюваних догматично" [17] (термін "догматично" Лесевич вживає в традиції німецької філософії). Тут постає питання, чи представляє Конт основоначало своїх пролегомен в стані повного розвитку, в якому вони мають являтися в системі філософії, яка "усвідомлює себе критичною?".

У Конта знаходимо думку про міру наближення людського розуму до періоду зрілості, який ототожнюється з його позитивністю. Для нього є недосудними питання, які залишались і визнавались такими, що позбавлені сенсу для нас, тобто неможливість знання про "речі в собі" та необхідність обмеження сфери дослідження одними явищами. Тут можна помітити, що Конт наближається до думки про необхідність дослідження властивостей розуму, що пізнає, але на цьому обриває свою думку і як пише Лесевич "...змушує нас визнати в позитивній системі одні лише натяки на критично-філософські принципи, одні тільки зачатки цих принципів" [18]. Наявність критичного елемента в філософії Конта не є тим достеменним фактом свідомого встановлення її Контом. Лесевич висуває припущення щодо випадкового, несвідомого проникнення критичного елемента в систему Конта і ми знаходимо підтвердження цього відсутністю певного, чіткого формулювання критичної задачі як і самого виразу "філософська критика". Така протидія спостерігається у Конта, саме тоді, коли його ідеї підійшли до питання про "зв'язок позитивної філософії з задачею філософської критики". Можна констатувати, що вивчення законів розумової діяльності не тільки не привело Конта до встановлення висхідної точки філософської критики, і не дало можливості для розвитку цієї критики, але й звелось до неможливості здійснення цієї частини, яка була готова до цього. Ще до ряду суперечливих питань, які критикував Лесевич варто віднести загально відомий факт, коли у світ вийшла система індуктивної та дедуктивної логіки Дж. Ст. Міля в 1843 р. Ставлення Конта до значного успіху у світі науки, до трактату показало нестійкість та невизначеність погляду на це питання. Не дивлячись на заяву про захоплення, Конт у творах, що вийшли після 1843 р. заперечував можливість встановлення логіки та навіть визнавав її шкідливою. Знаходячи одну з вигод своєї системи в можливості правильного встановлення законів розумової діяльності, він не включив ці закони в загальну частину, а доручення до системи однієї з частин теорії пізнання взагалі заперечував. Стосовно класифікації наук Конт виклав достатньо загальні положення, і постає питання куди віднести дослідження питань про закон, причинність якщо вони не відносяться до жодної з

наук, зазначених у ієрархії, а необхідно щоб належали вони до всіх і мали для кожної з них керуюче значення. Це дослідження мало науковий характер, а у Конта воно передує будь-якій науці. У Конта немає цього питання, як і інших питань теорії та філософської критики. Лесевич критикує Конта за те, що він залишив початки філософської критики в "зародковому стані", за нез'ясування питання про "відношення основоначал прелімінарія до системи", адже без вирішення цього питання не вирішується "здійснення зв'язку філософської критики і систематики" [19]. Однією з задач Лесевича постає з'ясування місця філософії в системі наук.

Він вважає, що у сфері філософії постає суперечність між науковим та натуральним пізнанням, яке ведеться у критичному або догматичному спрямуванні, а історія філософії показує, що "зовнішній успіх останнього є дуже значним" [20]. Найбільш стійкою є "філософія наукова", оскільки визнає одне лише наукове опрацювання філософської задачі. Найважливішим засобом, яким володіє наука є її метод. Вигідність положення філософії полягає у тому, що при вирішенні питання методу, вона може користуватися декількома загальноновизнаними науками та їх методами (по відношенню до їх формального апарату). Лесевич вважає філософію наукою, тому що вона формулює свої поняття із того ж матеріалу, що і інші, і за допомогою того ж методу. Філософія є результатом продовження розвитку безперечно наукового знання. Позитивізм продовжує носити назву філософії, оскільки в ньому наявні зародкові елементи філософії, і з яких філософія може розвинути.

Очевидно, що висхідну точку на шляху розвитку позитивізму заклав О. Конт, хоча й не зовсім повно та визначено. Лесевич не повторював слів вчителя, він оцінив його доробок, самостійною розробкою питань, розвитком його ідей. Після Конта позитивізм розробляли Літтре та Вирубов. Вони, як зазначає Лесевич, майже зруйнували справу Конта. Таким чином елементи критики в системі О. Конта залишились непоміченими і нерозробленими. Лесевич критикує всіх позитивістів за їхню неознайомленість з Кантом в загальному ході розвитку європейської філософії. Не дивлячись на критику Лесевича системи Конта, він збагнув філософську сторону поглядів, які виклав Конт, а інші послідовники не вийшли на рівень цього усвідомлення, зупинившись на схематичності, "шаблонності та догматизмі". У Лесевича є слова, які чудово ілюструють його принципову позицію: "Якщо б сучасні позитивісти розуміли, що отримали у спадок від О. Конта недорозвинений критичний реалізм..., то вони б наважились освіжити себе вивченням сучасного стану філософії і не вірували б у магічне значення слова метафізика" [21]. О. Конт не вирішив також питання про причинність запровадженнями в термінології, звернувшись до Лесевича відзначає, що Конт разом з тим "уповільнив розвиток позитивізму". На думку Лесевича включивши відносність знання в філософію, Конт скористався основою початками, які вже були відомими і не привніс нічого свого. Розглядаючи зв'язок позитивного умопогляду з буденним мисленням, Конт стоїть на тому, що між останнім і позитивним мисленням не існує жодної відмінності, а мислення за Контом, в своєму розвитку, яке пройшло еволюцію від перших стадій до позитивізму, не зазнало жодних криз. Тут яскраво постає непослідовність та протиріччя в розвитку

поглядів Конта, оскільки у сенсі основоначал проведена ідея "протилежності наукового, позитивної фази мислення та попередніх йому фаз" [22]. На думку Лесевича, такі мислителі як Локк, Юм, Кант більш послідовно та свідомо підійшли до цієї задачі і з'ясували, що характер основоначал наукової філософії є критичний характер, який окреслює межі сфери дослідження і власності досліджуваного суб'єкта. Лесевич аналізує і подальший критичний напрям, який спрямував Кантову критику як від позитивного ладу філософії так і до наукового утворення філософських понять. За Лесевичем така науково-критична філософія або "критичний реалізм" дає вирішення позитивній задачі О. Конта і "не примикаючи до нього безпосередньо, являє закінчену фазу позитивізму, вищу стадію розвитку цього філософського вчення" [23]. Позитивізм і критичний реалізм мають спільну основу – науку, а відмінність між ними у стадіях розвитку. Центральна проблема позитивно-філософської системи полягає в підсумовуванні основоначал, напрацьованих окремими філософськими розробленими науками або "філософіями наук", утворення із них загальних основоначал, у Конта залишається в зародковому стані так і у його послідовників усувається. Лесевич проголошує, що позитивна система зводиться до схеми окремих філософських наук. А критичний реалізм представляється позитивізмом, який досяг повного розвитку. Така перевага критичного реалізму (порівняно з позитивізмом) полягає у пересмисленні закону трьох станів Конта. Задача позитивної філософії – утворення поняття про світ, може бути вирішена тоді, коли позитивізм відійде від підсумовування окремих наукових понять і перейде до утворення із них загальних понять, якщо розвине критичні елементи своїх основоначал і із позитивної схеми перебудується в систему "критичного реалізму" і тільки таким чином здобуде закономірність. Перед Лесевичем постає необхідність розробити і класифікацію конкретних наук до якого не підійшов Кант.

Основний характер критицизму представляється "антиметафізичним". Критицизм прагне до "подолання трансцендентного та обґрунтуванню позитивної філософії" [24].

Лесевич наголошує, що філософський критицизм надає позитивним наукам послугу: "він створює відомий рід іманентної критики, яка полягає у відокремленні теорії від фактів і з'ясування правильного відношення першої до останньої" [25]. У "Листах про наукову філософію" Лесевич доносить до читача сутність філософії від її напрацювань до її основних понять та проблем. Розглядає поетапно увесь шлях від пізнання про правильні поняття, їх комбінування до мети пізнання – напрацювання загального наукового методу. Для В. Лесевича важливою була повноцінна система, яка ставала можливою виключно за умов вивчення філософії історії. Саме ця умова постає необхідним елементом в сукупності певних історичних досліджень. О. Кант в свою чергу намагався внести цей історичний елемент певного наукового розвитку в позитивну філософію. Лесевич стверджує, що він ототожнював історичний розвиток наук з раціональним розвитком наукових ідей. Для українського вченого ця умова є обов'язковою для дослідження наук з будь-якої царини наукового пізнання. Звернувшись до аналізу "Статей по філософії" [26] можна помітити ідею мислителя про філософію історії, як таку, що "напрацьовує

в науці свідомість життя та розвитку людства" [27]. Це ілюструє тісний зв'язок історично-наукової свідомості безпосередньо з життям та розвитком суспільства в певну епоху. Й справді знайомство з таким станом є можливим при попередньому ознайомленні з характером розумової діяльності суспільства. Тому і застосувати ідеї В. Лесевича до вирішення сучасних проблем історико-філософського пізнання видається можливим за умов з'ясування сучасного стану розумової діяльності суспільства, його готовності сприйняти та критично переосмисливши ці ідеї, втілити у життя для продукування нових ідей наукового потенціалу з опорою на здобутки вітчизняної філософської традиції. Погляди В. Лесевича обумовлені закономірністю історико-соціальних умов, своєрідністю світоглядних поглядів. Вік в якому жив мислитель – вік боротьби за вільний, самобутній розвиток людського суспільства і людини як окремої особистості, яка може створювати щось нове. XVIII ст. постало як "і вільне дослідження всього, але і заперечення всього" [28], – проголосив свого часу Тюрго. Історична критика у часи В. Лесевича набула "широти, глибини та точності" і за такого повноцінного комплексу вийшла на рівень науковості. Це показує нам сьогодні, що саме ці умови привели до методологічних аспектів та конкретно зорієнтованих наукових пошуків, "критика його часу" усвідомила, що має вирішити багато питань. Тобто головними орієнтирами стали методологічність у вирішенні питань, а не просто критика, яка не приносила користі. Розрушення не є критикою заради руйнування. "Підточуючи стару будівлю ортодоксії, вони не занурюються в теологічну та метафізичну плутанину, а збагачують думку позитивним вивченням попереднього, відкриваючи скарби" [29] тих століть із яких черпають матеріали та плодотворні уроки для майбутнього, Для Конта та Лесевича основою є "правильне ставлення до дійсності" [30]. Критика має спиратися на факти. "Розум, наука, свобода" [31] – чинники, які ведуть до змін. Новий світогляд складається з нового матеріалу і на нових підвалах. Виключно наука може посідати передове місце, а не метафізика. Лесевич чітко усвідомлював, що наука має застосовувати: досвідний метод, вивчення фактів – тільки це може забезпечити відхід від метафізики та користь у вирішенні філософських та конкретно-наукових питань. І це є тією істиною, яка є актуальною і сьогодні. Наука прагне прийти в кінцевому результаті до всеосяжної доктрини, яка може регулювати життя та розвиток людини. Лесевич передбачає науку, яка буде не тільки витлумачувати, а й керувати життям, кінцева мета якої – "соціальна система" [32]. І саме однією із спроб якої була система О. Конта. У нього звичайно був "цілий ряд понять, які не можна було віднести до жодного розділу системи" [33], але Лесевич вважає її тільки спробою. Соціальна задача не була успішною, але вирішення нею задач філософської було більш успішним. Але цю систему скоріше можна було назвати "контізмом". Хоча у часи Лесевича її називали позитивізмом (науковою філософією). Саме для цієї філософії В. Лесевич передбачав важливе значення у сучасному ході життя, під впливом якої складається ідеал особистості та суспільства. Мислення має бути чітким, ясним, визначеним.

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

дів, ідей Володимира Лесевича набуває актуальності. Так, він не створював "оригінальну філософію", – за його ж словами, але й не повторював слів О. Конта, Авенаріуса, а демонстрував самостійність розуміння філософії, як системи у філософських дослідженнях. Не варто також стверджувати, що В. Лесевич прийняв повністю позицію групи Геринга-Авенаріуса, у нього не дивлячись на сприйняття певних ідей залишається самостійний, власний погляд. Необхідно також зазначити, що зовнішні чинники відіграють важливе значення для сприйняття певних філософських думок, особливо якщо вони являються новим поглядом на сталі проблеми, не винятком було й сприйняття В. Лесевича. Безпідставна критика, яка не виходить з фактів, які б можна було вважати достовірними не може слугувати вагомим підґрунтям для сприйняття такого мислителя. Тому звертаючись до В. Лесевича, за новопосталих умов розвитку до вітчизняної філософії, переосмислення доробків важливо зважати на світоглядні особливості у контексті тих соціально-історичних умов, коли творив мислитель. Наша мета має полягати у виявленні потенційно актуальних ідей, які можуть приносити користь сьогодні на сучасному етапі ствердження вітчизняної філософії. Лесевич яскраво представляє свою позицію, яка вирізняється послідовністю, чіткою аргументацією, що є свідченням систематичних досліджень. Він звертався до ряду важливих питань, серед яких золоту середину являє питання про людину, як особистість, її мислення та людину, як елемента суспільства в якому вона живе. Аналізуючи позитивізм, обґрунтовуючи свої положення він намагався зробити філософію більш доступною та зрозумілішою для людей, не спрощуючи основні європейські тенденції позитивізму намагався донести до співвітчизників сприйняті ним ідеї. Лесевич не обмежувався виключно історико-філософськими або філософсько-історичними ідеями, він виходив також із конкретно-наукових позицій. Ми вважаємо, що використовуючи дослідження В. Лесевича щодо позитивізму можна показати та додати нове до того що є у розумінні позитивізму, у його подальшому розвитку та видозмінненні. Це і дасть можливість застосувати трансформовані погляди не тільки у абстрактних наукових теоріях, але й безпосередньо на практиці, вирішуючи нові питання. Відкривши ще одне ім'я можна стверджувати, що вітчизняна філософська традиція існувала, існує та перебуває у стані розвитку. В. Лесевичу вдалося не спростити, не знищити погляди О. Конта, а раціонально осмислити, розвинути ідеї та вказати на недоліки контової системи. Критику, що стосувалася методології та теорії, яка мала узгоджуватись та являти собою ціле в історико-філософському дослідженні можна визнати не безпідставною. Критика також стосувалась того, що О. Конт не зважаючи на усвідомлення того, що філософія має будуватись на наукових засадах, він обрав шлях догматизму, а якщо б цього не відбулося ми б отримали систему наукової філософії, також в цій системі не існує критичного дослідження умов пізнання, нема критики понять. Відомий дослідник Д. Чижевський проводить таку ідею, що для того аби претендувати на визнання філософських досліджень необхідно систематизувати, представляти як "систему" [34], власне це й вдалося В. Лесевичу. В "Досвіді критичного дослідження..." він ставив собі за мету виявлення тих пунктів, які б можна було зберегти для позитивної філософії від позитивізму

чи замінити критичним реалізмом, це і було основним питанням в його час, тобто він намагався віднайти цю відповідь для своєї сучасності, для її динамічного розвитку. Таким чином актуальність звернення до цієї проблематики є очевидною, адже розкриває перед сучасниками питання системного дослідження, в даному випадку звернення до історії постає як умова розвитку сучасних філософських тенденцій. Виключно критична робота мислення над матеріалом попередників приведе нас до достовірності сприйняття сьогодення.

1. *Лесевичь В.* Опыт критического изслѣдованія Основначаль позитивной философіи. – Санктпетербургъ, Изданіе автора :1877, – С. 4. 2. *Лесевичь В.* Статьи общенаучного характера. Том третій. – М.: Книгоиздательство писателей, 1915, – С. 19. 3. *Лесевичь В.* Собраніе сочиненій. Статьи по философіи. Том первый / Указ.твір. – С. 9-11. 4. *Лесевичь В.* Опыт критического изслѣдованія Основначаль позитивной философіи. – Санктпетербургъ, Изданіе автора :1877, – С. 4. 5. Там само. – С. 6-7. 6. Там само. 7. Там само. – С. 8-12. 8. Там само. 9. Там само. – С. 19. 10. Там само. – С. 8-12. 11. Там само. – С. 19. 12. Там само. – С. 8-12. 13. Там само. 14. Там само. – С. 56-58. 15. Там само. 16. Там само. 17. Там само. – С. 83-85. 18. Там само. – 162-163. 19. Там само. – С. 83-85. 20. Там само. 21. Там само. – С. 162-163. 22. Там само. 23. Там само. 24. *Лесевичь В.* Письма о Научной философіи. – Санкт-Петербург: Типографія М. Стасюлевича, 1878, – С. 77, 93. 25. Там само. 26. *Лесевичь В.* Собраніе сочиненій. Статьи по философіи. Том первый. – М.: Книгоиздательство писателей: 1915, – С. 9-11. 27. Там само. 28. Там само. 29. *Лесевичь В.* Письма о Научной философіи / Указ.твір. – С. 77, 93. 30. *Лесевичь В.* Собраніе сочиненій. Статьи по философіи. Том второй. – М.: Книгоиздательство писателей :1915, – С. 345. 31. *Лесевичь В.* Собраніе сочиненій. Статьи по философіи. Том первый / Указ.твір. – С. 79, 93. 32. Там само. 33. *Лесевичь В.* Что такое научная философія? Этюдъ. – Санктпетербургъ: Типографія И. Н. Скороходова, 1891. – С. 5-7. 34. *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Обрій, 1992. – С. 12.

*І.А. Павленко, асп., КНУТШ, Київ*

## **СВОБОДА У ФІЛОСОФІЇ ЛІБЕРАЛІЗМУ ТА ЇЇ РЕКОНСТРУКЦІЯ ДЖ. РОУЛЗОМ**

Сучасна історія філософії значно розширила коло проблем, дослідження яких стало нагальною потребою українського суспільства, яке упродовж всього періоду державної незалежності знаходиться у перманентній кризі. У суто філософському плані всі суперечності, з якими сьогодні зіткнулося українське суспільство, – це несподіваний наслідок реформ, які проводилися спонтанно, непродумано, копіюючи чужий досвід. "Постає складна дилема: з одного боку, демократія обіцяє економічну й політичну свободу, з іншого – реальним результатом демократичних перетворень стала аномійна деморалізованість, яка поширюється в ситуації беззаконня. Виходом із "розірваного світу" може стати здатність людини і суспільства до самозмінювання, а отже, – до саморефлексії й самоорганізації" [1]. Надбання філософії лібералізму у цьому плані являють багату світоглядно-орієнтальну й духовно-практичну скарбницю, з якої наша політична еліта має можливість черпати ідеї, ідеали, уявлення для подальшого розвитку української держави, права, ринкової економіки і громадянського суспільства.

Філософія лібералізму є не тільки складовою політичної ідеології більшості сучасних демократичних держав, а й світоглядом для осмислення теперішнього і майбутнього життя, в тому числі й українського народу. Тільки у

спілкуванні, діалозі, зіставленні логічних засад та висновків можливе політичне мислення, поліфонічне розуміння життя та спільний пошук істини всіх політичних сил і соціальних верств України. В межах лібералізму філософська думка стала не лише в дослідженні певних конфліктних ситуацій політичного й економічного життя суспільства, але й у розробці нових підходів до розв'язання нагальних проблем, пов'язаних з утвердженням свободи.

В цьому розумінні не позбавлена підстав точка зору, якій приділив особливу увагу Дж.Роулз. Він вбачає реальну можливість "обмеження свободи" на основі аргументів, що "випливають із самого принципу свободи" [2]. Серед історично виниклих соціально-філософських поглядів, уявлень про свободу значно розширювався арсенал тих інтелектуальних і вольових зусиль, які були постійно включені у форми суспільної життєдіяльності. Вперше Перікл обґрунтував філософську ідею свободи для політично організованого суспільства. Він висунув вимогу, згідно з якою всі громадяни полісу мали свободу поведінки. Найдивовижніше полягає в тому, що Платон у своїх філософських міркуваннях сформував "неперервну апологію свободи теоретичного мислення і свободи оприлюднення її наслідків" [3].

Принципова своєрідність сучасного філософського осмислення свободи полягає в тому, що усвідомлення її сутності надає людині здатність відчувати себе особисто дієвим суб'єктом у суспільному житті. На відміну від елініського розуміння свободи, яке висловлене тезою "пізнай самого себе", сучасний мислитель Т. де Шарден вважає, що людина зневірена у своїх силах, песимістично орієнтована в своєму житті, не може завоювати для себе свободу. Лише люди, натхненні ідеями вищої форми цінностей, вірять в життя, не пасують перед труднощами, долають в собі страх і мобілізують волю до успіху, здатні виборювати для себе свободу. Згідно з висновками Г.-В.-Ф.Гегеля, вільною може бути людина, яка "пробудилася" до реального життя і духовно "прозріла". Слід також зважати, що феномен свободи значною мірою пов'язаний з тим, що він легітимізує не лише нормативні цінності, але й взаємозв'язок із справедливістю. За умов, що історично склалися в глобалізованому суспільстві, свобода в діяльності світових монополій має розглядатися як невід'ємна системотвірна складова справедливості.

У сучасних умовах абсолютного значення набувають не антиномії, суперечності і конфлікти, а пошук гармонії, національної злагоди для утвердження свободи, демократії і справедливості. Засвоєння світоглядно-філософських орієнтирів, що властиві сучасному лібералізму, – найкращий засіб протидії існуючим формам політичного цинізму, нігілізму і агресії до конкурента. Нігілістичне ставлення до визначних традицій у філософській думці лібералізму ставить під сумнів можливість творчого розвитку вітчизняної філософської думки у незалежній Україні. Керуючись загально-філософськими і особливо політичними міркуваннями щодо оцінки сучасної практики розбудови демократично-правової держави, ринкової економіки і громадянського суспільства в Україні та враховуючи особливості існуючих досліджень, уявляється актуальним історико-філософський аналіз свободи в контексті неолібералізму, зокрема у творчому доробку Дж.Роулза, який запропонував розрізнені конструкції свободи і справедливості.

Отже, об'єктом дослідження є філософська ідея свободи у філософській концепції неолібералізму, визначним представником якої є Дж.Роулз.

А.Уайтхед писав, що у стародавніх цивілізаціях засадою політичної теорії було рабство, нині такою передумовою є свобода. "Свобода і Рівність – неминучі передумови сучасного політичного мислення" [4]. Особливої ваги ідея свободи набуває у кульмінаційні періоди історичних змін, коли суспільства переживають кризу, а суб'єктами політико-правових змін стають численні партії й нові моделі передбачення майбутнього. Про це якнайкраще засвідчує неолібералізм як спосіб мислення і політичної діяльності, для якого характерна незалежність щодо світоглядних традицій, догм, прагнення до активного самовизначення націй, соціальних верств, особистостей.

В європейській філософській думці доби буржуазно-демократичних революцій незадоволеність суцям буттям була гуманістичною інтелектуальною традицією. Її найбільш адекватним втіленням є концепція свободи. Дж.Локк, Ж.-Ж.Руссо, І.Кант, Г.-В.-Ф.Гегель, К.Маркс, Дж.Міль, А.Токвіль та інші мислителі заклали філософську парадигму свободи в теорії класичного лібералізму. Зауважимо, що проблема свободи в історико-філософській думці завжди була досить складною. Приміром, Б.Спіноза у своїй секуляризованій етиці поставив у центр уваги "вільну людину", яка керується у своїй життєдіяльності виключно розумом. У "Трактаті про вдосконалення Розуму" Б.Спіноза стверджує, що "дух тим більше себе розуміє, чим більше він пізнає природу..., чим більше пізнав дух, тим краще він розуміє і свої сили, і порядок природи, тим легше він може сам себе спрямувати і встановлювати правила" [5]. Саме на принципі "порядку в природі" можна розглядати раціоналістичну концепцію "вільної необхідності" [6]. Єдність необхідності і свободи тлумачиться Б.Спінозою у площині інтуїтивно-інтелектуального пізнання людиною природи і самої себе. Головний висновок спінозівського раціоналізму у розумінні свободи і необхідності полягає в його вченні про істину. "Як світло виявляє і само себе, і навколишню темряву, так і істина є мірою і самої себе, і хибності" [7].

Подолати цю метафізичну парадигму свободи спромоглися представники гуманізму XVIII ст. Цей історичний період в розвитку філософської думки називають добою Розуму і Прав Людини [8]. При цьому тогочасне розуміння свободи наповнюється новими смислами, що насамперед пов'язані з різним тлумаченням природи людини та її прав. Просвітницька доба, започаткована західноєвропейськими мислителями, почалася з другої половини XVII ст. і продовжувалася у XVIII ст. В основі філософії того часу досить виразно постала ідея "природних прав людини" та "суспільного договору".

Філософія свободи піддалася істотній реконструкції у праці Дж.Локка "Два трактати про державне управління". Невипадково в межах політико-правового погляду на державу Дж.Локк сформулював новий концепт свободи. Його сутність полягає в тому, що люди у природному стані вільні і рівні між собою. В цьому контексті свобода уявляється мислителем не як свавільна поведінка, а "природне право" наслідувати закони природи, дані Богом. Важливим виявом законів природи є внутрішня потреба людини досягнути узгоджених дій з іншими людьми заради збереження свободи для всіх. Договірна діяльність є розумним компромісом для самозбереження і досягнення миру та злагодження способів життєдіяльності.

Таким чином, на перетині філософського розуміння свободи Б.Спінозою та політико-правового бачення державного устрою Дж.Локка відбулася пере-структурація парадигми свободи шляхом продукування нової ідеї – "суспільного договору". Виокремлюючи три основні складові держави суспільного договору – законодавчу, виконавчу і "федеративну" (центральну) владу, які реалізуються розділеними функціями, Дж.Локк виділяє головні компоненти вільної людини – право мати власність і вільне підприємництво, право на життя і право на вільне висловлення політичних поглядів для досягнення взаєморозуміння. Народ у філософсько-правовій концепції держави Дж.Локка є сувереном і має право на підтримку влади та її усунення в разі порушення нею умов суспільного договору.

Введення в теоретичний доробок ідеї свободи, яка поєднується з "природними правами людини" та державним устроєм на основі суспільного договору істотно зміцнило філософію лібералізму. А.Уайтхед в цьому контексті пише, що "ідеї Дж.Локка зберегли своє значення і в Англії. Їх вплив посилювався загальним зацікавленням доктринами свободи, що знайшли своє втілення в англійському звичаєвому праві" [9]. Отже, зростання політичної суб'єктності на основі ідей лібералізму й формування ліберальних партій була загальною характеристикою життя у Великобританії. Саме тут досяг найвищого розвитку класичний лібералізм XIX ст.

Аналізуючи генезу лібералізму та його реконструкцію, необхідно звернути особливу увагу на зміну співвідношень ідей, які його оновлюють та зміцнюють. Прагнення зрозуміти якісні соціально-економічні і політико-правові зміни, які були наслідком свідомої інтелектуальної діяльності по створенню концепції лібералізму може бути реалізоване успішно, якщо розкривається генеза його основоположних ідей. Так, наприклад, "у Франції в концепції лібералізму домінувала ідея соціальної координації, а в Англії – індивідуальної свободи" [10]. Це означає, що історико-філософський погляд на свободу в концепції лібералізму має розглядати її сутність внаслідок зміни історичного контексту життя суспільства. Дослідивши генезу ідеї свободи, А.Уайтхед довів, що спалахи вільнодумства були притаманні стародавнім цивілізаціям. "Власні твори Платона утворюють немов би одну неперервну аналогію свободи теоретичного мислення і свободи повідомлення його наслідків... Ним започаткований той стиль духу, який лише і здатний утвердити вільне суспільство" [11].

Епоха лібералізму наступила повільно, але впевнено й нестримно. Тодішня нова європейська епоха в сучасному українському суспільстві, на жаль, ще не усвідомлена. Новизна тієї доби полягала в обдуманому утворенні соціальних інститутів, які у своїй діяльності враховували цілі, інтереси, потреби різних соціальних груп, що не були тісно пов'язані зі спільними цілями якої-небудь політичної структури чи якоїсь етнічної структури, яка виступала в такій ролі. Крім того, внаслідок цілеспрямованої гуманістичної ідеології прагнення до свободи тісно поєднувалося з духом терпимості щодо різних вірувань, ідеологічних уподобань.

У цьому контексті лібералізм утвердив толерантні форми людської поведінки і філософської думки. Англія, де найбільшою мірою утвердилася світоглядна ліберальна філософія, дала світу перший приклад відкритого, толе-

рантного відношення до різноманітних форм соціальної поведінки, яка не суперечила кримінальному праву. "Слово "свобода" в той час набуло, у всякому разі в Англії, той смисл, котрий показував, як нова соціальна структура проектувалася на стару форму традиційної соціальної детермінації. Під "свободою" розумілася не свобода взагалі, а особливий дозвіл окремі групі на самоорганізацію в певній сфері діяльності" [12]. Власне, саме з утвердженням лібералізму виникає теоретична рефлексія щодо розвитку громадянського суспільства як окремої, незалежної від держави сутності, відмінної як від політичних партій, профспілок, що скеровують цей процес.

Проте, навіть стислий теоретичний огляд генези ідеї свободи в концепції лібералізму дає підставу констатувати, що вона у політичній ліберальній філософії посідає особливе місце. Передусім, свобода є частиною проблеми взаємин особи і суспільства, держави і суспільства, політичних партій і профспілкових організацій. До речі, вважається, що саме становлення лібералізму пов'язане, насамперед, з кардинальними змінами ролі професійної освіти в європейських країнах. Завдяки утвердженню права на свободу професійної діяльності "професійні інститути набули міжнародного статусу, зберігаючи національні кордони, кожний з таких інститутів набував міжнародного статусу... Найважливішою функцією таких інститутів було збереження стандартів особистої професійної компетентності і діяльності. Саме для цієї мети утворилася складна мережа університетів та інших більш спеціалізованих інститутів. І тут знову виникає проблема свободи. Контролю має підлягати не думка людей, а характер їх навчання та рівень їх здібностей. Свобода дій може бути їм дозволена без застережень" [13].

Особиста свобода у суспільстві можлива через реалізацію концепції громадянського суспільства й творення правової демократичної держави. Свобода, на думку А.Саллівана, – це не лише відсутність урядового свавілля, а й здатність громадян до самоврядування, – лише вона уможливує практичне здійснення всіх свобод [14].

У цьому аспекті важливою є думка К.Поппера, який розглядає свободу в контексті основного призначення держави. Маючи на увазі охорону тієї свободи, яка не приносить шкоди іншим громадянам, мислитель стверджує, що держава повинна обмежувати свободу громадян рівномірно і не більше того, що необхідно для досягнення рівного обмеження свободи [15]. С.Франк характеризує свободу в контексті демократії: "Демократія є не влада всіх, а слугування всіх. Служіння ж в якості моральної активності ґрунтується на свободі людини" [16]. Дійсна широта свободи особистості в державі залежить істотним чином від того, наскільки глибоко влада визнає ту природну свободу людини, котра слугує першоджерелом її громадянських і політичних прав [17].

Визнано, що "свобода" і "справедливість" є основними критеріями оцінки демократії. Критерієм свободи є, безперечно, те, що людина може щось робити, "не питаючи дозволу ні у кого". Водночас свобода, як підкреслював Ш.Монтеск'є, полягає не в тому, щоб мати можливість робити те, що заманеться. Свобода є правом робити те, що дозволено законами. Якщо б громадянин міг робити те, що цими законами заборонено, то в нього не було б свободи, оскільки теж саме могли б робити і інші громадяни [18].

Як зазначає А.Селігмен, громадянське суспільство є ареною, на якій вільна самодетермінуюча особа реалізує свої прагнення до політичної свободи й автономії [19]. Політичні свободи, а саме свобода зборів, право засновувати спілки й товариства, свобода волевиявлення (виборче право) тощо – це надана громадянам державою можливість захищати й відстоювати свої інтереси та права у визначеному законом порядку. Політичні свободи спираються на основоположні права людини, перш за все на право на вільний розвиток особи. Водночас у своїй сукупності права людини – це не лише те, що їй належить, але також те, що має бути забезпечене, захищене. Тому однією з першочергових вимог людини і суспільства до держави є вимога гарантувати відкритість і громадянськість у питанні захисту людських прав і свобод [20].

Враховуючи формальний характер політичної свободи і її придушення ринковими механізмами і матеріальними інтересами, проблема свободи переводиться в сферу моралі і культури. Отже, свобода – це насамперед духовне явище й існує вона в культурі. Саме на моральні норми повинна опиратись свобода і політична, і соціальна, і економічна. Без цих моральних норм свобода може перетворюватись у несвободу.

Кожна людина – це частка свободи: особистої громадянської і політичної, в якій вона виражає своє право активно і безпосередньо брати участь у здійсненні влади, тобто в публічному житті. Та поза політичною свободою людині насамперед притаманна її громадянська свобода, у громадянському суспільстві, яке виражає інтереси загальної волі всіх громадян, – це її особисті права і свободи, забезпечені в суспільстві, на які не може зазіхати політична влада. Тому тут слід виходити з повної незалежності життя людини від політичної влади. Громадянське суспільство через соціально-політичні інститути в державі має гарантувати можливість кожній людині вільного вибору буття, в якому свобода тісно корелюється із справедливістю. Р.Хагінс вважає, що в сучасному глобалізованому світі "потреба в справедливості і ще більше – в її усталеності, стає все гостріше при все більшій надмірності і нестримності суспільства споживання... поміркованість, подібно стриманості і справедливості, слідує за благородністю, першої з добродетелей, взірцем для інших" [21].

Сучасна доба глобалізації світу пропонує нові виклики, серед яких і новітні розуміння свободи і справедливості. В цьому контексті важливим видається теоретичний доробок Дж.Роулза, котрий звертається до осмислення взаємозв'язку свободи і справедливості. Адже в США майже двісті років у суспільній свідомості домінувала цінність свободи, головні модуси якої були в політичному, економічному, соціокультурному житті. Власне життя суспільства сприймається переважно більшістю громадян США як неповторне, завдяки утвердженню ідеалу свободи, відповідно до якого підприємницька діяльність, політика, культура, побутова сфера спрямовують свій шлях. Зрештою, в США сформувалася модель життєздійснення, головним принципом якої стала свобода із вираженням суб'єктивно-особистісним контекстом вибору шляхів самореалізації.

Дж.Роулз визнає факт, що розширення свободи у політичному, економічному і соціокультурному житті за певних конкретних історичних умов спричиняє деформацію справедливості. Він звертає увагу на те, що в англосаксонській традиції тривалий час панувала ідея утилітаризму в політичній думці.

Йдеться, отже, про кризу концепції класичного лібералізму. Якщо фундаментальні ідейно-світоглядні парадигми західноєвропейської демократії, в тому числі й США, вважалися ще не вичерпаними, специфіку їх реконструкції належить спочатку зрозуміти на філософському рівні. Іншими словами, в США у кінці ХХ ст. відбулися глобальні зміни цілої системи людського знання про суспільно-політичну самоорганізацію. Дж.Роулз вважає "первісною причиною", що спонукала пошук альтернативного бачення свободи і справедливості, була "слабкість утилітаристського вчення як основи для інституцій конституційної демократії" [22]. Присутність поняття "справедливість" у реконструкції концепту свободи, її контекстуалізації, не тільки не веде до знецінення їх ідейних складових, а, навпаки, виступає складовою частиною поглиблення методологізації сучасної суспільної свідомості.

Рефлексивним простором теоретичної реконструкції взаємозв'язку свободи і справедливості стає у Дж.Роулза парадигма "блага". Важливим є той факт, що в США на зміну концепціям "суспільства загального добробуту" і "суспільства споживання", в межах яких філософія вбачала наявність передумов для безконфліктного розвитку суспільства, економічна криза 70-х рр. спричинила пошук нових загальних принципів розвитку суспільства. Як наслідок, в американській філософії неолібералізму постає проект реконструкції класичної ідеї свободи, конституалізованої схемою справедливості. Тут присутня ідеологізована, дещо звеличена модель американського суспільства "загального блага" і "загального добробуту". У Дж.Роулза філософська реконструкція взаємозв'язку свободи і справедливості має посилювати основоположні цінності, які в сукупності складають "блага". Проте, присутність "блага" в процесі розвитку свободи і справедливості в межах американської моделі громадянського суспільства і демократичної держави, на наш погляд, не повністю задовольняє "співпрацюючих вільних і рівноправних громадян" [23].

З цього випливає, що "пріоритет свободи" має бути дещо зміщений на користь справедливості. Підставу для такої постановки проблеми Дж.Роулз обґрунтовує принципом "середньої" корисності як єдиної засади справедливості [24]. Щоб запобігти монополізації власності і влади, Дж.Роулз вважає необхідним "розпорошувати володіння багатством і капіталом, аби таким чином не дозволити невеликій частині суспільства установити контроль над економікою й опосередковано – над самим політичним життям" [25]. На нашу думку, парадигма Дж.Роулза може бути рефлексована на українську дійсність. Сучасний стан функціонування українського суспільства характеризується наявністю "влади-власності", яка, згідно з концепцією Дж.Роулза, формує основні політичні інституції на свою користь. "Така система може допускати великі успадковувані нерівності в достатку, несумісні зі справедливою цінністю політичних свобод" [26].

Лейтмотивом реконструкції Дж.Роулзом ідейних засад теорії класичного лібералізму та розбудованих на їх основі демократій з їх принципами свободи, рівності і справедливості є безпосередня або побічна критика надмірної прив'язаності політики США до традиційної моделі розвитку суспільства. Ця реконструкція виявляє поглиблення методології історичної філософської думки, що має неявно відроджувати і надавати сучасного смислу ідеї блага. Адже, у Пла-

тона благо ототожнюється з вищими цінностями в ієрархії буття. Присутність в теорії справедливості поняття "блага" не деформує класичний лібералізм, а лише виявляє в ньому справжню сутність свободи в обсязі "індексу первинних благ" [27]. Згідно зі схемою реконструкції теорії лібералізму Дж.Роулза, вдосконалення суспільства слід починати, по-перше, зі "справедливого заощадження", по-друге, не відкидаючи "пріоритет свободи", потрібно скорегувати її зміст з сучасними нормами блага і справедливості, по-третє, з метою подолання утилітаризму суспільство має усвідомити потребу "примусового обмеження "свобод". Насправді тут на перший план висувається ідея впорядкованої єдності суспільства і природи, яка виявилася деформованою внаслідок надмірної експлуатації світовими монополіями природних ресурсів.

Справа в тому, що ситуація, що склалася внаслідок необмеженого і не прогнозованого впливу людини на Природу, була результатом панування механістичної картини світобудови. Філософія неолібералізму у тому вигляді, в якому вона постала в кінці ХХ ст., у своєму світоглядно-ціннісному вимірі не завжди здатна сприяти розв'язанню сучасних глобальних проблем, зокрема збереження єдності суспільства і природи. Іншими словами, постала ситуація філософсько-етичної революції, як її бачить Дж.Роулз. Можна вважати, що в США дедалі яснішим став той факт, що раціональність з її гіперболізованим значенням свободи відірвалася від буття, деформувала "соціальну єдність", зруйнувала більш-менш гармонізовану єдність "первинних благ". З цієї точки зору криза філософії неолібералізму – це криза всієї системи смислів свободи, громадянського суспільства, демократії, рівності і справедливості. Йдеться, отже, про необхідність реконструкції "місця" справедливості і блага в контексті існуючої існуючої американської демократії, основаної на ідеалах свободи, рівності. Ця реконструкція переконливо засвідчує, що неолібералізм випродукував стиль мислення та філософську рефлексію, що здатні досягнути креативний процес суспільного життя.

Можна вважати, що неолібералізм США на підставі аналізу форм життєдіяльності різних соціальних структур та критичного підходу до теорії класичного лібералізму і політичної практики сформував не лише традицію плюралістичної суспільної свідомості, канони нелінійного ідеологізованого мислення, але й кардинально реконструював основоположні теоретичні засади демократії, ринкової економіки і громадянського суспільства. У філософських працях Дж.Роулза реконструкція ідей класичного лібералізму, з одного боку, не руйнує її цілісності, з іншого – пропонує нові форми раціональності й досконаліші канони смислотворення ідей свободи, справедливості, рівності і суспільного договору. Він визнає, що у своїй філософській праці намагається "узагальнити і підняти на вищий рівень абстракції традиційну теорію суспільного договору", "альтернативний системний огляд справедливості" [28].

Виходячи з того, що американська демократія передбачає постійний дискурс політичних, філософських, етичних і правових думок, досягнути які можна лише аналізуючи реальне життя реальних людей, Дж.Роулз приділяє основну увагу проблемі тих можливих перетворень, які "дієво регулюються громадянською концепцією справедливості" [29]. По суті, це розвиток теорії громадянського суспільства. Тож не випадково його увага зосереджена на

"громадянській концепції справедливості". Громадяни з їх схильністю до егоїзму, водночас, дуже чутливі до несправедливості. На переконання Дж.Роулза, "громадянське чуття справедливості уможливило їхнє гуртування до купи в безпечну цільну спільноту" [30]. Отже, у реконструйованій концепції взаємозв'язку свободи і справедливості він виокремлює рушійні сили, які мають мотивацію своєї поведінки, від якої суттєво залежить тип зв'язків "громадянської дружби". Йдеться, певна річ, про суб'єктивну складову, зокрема соціокультурну здібність людей бути чутливими до справедливості та здатними її захищати в спільному життєздійсненні.

Проблема свободи і справедливості є досить складною, адже вона значною мірою суб'єктивована, тобто одні норми свободи окремими людьми сприймаються і оцінюються як справедливі, інші реагують дуже болісно. Оцінюючи сучасну українську ситуацію, виходимо з припущення, що концепція свободи і справедливості Дж.Роулза буде для суспільної свідомості засобом структурно-соціальної смислової переорієнтації в контексті політичних й економічних проблем, які сьогодні вирішуються.

Зі сказаного вище випливає, що під свободою слід розуміти самостійність особи та її відповідальність, не лише за своє особисте життя, але й за стан справ у суспільстві і державі. Відповідальність особи полягає в тому, щоб зберегти і передати успадковані цінності майбутньому поколінню. Як зазначає Дьюї, "ми відповідальні за те, щоб нащадки одержали від нас спадок більш багатий і захищений, більш доступний і щедрий, ніж той, що ми отримали свого часу" [31]. Суспільні перетворення, аби бути результативними, повинні супроводжуватися відповідними змінами громадянської свідомості, зокрема вкоріненням у ній смислу свободи, права та відповідальності, набуттям досвіду у правовий спосіб домагатися справедливого й динамічного здійснення законних інтересів громадян.

Варто наголосити, що світоглядно-орієнтаційне ставлення до нового способу життя українського суспільства має досить вагомий уявлення, установки, позиції, які залишилися від тоталітарного режиму. Про це свідчить, зокрема, затяжна криза в політичній сфері. Філософія свободи і справедливості, як вона теоретично сформована Дж.Роулзом, може стати вагомим фактором смислової переорієнтації українського суспільства. Комплекс світоглядної адаптації українського суспільства до змін, що відбуваються, досить багатоманітний. В межах концепції Дж.Роулза розроблені нові уявлення про громадянське суспільство, яке має бути чутливим до соціальної, політичної, правової та економічної несправедливості. Отже, справедливість тлумачиться у взаємозв'язку з процесом становлення громадянського суспільства. Саме в цьому контексті питання адаптації громадянської свідомості до нових вимірів свободи, рівності і справедливості набуває для української нації важливого значення.

Отже, аналізуючи проблему свободи в контексті генези неолібералізму в історії філософської думки, слід зважати на потужні інтелектуальні течії політичних теорій, які концентруються навколо ідеї свободи та реконструюють її зміст у підмурок політико-правових та соціально-економічних відносин людей.

1. Стручкова-Гуменна Л.Б., Пузач А.В. Дух підприємництва в контексті становлення громадянського суспільства // Мультиверсум. – Вип. 64. – К., 2007. – С.99. 2. Роулз Дж. Теорія справед-

ливості / Пер. з англ. О.Мокровольський. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2001. – С.336. 3. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии. – М.: Прогресс, 1990. – С.443. 4. Там само. – С.402. 5. *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 3-х т. – М., 1957. – Т.1. – С.332. 6. Там само. – Т.2. – С.585. 7. Там само. – Т.2. – С.440. 8. *Уайтхед А.Н.* Избранные работы по философии // Указ.твір. – С.408. 9. Там само – С.408. 10. Там само – С.436. 11. Там само – С.444. 12. Там само. – С.451. 13. Там само – С.454. 14. *Рябчук М.* Дилеми українського Фауста: громадянське суспільство і "розбудова держави". – К.: Критика, 2000. – С.9. 15. *Поппер К.* Открытое общество и его враги: В 2 т. – М., 1992. – Т.1. – С.109-110. 16. *Франк С.Л.* Духовные основы общества. – М.: Республика, 1992. – С.124. 17. *Тихомиров Л.А.* Монархическая государственность / А.Н.Буханов (ред.). – М.: ГУП "Облиздат", 1998. – С.572-573. 18. *Монтескье Ш.Л.* Избранные произведения. – М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. – С.289. 19. *Seligman A.* The Idea of Civil Society. – N-Y.: Free Press, 1992. – P.5. 20. *Денисенко В.* "Відкрите суспільство" К.Поппера як модель соціально-політичного розвитку європейського суспільства // Науковий вісник Ужгородського університету. Серія: Політологія, Соціологія, Філософія. Вип. 2. – Ужгород: СМП "Вісник Карпат", 2005. – С.7. 21. *Хаггинс Р.* Седьмой врач. Человеческий фактор в глобальном кризисе / Пер. В.Е.Ермолаева // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности. – М.: Прогресс, 1990. – С.31. 22. *Роулз Дж.* Теория справедливости // Указ.твір. – С.11-12. 23. Там само. – С.14. 24. Там само. – С.15. 25. Там само. – С.16. 26. Там само. – С.16. 27. Там само. – С.14. 28. Там само. – С.19. 29. Там само. – С.28. 30. Там само. – С.29. 31. *Денисенко В.* "Відкрите суспільство" К.Поппера... // Указ.твір. – С.8.

*С.В. Руденко, канд. філос. наук, асист., КНУТШ, Київ*

## **ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКА ТЕОРІЯ Г.В.Ф. ГЕГЕЛЯ ТА ЇЇ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ У ВІТЧИЗНЯНИХ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ ХІХ – ХХ СТ.**

Історико-філософська теорія Г.В.Ф.Гегеля була суттєво переосмислена в межах розвитку вітчизняної історико-філософської науки і стала важливим джерелом її розвитку. Слід зазначити, що вітчизняні історики філософії минулого і сучасності не просто запозичили та ретранслиували гегелівські ідеї. Відношення до філософії Гегеля в українській філософії ХІХ – ХХ ст. здійснювалося у формі *критики*. Тому критична реконструкція основних принципів гегелівської історико-філософської концепції є необхідною при дослідженні становлення і розвитку історико-філософської науки в Україні, сучасних проблем розвитку теорії історико-філософського процесу в Україні. На наш погляд, на відміну від багатьох послідовників гегелівської філософії, вітчизняним мислителям вдалось не спростити, а, навпаки, творчо переосмислити й розвинути найбільш евристичні її ідеї. Значного впливу гегелівської історії філософії зазнали й такі відомі філософи й історики філософії як О.Новицький, С.Гогоцький, О.Гіляров, О.Козлов, В.Петров, Д.Чижевський та ін. Втім, їхні роботи сьогодні свідчать про наявність іншого способу сприйняття, розуміння і розвитку філософії Гегеля.

Важко переоцінити роль і значення гегелівської філософії для становлення й розвитку світової історико-філософської науки. Із гегелівською філософією в системі історико-філософського знання з'явилась принципово нова сфера, яка у сучасній термінології отримала назву "Філософія історії філософії". Слід зазначити, що авторство даного терміну належить низці сучасних мислителів, які представляють сьогодні один з напрямків історико-філософських досліджень. Серед них – М.Геру, А.Гуйє, П.Рікер, Ф.Бруннер, Ф.Ломбарді, Х.Перельман,

В.Гольдшмідт та ін. [1]. Незважаючи на цю обставину, цей термін виявляється дуже вдалим для окреслення тієї сфери у будь-якій традиції історико-філософських досліджень, яка сьогодні пов'язується із дослідженням проблем теорії історико-філософського процесу та методології історико-філософського пізнання. Сьогодні не викликає сумнівів те, що на рівні світової філософської думки однією з перших фундаментальних розробок у цій сфері є філософська теорія історико-філософського процесу Г.В.Ф.Гегеля, хоча й першовідкриття даного поля проблем було здійснено у критичній філософії І.Канта. Саме тому сьогодні ми можемо говорити про те, що будь-яка історико-філософська концепція так чи інакше пов'язана з гегелівською і завжди, в тій чи іншій формі актуалізує своє ставлення до неї, що вже давно стало умовою належності до професійного поля історико-філософських досліджень.

Безперечно, існують різні оцінки історико-філософської концепції Гегеля: від різкої критики та несприйняття до беззастережного слідування. Однак, в більшості випадків розвитку історико-філософської науки після Гегеля ми можемо зафіксувати не стільки наявність крайніх форм у ставленні до вчення філософа, скільки традицію критики його історико-філософської концепції, яка завжди виокремлює на її погляд певні евристичні моменти, теоретичні та методологічні положення та принципи й недоліки історико-філософського вчення видатного німецького філософа. В традиції розвитку історії філософії України, яка тривалий час була підпорядкована радянській, ця модель ставлення до історико-філософської концепції Гегеля стала домінуючою. Створення такої ситуації було пов'язане з тим, що радянська марксистсько-ленінська філософія визнавала однією із своїх трьох передумов та джерел імплициту класичну філософію, в межах якої і відбулося формування базових принципів критики історико-філософської концепції Гегеля.

В XIX столітті одним із перших послідовників та критиків гегельянства був Л.Фейєрбах. Перу цього, безперечно, не менш видатного представника німецького ідеалізму належить критика філософії Гегеля, яка актуалізується у історико-філософській концепції самого Фейєрбаха. На наш погляд, одним з найголовніших висновків роботи сучасного дослідника проблем теорії та методології історії філософії та історико-філософської концепції Л.Фейєрбаха зокрема, Ю.В.Кушакова є висновок про те, що Фейєрбах у своїй історико-філософській концепції здійснив у найбільш повному вигляді критичний аналіз історико-філософської концепції Гегеля. І сьогодні ця критика залишається не доповненою жодною ідеєю, яка не була б вже висловлена Фейєрбахом. Наявний комплекс критичних досліджень, що присвячені філософії Гегеля, дозволяє сьогодні нам погодитися з думкою дослідника. Для нас такою дуже важливим є той факт, що вчення Фейєрбаха було акумульовано марксистсько-ленінською філософією і, більш того, сам Маркс, будучи послідовником та критиком Гегеля, розвивав ідеї Фейєрбаха. Все це стало передумовами того, що в континентальній філософській традиції і, відповідно, в марксистсько-ленінській філософії створюється певна усталена модель критичної оцінки як філософії Гегеля в цілому, так і його історико-філософської концепції зокрема. І якщо поза межами СРСР вона зазнавала певних змін, то в системі марксистсько-ленінського вчення вона набувала ознак канонічності.

ті, як і сама марксистсько-ленінська доктрина в цілому. Саме тому в традиції вітчизняних історико-філософських досліджень важко було уявити собі наявність іншого ставлення до історико-філософської концепції Гегеля, ніж те, яке було запропоноване Фейєрбахом, Марксом, Леніним. Будь-яке відхилення від усталеного канону розцінювалось як прояв реакційності, "недорозуміння" або "спотворення" марксизму.

На наш погляд, було б корисним дати певну узагальнену модель критики історико-філософської концепції Гегеля, яка досить довго в межах традиції вітчизняної філософії мала статус "офіційної". Слід одразу зазначити, що по-верховою є думка, згідно якої критика Гегеля Фейєрбахом, Марксом, Леніним і багатьма іншими відомими радянськими дослідниками не має евристичного потенціалу. Це не так, і на наш погляд, вона й сьогодні представляє собою вагому теоретичну цінність. Наявність її вмілого використання є умовою можливості того, щоб не перетворювати цю модель на ідеологічне кліше.

Якщо узагальнити критичну рефлексію над історико-філософською концепцією Гегеля в традиції вітчизняної філософії 20-80-х років ХХ століття, то, на наш погляд, можна виділити такі основні моменти.

З гегелівською історико-філософською концепцією пов'язується подолання описовості та стихійності історико-філософських досліджень. Гегель представляє історію філософії як науку, що відображає і водночас є елементом єдиного та цілісного процесу розвитку духовного світу. Умовою можливості такої єдності історії філософії у концепції Гегеля є логічна єдність, логіка процесу становлення філософської думки у історії. Історико-філософський процес у його єдності репрезентується Гегелем як процес пізнання *розвитку конкретного*, тобто філософу вдається сформулювати вихідний пункт розуміння всієї історії філософії як єдності, що розгортаючись, зберігає себе, як система, що саморозвивається, – тобто як тотальності. Це дозволяє перейти до аналізу наступної важливої ідеї гегелівської історико-філософської концепції, яка полягає в тому, що історія філософії як система, що розвивається, має свою внутрішню та зовнішню визначеність. У термінології Гегеля дане розрізнення розкривається у співвідношенні зовнішньої та внутрішньої історії. Способом розвитку зовнішньої історії є час, тобто зовнішня історія розгортається і є представленою у часі. З часом є пов'язаними одиничність та випадковість. А способом розгортання внутрішньої історії є логіка пізнаної необхідності розвитку *ідеї*. Тому для Гегеля розуміння виникнення певних етапів думки – історико-філософських епох – пов'язана не із зовнішньою, а з внутрішньою історією. "Перший спосіб виникнення ступенів думки, – пише Гегель, – виведення послідовних форм, висвітлення мислимої, пізньої необхідності визначень, є завданням і справою самої філософії... Згідно з цією ідеєю я стверджую що послідовність систем філософії в історії така ж сама, що й послідовність у виведенні логічних визначень ідеї" [2]. Можна припустити, що саме ці слова філософа стали підставою для звинувачення його історико-філософської концепції у *панлогізмі*, яке й сьогодні продовжує репрезентуватися у критичних розвідках гегелівської філософії.

На наш погляд, таке звинувачення історико-філософської концепції Гегеля у однобічності свідчить, насамперед, про однобічність підходу до неї са-

мих дослідників, однобічність їх теоретико-методологічної бази. Сам текст "Лекцій по історії філософії" дозволяє говорити про те, що Гегель став першим істориком філософії, який у системно-концептуальній формі обґрунтував і показав місце логіки в історико-філософському процесі і, відповідно, сферу застосування логіко-діалектичного методу в історико-філософському дослідженні. Завантаженість текстів Гегеля увагою до логіки, на нашу думку, свідчить не про панлогізм концепції мислителя. У теорії історико-філософського процесу та методології його дослідження Гегель виявляє важливу роль логіки та діалектики як логіки розвитку змісту й вважає одним із найбільш значимим та евристичним логіко-діалектичний метод дослідження історико-філософського процесу.

Наведену думку Гегеля повністю розділяли у своїх дослідженнях вітчизняні історики філософії XIX – XX ст. Елімінація дослідження логіки історико-філософського процесу призводить до розуміння останнього як переліку непов'язаних між собою вчень, філософів, філософських поглядів у зовнішній історії, розвиток яких має випадковий характер. Більш того, стихійне застосування логічного методу в історико-філософському дослідженні призводить до іншої, не менш небезпечної абсолютизації, – абсолютизації методу соціокультурного підходу, культурно-історичних й соціально-політичних детермінант у формуванні історико-філософського процесу. Найбільш вдало, на нашу думку, така ситуація описується самим Гегелем в одній з приміток в першому томі "Енциклопедії філософських наук": "Виникнення і розвиток філософії, що викладені в своєрідній формі *зовнішньої історії*, зображаються як *історія цієї науки*. Ця форма надає ступеням розвитку ідеї характер *випадкової* послідовності філософських вчень і створює видимість того, що між їхніми принципами й розробкою останніх існують лише *розрізнення*. Однак виконує цю роботу тисячолітній єдиний живий дух, мисляча природа якого полягає в усвідомленні, *що він є*, і, коли останнє, стало, таким чином, його предметом, він завдячуючи цьому підіймається на більш високий ступінь розвитку. *Історія філософії* зображає, по-перше, що філософські вчення, які здаються різними, являють собою лише *одну* філософію на різних ступенях її розвитку..." [3]. Наведена думка не означає панлогізм, а говорить нам про те, що історія філософії є самостійною в-соб-і-для-себе-конкретною сутністю, яка має власні внутрішні закони розвитку, хоча й залишається тісно пов'язаною з іншими сферами духовної культури розумного світу – наукою, релігією, мистецтвом і.т.д. Варто зазначити, що на останній тезі Гегеля неодноразово наголошує у "Лекціях по історії філософії" [4]. Не зважаючи на це, думка Гегеля полягає в тому, що історія філософії як наука вивчає не стільки *зовнішні* умови виникнення і розвитку філософських ідей у часі, скільки внутрішню діалектику розвитку філософського знання. У розрізненні зовнішньої та внутрішньої історії Гегель при дослідженні надає перевагу внутрішній історії, одночасно вказуючи на їхню єдність як на єдність необхідного й випадкового, мислення і буття. В "Лекціях по історії філософії" аналізуючи діалектику зовнішнього й внутрішнього, Гегель уникає прямої відповіді на питання про наявність чи відсутність безпосередньої тотожності між ними: "Можна було б вважати, що порядок філософії в ступенях ідеї відрізняється від того поряд-

ку, в якому ці поняття виникли у часі. Однак, у загальному і цілому, цей порядок однаковий. Цілком зрозуміло, що, з іншого боку, послідовність як часова послідовність історії, все ж відрізняється від послідовності у порядку понять; ми тут не будемо з'ясовувати, в чому полягає розрізнення, оскільки це занадто відволікло б нас від нашого завдання" [5]. Це і дає підставу для розгортання подальшої критики. Сучасна критика історико-філософської концепції Гегеля можлива як критика співвідношення зовнішньої та внутрішньої історії філософії. На думку В.Петрова, слід розрізнати онтологічний та гносеологічний статус історії філософії. У філософській концепції Гегеля вони представлені у єдності на основі принципу співпадіння філогенезу та онтогенезу, що сформульований у "Феноменології духу" [6], та принципу онто-гносеологічної відповідності. Для багатьох українських істориків філософії способом буття внутрішньої історії є ідея у її розвитку, а буттям зовнішньої історії – інобуття цієї ідеї у формі культури, в якій репрезентуються мистецтво, релігія, наука та ін. Тому логіко-діалектичний метод в комплексі вітчизняних історико-філософських вчень є базовим у розумінні та пізнанні історико-філософського процесу. Розробка й впровадження даного методу здійснюється через аналіз теоретико-методологічних проблем співвідношення логічного та історичного, безпервного та дискретного, індивідуального та всезагального в історії філософії.

Об'єктом критики в гегелівській історико-філософській концепції також постає механізм зняття, який базується на принципі сходження від абстрактного до конкретного. Ідея абсолютного зняття необхідно призводить в системі Гегеля до концепту "кінця філософії". Традиційна критика гегелівського поняття історії філософії розцінює таку послідовність у розкритті історико-філософського процесу як односторонню (панлогістську), а концепт "кінця історії філософії" в основному представляється критиками як певний парадокс, суперечність у гегелівському історико-філософському вченні. Втім, загальновідомою сьогодні є гегелівська теза про те, що в історико-філософському процесі у процесі зняття принципи трансформуються, емпіричний матеріал акумулюється, а системи елімінуються. Саме тому історія філософії можлива як система, оскільки "кожна окрема система філософії утримує в собі ідею в своєрідній формі..." [7], і тому " кожна система філософії необхідно існувала і продовжує тепер необхідно існувати: жодна з них... не зникла, а всі вони збереглися у філософії як моменти одного цілого" [8].

Застосування принципу сходження від абстрактного до конкретного в історико-філософській концепції Віктора Петрова можливе лише у чітко визначених сферах. В своїй історико-філософській концепції В.Петров розрізняє саму концепцію як форму *знання*, і історико-філософський процес, який є також знанням, однак таким, над яким в межах концепції здійснюється рефлексія. Таким чином, в історико-філософській концепції Віктора Петрова сам історико-філософський процес не розуміється як такий, розвиток якого ґрунтується на принципі сходження від абстрактного до конкретного, хоча це зовсім не означає відсутність його єдності, наявності в історії філософії традиції, різних форм спадкоємності знання і т.д. Застосування принципу сходження від абстрактного до конкретного до всього історико-філософського процесу, звичайно призводить до багатьох парадоксів (наприклад, філософія Платона "конкретніша"

чи "абстрактніша" за філософію Канта і т.д.) Хоча застосування цього принципу до аналізу конкретних філософських традицій, шкіл, течій, навіть, деяких епох (як, наприклад, німецька класична філософія) є не тільки можливим, а й потрібним. Адекватною формою пізнання і дослідження історико-філософського процесу в системі В.Петрова постає *концепція* як форма мислення та історико-філософського пізнання, необхідність якої обґрунтував саме Гегель. Також Гегель обґрунтував, що принцип сходження від абстрактного до конкретного займає важливе місце в процесі історико-філософського пізнання.

В історико-філософській концепції Гегеля розрізнення онтологічного рівня історико-філософського процесу та гносеологічного, який знімає в собі теорію, немає. Але, на нашу думку, концепт "кінця історії філософії" зовсім не виглядає як парадокс в гегелівській концепції. Говорячи про свою філософію як таку, в якій ідея досягла своєї конкретності у власному самопізнанні, Гегель говорить про те, що його філософія знімає в собі не загальносвітовий історико-філософський процес, а певну філософську епоху, якою є німецька класична філософія. І сьогодні важко не погодитись з тим, що філософія Гегеля й справді знаменує собою і у формальному і у змістовному планах вершину розвитку німецької класичної філософії, завершує епоху німецького ідеалізму. Про це свідчить подальший розвиток посткласичної філософії, багато течій і шкіл якої змістовно виходили з критики як німецької класичної філософії в цілому, так й філософії Гегеля зокрема.

Важливим моментом критики історико-філософської концепції Гегеля постає, на наш погляд, розуміння нерозривного зв'язку між філософією та історією філософії. Філософське знання є принципово історичним. У вступі до "Лекцій по історії філософії" Гегель наголошує на необхідності наявності розуміння поняття філософії перед вивченням історії філософії. Разом з тим філософ констатує необхідність передпокладання даного поняття. Адже поняття для Гегеля не є загальним уявленням про предмет. Поняттям є система суджень, в якій розкривається сутність предмета. Саме тому визначити поняття філософії означає показати історико-філософський процес у його розвитку. Поняттям філософії за Гегелем є історія філософії. Отже, історія філософії є процес розгортання поняття філософії: "... своєрідна риса цієї науки полягає в тому, що в ній її поняття лише за своєю видимістю є початком, а на самому ділі лише весь розгляд цієї науки є доказом й, можна навіть сказати, саме віднайдення цього поняття... тому... доводиться *перед-покласти* відомим поняття науки філософії, предмету її історії" [9].

Абсолютизація соціокультурного підходу для В.Петрова неможлива й у дослідженні зовнішньої історії, оскільки означає неможливість виявлення й тематизації *безпосереднього* впливу матеріально-культурного та геополітичного середовища на історико-філософський процес. Проте, в межах даного підходу ми можемо говорити про опосередкований вплив на історію, при якому опосередковуючою ланкою є продуктивні сили, носієм яких є людина. Як зазначав один з вітчизняних істориків філософії В.П.Петров: "...географічне середовище впливає на історію не безпосередньо, а опосередковано продуктивними силами... таким чином еволюція суспільних відносин має своєрідну, незалежну від впливу середовища внутрішню логіку" [10]. Ця внут-

рішня логіка розвитку історико-філософського процесу має розгортатися у формі світогляду. Світоглядно-особистісний аспект як детермінанта історико-філософського процесу є лише моментом тотожності. Світогляд не є суто особистісним феноменом і водночас, не є суто загальнокультурним явищем, тобто він притаманний і кінецьній свідомості і культурі одночасно. Саме тому моментом тотожності соціокультурного та логічного у історії філософії є певна єдність логічного і культурно-історичного, особистісного і соціокультурного.

Ця методологічна позиція є результатом критичного переосмислення гегелівської теорії та методології історії філософії і її критики. Власне, діалектика залишається методологічною основою розуміння історії філософії, діалектика є способом саморозгортання тотальності. Таким чином у вітчизняній традиції стає домінуючим моністичний і системний погляд на історію філософії, уможливаючи систематичний аналіз взаємовпливів культури і філософії, особистості і суспільства в межах теорії історико-філософського процесу.

1. *Ойзерман Т.И.* Диалектический материализм и история философии: (Историко-филос. очерки). – М.: Мысль, 1979. – С.47. 2. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3-х кн.: Пер. с нем. Кн.1. – СПб.: Наука, 2001. – С.92. 3. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук: в 3-х т.: Пер. с нем. Т.1. Наука логики. – М.: Мысль, 1975. – С.98-99. 4. Див.: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3-х кн.: Пер. с нем. Кн.1. – СПб.: Наука, 2001. – С.74. 5. Там само. – С.93. 6. *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. Пер. с нем. – СПб.: Наука, 2002. – С.14-19. 7. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. В 3-х кн.: Пер. с нем. Кн.1. – СПб.: Наука, 2001. – С.96. 8. Там само. – С.98. 9. Там само. – С.68. 10. *Петров В.П.* Антропология Сковороди. Ч.6. Пізнання зовнішнє. – ЦДАМЛМ України. – Ф.243. – Оп.1. – д.30. – арк.3.

*О.І. Титарчук, студ., КНУТШ, Київ*

## **СВОБОДА І БЛАГОДАТЬ У РАННЬОХРИСТИЯНСЬКОМУ ДИСКУРСІ (ПОЛЕМІКА АВГУСТИНА З ПЕЛАГІЄМ)**

Проблема свободи займає одне з центральних місць у філософії, на її дослідженні поєднуються усі філософські дисципліни – гносеологія, метафізика, етика, філософія релігії, філософія історії, філософія антропології тощо. Ще більш центральне значення має проблема свободи для свідомості релігійної. У буденній свідомості проблема свободи ставиться звичайно, як проблема свободи волі, і зосереджується на взаємовідношенні свободи і необхідності. Звідси виникають погляди детермінізму та індетермінізму. Але глибше лежить проблема взаємовідношення свободи і благодаті. Проблема свободи і є, зрештою, проблемою відношення людини і Бога. Так вона і ставилася в історії релігійної думки. Особливої уваги проблема взаємовідношення свободи і благодаті набула у Західній християнсько-філософській думці, особливо, завдяки славнозвісній суперечці Блаженного Августина з Пелагієм.

Проблема людської свободи і Божої благодаті у справі спасіння з'являється вже у Новому Заповіті і логічно переходить із Святого Письма до Святого Передання. Дана проблематика відслідковується у найраніших християнських творах кінця I – початку II століття (Климент Римський, "Пастир" Гермми), особливої ж уваги набуває у християнських філософствуваннях Отців-апологетів (Лустин Флавій, Татіан), а розквіту у християнській патристиці (При-

ней Ліонський, Климент Олександрійський, Оріген, каппадокійці), рішеннях перших Соборів. В подальшому ми бачимо, що проблема людської свободи у релігійному світі хвилюватиме кожне покоління, що повертатиметься до її дослідження знову і знову. На Заході взаємовідношення свободи і благодаті, актуалізоване Августином, вибухне через тисячу років реформаційними поглядами Лютера, Кальвіна тощо і виллється у сучасне багатобарв'я протестантський церков. Східно-візантійська традиція розповсюдить християнську ортодоксію на Балкани і Русь, згодом у Московію (Росію), де на межі XIX – XX ст. феномен "Срібної доби" дасть глибинний дискурс християнської проблематики (В.Соловйов, Є.Трубецької, М.Бердяєв, Л. Лосський, Л. Лопатін тощо; дещо пізніше – розвідки Л. Карсавіна).

У вітчизняній традиції, початки якої сходять до Києво-Руського періоду (Іларіон), звернення до окреслених проблем переривається хіба що об'єктивними причинами братовбивчих воєн, зовнішньої експансії, офіційних і неофіційних обмежень на можливі дослідження. Зрештою, систематичних досліджень даної проблематики майже немає, адже звертання до проблеми свободи як релігійної проблеми робилося в основному у руслі загальнохристиянського осмислення, синкретичності розгляду християнського вчення. Саме тому необхідний синтез і систематизація як вітчизняних студій, так і зарубіжного матеріалу і, в першу чергу, звернення до першоджерел, мало не викинутих на "смітник історії" за радянських часів. Так само необхідно уточнення раніше відомої, але недостатньо опрацьованої спадщини як церковно-катехітичної, так і світської філософської традиції.

Перші спроби розкрити взаємовідношення світового зла, людської свободи і шляху спасіння в рамках Св. Передання знаходимо у ранньохристиянських інтенціях "апологета" Іустина Флавія Мученика (II ст.), котрий зазначав, що хоча світ і все у світі постало за волею Божою, однак світовий розвиток не зв'язаний необхідністю або фатумом, а обумовлений вільною волею людей і демонів. Бог усе передбачає, але не прирікає, нагороджуючи і караючи людину за її вільні вчинки. В свободі як загибель людини, так її спасіння. Від неї самої залежить: чекає її вічна мука чи вічне блаженство.

Св. Іриней Ліонський (II – поч. III ст.) розмірковує над проблемою спасіння людини і світу вказував, що джерело світового зла тільки в свободі і вільному виборі творіння. Водночас свобода протиставляється необхідності природного в людині.

Розглядаючи ті ж проблеми, що й Іриней Климент Олександрійський (II – III ст.) на питання звідки узялося зло, гріх відповідав, що останній не є творінням Бога. Гріх існує тільки у грішникові, поза ним його (гріха) немає. Не тіло і не плотська душа (нерозумна; на відміну від "розумної", "пануючої", "внутрішньої" душі) гріх, але неслухняність людини Богу, непокірність йому як вільний вибір людини. Першостворена людина повинна була шляхом вільного і поступового розвитку досягнути досконалості. Замість цього вона розлюбила себе саму, тобто піддалася потягу своєї нерозумної плотської душі, котрою людина і мала керувати [1].

Учень Климента Олександрійського Оріген (кінець II – III ст.) розглядає виникнення зла як поступове вільне відпадання тварі від Бога, який є вічним

Благом. Для платонізуючого Оригена відступити від Блага не що інше як утвердитися у злі. Зло ж – це відсутність блага. Зло не благо і не суще, воно у собі самому містить джерело саморуйнування, розкладу. Але за усієї своєї нікчемності і неминучості остаточного свого саморозкладу, тобто відновлення первісного блага, зло має деяке об'єктивне значення. Воно – "протилежність" благу, Богу, дещо ірраціональне, безмежне. Воно росте і розповсюджується в світі як "невідання про Бога", незнання способу служіння Йому і благочестя. Отже, становище світу обумовлено вільним його випадінням, котре і є початком зла і матеріального буття як шляху спокути [2].

Про те, що зло – це "несуще" говорить і Св. Афанасій Великий. Полемізуючи з "еллінами", він вважає, що зло не існує самостійно, саме по собі, тобто не є субстанційним; водночас Бог – не творець зла, а людина, створена доброю, віддаляючись від Бога, зосереджуючись на собі самій як тлінній і плотській, цураючись Бога впадає у зло.

Проблема людської свободи і ґенези зла у традиції каппадокійців найбільш повно висвітлена у Св. Григорія Нисського (близько 331 – 394), який вважає, що відношення добра до зла подібне відношенню зрячості до сліпоти. Однак, звідси не випливає, ніби зло не є реальним, навпаки, саме в людині воно і стає реальністю. Не маючи, звісно, початку у Бозі, зло зароджується всередині людини, твориться вільною волею, коли душа віддаляється від блага. Зло виникає в твориві тому, що вільне не прагнути до Бога, а зосереджується в собі. Воно може віддалятися від Бога тому, що отримало від Нього свій початок і, відповідно, за природою не незмінне, не є самим Богом. Твориво, як створене Богом з нічого щось, є тим іншим, що протистоїть Богу, але не може бути "самим по собі". Твориво може стати благим, якщо звернено до Бога, і злим, коли стане віддалятися від Бога у себе. Віддалення ж – це відхід у небуття, тління, смерть і загибель [3].

Однак проблема свободи волі людини і полеміка довкола неї видалася найбільш гострою в середовищі Західного християнства. Виразниками діаметрально протилежних точок зору на свободу волі і благодать стали кельтський монах Пелагій та африканський священик Августин. Бритський монах Пелагій (близько 360 – після 418) учив, що людина народжується вільною від "первородного гріха" і її спасіння залежить від власних же морально-аскетичних зусиль. Пелагіанство сходить до Руфіна Сирійця, учня Феодора Мопсуетського. Близьке до вчення (єресі) Несторія, воно заперечувало необхідний зв'язок між боговтіленням та аскетичною боротьбою, без якої людина не може спастися. Ортодоксальне християнство вказувало, що плоть Христова і плоть вірних християн – одна і та ж сама. Тіло Христове у фізичному сенсі однакове з іншими людьми, а не "схоже". За вченням Феодора Мопсуетського, людство в Христі тільки "торкається" Божества, але не утворює з Ним такого єдиного цілого, аби стати по відношенню до Бога чимось невід'ємним. Це означає, що і благодать Божа діє через людськість Христа без необхідності участі людства. При перенесенні цієї схеми на людство усіх християн виходило, ніби воно автономне від Бога, тобто ніби кожна людина навіть у спасінні повинна лишатися людиною і не більше, а отже, хоч і благодать Божа допомагає їй зовні, але спасається людина виключно власним подвигом. Спасуюча сила міститься не в якійсь містичній, відроджуючій дії на

людську волю: людська воля, як зазначалося, не спотворена спадковим адамовим гріхом і тому не потребує якогось відновлення. Спасіння досягається її власними силами, а церковні органи і таїнства – лише обов'язкові зовнішні норми, від дотримання яких залежить наше спасіння. Відмітимо, що сам Пелагій, будучи ревним і суворим монахом, керувався у своїй проповіді аскетичним мотивом: він вірив, що людина спасається справами закону, і хотів спонукати своїх послідовників до аскетичної зовнішньої діяльності. Зрештою, сам смисл аскези зводився у Пелагія до виконання зовнішньої заповіді.

Опонентом Пелагія виступив відомий на Заході теолог Аврелій Августин (354 – 430), який практично заперечував свободу волі людини цілком покладаючись на Божу благодать у справі спасіння. Свої погляди Августин розвиває із проблематики існування у світі зла. З одного боку, світ як творіння Бога не може бути недобрим, з іншого – існування зла у ньому безсумнівно. При визначенні поняття теодицеї Августин виходив з того, що зло не належить природі, але є продуктом вільної творчості. Бог створив природу доброю, однак отруїла її зла воля [4]. З цим пов'язана й інша теза: зло не є чимось, що абсолютно протилежне добру, воно лише нестача добра. Немає абсолютного зла, тільки добро абсолютне. Зло виникає там, де нічого не робиться добре, зло – це відвернення від вищих цілей [5].

Саме у волі Августин знаходив внутрішнє протиріччя, безвихідний розлад. Воля – причина гріха, однак сама людина не хоче грішити, але робить те, що ненавидить. Роблячи гріх мимоволі, людина скоріше терпить гріх, ніж робить. Однак в самому розладі дихотомії волі людина, за Августином, пізнає об'єктивний закон абсолютної справедливості. Абсолютна достовірність людської волі, людського існування зводиться до абсолютної достовірності того об'єктивного блага, того об'єктивного світу і порядку, котрого вимагає дана воля. Роздвоєння і розлад є формою часової дійсності, але світ і єдність є її вічним ідеалом. Основним мотивом філософії Августина і є пошук такої дійсності, такого світу, котрий долав би контрасти темпоральної дійсності, її злу подвійність в єдності загального миру і спокою. Для роздвоєної в собі свідомості весь світ уявляється як щось абсолютно зовнішнє, чуже й вороже. Шукаючи щось вище від себе, абсолютне добро та істину і звертаючись до зовнішнього світу Августин бачить в ньому тільки низьке і не знаходить собі спокою. Цей чужий і ворожий світ не рятує його від внутрішнього неспокою, а пригнічує його свідомість. Августин робить висновок: відсутність єдності, цілісності – основна ознака нашої людської зіпсованої природи. Воля наша приписує одне, а робить інше. Якби воля не була внутрішньо розділеною, то не було б роздвоєння між наміром і дією і припис співпадав би у безпосередній тотожності з виконанням. Цей ненормальний стан духу, в якому наша воля частково хоче, а частково не хоче і єдина особистість губиться серед протиріч бажань і афектів, Августин називає хворобою духу. Виходить, що насправді існують дві волі і жодна з них не є цілісною. Все у людському внутрішньому світі роздроблено, все у ньому – боротьба, хаос і протиріччя.

Центральним враженням усього життя Августина є контраст гріха і всесильної благодаті. Якщо благодать всесильна, а воля людини неістотна, то звідси випливає, що людині, аби спастися необхідно повністю пожертвувати власною свободою, вповні віддавшись провидінню божественної благодаті [6]. Окремий індивід повинен зникнути в об'єктивному благодатному поряд-

кові, людина отримує своє значення і смисл лише як частина всесвітнього Боговладдя. Тут слід відмітити одну характерну рису, а саме – навернення самого Блаженного Августина у християнство. Августин приписує цей глибокий внутрішній переворот певному чуду. У ту мить, коли його страждання, муки незадоволених пошуків доходять до крайньої межі, зовнішній поштовх виводить його зі стану сумнівів і вагань. Голос згори навіює йому відкрити Святе Письмо і Августин знаходить текст, що відповідає його духовним пошукам. Це Августин приписує Божественній благодаті. Що характерно, в самому своєму наверненні він бачить насильство благодаті над слабкою людською природою. Благодать виступає тією непереборною силою, що діє на людину зсередини і ззовні не тільки внутрішніми імпульсами, спонуканням, але і зовнішніми поштовхами. Вона приводить людину до об'єктивної єдності не тільки шляхом внутрішнього осяяння розуму і серця, але і шляхом зовнішнього насильства. Для Августина його навернення пов'язано з враженням від зовнішнього чуду. Вже у цьому враженні міститься привід до фаталістичної теорії благодаті, розвинутої ним згодом, згідно з якою благодать діє на нашу волю не тільки як внутрішня необхідність, але і як зовнішній фатум, і воля наша перетворюється в автоматичний орган її напередвизначень.

Зло у вченні Августина не обмежує зовні Божества, але включається у світовий план, як необхідний момент божественного напередвизначення, логічно витікаючого із саморозкриття божественної думки про створене. Зло являє собою необхідний момент самоодкровення божественної думки, як темний фон, на котрому окреслюється краса і благість Божого замислу про створене. Зло, тварний егоїзм не перемагається внутрішньо, в потенції, а втискується насильницьки у світовий план, слугуючи необхідним засобом чужої йому цілі – добра [7]. З цього видно, що Августин не повністю подолав у собі маніахейський дуалізм, яким він захоплювався до навернення у християнство. Та єдність, котру він протиставляє послідовникам Манеса, є єдністю насильницькою, зовнішньою. Остання обставина мала численні наслідки не тільки для самого Августина, але і для всього Західного християнства загалом, одним із засновників якого і був Блаженний Августин.

З вищевказаного видно, що благодать у поглядах Августина має всеохоплюючий характер: він вірить у Божу силу, котра здійснюється у смиренні людської волі, він упевнений, що людина не може самостійно заслужити своє спасіння і проповідє спасіння *задарма*, актом Божої милості і благодаті, без усіляких попередніх заслуг людини. Власне самі ж заслуги, котрими ми пишаємося, є лише результатом того Божого дару, без якого неможливий ніякий порух нашої волі до добра. Бог не тільки дає нам заповідь, але й скеровує нашу волю, аби ми виконали цю заповідь.

Однак по смислу і сутності основного християнського принципу, спасіння не може бути справою ні самого Бога, ані самої людини. Християнська ідея Боголюдства, крім благодатної дії згори, потребує ще й сприяння людської свободи у справі спасіння [8]. Необхідне примирення людської свободи з Божественною благодаттю у Христі – органічна єдність і взаємодія вільного Бога з вільним же людством. Дана ідея вже була відома у часи Августина, зокрема Григорій Нисський навчав: в повільній течії часу відновлюється Людина у Христі і Христом. Однак це відродження і обоження не порушує

свободи людини як не порушила її Воля Божа, що створила Людину *вільною*. Звичайно, що сили звільняючогося від гріха недостатні для спасіння, і, навіть, для того, аби знову не впасти у гріх – тут необхідна Божа допомога. Але життя наше – "синергія", співдіяльність Людини і Бога. У Христі Воля Божа не обмежує людської і навпаки. Всяка Його воля є вільним самоузгодженням двох природ, двох воль: Божої і Людської, тому Христос – Боголюдина. Ми ж спасаємося через єдиносущність Його з нами по людству і через причастя до Нього [9]. Отже, ані в Августина, ані у Пелагія ми не бачимо вільної єдності, у котрій вільний Творець вступає у союз із вільним творивом (людиною). І, якщо Августин індивідуальній свободі протиставляє насильство благодаті, безладу і анархії єдність божественного плану, як зовнішній порядок, що об'єднує усе суще, котрий не усуває зло і егоїзм, то Пелагій у крайнощах індивідуалізму і само-спасаючої сили людських заслуг забуває про Боголюдськість особистості Христа, її загальносвітове значення у спасінні людства. Однак, не дивлячись на глибоку протилежність у поглядах, в спрямуванні і характері мислителів, зрештою обидва проповідують спасіння за певним законом, який вони підносять до абсолютного принципу. У Пелагія верховним принципом є закон, як зовнішня емпірична норма, від дотримання якої залежить спасіння, тоді як у Августина верховним началом виступає предвічний Божественний закон, як напередвизначенність. Докорінна різниця між двома мислителями полягає у тому, що у Пелагія виконавицею закону є свободна людська воля, що винагороджується за заслуги, а у Августина – благодать, що діє за передвизначенням. Один приписує спасіння однобічній дії людини, інший – Бога.

Підводячи підсумки, потрібно зазначити, що в структурі ранньохристиянського мислення поряд із тринітарною проблематикою чільне місце посідало питання свободи волі і благодаті, походження зла і шляху спасіння. На Заході християнська традиція, приділивши неабияку увагу даному питанню, вирішувала його впадаючи у крайнощі: як пелагіанство, що виходило лише із власних заслуг людини, так і августиніанство, що абсолютизувало Божу благодать. Обидва виступали як маргінальні і дещо єретичні (особливо пелагіанство) форми щодо християнської ортодоксії. Остання мала "третій", *православний* погляд на співвідношення благодаті і свободи волі, що відомий під ім'ям "синергії" – співпраці Божественної благодаті і людської свободи, які, діючи автономно одна від одної, зливаються у спільній меті – Боголюдстві.

1. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. – М., 1994. – С.57.
2. Там само. – С.72.
3. Там само. – С.123.
4. Блаженный Августин. Исповедь. – Минск, 2006. – С.9.
5. Там само. – С.45.
6. Там само. – с.34.
7. Там само. – С.16.
8. Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. – М., 2003. – С.147.
9. Карсавин Л.П. / Указ. соч. – С.134.

*О.В. Хорошавін, асп., КНУТШ, Київ*

## **ХРИСТІАНСЬКА ПСИХОЛОГІЯ В ФІЛОСОФСЬКІЙ ТВОРЧОСТІ ПЕТРА АВСЕНЄВА**

Петро Авсенєв – викладач Київської духовної академії, представник київської академічної філософії XIX – початку XX ст., один з найосвіченіших людей імперії свого часу: філософ, знавець мов, історії, природничих наук. Він віді-

грав також визначну роль в суспільно-політичному житті України XIX ст. За межами академічного середовища він мав вплив на діячів Кирило-Мефодіївського товариства: деякі з них знали його особисто, зокрема В. Білозерський, М. Гулак, О. Маркович, можливо, П. Куліш. Відомі дослідники Д. Чижевський і В. Міяковський пишуть про те, що Петро Авсенев істотно вплинув на формування їхніх романтично-християнських настроїв, вони слухали його курси лекцій, а коли він вже не викладав в Університеті читали його записки з психології.

Петро Авсенев відіграв помітну роль в становленні філософії і як викладач, і як мислитель. У 1836-1849 рр. він викладає філософський курс в Київській духовній академії (з 1839 р. – екстраординарний, з 1845 р. – ординарний професор Київської духовної академії, в 1845 році він приймає чернецтво під ім'ям Феодан, у 1846-1850 рр. – інспектор академії, у 1848-1850 рр. – редактор академічного часопису "Воскресное чтение"). У 1838-1844 рр. викладав в Університеті Св. Володимира, "що до кафедри філософії, то з 8 грудня 1838 р. вона зробила цінне придбання в особі Петра Семеновича Авсенєва, професора тієї ж науки в Київській духовній академії, запрошеного викладати до Університету зі званням ад'юнкта. В деякій мірі цей ад'юнкт складав протилежність своєму професору; природа не наділила його даром слова, яким приваблював О.М.Новицький, але взамін дала дещо не менш важливе – глибокий розум і чисту душу" [1].

Спадщина Петра Авсенєва досліджувалася переважно в контексті діяльності Київської духовної академії або Університету Св.Володимира. Єдиною працею, присвяченим постаті Петра Авсенєва є його біографія, яку написав його учень П.Кудрявцев (зберігається в Інституті рукопису НБУ імені В.І. Вернадського). Його записки з психології увійшли до збірки лекцій викладачів КДА (їх критикує Г. Шпет в своїй праці "Очерк развития русской философии" як такі, що не висвітлюють філософського доробку Авсенєва в зв'язку з вибірковістю надрукованого матеріалу). Матеріали про Авсенєва містяться також в "Истории Императорского Университета Св. Владимира" М.Владимирського-Буданова і в праці І.Малишевського "Историческая записка о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие". Частина його листів опублікована у виданнях: "Москвитянин" 1841 р. – Т.IV і 1852 р. – Т.V, "Труды Киевской духовной академии" 1905 р. – Кн. 11, "Киевская старина" 1889 р.- №11. На початку XX ст. про Авсенєва в своїх працях пишуть Д. Чижевський "Нарис з історії філософії на Україні" і Г. Шпет "Очерк развития русской философии". Сьогодні філософські погляди Авсенєва розглядається в працях вітчизняних дослідників М.Ткачук і Н.Мозгової.

Як вже зазначалося, Петро Семенович Авсенєв у 1836-1850 рр. працював наставником філософії в Київській духовній академії. З існуючим тоді розподілом філософських наук, між трьома наставниками по кафедрі філософії, йому було доручено викладання психології. Як пише К.І. Амфітеатров, "з цього часу, до самого завершення його педагогічної діяльності, психологія була постійним, головним особливо улюбленим предметом його наукових праць і занять в Академії" [2].

Крім психології Авсенєв викладав "Історію Новітньої філософії", починаючи з Імануїла Канта, а з 1839 р. – Нову філософію починаючи з Рене Декарта. В 1845 р.

Авсенєв переходить на посаду професора І.М. Скворцова, який залишає Київську Духовну академію і стає ординарним професором і за власним бажанням впродовж своїх останніх курсів в Академії викладає філософію моралі.

Потрібно зазначити, що до 30-х рр. XIX ст. викладання психології в Київській духовній академії знаходилося на низькому науковому рівні, вона не вважалась наукою і не відігравала практично жодного значення в освітньому процесі. Ситуація змінюється, коли ректором Київської духовної академії стає Інокентій Борисов. Помітивши цей прорахунок і враховуючи необхідність більш широкого вивчення філософії в академічній освіті, він сприяє тому, що починаючи у 1833 року при філософській кафедрі в Академії створюється третя професорська вакансія. Першими професорами психології в Академії стають В.Н. Карпов і О.М. Новицький, які працювали тут з 1833-1836 рр. Але вони не змогли кардинально змінити становище психології в освітньому процесі Академії, враховуючи короткотривалість своєї діяльності, змінивши місця роботи відповідно на Санкт-Петербурзьку Духовну академію і Київський Університет Св. Володимира.

Тому справжнім засновником психології в Київській духовній академії, можна вважати їхнього наступника Петра Авсенєва, який поставив собі за мету підняти рівень психології в Академії, до сучасного на той час рівня розвитку цієї науки в Європі. Водночас Авсенєв прагнув зробити викладання психології таким, щоб воно відповідало загальним науковим потребам та високим цілям і духу академічної освіти. Необхідно зазначити, що Авсенєв неодноразово був змушений переробляти тексти лекцій з психології: в них він торкався питання "нічної" сторони душі, зокрема лунатизму і сомнамбулізму, прагнув більше дізнатися про людське життя і смерть, а це в свою чергу викликало незадоволення академічного керівництва. Зокрема, Інокентія Борисова, який хоч і сприяв поширенню психології в Київській духовній академії, намагався обмежити її певним рамками, які на його погляд не суперечили заходам освіти в Академії. Ці обмеження спонукали Авсенєва залишити Київську академію, "з 1844 року він неодноразово прохав звільнити його від професорства в академії, але кожного разу утримувався за бажанням митр. Філарета... з 1849р. він до своєї смерті в 1851р., він був членом академічної конференції, де його голос завжди користувався заслуженою повагою, також одним з редакторів або співробітників академічних видань" [3]. Не здійснилось і його бажання перейти на кафедру філософії Московського університету, причиною для цього була недовіра до Авсенєва тодішнього попечителя Московського навчального округу С. Строганова, "який з великою недовірою ставився не тільки до гегельянства, а й до німецької філософії, взагалі кандидатура київського шанувальника німецької філософії була зовсім не підходящою, тим більше, що Авсенєв мав підтримку Погодіна, якого Строганов терпіти не міг" [4].

Враховуючи низький рівень психології, як науки в Київській духовній академії, перед Петром Авсенєвим, як викладачем, постає надзвичайно складне завдання. Проте схильність до самопоглиблення і самовипробування, завдяки належному рівню підготовки, завдяки академічній освіті і самоосвіті, впродовж трьох років, які передували його обранню на посаду ординарного професора психології, Авсенєву вдалося з ним впоратись. Для дослідження психології на

сучасному для нього рівні і історичному розвитку, в зв'язку з іншими природничими і антропологічними науками, Петро Авсенєв користувався широким спектром літератури з психології: німецьких, англійських і французьких авторів. Як зазначає Капустін, не було жодного значущого твору з психології, якого б він не прочитав в оригіналі чи в перекладі. Не вдовольняючись лише творами сучасників, Авсенєв орієнтувався на дослідження творів присвячених вченню про душу, починаючи зі стародавніх письменників дохристиянського і християнського світу. Рухаючись таким чином все глибше до витоків вчення про людський дух і душу, настільки наскільки йому дозволяли наукові засоби, він спробував проникнути навіть в первісну, мудрість стародавніх народів.

Психологія першої третини XIX ст. перебувала в тісному зв'язку з багатьма іншими науками про природу і людську душу, виходячи з цього Авсенєв присвятив багато часу на достатньо ґрунтовне дослідження цих дотичних з психологією наук. Це ознайомлення дало йому змогу розширити погляд на складові психології, збагатити розум різноманітними відомостями і теоріями, розширити доволі вузькі для того часу межі академічної психології в Київській духовній академії і розробити для неї ширше підґрунтя, яке базується не лише на внутрішньому, а й зовнішньому досвіді.

Необхідно зазначити, що для Авсенєва характерна певна духовна своєрідність, спричинена особливим складом його розуму, який легко сприймав і розумів все, але залишав при цьому лише те, що відповідало спрямуванню його душі. І як зазначає Амфітеатров: "в його душі особливо сильно була розвинута та внутрішня, глибинна, задушевна сторона духу, яка відома під ім'ям сили почуттів або серця, а його особливо сильно зворушені і розвинуті вищі чуттєвості духу до нескінченного і прекрасного, почуття релігійні і естетичні в різноманітних формах і видозмінах. В силу чого у більшості своїх наукових кроків, діяв під впливом серця. Під сильним впливом серця він робив і свої уявлення і судження, оцінюючи предмети за якістю тих відчуттів, котрі вони пробуджують в нього, таким чином він рухався шляхом умовиводів довіряючи інстинктивному чуттю і власним судженням" [5].

Під впливом цих же душевних проявів і настроїв серця Авсенєв сформував власну думку про ідеали: знання, науки і істини. Істина в його уяві – це образ краси, наука – це певне поєднання художнього з гармонійністю, об'єднання різнобічного в єдине ціле, знання у формі безпосереднього внутрішнього споглядання.

Виходячи з цього, найбільший інтерес для Авсенєва становили: серед стародавніх філософів величні, моральні ідеї Платона, а зважаючи на схильність до всього містичного, ще більшою мірою містичні споглядання Плотіна. Серед творів Отців церкви про природу і життя людської душі його найбільше приваблювали твори Макарія Єгипетського і Ісаака Сиріна, серед середньовічних письменників – містичні праці Якоба Беме. З новітньої на той час філософії особливий вплив на Авсенєва мала шеллінґіанська філософія, особливо в останній фазі її розвитку, коли вона набуває містично-релігійного спрямування, яке було дуже близьким для Авсенєва. Як зазначає російський дослідник психології А.С. Рігін, Петро Авсенєв в своїх дослідженнях, "звертаючись до ідей платонізму, прагнув об'єднати їх із вченням німецьких мистиків (перш за все Якоба Беме), а також Шеллінґа" [6].

Жодна з психологічних теорій, побудована на ідеях шеллінґіанської філософії, так цілісно і всебічно не відповідала його духовному настрою, так всебічно не задовольняла його наукові, релігійні і естетичні вимоги його духу, як "Історія душі" Г.Г. Шуберта. Глибоко-релігійні погляди Шуберта на природу і сутність людської душі, її походження, плинне життя і довічне призначення, систематизована побудова, це все сильно вплинуло на Авсенєва і в перші роки професури, він обрав її як керівництво для викладання психології. Навіть, наприкінці своєї викладацької діяльності у 1850 році, коли за дорученням академічної Конференції, він складав програму психології для університетів, відображуючи в ній різноманітні учбові посібники для викладання, він писав, що найкращим посібником для викладання є праця Шуберта "Історія Душі". Авсенєв обрав цю працю, як таку, що цілком відповідає духу академічної освіти і у перші роки викладання вважав її за істинну.

Згодом при більш ретельному й більш глибокому дослідженні психології в сучасному на той час стані й історичному розвитку він почав виявляти недоліки цієї психологічної теорії, як в основних її ідеях про природу життя людини, так і в її структурі. Головними недоліками праці він вважав: "1) ідеї про душу тісно пов'язані з загальним натуралістичним світоглядом, в якому є багато уявлень темних і невірних, як, наприклад по душу світу і по 2-ге в тому, що його психологічна теорія побудована чисто синтетичним методом і відчужується від всякого аналізу" [7]. Таким чином, в 40-х роках XIX ст., частково під впливом близьких до Шуберта, по школі і за духом, психологів і філософів таких як Гейншрот, Ешенмаєр і Баадер, а також більшою мірою власним думкам і глибоко-релігійному погляду на природу і життя людської душі, він розвинув і виклав власний курс психології, "орієнтований на святоотчу традицію і синтезуючи її з німецькою містикою та ідеалізмом шеллінґіанської школи (Г.Г. Шуберт, Ф.К. Баадер, К.Ф. Бурдах, К.Г. Карус), Авсенєв будує підґрунтя вітчизняної християнської психології і антропології, розвинутих в працях П. Юркевича" [8].

Загалом шлях Авсенєва як психолога можна поділити на ряд періодів, що співвідноситься зі змістом його лекцій. В перші роки професури в Київській духовній академії (1836-1840 рр.) він читав лекції, керуючись в основному "Історією душі" Шуберта, за яку він і склав свої лекції. Так, на першому курсі (в 1837-1838 рр.) він написав 2-гу частину психології "Історію душі"; а на другому курсі (в 1839-1840 рр.) виправив і доповнив 2-гу частину психології, написав 1-шу частину психології з соматологією. У 1840 році, за вимогою духовно-учбового управління, він склав загальну програму з психології, до змісту якої, крім елементів Шубертової філософії, ввійшла значна кількість елементів, запозичених від інших філософів схожих з Шубертом за духом (Гейншрота, Ешенмаєра, Каруса), й частково і психологів інших шкіл та напрямків (Я.Ф. Фріза і Фішера Базельського). Ця програма слугувала також для двох курсів з 1841-1845 рр. В цей же період ним було складено декілька самостійних статей з різних питань психології, як наприклад: про совість, про смерть, про союз душі і тіла, про темпераменти та інші. У 1845 році, ставши ординарним професором, Авсенєв пише власну працю з психології. Напередодні свого від'їзду з Академії в 1850 році, ретельно опрацювавши свої праці й статі з психології різних років, він склав з них "Психологічний Збірник" і пе-

редав його протоієрею Сковрцову, щоб той після смерті Авсенєва передав її на зберігання до бібліотеки Софіївського собору.

Психологія Петра Авсенєва, викладена в його курсі на сьогодні є неопублікованою (зберігається в Інституті рукопису НБУ імені В.І. Вернадського). Цей курс має ґрунтовний вступ, де філософ визначає предмет, метод та завдання психології, яка на його думку є наукою, що вивчає природу душі.

Побудована ним психологія, хоч і мала назву дослідницької, була по суті зовсім не дослідницькою, заснованою на фактах наукою, а в більшій мірі психологічною теорією, заснованою на філософських засадах, якій можна дати визначення філософії духу. Українська дослідниця М.Л. Ткачук дає таке визначення психології П. Авсенєва: "його психологія є, по-перше, "історією душі", по-друге, є синкретизмом психології і релігійної філософії, і, по-третє, його спекулятивна психологія просякнута гносеологічною (а також етичною, естетичною) проблематикою, по-четверте, питання співмірності предметів психології, логіки і теорії пізнання безпосередньо не розглядаються мислителем у його лекціях з психології, а тексти його лекцій з логіки, прочитаних ним в Університеті Св. Володимира нажаль відсутні" [9].

Основною метою психології за Авсенєвим є бажання душі пізнати себе, але зі знанням себе душа виявляє недоліки, суєтність своїх бажань і глибинну необхідність в об'єднанні з єдиним верховним добром. В подальшому метою психології є використати здобуті знання в різноманітних сферах людського життя, психологія має слугувати науці, мистецтву, суспільству.

Окрему увагу Авсенєв приділяє так званій житейській психології. Він зазначає, що кожна людина протягом свого життя, збирає певні психологічні дані про можливість, засоби і стани душі, які відносяться до статі, віку, темпераменту, суспільного становища. Це знання необхідне у повсякденному житті. Це пізнання є частковим, необ'єднаним загальним поняттям душі, метою є пізнання людини, а не людей. Предметом же науки може бути лише загальний тип, людський характер (різний залежно від суспільства), який в кожному народі, під впливом часу, стає над приватними звичками і схильностями.

Авсенєв вирізняє три джерела психології. По-перше споглядання внутрішнє і зовнішнє, причому воно може бути як простим, коли ми спостерігаємо, за собою чи іншими і штучним, коли споглядання досягається доведенням людини до певного стану, в якому ми здатні побачити певний прояв душі. Як зазначав Авсенєв цей спосіб можливий у випадку якщо не суперечить людяності. По-друге, умовивід, пізнання душі "споглядання чистою думкою того найдосконалішого, не маючого недоліків і обмежень, повного зразку душі за яким ідуть всі існуючі шляхи в дійсному світі" [10]. Третім методом для Авсенєва є одкровення, зі святого Писання, де сам Бог який людину створив за власною подобою, відкриває її єство, побудову, життя і довічне призначення.

Методами психології для Авсенєва є опис, аналіз, телеологія, паралелізм, абсолютний метод. Опис – прийом філософів емпіриків, він описує сили або здатності душі за її дією, властивістю, ставленню та ін. Аналіз – філософія критичного напрямку Кант, Якобі, що не зупиняється на поверхні явищ, а шукає їх основу, заглиблюється в їх причини, шукає початки і витоки дії. Телеологія – метод філософів ідеалістів, наприклад Фіхте у визначенні здат-

ності душі з початкової зазначеної діяльності "я". Душу розглядають як організм сил, які служать і сприяють одна одній і в такому випадку для розумової дії, або дії яка передбачає в душі певну силу і здатність, або з поняття сили проводять її дії, "так, як натураліст, за органом тварини робить висновок про її смерть і зі смертю виявляє сутність її органів" [11]. Паралелізм – метод, який всі сили і дії приводять у відповідність "з органами і відправленнями тіла і на останньому, як бачимо, споглядають невидимий хід і дію і властивість перших" [12]. Метод характерний для філософів натуралістів, які у всьому прагнуть побачити тотожність ідеального і реального, такою є "Історія душі" Шуберта. І останній метод – абсолютний. Прихильники цього методу приймають душу, в найчистішій її сутності, це метод психологів, прихильники абсолютного ідеалізму Гегеля. Авсенев стверджує, що всі ці методи мають власний корисний аспект, але виключно, в науці про душу не може бути використаний жоден з них; кожен метод буде корисним на своєму місці.

Для Петра Авсенева наука, метою якої є пояснення устрою і життя душі з чистої її сутності, задля того, щоб привести людину до істинного самопізнання і є психологія. Зародження психології він пов'язує з тим, що людина з її допитливим розумом серед розмаїття зовнішнього світу поступово переходить від зовнішнього до внутрішнього світу, світу самого по собі. Тоді у людини виникає питання, "що я є?". Авсенев вказує на те, що психологію ще називають антропологією і філософією духу. Це, на його думку, є неправильним оскільки в першому випадку розглядається лише душа у взаємозв'язку з тілом, а у другому – лише дух причому зовсім не розглядається тіло. Це, на думку Авсенева, є крайністю в науці. Справжнім предметом психології є дух, який виявляє себе в сутнісному союзі з тілом або-душа.

Вивчення душі, на думку Петра Авсенева, є головним предметом філософії, бо саме у природі душі приховані закони істини, добра і краси, а тому психологія лежить в основі логіки, етики та естетики. Більше того, природа душі містить у собі ключ для розуміння найголовніших питань про Бога і світ. Аналізуючи дух, Авсенев зазначає, що він є найглибшою складовою людського єства, саме в духові знаходять свої звершення і спокій всі нескінченні устремління душі. Саме поглиблений аналіз цих проблем, в працях Авсенева, дасть можливість зрозуміти підґрунтя християнської психології та антропології і віхи її становлення.

1. *Владимирский-Буданов М.Ф.* История Императорского Университета Св. Владимира. – К.: Типография Киевского Губернского Управления, 1884. – С.222. 2. Из записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева // Сборник лекций бывших профессоров Киевской духовной академии. – К.: Типография Киевского Губернского Управления, 1869. – С.1. 3. *Мальшевский И.И.* Ист. записки о состоянии академии в минувшее пятидесятилетие // ТҚДА. – 1869. – №11. – С.49. 4. *Мозгова Н.Г.* Київська духовна академія, 1819-1920: Філософ. спадок. // Наук. ред. Г.І.Волинка – К.: Книга, 2004. – С.129. 5. Из записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева / Указ.твір. – С.7. 6. *Ригин А.С.* Киевская религиозно-философская школа и русская парадигма // Журнал практикующего психолога. – К.: Левит, 2000. – Вып. 6. – С.51. 7. Из записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева / Указ.твір. – С.10. 8. Філософська думка в Україні: Бібліографічний словник // Горський В.С., Ткачук М.Л., Нічик В.М. та ін.; Ред.-упоряд. М.Л.Ткачук. – К.: Пульсары, 2002. – С.12. 9. *Ткачук М.Л.* Київська академічна філософія ХІХ – початку ХХ ст.: Методол. пробл. дослідж. // К.: ЗАТ "ВПОЛ", 2000. – С.75. 10. Из записок по психологии Архимандрита Феофана Авсенева / Указ.твір. – С.5. 11. Там само – С.22. 12. Там само – С.22.

# **КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ**

*М.О. Баламут, асп., КНУТШ, Київ*

## **СПІВВІДНОШЕННЯ ЕТНОНАЦІОНАЛЬНОГО ТА ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКОГО (ЕСТЕТИКО-КУЛЬТУРОЛОГІЧНИЙ КОНТЕКСТ)**

Повноцінний розвиток суспільства неможливий без духовно-культурного розвитку особистості, який в свою чергу базується на знаково-символічному мисленні, спогляданні, співпереживанні естетико-культурної реальності. Розвиток певного етнонаціонального угруповання визначається в загальнолюдському естетико-культурному контексті. Формування духовної культури особистості, її естетико-моральних цінностей, неможливе без етнонаціонального коріння. Воно здійснюється за рахунок усвідомлення своєї самобутності та приналежності до певного етнонаціонального угруповання та співставлення, співвідношення з іншими. Завжди актуальним є дослідження співвідношення етнонаціонального та загальнолюдського, які становлять сутнісну основу світогляду, що відображає історію та характер зв'язку спільноти людей і типи їх художньої самосвідомості, а також є необхідним для подальшого духовного розвитку суспільства. Вивчення духовного розвитку суспільства крізь призму знаково-символічної цілісності в межах етнонаціонального та загальнолюдського розвитку не суперечать один одному. Без загальнолюдського розвитку неможливо говорити про духовний розвиток певного народу на світовому рівні та його відповідності духу епохи. В той же час, духовний розвиток суспільства без етнонаціонального коріння позбавлений своєрідності, особливості, тому його внесок в загальнолюдську культуру обмежений. Дослідження цієї проблематики є цікавим, важливим та необхідним з точки зору процесів, що відбуваються в наш час та торкаються всіх сфер життя людини. А саме аналіз такого всезагального явища як глобалізація та прояв його в рамках певного етнонаціонального угруповання, що може призвести до втрати естетико-культурної ідентичності.

Проблема співвідношення етнонаціонального та загальнолюдського є межевою, її досліджують такі галузі наукового знання як: філософія, культурологія, естетика, соціологія, психологія, етнологія та інші.

Вагомий внесок у розвиток естетико-культурної сфери суспільства по проблемам етносу зробили вчені світової філософської та соціологічної думки: М. Вебер, Е. Геллнер, Р. Дарендорф, Г. Зіммель, Л. Козер, Х. Кон. Велику увагу етнонаціональним процесам в динаміці культури приділяли: Н. Бердяєв, Н. Розов, А.Швейцер, О. Шпенглер, К. Ясперс.

Теоретичні проблеми етносу, проблема співвідношення етнонаціонального та загальнолюдського, найбільш широко розроблялися такими науко-

вцями як: А.Арнольдів, С. Артановський, М. Бахтін, Ю.Бромлей, Г.Бутіков, Л. Гумілев, П. Гуревич, В. Козлов, А. Личковаха, Ю. Лотман, Е.Маркарян, А. Марков, С. Махліна, В. Межуєв, А. Новіков, Л. Петров, С.Токарев, Н. Чебоксаров, К. Шаров.

Стаття присвячена аналізу співвідношення етнопонаціонального та загальнонолюдського в межах естетико-культуроологічного дослідження, яке сприяє розвитку та поглибленому розумінню національно-естетичних традицій, які є одним із факторів формування естетичного мислення та почуття, світосприйняття та світовідчуття населення країни. Аналізовано вплив глобалізаційних процесів на етнопонаціональну самосвідомість суспільства, досліджено співвідношення етнопонаціонального та загальнонолюдського крізь призму знаково-символічної цілісності.

Будучи соціальним організмом, етнопонаціональне угруповання самостійно визначає свій культурний розвиток, але, при цьому, слід враховувати вплив на цей розвиток світової культури. Цікавою з цього приводу є точка зору, згідно з якою, етнопонаціональну культуру розглядають у всьому багатстві її змісту і різноманітні форм, як закономірний ступінь в розвитку світової культури і необхідний внесок в загальнонолюдську культуру. Отже, для повноцінного функціонування та розвитку етнопонаціонального угруповання, необхідний комунікативний процес не тільки в межах однієї культурної організації, а й на більш масштабному рівні, тобто в межах міжкультурної комунікації.

Етнопонаціональне та загальнонолюдське становлять сутнісну основу світогляду, сприяють формуванню духовних цінностей людини, формують рівень знаково-символічного мислення, тому для подальшого дослідження необхідно визначити ці поняття. Етнопонаціональна культура визначається як синтез національно-етнічного та загальнонолюдського (світового) розвитку, досвіду, переробленого та освоєного етнопонаціональними традиційними елементами (А.І. Арнольдів). Етнопонаціональне в естетико-культурному просторі, характеризується певним специфічним способом світосприйняття, мислення, світопереживання, формами їх трансляції. Етнопонаціональне, в даному контексті, виникає як віддзеркалення умов, способу життя і включає все багатство матеріального і духовного життя етносу. Етнопонаціональне допомагає організовуватись та самовиявляється саме тим рисам, які передають ознаки колориту, самотності, органічної єдності з джерелами життя. Етнопонаціональна своєрідність культури не є механічною сукупністю різних компонентів, а є визначеним, властивим тільки даній культурі взаємозв'язком, що і складає суть індивідуальної своєрідності конкретної етнопонаціональної культури. Це реальна система взаємодії унікальних і універсальних елементів усередині культури етносу, з'єднаних характерними тільки для нього стійкими зв'язками і поєднаннями. Етнопонаціональне в мистецтві виявляється в зображенні існуючого специфічного, особливого світогляду, властивого певному етнопонаціональному угрупованню, в зображенні етнопонаціонального характеру, стереотипів, знаків та символів, з урахуванням сучасних тенденцій розвитку.

Визнаючу в естетико-культуроологічній науці є думка про те, що саме естетико-моральні цінності кожного етнопонаціонального угруповання складають світову ціннісно-духовну скарбницю. Отже, загальнонолюдське постає як відо-

браження певних моральних, естетичних цінностей, що формуються в середині етнонаціонального угруповання, за допомогою знаково-символічного мислення, та функціонують на всезагальному рівні. Загальнолюдське можна розглядати двояко: по-перше, як процес спілкування між різними культурами, при цьому збагачуючи власний досвід та вносячи щось нове; як процес розробки толерантного ставлення до інших культур за рахунок вивчення, дослідження та співпереживання їхньої духовної та матеріальної культури; як процес відображення певного досвіду, певних цінностей. По-друге, поняття загальнолюдське можна трактувати крізь призму глобалізації, тобто формування спільного для всіх світогляду, створення спільної матеріальної та духовної культури, естетико-морального простору. Це в свою чергу може призвести до повільного занепаду етнонаціональних особливостей, цінностей, поглядів, звичаїв, традицій.

Доречним буде зупинитись на феномені "глобалізація", пояснити його смисл та аналізувати його вплив на етнонаціональну культуру. Взагалі, феномен "глобалізації" можна визначити як процес створення єдиного механізму прийняття рішень в усіх сферах життя людини, а отже і створення спільної системи цінностей, норм та ідеалів. Глобалізація орієнтується на формування колективного типу людської свідомості. Цей феномен є складним та суперечливим, він має як позитивні так і негативні наслідки. З одного боку, вона сприяє взаємозбагаченню культур, зближенню народів, демократизації суспільства, розвиває гуманне та толерантне ставлення до культури інших народів. Глобалізація формує нові можливості та перспективи. Формує та розвиває комунікаційні можливості мистецтва. Стають відкритими для широкого кола людей твори світового кінематографа, літератури, музики та інших видів мистецтва. З іншого боку, глобалізаційні процеси в естетико-культурологічній сфері можуть призвести до втрати самобутності етнонаціонального угруповання, до втрати самоідентифікації особистості, а згодом суспільства в цілому, до втрати етнонаціонального світогляду, здобутків, які формувались віками. А чи можливо створити новий світогляд, нові цінності, нову духовність, нехтуючи, руйнуючи, та забуваючи власну духовність, яку формували наші предки та спираючись тільки на економіко-правове підґрунтя? Напевно, не можливо, адже така людина просто не буде володіти ніякими морально-естетичними цінностями та духовністю взагалі. Що ж робити коли процес глобалізації вже почався та функціонує на всіх рівнях держави? Як зберегти власну традицію, духовність, культуру?

В естетико-культурологічній думці відомими є три шляхи розв'язання цієї проблеми: 1. – повна ізоляція від глобалізаційних процесів, замкненість в середині етнонаціонального угруповання, орієнтація тільки на традиційні моменти та не сприймання технічного процесу. Але виникає проблема, в такому суспільстві буде дуже повільний розвиток, а можливо його взагалі не буде. Так як не відбувається контакту з всезагальним, не має співвідношення етнонаціонального та загальнолюдського; 2. – повна відмова від етнонаціональних традицій, культури, розбудова угруповання лише на економіко-правовій основі, та на цій же основі будівництво нового світогляду, нових цінностей, не зважаючи на морально-духовні цінності. У цьому випадку виникає

також проблема, адже не можливо будувати міцну країну, зовнішню оболонку, нехтуючи її внутрішнім духовним баченням та розвитком; 3. – намагання враховувати глобалізаційні процеси світу та при цьому не втрачати власні традиції, звичаї, духовність, культуру.

Кожне етнопонаціональне угруповання вносить свою унікальну частку в всезагальний розвиток естетико-культурного простору. В наш час етнопонаціональна культура не може існувати поза загальним культурно-історичним розвитком. Здібність одного угруповання засвоювати досягнення іншого, закріплює життєздатність його культури. Ця якість дозволяє збагачувати власне етнопонаціональне угруповання, ділитися своїми духовними здобутками та цінностями, забезпечує толерантне ставлення та взаєморозуміння між людьми.

Цей процес можливий за рахунок володіння певним рівнем знаково-символічного мислення. Кожна знаково-символічна цілісність створює, відтворює та зберігає відповідний спосіб сприйняття й улаштування світу, його мовну картину, тобто сукупність уявлень про світ, що містяться у значенні слів і виразів, що сприяє духовному розвитку людства. Кожне етнопонаціональне угруповання має притаманний їй особливий, специфічний погляд на світ, в залежності від рівня володіння знаково-символічним мисленням, яке формується самою людиною, за допомогою яких чинників, серед яких: етнопонаціональні, соціокультурні, економічні, правові, естетичні та інші, певний рівень вже сформованих знань про оточуюче середовище та суспільство. Знаково-символічне мислення дозволяє не втратити власної самобутності, особливості, специфічності, викликає у людини почуття належності до певного етнопонаціонального угруповання. Етнопонаціональне угруповання містить систему певних знаків та символів, з допомогою яких проявляється етнопонаціональне та загальнолюдське в естетико-культурному просторі. Від етнопонаціонального світосприйняття, світогляду, залежить домінування та існування того, чи іншого виду мистецтва, а відповідно існування певних знаків та символів. Зміна світогляду, стилю мислення, а відтак і зміна діяльності у пізнанні, змінює тип художнього мислення й естетичного світовідношення.

У наш час художня культура, мистецтво зокрема, є важливою складовою духовного життя суспільства, постає як важливий інструмент самовизначення, самовиявлення, самоусвідомлення етнопонаціональних угруповань в процесі їх розвитку. Мистецтво само по собі є універсальним, загальнолюдським. Воно існує поза географічними межами, але залишається в самій людині та проявляється в залежності від своєрідних характеристик етнопонаціонального угруповання. Мистецтво постає як особливий вид духовно-практичного освоєння дійсності за законами краси. Особливість цього освоєння полягає у тому, що воно виступає у художньо-символічній формі. Мистецтво виражає основні ознаки етнопонаціонального угруповання, а саме: світосприйняття, світогляд та рівень мислення, специфічність мови, особливості географічного розташування, особливості побуту, традиції. Мистецтво також впливає на людину, на формування його світогляду, враховуючи етнопонаціональні особливості країни. За його допомогою людина здатна сприймати оточуючий її світ у цілісності; воно може проникати в найпотаємніші куточки людської душі, хвилювати і робити людину величною; безпосередньо кон-

тактус з емоційною сферою особистості, найбільш рухливою і пластичною сферою людської психіки; за допомогою мистецтва ідея втілюється в такій формі, яка збуджує емоції, активізує уяву, викликає особливі переживання, які називають естетичними, або художніми. Художні емоції є наслідком не механічного, пасивного, а неодмінно творчого сприймання, яке підносить людину, розвиває її уяву та інтелект.

Мистецтво включене у загальний історичний процес людської діяльності – працю, виробництво, соціальні відносини, духовну сферу, від яких значною мірою залежить і на які водночас впливає. Мистецтво постає як відображення людиною світу в художніх образах, символах та знаках; як естетичне освоєння світу в процесі художньої творчості. При цьому під художньою творчістю розуміють особливу сферу людської діяльності, в межах якої відбувається відображення дійсності в конкретно чуттєвих образах, знаках та символах відповідно до певних естетичних та етнонаціональних ідеалів. Мистецтво, завдяки своєму знаково-символічному характеру, може створювати та зберігати для нащадків певний своєрідний, характерний епосі світогляд. Художній символ як продукт мистецтва виступає засобом втілення думок і почуттів творця; форма ідеального, яка виникає у художника до втілення, а потім реалізується в матеріалі. В свою чергу, мистецтво є відображенням культури: воно зберігає в символах специфіку кожного її типу, динаміку її розвитку, реалізуючи в них культурні цінності та смисли.

Символ втілює в собі вищі духовні ідеали культури та мистецтва, закріплює їх у свідомості людей та виводить на всезагальний рівень розвитку суспільства, тому він є важливим елементом в естетичній науці. Художній символ характеризується цілісністю та завершеністю життєвого явища, який співвідноситься з художньою ідеєю твору і виявляється у конкретно-чуттєвій, естетично визначеній формі. Художній символ постає як центральна категорія естетики, яка відбиває сутність художньої творчості; це форма мислення у мистецтві і засіб відображення і моделювання дійсності, якому властиві окремі специфічні риси. Символами можуть бути предмети та явища, що поєднують в собі етнонаціональну особливість та всезагальну відомість. В українській естетико-культурній картині світу ми маємо дуже багато таких прикладів. Проаналізуємо деякі з них.

Символом можуть виступати природні об'єкти. А саме символ ріки, символ гори, тобто ті природні явища, які є гордістю, "священним" місцем етнонаціонального угруповання. В багатьох країнах присутній символ річки, яка наділена "священими" рисами, але в кожній з країн цей символ має специфічний прояв, відображає потаємний зміст народу, відмінний від інших. Ця потаємність, особливість, специфічність фіксується у нашій свідомості несвідомо, а за рахунок певних подій, у вигляді знаку. Наприклад, на українських землях таким символом виступає річка Дніпро, яка фігурує в численних піснях, думках, легендах. Дніпро зображується як національна гордість України. Символом гори виступає гора Говерла.

Символами можуть бути рослини та тварини. Цікавим є те, що в країнах, які займалися більш землеробством, велике місце в народній творчості займає символ рослин. В українській традиції символами рослин є калина, то-

поля, верба, дуб, чорнобривці, соняшник. Вони уособлюють красу України, духовну могутність народу. Особливе місце в українських піснях займає калина, вона фігурує в весільних піснях, нею прикрашають весільний коровай, вона характеризує мудрість, молодість, красу та ніжність дівчини, також калина характеризує кров. Взагалі калина жіночий символ, період цвітіння означає дівчину, а якщо спіла означає заміжню жінку. А чоловічий символ це дуб, який характеризує міць, силу та довголіття. Верба означає духовну чистоту народу. Похилені вербові гілки викликають такі емоції, як журбу та смуток.

Символи тварини також мають велике значення. У княжі часи такою твариною був тур. У козацькі часи – кінь. У багатьох думках, піснях оспівували козака та його славного коня. Але найбільшим символом українських земель є птахи, а саме: зозуля, лелека, журавель, ластівка, соловей. Люди вважали, що навесні душі померлих повертаються на землю у вигляді птаха.

Символічного значення набувають і окремі витвори мистецтва. В архітектурі України можна виділити Софійський собор, Золоті ворота у Києві, Києво-Печерська лавра.

Символами можуть бути певні історичні постаті, які зробили великий вплив в розвиток національної культури та мають всезагальну пам'ять. В Україні такими посталями можуть виступати: Кий, Щек, Хорив та їхня сестра Либідь, першокнязі київські Святослав, Володимир Великий, Ярослав Мудрий, літописець Нестор; козацькі гетьмани: Байда Вишневецький, Самійло Кішка, Петро Сагайдачний, Богдан Хмельницький, Петро Дорошенко, Іван Виговський, Іван Мазепа, Пилип Орлик, останній кошовий Запорозької Січі Петро Калнишевський, духовні поводитирі нації – Петро Могила, Григорій Сковорода, Іван Котляревський, Тарас Шевченко, Іван Франко, Леся Українка.

Володіння певним рівнем знаково-символічним мисленням дозволяє кожній людині, кожному етнонаціональному угрупованню бути відкритим до всезагального розвитку, формує комунікаційні зв'язки між різними культурами, формує духовну основу в людині, що призводить до толерантності та гуманності, шанобливого ставлення до інших культур. Пізнання та розуміння знаково-символічного мислення має стати органічною в задоволенні духовних, культурних запитів людини, вдосконаленні внутрішнього світу й приведення його до гармонії із зовнішнім.

*М.І. Бега, асп., КНУТШ, Київ*

## **ПРОБЛЕМА ПОЛЯРИЗАЦІЇ СУСПІЛЬНОГО СВІТУ НА ЧОЛОВІЧЕ І ЖІНОЧЕ**

У даній статті показана спроба визначити межі громадського і приватного. Проаналізовано зародження демократичних ідей в модернізмі та ідеї раннього фемінізму. Прослідковано яким чином відбувається розполовинювання на жіночий і чоловічий світи. Встановлюються і пояснюються причини відсутності (або недостатній присутності) жінок у сфері громадського.

"Порушення природних прав людей може стати настільки узвичаєним, що ті, хто їх втратив, і гадки не матимуть, що зазнали несправедливості" [1].

Історія всіх існуючих суспільств до цього рухалася в межах поневолення однієї частини суспільства іншою. Тому суспільна свідомість всіх культур існує в певних відповідних формах, які можуть зникнути при подоланні нерівності між статями. В основі європейської філософії, її ціннісних орієнтирів, практичних цілей лежить, як правило, чоловічий досвід.

Громадське і приватне – це ті сфери, що структурують суспільство, поєднуючись з іншими основними поняттями: природи і культури, чоловічого і жіночого, темного і світлого і т.д. Дж. Бетке Елштайн простежує розвиток громадського й приватного, – під приватним розуміється жіноча сфера, яка зводиться до хатнього господарства та родини; під громадським – громадське життя, що виключно належить чоловікам. За ідеологічними настановами приховуються як правило проблеми, що стосуються меншості чи тих соціумів, що є менш захищеними в суспільстві. А суть ідеології як раз в тому і полягає щоб, виражати специфічні інтереси певного класу, представляючи їх за інтереси всього суспільства. Так, дискримінація як явище (сексизм), що завжди була поширеною в культурі почала активно обговорюватися лише в 18ст – час виникнення "першої хвилі фемінізму", коли жінки боролися за рівність між статями, за рівні права (Олімпія де Гуж, М.Волстонкрафт, Е.Пэнхерст, Абігейл Сміт Адамс), а статусу проблеми (проблема стає тоді проблемою, коли про неї неможливо мовчати, і коли її намагаються вирішити) набула з виникненням "другої хвилі" фемінізму в середині 20 ст. (Сімона де Бовуар), коли відбувається боротьба за фактичну реалізацію прав жінок, і коли феміністки почали вимагати від уряду права участі у творенні політики, і можливість ввійти у владні структури. І лише наприкінці 20 ст. в Загальній декларації прав людини була проголошена офіційна рівність прав жінок і чоловіків. ООН приймає Конвенцію про ліквідацію дискримінації у відношенні прав жінок в 1979 г.

Хоча про рівність між статями, про їх схожість, про необхідність однакового виховання для чоловіків і жінок, говорив ще Кондорсе. То ж виходить, що до цього ця проблема замовчувалася. "...мовчать замовчані, бо вони таки мали і мають багато чого сказати про значення людського життя, але їхні думки й міркування відгороджено від громадського, публічного слова. Замовчувані владою, відверто чи приховано, – це не ті, кому нічого сказати, а люди, позбавлені громадського голосу й місця, де б сказати своє слово" [2]. Тому фемінізм і став реакцією на поневолений стан жінки протягом багатьох століть. Застосування відшліфованої, усталеної суспільної практики, заважало жінці брати участь у суспільному житті. Практики, яка забезпечувала б організацію владних відносин і абсолютне підкорення в людському колективі – сім'ї, при домінуванні чоловіка над жінкою. З точки зору радикального фемінізму причини і витоки саме такого порядку речей були встановлені при делегуванні прав жінки на дитину чоловікові, а отже, і для збереження майна всередині роду. "Повалення материнського права було всесвітньо-історичною поразкою жіночої статі" [3]. Або ж спираючись ще на одне історичне припущення, можемо стверджувати, що чоловіки (ще за первісних часів), помітивши, що їхня стать має тілесну перевагу, поширили її на всі інші сфери існування. Сила змусила слабших і менших підкоритися сильнішим і старшим. "Встановлюючи тиранію, прислухалися саме до чоловічих порад,

адже лише чоловіки могли їх здійснити; ось так м'якість і людяність жінок стала причиною їхньої цілковитої відстороненості від урядування державою" [4]. Принцип наслідування у володарюванні підлеглими почали активно використовувати піддані. Кожен прагнув здобути перевагу над своїм ближнім, тому панування приватних осіб у їхніх сім'ях з часом стало звичайним явищем. Сеньйор керував народом і державою, отже виробляв закони для її керування, обирав чоловіків-помічників, надаючи їм високі посади. Так, поступово, жінки посіли місце залежних від чоловіків істот, основним завданням яких було народжувати дітей, виховувати їх, виконувати хатню роботу. Але як жінка, сидючи вдома і будучи приреченою на примітивну, одноманітну роботу, може виховати високоосвічену особистість, керуючись лише інстинктивними знаннями, що їй дала природа? Далеко пізніше, після революцій, що пройдуть по сьому світові буде підійматися питання про рівні права для чоловіків та жінок, серед яких буде і право на освіту. Отже, залучившись звичкою домінувати, чоловіки створили культ Бога, після того як були створені суспільства, керовані державою, і жінки знову таки не були залучені до цього процесу. Теж саме відбувалося і з розвитком науки та створенням університетів, хоча, лише на ранньому етапі. В революційний період відбулося звернення до жіночої статі: жінок прославляли; розглядали їхні недоліки і порівнювали їх з чоловіками, вказуючи на рівність між статями, але не всі поспішали розділити з жінками громадянські права. Так, в одній з промов, яка була виголошена в добу Революції, були вказані думки чоловіків про роль, статус жінки в суспільстві. "Жінки можуть мати певний вплив на характер і нрави нації, але не на урядування, вони аж ніяк не повинні брати участь у державному управлінні. На уряд вони можуть впливати тільки у непрямої спосіб" [5]. Прославляння жіночих достоїнств і заслуг, возвеличення її ролі в сім'ї, разом з тим відмежовує жінку від участі в розбудові суспільства. Услеслива похвала деяких авторів цього періоду стосується її природного призначення, чітко вказуючи, що жінки повинні бути наставницями чоловіків, але втручатися в громадське життя не повинні. Головне місце дії для жінки – це сім'я, дітей вона виховує для держави, а їх слава є її славою. Але ж не можна позбавляти жінку користуватися громадянськими правами тільки тому, що вона має народжувати дітей, доглядати за ними в перші роки життя. "Ніхто ніколи й гадки не мав позбавляти прав людей, котрі щозими хворіють на подагру чи легко застуджуються" [6]. В іншій промові знаходимо, що жінки неспроможні через свою легковажність нести тягар громадських прав і обов'язків. Але ж автор характеризує певний клас, до яких належать жінки, а саме буржуа. Звісно, маючи всі привілеї навряд чи вони хотіли б змінити реальний стан в суспільстві, отримавши широкі громадянські права; життя будувати, світське їх і так задовольняло. З поміж них є лише дві жінки, які були дружинами могутніх чоловіків. Ними були королева Марія-Антуанетта і мадам Ролан – дружина міністра внутрішніх справ. Вони ніколи не написали і не виголосили слова на користь жінок, але вони є прикладом для наслідування у покірності своєму чоловікам. Інші жінки намагалися бути почутими, чи то з трибуни, чи то написавши промову. Як правило, це жінки з народу, робітниці текстильного виробництва. Звісно їм було за що боротися, і що вимагати.

Тяжка, марудна праця на виробництві, мізерна оплата праці в порівнянні з чоловіками, відсутність права на освіту та права на розлучення. Були й інші жінки, такі як Олімпія де Гуж, письменницю, що ледве вміла писати, чи Ета Пальм, голландську баронесу. Ці вільні жінки не були ні дружинами, ні матерями. Вони були аморальними, але вели за собою зацікавлених політикою жінок дрібнобуржуазного походження, брали участь у засіданнях народних товариств і самі засновували жіночі клуби в Парижі та в провінції. Вони вимагали повною мірою користуватися своїми громадянськими правами. Через прийняті в суспільстві стереотипи, ставлення до них було негативним. Прогресивність таких промов полягає в самому факті їх існування. Деякі представники доби Революції у Франції відстоювали "природничу" позицію стосовно жінки і чоловіка, стверджуючи, що природа приписала кожній із статей відповідні функції. І коли батько йшов на засідання громади чи на збори місцевої комуни, щоб захищати права власності, безпеки, рівності, свободи чи вимагати цих прав, жінка і мати, в цей час і завжди, повинна виконувати домашні обов'язки, створивши атмосферу затишку, миру і добробуту в сім'ї. Тобто, наголошуючи на розподілі через природу і закріпленні обов'язків між статями, стверджується прагнення зберегти існуючий порядок в суспільстві. Поляризувати питання, звертаючись чи до "природничого" чи то до "суспільно-виховного" конструювання статі, як показав історичний досвід, є неправильним, оскільки в сучасному світі європейська спільнота прагне до гендерної рівності. А гендерна рівність означає визнання і рівну оцінку відмінностей між чоловіками і жінками і різних ролей, які вони відіграють у суспільстві. Сучасні жінки і чоловіки є такими, якими вони є, бо в основі їхнього розподілу були покладені виховання, соціальне існування і, звичайно, природа. "Розполовинювання" суспільного світу на чоловіче та жіноче забезпечується ідеологією, що створює нерівність між статями. Франсуа Пулен де ля Бар в своїй праці "Про рівність статей..." зробив детальний аналіз потенційних можливостей і спроможностей чоловіка і жінки, порівнявши їх у всіх можливих площинах суспільного розвитку, і довівши, що жінка в багатьох аспектах не уступає чоловікові, а може бути ще й успішнішою за нього. І чоловіки і жінки в однаковій мірі мають розум, і повинні ним користуватися і розпоряджатися, задля того, щоб пізнати істину, яка буде корисною обом. Прогресивними діячами цього періоду є Кондорсе, Франсуа де ля Бар, Гійомар оскільки в їхніх поглядах яскраво виражені гасла і заклики до надання жінкам громадянських прав, хоча, на жаль тоді вони не мали ніякого впливу. Всі вони вказують на існуючі відмінності, але не такі вже й великі, що могли б бути перешкодою для надання жінкам громадянських прав. Часто зустрічається так, що серед чоловіків, чи серед жінок може бути більше відмінностей, ніж між чоловіками та жінками. Виключенням щодо відмінностей є лише статя, а статя як відомо зараз є стосується біологічного апарату чоловічої і жіночої особин, тобто хромосомної, хімічної та анатомічної будови. Гійомар зауважує, що кожен індивід має право особисто сприяти виробленню спільних для всіх законів, тому одна половина людства не має права позбавляти іншу половину брати участь у розбудові суспільства. "Звільнімося якнайшвидше від передсуду статі, як звільнились ми від передсуду, пов'язаного з кольором шкіри негрів" [7]. Він піднімає питання

про те, чи поширюється "Декларація прав людини" також і на жінку. "Закон найсильнішого підтримує тиранію, закон справедливості, розуму, людяності без зусиль приводить нас до рівності й свободи..." [8].

Думка про те, що чоловіки вищі за жінок довго панувала в нашій свідомості. Але як раз малоз'ясованість і поквалпівість зумовлюють думку про те, що чоловіки є більш доскональними створіннями, а жінки більш вразливими і слабшими, бо приречені на постійні недуги через свою природу. Юрба утверджується у своїй думці про жінок, спираючись на погляди вчених, бо саме наука задає ритм суспільству і його розвитку, і саме теоретичні наукові надбання, потім втілюються в практичне життя. Наука продукує істину, що матеріалізується в суспільстві. Частіше всього упереджені судження, що побутують в суспільстві засновані на вигоді, звичаї, вірі. "І вчені, і невігласи настільки упереджено поділяють думку про те, що жінки є нижчими від чоловіків за задатками й гідністю і повинні перебувати в тій залежності, у якій їх бачимо, що протилежні погляди неодмінно вважатимуться химерним парадоксом" [9]. Таке забарвлення в думках було завжди поширеним, хоча зараз, в сучасному світі, де жінка має можливість бути економічно незалежною, вирішувати сама питання про дітонародження, делегована усіма правами на рівні з чоловіками, коли вже немає потреби в приматі чоловічої сили – культура продовжує сповідувати і наслідувати патріархальні схеми поведінки чоловіків і жінок. Впевненість тих науковців, що стверджують, що жінки є нижчими за чоловіків, спираються на звичай та авторитети минулого. Основою усіх міркувань тих, хто вважає, що жінки є не такими шляхетними, як чоловіки, є саме панування останніх, і їхня впевненість в тому, що все створено для них. Кондорсе також казував на наявність розуму як в жінок так і в чоловіків, заперечуючи тим самим твердження про те, що жінки не користуються ним. "Таке спостереження хибне: щоправда, вони не керуються розумом, властивим чоловікам, проте мають свій власний"[10]. Тут автор має далекоглядне побажання, щоб жінки мали суто жіночий досвід.

Щоб люди продовжували своє існування на землі, потрібно дві статі. Чоловіки і жінки біологічно різні: ми відрізняємося нашою репродуктивною анатомією, а звідси випливають наші дітородні функції. Існують особливості будови й хімічного складу мозку в чоловіка і жінки; різняться наші мускулатури; наявний склад різних гормонів в неоднаковій кількості. Ці біологічні відмінності автоматично й неминуче уможливають домінування чоловіка над жінкою, адже творити життя – цю здатність мають лише жінки. Але як жінки, так і чоловіки можуть бути фізично слабкими чи сильними, – все залежить від виховання, особливості фізіології, умов існування, так само вони можуть бути вправними науках, як і не мати хисту до навчання. Тому твердження про те, що якщо жінка наділена сміливістю, розумом, фізичною силою – вона варта називатися чоловіком (вона – чоловік), і навпаки – якщо чоловік виявився нерішучим, слабким, емоційним, він, як жінка – є несправедливим, по відношенню до обох статей.

Як до чоловіка, так і до жінки повинні бути застосовані критерії оцінювання, що ґрунтуються на паритетних засадах, тобто створити суто жіночі критерії, і суто чоловічі. Суспільство і до сьогодні мислить чоловічими категоріями, наслідує чоловічий досвід, відтворює чоловічі схеми поведінки в усіх

сферах суспільного життя. Ми не маємо інструмента, щоб виміряти чия праця є важливішою чи ціннішою: юриста-чоловіка чи няні; як перший, так і друга роблять свій внесок в розвиток суспільства. Безперечно у чоловіка і жінки різна шкала цінностей, але це не може бути підставою для пригнічення. Патріархат має такі характерні риси:

1. Влада батька абсолютна, схвалена релігією чи офіційною владою, а отже політичною у своїй сутності.
2. Жінки і діти – залежні.
3. Сини мають право на спадок, дочки є засобом для збагачення сімейного майна.
4. Такий порядок речей закріплений ідеологією.

Так, Джін Бетке Елштайн не вважає, що хоча б один із цих критеріїв історичного патріархального ладу ще існує в сучасному суспільстві, тобто патріархат як соціальна форма вже не є дійсною для промислово-розвинених суспільств.

Доречним буде використовувати ті джерела мислителів західної традиції, що мають відношення до фемінізму. Варто розглянути ці дві сфери з точки зору радикального, ліберального, марксистського та психоаналітичного фемінізму. Феміністки пропонують переписати суспільну дійсність, соціальний досвід, аби поміркувати, що ж саме робить цю дійсність і цей досвід тим, чим вони є тепер. Та чи є це доречним зробити і чи можливо це? Правильним буде не переписати суспільну дійсність і соціальний досвід, а проаналізувавши чоловічу культуру, – створити повноправну власне жіночу, що включала б в себе жіночий досвід, жіночу мову, жіночу літературу та жіночу історію. То ж питання треба ставити не як переписати суспільну дійсність, а як створити нову жіночу культуру? Тому основним завданням фемінізму, як політики повинно бути вміння збудувати таку реальність, яка б базувалася на рівності статей.

З позицій радикального фемінізму жінка – це універсальна жертва, а її пригноблення коріниться в біології, в природі. Чоловік – агресор, гнобитель, і причина такого його статусу коріниться теж в природі. Тобто серцевиною радикального фемінізму є погляд на чоловічу та жіночу природу. І чоловіка варто ненавидіти тільки тому, що він чоловік. А отже, метою цієї течії фемінізму є затерти всі відмінності між приватним і публічним, розмити всяку різницю між політичним і особистим, бо ж особисте і є політичне. Мері Естел (є першою англійською феміністкою) вказувала, що жінки легковажні і нездатні до раціонального мислення, оскільки їхнє виховання цьому сприяло, а не тому, що це є їхньою біологічною приреченістю. В 18ст. усталилась думка про те, що жінки – це соціальна група, яка прагне покращення свого становища. Хоча в феміністок цього періоду ще не спостерігається протесту проти соціально і економічного положення жінок.

Звернемося тепер до політично орієнтованих ліберальних феміністок (суфражисток). Їхня діяльність, як правило, зосереджена на лобюванні необхідних законів, подаванням позовів до суду, агітації за своїх кандидатів, задля подальшої їх інтеграції до політичних структур. Основним положенням ліберального фемінізму є: надання однакових юридичних і політичних прав чоловікам і жінкам. Перші суфражистки боролися за право жінки на освіту;

достойну, рівноцінну з чоловіком зарплатню. Так, М Волстонкрафт бачить вирішення проблеми подолання нерівності між чоловіками та жінками, в тому, щоб надати жінкам право на освіту, визнаючи за останніми нікчемність і безпорадність. Тобто вдосконалюючи свій розум і будучи всебічно освіченою, жінка отримає незалежність від чоловіка.

Як і інші феміністки, суфражистки акцентували увагу на розподілі суспільного світу на чоловічу та жіночу частини. Чоловік займався громадськими справами, а жінка господарювала в домі, виховуючи і піклуючись про дітей. Такий порядок речей був встановлений і існував протягом усієї історії існування людства, оскільки підтверджений досвідом і природним розподілом. Щоб утримати жінку в межах сім'ї, де вона виконує всі необхідні обов'язки згідно з її статусом дружини, їй не можна надавати громадянських прав. Що підтверджує тезу про те, що оскільки жінки і чоловіки різні за своєю сутністю, то і повинні мати окремі сфери діяльності. Політика – це чоловіча справа, а жінка не повинна мати ніякого відношення до цього. Вони не згодні були з даними переконаннями, але частіше всього їхня "діяльність" зводилася до роздування і повторювання таких от тверджень. Ліберальний фемінізм – це жорсткі факти дискримінації жінки і лагідні заклики визнати жіночі цінності.

Тому невдача суфражисток в тому, що вони прагнули рівності існуючої суспільної структури, яка була, до речі, побудована на чоловічому домінуванні. На цьому твердженні наполягає Бетті Фрідан, яка є засновницею теперішнього ліберального фемінізму. Окрім того вона виступала від імені середнього класу, що унеможливорює висвітлити і охопити проблеми всієї частини жіноцтва.

Тепер буде доречним перейти до марксистського фемінізму. Єдиної марксистсько-феміністичної точки зору немає. Головним постулатом марксистського фемінізму виступає стаття і клас, що є головними визначниками місця жінки в суспільстві. Основними напрямками в цій теорії є такі: емансипація жінок відбудеться за умови повної матеріальної незалежності, шляхом поглинання у продуктивну працю; деякі феміністки закликають до єднання з пригнобленими чоловіками; а інші взагалі не підтримують ці дві позиції. Сфера приватного і сфера громадського відповідно сприймаються як сфера відтворення та сфера виробництва. Громадський світ – це зовнішній світ і зводиться до стосунків виробництва, а приватний – інтимна особиста зона людини.

Радикальні, ліберальні, марксистські феміністки відкидали теорію психоаналізу через не розуміння останньої як повноцінної теоретичної думки. Тут громадський світ негативно "ставиться" до приватного. Деякі прибічники цього напрямку вважають, що треба зробити батьківство необов'язковим, при цьому віддавши перевагу в однаковій мірі як трудовій так і домашній діяльності, де чоловіки і жінки мали б більшу змогу себе проявити.

Звичайно ми не можемо критикувати чи засуджувати авторів минулого з позиції сьогодення, бо вони відповідали реаліям того чи іншого (свого) часу. Ми можемо лише інтерпретувати ті факти, які нам підносять джерела, задля того, щоб скласти картинку-бачення, того що, ми маємо зараз, і в який спосіб, яким чином – ми отримали наше теперішнє.

Феміністки-радикалки прагнуть усунути всі відмінності між різноманітними сферами; а феміністки-лібералки зберігають поділ на приватне й громадсь-

ке, але сподіваються затерти, згладити ті недоліки, що існували завжди між чоловічою та жіночою сферами. Радикальні, ліберальні, марксистські феміністки взагалі не розділяють позиції психоаналітичного фемінізму. Кожна феміністична теорія у свій спосіб, своїм інструментарієм намагається пояснити владні відносини між чоловіком та жінкою. Традиційний варіант поділу на приватну і громадську сфери, являє собою відокремлення дому від політичної сфери, де чоловіки виконують свій громадянський обов'язок, а жінки невіддільно ув'язані в домашнє господарство.

Громадянський світ – це влада, статус, можливості публічного виступу і громадянські відповідальності; приватний світ – це домівка, домашнє господарство, догляд і виховання за дітьми. Джін Бетке Елштайн ставить питання про те, чи можливо брати повноцінну участь в цих двох сферах, не втрачаючи і не пропускаючи чогось важливого в обох? Якщо держава чи якась організація забезпечить достатню кількість громадських організацій, що візьмуть на себе виховання дітей, з одного боку, жінка матиме можливість займатися кар'єрою, не відриваючись від робочого процесу і не випадаючи із суспільно розвитку. Але це призведе до того, що приватна сфера, яка в переважній більшості належить жінкам – буде втрачена з її емоційно-духовним елементом. З іншого боку – є жінки, які бажають виховувати дітей аж до шкільного віку, вказуючи на зв'язок між дитиною і матір'ю, який потрібно підтримувати в цей період. Вихід буде таким – кожна людина, як жінка так і чоловік, незалежно від класу, раси, віросповідання має право бути задіяною в приватній і громадській сферах в тій мірі, в якій вона вважає за потрібне. А тому, закономірно постає питання про гендерну рівність, суть якої полягає не лише у визнанні відмінностей між чоловіком та жінкою, але й у визнанні того факту, що ці відмінності не повинні мати негативного впливу на життя чоловіка та жінки.

1. Слова чоловіків (1790-1793) / Кондорсе, Прудом, Гійомар.... // Кондорсе. Про надання жінкам громадянських прав. – К.: "Альтерпрес", 2006. – С.31. 2. *Елштайн Дж. Бетке*. Громадський чоловік, приватна жінка. Жінки у соціальній і політичній думці. – К.: "Альтернативи", 2002. – С. 31. 3. *Энгельс Ф.* Происхождение семьи, частной собственности и государства. – М.: "Политиздат", 1973. – С. 60. 4. Слова чоловіків (1790-1793) / Кондорсе, Прудом, Гійомар.... // *Франсуа де ла Бар*. Про рівність статей (1673). – К.: "Альтерпрес", 2006. – С.172. 5. Слова чоловіків (1790-1793) / Кондорсе, Прудом, Гійомар.... // Промова у соціальному гуртку: Про вплив жінок на характер народів. – К.: "Альтерпрес", 2006. – С. 40. 6. Слова чоловіків (1790-1793) / Кондорсе, Прудом, Гійомар.... // Кондорсе. Про надання жінкам громадянських прав / Указ.твір. – С.32. 7. Слова чоловіків (1790-1793) / Кондорсе, Прудом, Гійомар.... // *Гійомар П.* Прихильник рівності статей, або вельми важлива проблема рівності прав і фактичної нерівності. – К.: "Альтерпрес", 2006. – С.100. 8. Там само. – С. 103. 9. Слова чоловіків (1790-1793) / Кондорсе, Прудом, Гійомар.... // *Франсуа де ла Бар*. Про рівність статей / Указ.твір. – С. 165. 10. Слова чоловіків (1790-1793) / Кондорсе, Прудом, Гійомар.... // Кондорсе. Про надання жінкам громадянських прав / Указ. твір. – С.34.

**К.Ю. Бурмаченко, бакалавр, КНУТШ, Київ**

## **РОЗВИТОК І ТРАНСФОРМАЦІЇ НІМЕЦЬКОГО ЕКСПРЕСІОНІЗМУ**

На початку ХХІ століття, коли експресіонізм має вже більш ніж восьмидесятирічну історію свого розвитку, можна стверджувати, що він виконав певну інтегративну функцію між авангардом і реалізмом, а також зберіг свої худож-

ньо-творчі позиції і в умовах постмодерністської культури, ставши чи не найвпливовішим мистецьким напрямком європейської культури на порубіжжі другого-третього тисячоліть. Експресіонізм має особливий сенс: зробивши перші кроки на початку століття, це мистецтво досить яскраво виявило себе у його найдраматичніших ситуаціях, поступово створивши специфічний духовний простір, який об'єднав чи не найталановитіших сучасних митців, накреслив шляхи взаємодії західної та східної культури, сприяв поглибленню уявлень сучасників про творчий потенціал художньої діяльності. В цій статті я намагатимусь показати зміни, які на перший погляд були непомітними, оскільки вони відбувалися в межах одного творчого напрямку і тому їхня важливість може втрачатися. Актуальність теми полягає в тому, що саме в повосенних трансформаціях експресіонізму відбувається зародження надії на відновлення духовної рівноваги у світі, надія на відновлення віри в людину після війни, яку вона ж таки й розпочала. Трансформації показані на прикладі драматургії В.Борхерта і В. Кеппена являються знаковими в повосенному експресіонізмі. Важливо відзначити, що експресіонізм не вичерпав себе в межах столітньої історії, а, поступово естетично збагачуючись, має досить вагоме підґрунтя для подальшого розвитку.

Експресіонізм, як літературна течія, зародився і досягнув точки найвищого розвитку на початку ХХ століття, адже саме експресіонізм став художнім виразом буремної свідомості німецької інтелігенції в період Першої світової війни і революційних потрясінь. Атмосфера всезагальної агресії, підготовка до війни, жорстока конкуренція на світовому ринку, стрімка індустріалізація, безробіття, бідність – все це обернулося для людини озлобленістю, розгубленістю, тугою по класичних ідеалах добра і краси, що назавжди зникли, загостреною чутливістю, гострим неприйняттям, відразу до всіх жажів, жорсткостей, негідних людських пристрастей, які кипіли на арені світової історії. Історична криза породила таке світосприйняття, що знайшло в цьому якнайповніше вираження. Молодь не боїться безумовного засудження Німеччини, німецького духу і німецької культури, вона не боїться навіть докору у відсутності патріотичного відчуття, виставляючи ворожі Німеччині держави візирцем, гідним наслідування. Їй потрібні тільки ґрунтовні зміни, які звільнили б нас від традиції. Вона хоче призвати до дії благоговіння перед душею, віру в абсолютне, і перш за все силу любові до людини, що принесе спокуту. Тобто протест, неприйняття експресіоністами дійсності не був лишень безсилим жестом відчаю. Експресіонізм мужньо б'ється за такі цінності ідей, що мали колись значення для світу, але показали свою неспроможність у реалізації. Він відчуває себе покликаним в судді і бореться за етичні цілі, Він зневажає етичну недбалість високої занепадницької культури, яка нещодавно викликала захоплення. На думку німецький критиків, саме ця епоха можна розглядати як початковий пункт сучасної літератури, її розвитку у різних напрямках.

В період 1910-1925 рр. у Німеччині рішуче заявило про себе нове покоління поетів і письменників, що прагнуло втілити невиконані обіцянки і революційні перетворення в області культури. Не всі з них були явними експресіоністами, хоча якраз під таким ім'ям вони стали відомі з часу Першої світової війни. Після 1945 року ця течія була як би відкрита наново і суттєво вплину-

ла на сучасне мистецтво. Політична ситуація і положення німецької культури на рубежі століть були схожі з тими, що критикували натуралісти.

Вважається, що причиною виникнення експресіонізму стала відсутність якісних змін у Німеччині і це було однією з причин того, що натуралісти не могли сказати нічого нового в літературі. Відносна стабільність сприймалася експресіоністами як безглузде існування. Вони піддавали критиці не конкретні умови або явища, а нерухомість, непродуктивність думки і дії взагалі. Багато хто зображав свої страждання і тугу за досконалим світом. І відчуженість від своєї епохи стала "кризою існування", приводила до саморефлексії. Конфлікт "батьків і дітей", ізоляція, самотність, проблема пошуку свого "я", конфлікт між ентузіазмом і пасивністю стали темами експресіоністів, що найбільш віддавалися перевага. Духовний застій експресіоністи сприймали як кризу інтелігенції – художників, поетів. На думку експресіоністів, дух і мистецтво повинні змінити дійсність. Експресіоністи ставили перед собою грандіозні завдання. Термін "експресіонізм", вперше використаний Куртом Хіллером в 1911 році відносно літератури, що служив спочатку для відмежування авангардизму, був достатньо вузьким для позначення такого напрямку. Мова йшла не просто про новий стиль, а про нове мистецтво: імпресіонізм – це вчення про стиль, експресіонізм як спосіб переживання, норма поведінки охоплює весь світогляд. Естетика експресіонізму будувалася з одного боку на запереченні всіх попередніх літературних традицій. Експресіонізм свідомо відхиляється від того напрямку, якого притримувалась не тільки німецька поезія, але і все мистецтво Європи і Америки XIX століття.

З епохою експресіонізму прийшли нові літературні прийоми, а вже відомі наповнилися новим якісним змістом. Безперечним успіхом експресіонізму була сатира, гротеск, плакат – форма найбільш концентрованого узагальнення. Прийом поєднання в єдине ціле від моментів, що стоять один від одного, створювали відчуття подібних і одночасності різних процесів в світі, з'єднання різних планів від раптового напливу, що вихоплює окрему деталь до загального погляду на світ. Поєднання гіперболи і гротеску, що виражали з концентрованою яскравістю кожну з двох сторін суперечності використовувались з метою виразного контрасту, гіпертрофуючи світле і заострюючи зле.

Принцип абстрактності виражався у відмові від зображення реального світу в наявності абстрактних образів: багатоколірність замінюється зіткненням чорно-білих тонів. До засобів які найчастіше використовують експресіоністи належать так звані емоційні повтори, асоціативні перерахування, метафори. Експресіоністи нерідко нехтують законами граматики, придумують неологізми ("Wagwagora" Еренштейна).

Необхідним елементом п'єси було вільне і безпосереднє звернення до публіки ("Театр-трибуна!"). Прийом "Vorbeireden" ("говорити мимо" (поза чимось)), що часто застосовується в експресіоністській драматургії і підкреслює з одного боку самотність героя і його пристрасну одержимість власними роздумами, з іншою боку, допомагає підштовхнути глядача до цілої мережі узагальнень і висновків.

Найбільш виразним засобом для експресіонізму, його нових ідей, являлася поезія. Можна стверджувати, що спільна риса експресіоністів в тому,

що на перший план виступають емотивні шари мови, афектні поля значення слова. Основна тема зміщується у бік внутрішнього життя людини, і при цьому не до його свідомості, а до напівусвідомленого, що пригнічує людину до вихору відчуттів. Реальний, весняний світ служить матеріалом, засобом для зображення внутрішнього світу. Надмірне зображення внутрішнього світу, нестримне прагнення художніми засобами поезії передати по суті непередавані словами душевні рухи і пориви – все це вперше виявилось в ліриці.

Експресіонізм недовго залишався провідним напрямом в літературі. Безсилля художника-експресіоніста виявилось під час Першої світової війни, яку багато хто сприйняв як політичну катастрофу або навіть як крах всіх гуманістичних ідеалів. Дехто знайшов вихід в радикальному паціфізмі, інші в підтримці революції. Ідеї експресіоністів і методи були підтримані і розвивалися далі іншими художниками, але вже не завжди сприймалися як нові і актуальні. Вже в 1921 році пристрасний експресіоніст Іван Голль жорстко констатував: "Експресіонізм помирає".

Своєрідну пору поживалення експресіонізм переживає після закінчення II Світової війни, набуваючи антифашистського, антивоєнного забарвлення. Дію експресіонізму випробовують в перші довоєнні роки швейцарські драматурги М. Фріш, Фр. Дюрренматт. Деякі прийоми експресіоністів повторюються в творчості П. Вейса, тобто використовується в драматургії сучасної Німеччини. У німецькій прозі такі тенденції можна прослідкувати на прикладі творчості В. Борхерта і В. Кеппена. В. Борхерт на своєму творчому шляху пройшов від захоплення гармонійною, відповідною лірикою Гельдерліна і Рільке до власного стилю, основні положення якого були викладені в його есе "Це наш маніфест". Ці положення настільки відповідають духу експресіонізму, що їх можна було б назвати естетичним кредо експресіоністів: "Ми сини дисонансу. Нам не потрібні поети з хорошою граматику: на хорошу граматику терпіння немає. Нам потрібні поети, щоб писали палко і хрипло, навзрид" [1]. Подібну тему Борхерт оформлює у розповіді "В травні, в травні кричала зозуля": "Хто з нас, хто знає риму до передсмертного хрипу прострільної легені, риму до крику страченого? Адже для грандіозного завивання цього світу і для пекельної машини його тиші немає у нас навіть приблизних вокабул" [2]. Найбільш відома драма Борхерта "На вулиці перед дверима" присвячена трагедії самотньої людини, що повернулася з війни і притулку, якого не знайшла ця людина. Дана тема, трагічна і актуальна на той час, увібрала в себе долі мільйонів німців. Герой п'єси, поранений солдат Бекмен, повернувшись з війни додому, і що не знайшов своєї оселі, намагався – правда, безуспішно – призвати до відповіді своїх колишніх командирів, хто зрадив його і тепер хотів відійти від відповідальності. Але нікому з цих самовдоволених і практичних людей, зайнятих налаштуванням нового життя, немає ніякої справи до Бекмана. Не знайшовши виходу, він закінчує життя самогубством. Щоб виразити дисонанс, "розірваність" часу – Борхерт використовує в своїй п'єсі перш за все гротеск, суміщаючи елементи що суперечать один одному, спростовуючи звичні уявлення про образ. Гротесковою фігурою є сам головний герой – в рваній шинелі, дірявих чоботях і безглузких протигазових окулярах. У оточуючих він викликає відчуття подиву і роздратування. Сам

Бекман сприймається як "привид", а його скарги – як невміння або недоречні жарти. Він втілює минулу війну, про яку ніхто не хоче згадувати. Всі зайняті створенням власної ілюзії благополуччя. Бекман грає роль блязня: "Хай живе цирк! Величезний цирк!" [3]. Він ближче до істини, ніж "розумна" людина, обманливе життя післявоєнного часу. Але п'єси не показує справжні дії і конфлікти. Вона зображує не правду навколишнього світу, а правду суб'єктивної свідомості. Лише Бекман – дійова особа п'єси. Переважає його монологічне мовлення: він не знаходить для себе рівного співбесідника. Важливе місце займає друге "я" Бекмана – Інший. Він прагне презентувати оточуючий світ у веселковому світлі, переконати жити як інші. Але Бекман не може уподібнитися їм, бо вони – "вбивці". Відчуженість від "інших" настільки велика, що позбавляє обидві сторони можливості взаєморозуміння. Словесний вираз контактів героя з його антагоністами, по суті не носить характеру справжніх діалогів. Їх роздільні монологи схрещуються вже "за межами п'єси – це усвідомлення глядача" (прийом експресіоніста "Vorbeireden"). Протягом всієї п'єси Борхерт свідомо звертається до глядача. Безпосередньою апеляцією до глядачів, монологом з відкритими питаннями твір і закінчується. Дія відбувається ніби в напівсні в химерному світлі, при якому часом невиразна грань між примарним і реальним: у п'єсі діє персоніфікована річка Ельба, Бог виступає в образі безпорадного і слізного старця, "в якого ніхто більше не вірить; з'являється Смерть в особі майстра похоронних справ. Бекман, що подивився на світ без своїх "окулярів", є образом одного з велетнів, він символізує подвійне відчуття провини Бекмана: герой відчуває себе відповідальним за смерть солдатів на війні і бачить в собі руйнівника сімей своїх близьких і рідних, прагнучого витіснити іншого, ще не забутого. Це бачення дозволяє неоднозначно розуміти назву п'єси. Залишений за дверима сам, Бекман може закрити двері перед іншим: "Щодня нас вбивають, і щодня ми здійснюємо вбивство" [4]. Свідомість особистої відповідальності і підвищене відчуття провини також нагадують про традиції експресіонізму.

В образі унтер-офіцера Бекмана, "одного з тих", відбилася особиста біографія і духовна драма Борхерта, а також всього покоління повоєнних років. Межі узагальненості, загальнозначущої, притаманні Бекману, характерні і для багатьох інших героїв прози Борхерта. Бекман – "один з сірої множини". Про себе він говорить в множині, від імені свого покоління, він звинувачує інше покоління – "батьків", в тому, що вони зрадили своїх синів, виховали їх для війни і послали на війну. Бекман втілює собою покоління людей, що настільки травмовані війною, настільки відчувають свою безпорадність перед грізною і жорстокою силою, що їх свідомість не в силах досягнути її. Звідси їх пасивність, їх бездіяльність. Звідси їх болісний внутрішній конфлікт, потяг до людської солідарності, прагнення допомогти побратимам і одночасне відчуття самоти і покинутості, принизливе усвідомлення свого безсилля. Сухість і точність мови неоднозначна, і в своїй сутності – викриває крайнє обурення автора. Пафос тут зовсім не слугує для вираження захоплення чимось високим, навпаки, він "оспіває" все найнижче, негідне, похмуре. В цілому ця п'єса розкриває, наскільки свідомість молодого покоління того часу була сконцентрованою на своєму внутрішньому "я". З п'єси практично виключений історич-

чний контекст, не показана історична картина тодішніх подій. Те, що батько Бекмана був націонал-соціалістом і антисемітом, згадується лише у зв'язку з переживанням самотності і відірваності від світу головним героєм. Загальний протест проти покоління "батьків" не приводить до яких-небудь історичних роздумів і висновків, а впливається в традицію детального зображення конфлікту між новими прагненнями молодого покоління і готовності пристосовуватися старого (як і в експресіонізмі). Свідомість власної провини, сформоване війною, перетворюється поступово в свідомість жертви, відчуття нерозуміння і відкинутості людини. Загальний дисонанс, напруженість, розлад душі героя підкреслює і мова п'єси. З одного боку вона точна і суха: "І тоді лежить він де-небудь на вулиці, чоловік, який приїхав до Німеччини, і помирає. Раніше на вулиці лежали недопалки, апельсинові шкірки, сміття, сьогодні – люди, це більше ні про що не говорить" [5].

З іншого боку він рясніє засобами риторики (повторення, образні вирази, алітерація): "І тоді вони приходять. Тоді вони підіймаються, гладіатори, старі товариші. Вони встають із канави мас, і сморід кривавого стінання доходить аж до білого місяця. Від того й ночі такі. Гіркі як котяча м'ята" [6].

Своєрідним маніфестом проти вже війни що вже минула і майбутньою – небезпека якої на думку багатьох існувала в 50-і роки, являється роман В. Кеппена "Смерть в Римі" (Wolfgang Korpen "Der Tod in Rom"). Народившись на початку століття, він з самої юності випробовував на собі вплив суперечливого духу того часу і відповідно традицій експресіоністів в мистецтві. У 16 років Кеппен пише свої вірші Курту Вольфу, видавцеві експресіоністів. Вірші були пройняті настроєм романтичного бунтарства і закликом до світлого, але на жаль, незримого ідеалу. На початку 30-х років Кеппен працює в Берліні в репертуарних відділах театрів, деякий час співпрацює з Ервіном Писькатором. Можна припустити, що його робота як сценариста

і пізніше наклала відбиток на стиль створених згодом романів. Не тільки впливом експресіоністів, але і зв'язком з кінематографом можна пояснити використання монтажу, зміни точки зору і дистанції до того, що зображується, синхронної передачі дій. У довоєнних романах "Нещасна любов" ("Eine unglückliche Liebe, 1934), "Стіна гойдається" ("Die Mauer schwankt", 1935) виступають характерні риси його творчості: емоційне напруження, надмірна образність, упередженість до символіки, смутний відчай і самота героїв, чії надії і мрії вступають в сильне протиріччя з дійсністю, і звичайно ж – гуманістичний сенс творів.

Багато критиків єдині в тому, що у всіх романах Кеппен підкреслює хиткість, ненадійність, з якими пов'язане існування людини: "Голуби в траві" ("Tauben im Gras", 1951), "Теплиця" ("Das Treibhaus", 1953). Пристрастний протест проти жорстокості, прагнення до гуманістичних ідеалів є визначальний для всієї творчості письменника. "Кожен написаний мною рядок направлений проти війни, проти пригноблення, людиноненависництва, вбивства. Мої книги – це мої маніфести" – говорить Кеппен. Повною мірою ці слова відносяться і до роману "Смерть в Римі".

Перше, що можна сказати про роман – це яскраво виражений протест. Автор протестує і заперечує. Характеристика основної ідеї неможлива без

приставки "анти-": спрямованість роману антивоєнна і антиклерикальна. Позитивний сенс вчинків героїв простежується дуже слабо: вони теж тільки проти чого-небудь. У зв'язку з цим можна відразу говорити і про другу особливість роману, що зближує його з експресіонізмом: суб'єктивізм, яскраве відображення автора в героях.

Автор пристрасно, в єдиному пориві думки і відчуття протестує проти людиноненависництва, безглуздя війни, проти тих, хто цю війну розв'язав, хто в ній брав участь, проти тих, хто старається її швидше забути, зняти з себе всяку відповідальність подія, трохи краще влаштуватися і отримати вигідні посади в післявоєнній країні. Автор протестує проти Аустерліца, показаного в формі гротеску: огидний, німецький старий в колясці, що п'є кип'ячене молоко і торгуючий зброєю, він протестує проти Пфафрата, що сприяв фашистським лиходійствам в роки війни, а зараз вибраним отцем міста всенародно, згідно строго демократичним принципам "Над усім, голова міста, як завжди, висунутий народом, звісно, за строго демократичним принципом" [7].

Автор не може прийняти заспокоєності і прагнення до розміреного життя заради власного задоволення не тільки тих "чесних громадян", які поспішають швидше забути про свої злочини, але й тих нібито позитивних героїв, які були на війні жертвами. З іронією, іноді навіть з сарказмом описує він чету Кюренберг, порівнюючи їх з випестуваними тваринами, детально описує те, як вони "благоговійно куштували їжу в найдорожчих ресторанах, насолоджувалися красою античних статуй: "Вони насолоджувалися вином. Вони насолоджувалися їжею. Вони їли благоговійно. Вони пили благоговійно... Вони примирили прекрасне тіло Венери і голову сплячої Евменіди. Вони насолоджувалися своїми думками, вони насолоджувалися спогадами; так насолоджувалися вони собою і впадали у глибоку дрімоту" [8].

Злий сарказм відчуваємо ми в цих словах. Враження підсилюють короткі однотипні пропозиції, які повторюються – слова "Genossen" (товариш), за допомогою якого якого "Der Wein" (вино), "Das Essen" (їжа), "Die Erinnerung" (спогад) ставляться як би на один ступінь і підкреслюється, що для Кюренберга це всього лише предмети споживання, джерело насолоди. Краса Венери або прекрасний обід – між ними немає різниці. Завершальна фраза, звучить як сухе, ділове зауваження – уривається несподівано і порушує всю цю милостиву картину і заставляє задуматися: чим сон, що займає третину нашого життя, відрізняється від справжнього активного життя. Для льви, ймовірно, нічим. Вдень, відчувши прекрасне тіло Венери і насолодившись своїми думками, вона продовжує насолоджуватися у сні, бачачи себе в образі грецької богині помсти Евменіди.

Вранці вона, можливо, продовжить серію "насолод", з'ївши на сніданок екзотичне блюдо або подивившись в театрі античну трагедію. Гостре неприйняття автором такого життя виражається ще і в тому, що він "вбиває" героїню в кінці роману. Слід зазначити, що засоби, які використовує автор для виразу протесту: сарказм, короткі, як би рубані пропозиції, також як і яскраві "кричущі" метафори, що вкарбувалися в пам'ять – образи можна назвати запозиченнями з експресіонізму.

Різкі фарби, нервова динамічність, хаотичний світ і ніби просочений запахами війни – все це ми бачимо у Кеппена. У пам'яті Адольфа завжди залишався чан з кров'ю убитих, "з теплою, нудотною кров'ю убитих", а Зігфрід на ве-

чері у Кюренберга, дізнавшись, що його батько винний в смерті батька Ільзи, не відчував смаку їжі. Він відчував на зубах попіл, сірий попіл війни. Найбільша кількість таких метафор пов'язана з образом Юдеяна – гротесковим символом війни, зла, жорстокості. Таким чином, в романі Кеппена ще одна межа експресіонізму – символізм. Символи – це самі герої: Юдеян, Ева, нордична Ерінія "з блідим обличчям, витягнутим черепом, обличчям скорботи" [9].

Як можна побачити, вводячи образи-символи в свій роман, Кеппен як і експресіоністи порушує граматичні норми і додає їм в результаті напруженість, динамічність. Крім символів-образів, що зустрічаються в романі і виражають основну ідею твору, ми можемо знайти не тільки такі, що мають за мету виразити основну ідею твору, але й такі що визначають стиль письменника, як близький до експресіонізму. Це і рука портьє в білій рукавичці, рука ката і гострі залізні лозини, за які, падаючи, вхопився Юдеян, схожі на списи і символізуючи владу, багатство, холодну відчуженість і прохолодний тунель, в який тягнуло Юдеяна немов у ворота підземного світу, і червону хустку в руці Кюренберга, яким він витирає лоб, немов селянин після важкої роботи. Символічна сцена обміну куртками між Адольфом і єврейським хлопчиком з концтабору і зустріч Адольфа з батьком в страшному похмурому підземеллі чудового храму Риму. Що велика кількість людей гине від голоду, кровожерні кішки, яких в Римі мабуть дуже багато, – символ нещасного людського роду, що опустився. Це римляни часів занепаду.

Щодо експресіонізму – можна виділити і зосередженість автора на внутрішніх переживаннях героїв. Детальний опис кожного відтинку відчуття, емоції, спостереження будь-якого повороту думки і передача їх від першої особи. Ця особливість нерозривно пов'язана з суб'єктивністю, тобто експресіоністи показували таким чином своє відношення і їх думки і відчуття нерозривно пов'язані з думками і відчуттями героїв. Проте, від експресіоністів Кеппена в даному випадку відрізняє те, що він розкриває внутрішній світ не одного героя, з яким себе і ідентифікує, а відразу декількох, прямо протилежних.

Тому можна говорити про вищу степінь абстрагованості від конкретної ситуації, про більшу об'єктивність і реалістичність зображення світу. В даному випадку такий прийом слугує не демонстрацією сум'ятної свідомості автора, як це було у експресіоністів, а засобом художньої виразності. Що ж до "сум'ятної свідомості", замкнутості на своєму внутрішньому світі, неможливості знайти вихід, не дивлячись на відчайдушні спроби пробитися до світла те все це повністю відноситься до Зігфріда і Адольфу – чисто героям експресіоністів, з якими у самого автора є багато спільного. У їхній свідомості – не тільки жах перед війною і яскраво виражений протест. Музика Зігфріда – це заколот. Але заколот, направлений в нікуди. Його життя, як і музика, позбавлене гармонії. Він суперечить сам собі, кажучи Адольфу, що нічого не хоче осягнути в житті і ні в що не вірить, а прагне тільки отримати задоволення, тоді як все життя його наповнене шуканнями.

Частково песимізм Зігфріда пояснюється подібним станом самого автора. Якби ми не говорили про об'єктивність автора, ідентифікація себе з героєм простежується надто очевидно. Думка про Високий суд,

Що керує долями людей і в той самий час безглуздому блукаючи в лабіринтах, подібно "безумцеві", що грає в піжмурки і вигукує "Дві тисячі років хрис-

тиянської просвіти, а кінчилося все Юдеяном!" [10] належать нікому іншому як авторові. Тут ми чуємо сумнів і невіру в існування Вищого Закону, Бога. І тоді стає зрозумілим, що і слова "все це безглуздо, і моя музика теж позбавлена сенсу вона могла бути і не безглуздою, будь в мені хоч крапля віри" [11] автор розділяє зі своїм героєм. Але на цьому їх схожість закінчується. Тому що далі на питання "В що мені вірити? У себе?" Кеппен відповідає позитивно, тому що він письменник, твори якого читаються, мають успіх і примушують думати. ("Як людина я безсилий, але як письменник – ні" – сказав одного разу В. Кеппен). Але Зігфрид в себе не вірить і такою є переважаюча частина його покоління. Таким чином, якщо порівнювати Кеппена і експресіоністів, то можна сказати, що Кеппен пішов по їх слідах, але просунувся дещо далі. І з різниці пройдені відстані він зумів показати об'єктивно їхній душевний стан і образ думок. І тут має сенс говорити не тільки про тих письменників і поетів, які презентували літературний напрям, або композиторів, що писали експресіоністичну музику, але й про ціле покоління людей, що жили в епоху Світових воєн. Кеппен зміг подолати в собі "людина епохи експресіонізму".

Він зумів вийти за рамки загального заперечення, зокрема заперечення ролі людини в історії і сенсу його життя. І в цьому була його перемога. Але в цьому ж була і його трагедія. Тому, що прийшовши до віри в себе, в людину як виконавця якої-небудь суспільної функції, він не прийшов до віри в людину самої по собі, його вище призначення, до віри в Бога: "Як людина я безсилий..." Отже суб'єктивність і вираз власного протесту, обурення шляхом зображення внутрішніх пристрасних монологів героїв, їх буремних дій, сумнівів – як характерні риси експресіонізму презентовані в романі Коппена лише частково.

З експресіоністами Кеппена також зближує сприйняття світу в контрастах. Не знаходячи собі спокою, вічно страждаючи через питання, які не мають відповідей Зігфрид, спокійний Кюренберг, який знайшов просту дорогу, незачесана і нещасна, у виразках жінка, що продає на перехресті сигарети і красені водії з чистими і доглянутими руками, завитим волоссям, що заробляють гроші "веселим способом", засалений від ніг до голови хлопчина, що причаївся в підворотті і стояв неподалік як пам'ятник самому собі карабінер в святковому мундирі, – таких контрастів в романі можна знайти немало. Маленький Готліб і лютий Юдеян, що уживаються разом – відображення суперечностей і контрастності світу, але вже на іншому, глибшому рівні. Бачення світу як позбавленого логіки, що складається тільки з суперечностей виявляється в тому, що в романі немає цілісного характеру. Навіть Юдеян, втілення зла і жорстокості, абстрактний образ, не є абсолютно однозначним. Юдеян ніколи не вагається в ухваленні рішень. Але це зовсім не свідчення сили його характеру. Адже гасло "Я не знаю страху", яким він керується все життя, всього лише спроба сховатися від сумнівів, від того маленького Готліба, який завжди лише усередині нього і відчуває страх перед світом. Захищаючись від сумнівів, страхів і не намагаючись їх подолати, Юдеян придумує собі роль і наполегливо слідує їй, живучи по законах своєї реальності, оскільки не знайшов себе в справжньому світі. Юдеян завжди виконував тільки чужу волю, поштовхом до будь-якої дії була тільки зовнішня сила. Він сам наказував тільки тому, що підкорявся наказам зверху. Без залежності від кого-небудь,

без служіння чому-небудь Юдеяна не існує, залишається тільки маленький Готліб, жалюгідний, безпорадний, не здатний осягнути того, що його оточує.

Як це ні парадоксально, але Юдеян і його син Адольф мають одну і ту саму сутність, як персонажі. Адольф також потребує кого-небудь, хто управляв би його життям. А тому ряса священника така ж ширма, як і генеральська форма для Юдеяна, за якою зручно заховати своє безсилля і розгубленість перед величезним світом. Виходячи з цього можна припустити що Юдеян містить в собі риси класичного героя експресіоністів. Подібні герої вже зустрічались в експресіонізмі. Так для головного героя Г.Манна в "Вірнопідданому" важливим не є змінити щось в світі, а щоб відчувати, що ти це робиш, що ти змінюєш. Такий вихід є реакцією слабкого характеру. "Слабкий, поспішний, а тому схильний до насилля" – це вже про іншого героя Г.Манна – англійського короля Якобе в "Генріху IV".

Потреба "відчувати себе в ролі" може реалізовуватися по-різному, залежно від того, до чого схильна особа. Прикладом тому слугують шляхи, вибрані Юдеяном і Адольфом. Таким чином в романі постають три герої, що мають одну внутрішню проблему, яка вперше з глибоким психологізмом, проникненням в саму суть розкривається в творах експресіоністів: неприйняття реальному світу. У образах Юдеяна, Адольфа, Зігфрида Кеппен як би узагальнює всі аспекти цієї проблеми. Іншими словами, перед нами цілісна картина свідомості експресіоніста у всіх проявах. У цьому полягає основна відмінність Кеппена від експресіоністів. Письменник не обмежується констатацією, а виходить на рівень узагальнення. Іншими словами, автор ширше бачить проблему. Сама ж проблема не змінюється і автор не пропонує певних шляхів її рішення.

Отже як висновок ми можемо бачити, що післявоєнний експресіонізм переоцінює не тільки встановлені колись цінності та ідеали, але й починає їх частково долати. Митець усвідомлює те, що його сприйняття і відповідне вираження – є руйнівним і рефлексія замикається на болочій абсолютії. Він повинен долати "людину експресіонізму" заради поступу, тим більше, що експресіонізм здійснив розвінчання реальності і констатацію граничної проблематики, виходячи з чого й показав можливі горизонти ідеального (кращого), але ці горизонти частіше за все вказувались саме через приклади того, чим це ідеальне не є. Постійне загострення емоцій зі знаком мінус – не давала можливості рухатись далі повоенному експресіонізму, а точніше не експресіонізму, а повоенним митцям, які називали себе експресіоністами. Людина починає виділятися не просто, як номінатор певного жаху-переживання, але й як певний психологічний тип, який має некальковану основу і виразні прояви. Експресіоністи хочуть повернути надію переступивши через колишні принципи і це не було симуляційним процесом, оскільки вони бачили зміни, які й спричинили трансформації в експресіонізмі. Хоча самі зміни в прийомах і принципах не були причинами абсолютної трансформації експресіонізму саме як явища.

1. *Борхерт В.* Вот – наш манифест // Избранное. – М.: Художественная литература, 1977. – С. 276. 2. *Борхерт В.* В мае, в мае куковала кукушка // Избранное. – М.: Художественная литература, 1977. – С. 193. 3. *Борхерт В.* На улице перед дверью. – М.: Художественная литература, 1979. – С.124. 4. Там же. – С.192. 5. *Wolfgang Borchert.* Draußen vor der Tür [Tonträger] // München : Der Hörverl., 2005. – S.203. 6. Ebd. – S.221. 7. *Wolfgang Kopenen.* Der Tod in Rom // München: Broschiert., 1975. – S 114. 8. Ebd. – S.167. 9. Ebd. – S.203. 10. Кеппен. В. Смерть в Риме // Голуби в траве. Теплица. Смерть в Риме. – М.: Прогресс, 1990. – С. 421. 11. Там же. – С.451.

## **ФІЛОСОФСЬКО-АНТРОПОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ ҐЕНДЕРНОЇ ЗГОДИ (ҐЕНДЕРНА ЗГОДА: ДО ЗАСАД МОРАЛЬНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ)**

Твердження, що проблема кризи особистості є наріжною проблемою сьогодення, вже ніхто не заперечує. Утім, у контексті цієї проблеми мають місце різноманітні тлумачення її суті, чинників і розв'язання. Сучасна людина загубилась серед світу, суперечливі реалії якого, попри начебто всі можливості, не дозволяють їй почуватися вдоволеною. Тому втекла в одномірність (Г. Маркузе) чи заховалась поміж інших (М. Гайдеґер). Незважаючи на індивідуалізм, дозволений в межах суспільства, їй стало комфортніше не виділятися: не реалізовувати себе як особистість – свідомий здійснювач свого життя. Соліпісичне буття-в-собі (Сартрові "для-себе" й "у-собі") чи колективне гайдеґерівське "буття-з" стали прихистками загубленої людини. Конформізм, індивідуальний чи суспільний, став патологією людського загалу. Як наслідок, світ став віддзеркаленням невдоволених, одномірних, загублених, колективних людей – деструктивним світом.

Філософія, не відмовляючись від усієї своєї багатогранної предметності, в новочасну добу, як ніколи, покликана актуалізувати філософську антропологію, центром якої є сама людська істота в її психофізичній, духовній та розумовій цілісності серед світу, в якому вона живе. Задля прикладу, метою останнього планового дослідження відділу філософської антропології Інституту філософії імені Г.С. Сковороди НАН України під заголовком "Проблема людини та її відображення у позитивній та негативній антропології" було "відстежити причини виникнення негативного у людському естві та світові людини, механізми мінімізації цього негативного та осмислити таку модель облаштування буття, котра б не лише обмежувала вплив негативного у людській природі на усі сторони буття людини, але й яка б максимально сприяла можливості кожній людині розкритися, скористатися своїми життєвими шансами" [1]. Власне, кожне філософсько-антропологічне тлумачення проблеми людини звертається до людського ества й світу людини та ставить собі за мету віднайти найбільш сприятливу для гармонійного розвитку людини модель облаштування буття. З огляду на загострення руйнівного в естві людини нашого часу, найбільш актуальними мають стати ті дослідження, які обстоюють позитивність устрою людини, пропонують шляхи подолання особистісної кризи, обґрунтовують їх дієвість саме за сучасних умов.

"Буття", одна з найбільш фундаментальних філософських категорій, є такою завдяки своїй семантичній всезагальності й смислотворенню. Дозволимо собі розширити її застосування. Цілісність людської істоти і є її людино-буттям. Людино-буття здійснюється за участі найрізноманітніших факторів – це творить буття людини. Під буттям людини тому слід розуміти і саму людину-як-людино-буття (цілісність її природи та її суб'єктивний соціум), і буттєвість, що оточує людину (об'єктивну реальність). Необхідною обставиною,

яка уможлиблює буття людини, є життєдайність в прямому й широкому сенсі слова. Відтак, практичною, спрямованою на благо людини й суспільства може бути лише та модель облаштування буття людини, що своїм опертям має такі життєдайні засновки, які є спільними як для людської природи, так і для людської самореалізації в соціумі XXI століття, щоби природним чином спонукати людину до особистісного ствердження серед подібних собі. У якості такої моделі облаштування життя ми розглядаємо феномен ґендерної згоди. Ґендерна згода – це той свідомий стан буттєвої самореалізації, що, задовольняючи людину на особистому й соціальному рівнях, відповідає моральності її сутності як похідній статевої несамодостатності людської природи. Засновок чи смислова ідея ґендерної згоди полягає в тому, що людська моральність конституюється усвідомленим, соціально-зумовленим – не суто фізіологічним й апіорним – сприйняттям людиною себе як статі, психофізичну, духовну й розумову цілісність якої постулює взаємоузгоджений зв'язок між нею та людською істотою протилежної статі. Отже, нашою метою є презентувати й обґрунтувати поняття ґендерної згоди як засадниче для розвитку антропологічних досліджень, зокрема, моральної антропології.

Ступінь розробки в філософії понять стать, ґендер, згода, моральність є надзвичайно високим, але ми не знайшли, щоб вони розглядалися поєднаними крізь призму, яку ми пропонуємо. Тому видається доцільним розділити наш дискурс на умовні стадії до ґендерної згоди, що їх антрополог здатен прослідкувати й обґрунтувати з філософського й культурно-історичного ракурсів, послуговуючись здобутками філософської науки й суміжних дисциплін, а також – що не менш важливо – з ракурсу власних спостережень, досвіду й суспільної перспективи. У межах стадій аналізуватимуться ті філософські погляди, які надихнули ідею ґендерної згоди.

### ***Людина як соціальна стать: від статевого симбіозу до ґендерної соціалізації***

Пересічна суспільно-свідома особистість сприймає за належне свою людськість і людськість інших. За необхідності відповісти іншим на запитання "хто ти?" (що є узагальненим формулюванням будь-якого суспільного запиту щодо особистості), вона ідентифікує себе за ім'ям, професією, соціальним становищем. Але крізь призму її статі вона сприймається іншими, разом із її ім'ям, професією, соціальним становищем чи безвідносно до них. Самоідентифікуючи себе, вона також сприймає себе, найперше, як Жінку чи як Чоловіка з певним ім'ям, професією, соціальним становищем чи безвідносно до них. Її самість є, перш за все, самістю Жінки чи Чоловіка. Ніколи Жінка не забуває про те, що вона – Жінка-а-не-Чоловік; Чоловік – про те, що він – Чоловік-а-не-Жінка.

Чіткість і сталість такого сприйняття зумовлена тим, що найістотнішою розрізненістю людей є саме статеві відмінності. Жінка усвідомлює себе Жінкою завдяки тому, як до неї ставиться (як на неї реагує) Чоловік, і навпаки. Їх сприйняття однієї іншим як іншої статі зумовило їхнє первинне самоставлення до себе як до статі, точніше, самоставлення до себе як до статі, яка є відмінною для Іншого іншої статі. Людство розділено на Жінок і Чоловіків.

У такому розподілі, за задумом, немає жодного негативного протиставлення чи опозиції. Ці поняття в терміні "протилежна стать" ("the opposite sex") означа-

ють зіставлення діаметрально несхожих ознак, акцентують полярність статевих відмінностей, які є полюсами одного цілого й без яких не скласти цілого. Такий розподіл, за задумом, був лише складовою Гармонії життєвого світу. Він передбачав гармонійні взаємини статево несамодостатніх істот. Будь-яке єднання постає з розподіленого. Мета єднання – взаємодоповнення несамодостатніх величин. Найвищий ступінь єднання – єднання протилежностей. Цей ступінь був закладеним – не був результатом еволюції – вже в світі тваринного й набув осмисленого статусу в світі людського. Розподіл заради єднання став квінтесенцією людських взаємин. Людство постало з єднання Жінки й Чоловіка.

Побуває антропологічна й філософська думка, що усвідомивши себе Людиною, людина стала Людиною. Погодьмося: людська істота пододала багаторівневий поетапний шлях усвідомлення себе, перш ніж вона збудувала Дійсність, якою ми її бачимо сьогодні (чи такою, якою вона бачилася на кожному з етапів). Але навряд чи можна вважати, що усвідомлення-людиною-себе-Людиною є вичерпною категорією. Усвідомлення-себе-Людиною для людини лише почалося з тієї миті, коли вона усвідомила себе Людиною. Усвідомлення-людиною-себе-Людиною стало метакатегорією. "Приземляє" цю метакатегорію саме усвідомлення людиною себе як статі. Стать-людина – на відміну від статі-тварини – має свідомість. Свідомість поставила статевої потяг статі-людини в рамки, обмежила його свободу здійснення. Стать-людина, щоби задовольнити свій природний потяг до статевого єднання, вимушена узгодити своє бажання з тим Іншим, на кого спрямований її потяг; узгодити на рівні свідомого визнання, а не суто фізіологічної респонсивності, як у тварин. Із узгодження стосунків заради статевого єднання Жінки й Чоловіка як двох взаємодоповнюючих-бо-статево-протилежних істот бере початок будь-яка соціалізація. То ж відколи людина усвідомила свою стать, вона стала ґендером, тобто статтю соціальною.

Зауважимо, що наше тлумачення терміну "соціальна стать" і вживання термінів "стать" і "ґендер" відкидає будь-яку бінарну опозицію "стать" – "ґендер". Навпаки, для нашого дослідження однаково важливі обидва терміни, бо обидва є буттєвими вимірами кожної людини, присутніми одночасно, і саме тяжіння одного до біологічного, а другого – до соціального в людині дозволяє прослідкувати той спільний засновок, який слугуватиме розв'язанню проблеми людини.

Очевидно, поява у ХХ ст. праць філософів-жінок, конструктивно збагатила дослідницьке поле проблематики статі, що була до цього представлена дуже однобоко, бо лише "чоловічим дискурсом" (Н. Чухим) представників суспільств примату влади й релігії. "ґендер" з'явився в лексичі мислителів лише за умов постмодерного суспільства, коли людина перестала бути обмеженою "есенціалістським розумінням статі" [2] й отримала повну свободу самовираження. Слід зазначити, однак, що навіть заперечення, зневажання, применшення вартості питання статі в історії філософської думки є не менш показовими аргументами на користь його значущості: така реакція властива тому, хто завжди й перш за все почуває себе статтю, усвідомлює свою статево-несамодостатність, і з тих чи інших причин не може її визнати.

Таким чином, ґендерні означення "жінка" або "чоловік" постають довічними найбільш помітними та найяскравіше відмінними між собою ярликами людст-

ва: той чи інший із них супроводжує увесь життєвий шлях кожної людини. Під-текстом цих ярликів є не приреченість їх власників, а, навпаки, життєдайний код для їх власників. Марно й згубно намагатися стерти ці ярлики, позбутися їх безсумнівної диференційованості – вони не блякнуть. Але сучасна людина може й має навчитися вповні користуватися (заувага: не присвоїти) кодом не лише ярлика своєї статі, а й того, що належить протилежній статі.

### ***Проблема ґендерного конфлікту***

Зважаючи на взаємну статеву потребу одних у інших жінок і чоловіків, їхній розподіл мав усі шанси на гармонійність, якби з часів Адама й Єви (чи як кому завгодно, але таки від початків співіснування жінок і чоловіків) до статевої диференціації не долучилася соціально-рольова. Саме ця диференціація стала тим аспектом взаємин жінок і чоловіків, що презентував історії людства поняття матриархату, патріархату, сексизму, ґендерної нерівності та навіть релігійні догмати. Саме до цього аспекту апелюють прихильники маскуліністських і феміністичних концепцій. Із 70-х років ХХ ст. соціальний розподіл, який часто базується на статевих відмінностях, але не обов'язково збігається з ними, іменували ґендерною диференціацією.

ґендерна диференціація суспільних ролей була неминучою настільки, наскільки відмінними є психофізична природа жінки й чоловіка (у цьому погоджуємося з Ж.-Ж. Руссо). Культурно-історичне становлення людства відбувалося за умов, коли саме фізична сила чоловіків (захисник і робітник для сім'ї) і їх неучасть у функції дітонародження й пов'язаною з нею функцією материнства (догляду за дитиною) спричинилися до поступової монополізації чоловіками соціально значущих владних позицій і, як наслідок, до зведення жінок до ролей залежних, підпорядкованих, а тому наче нижчих, другорядних. Відповідно, владним інституціям не видавалося необхідним офіційно надавати жінкам ті самі соціальні права, що й чоловікам. ґендерна диференціація стала найбільш характерною ознакою людської соціалізації.

Особливості життєвого світу та шляху людини в ньому або, за формулюванням Ганни Арендт, "становища людини" визначаються Дійсністю, що її оточує. Людина, як губка, вбирає Дійсність, а відтак, людина – мірило Дійсності. Становище людини, можливості для її самореалізації в становищі залежать від обставин і духу Дійсності, що в сукупності становлять виклики (challenges) Дійсності до Людини. У "Становищі людини" Ганна Арендт слушно розділила "природу людини" та "становище людини" й обґрунтувала характер перетворень і перетинань біологічно закладеного з суспільно зумовленим [3]. Подібним чином біологічна природа статі стала реалією ґендерного соціуму. ґендер – не що інше як стать, пристосована до умов життя в соціумі.

Безсумнівно, ґендерні реалії сучасної доби, нашої Дійсності, принципово різняться від історично усталених: починаючи з ХХ ст. жінки Північної Америки й Європи не лише отримали соціальні права, однакові з чоловіками, але й, завдяки досягненням технічного прогресу, можливість займатися справами, що раніше вважалися суто чоловічими, а найголовніше – можливість бути економічно незалежними від чоловіків. Поступово соціальний устрій рівних прав і можливостей, що на сьогодні займає панівну позицію в світі, у своєму ствердженні досяг того рівня, на якому особливо загострено виділи-

лись суперечності проголошених ним ідеалів рівності: рівність проголосили на нерівних засадах, бо не відмінили ґендерні стереотипи, культурно-історичні архетипи й ставей відмінності. Як наслідок, жінки "подолали свої природні обмеження" (Дж. Локк), а чоловіки "подолалися", бо не були готові мати справу з "необмеженими" жінками. Як наслідок, чоловікам все важче доводиться позірно утримувати позиції "сильної половини" людства, жінкам все легше стає позірно позбавлятися визнаної за ними "слабкості". Усталені патріархальні умовності поставили чоловіків у становище, в якому справою честі для них є захист статусу патріархальності, а не переналаштування на умови нової дійсності. Становище жінок роздвоїлося між перевагами й недоліками сімейної залежності й професійної незалежності. Звідси – конкуренція, взаємні звинувачення й агресія на суспільному рівні та розчарування й утеча в самотність на індивідуальному. "Куди легше звинувачувати одну стать, ніж пробачити другу, про що мовить прислів'я: бачиш чуже під лісом, а не бачиш свого під носом", – знаходимо ще у Монтеня [4].

Незважаючи на природно закладений потяг до єднання, незважаючи на те, що жінка залишається Жінкою, а чоловік – Чоловіком, протилежні статі, підсвідомо переносять свої претензії один до одного з суспільного рівня на рівень особистісний, у царину двох, у базисну площину єднання людства й гармонійності світу. Найгірше те, що тут немає прямої кореляції: чоловік, якого начебто принизила жінка-колега у професійному середовищі, принизить – нехай підсвідомо – зовсім іншу жінку, свою дружину, вдома; те саме зробить жінка. І так як взаємини Жінки й Чоловіка є центральною ланкою "павутиння" соціальної взаємодії, без якої подальшого розгалуження не відбулося б, проблематичність цих взаємин руйнує соціальну взаємодію. Викликом людству постає ґендерний конфлікт – конфлікт між протилежними статями не в сфері приватного чи публічного (що їх Гегель розділив на нижчу й вищу категорії, коли для нас це – рівновартісні сфери життєдіяльності людини), а в тому, що ми назвали буттям людини загалом.

Дійсність, за якої перемагає сильніший не за фізіологією статі, а за характером (розумово-психологічною здатністю реалізувати себе за об'єктивних умов) породжує в межах ґендерного конфлікту безліч інших паталогій в індивідуальному екзистенційному зрізі: комплекс меншвартості, комплекс неповноцінності, комплекс невпевненості, нездатності, понятійний конфлікт особистісної самодостатності й статевої несамодостатності, понятійний конфлікт особистої свободи тощо – усе це й призводить до кризи особистості.

З іншого боку, ця Дійсність закликає до пошуку нових шляхів для свідомої особистості почувати себе комфортно там, де вона є, і якою вона є. Природна здатність людини до виживання – людини сучасної доби, орієнтованої на пріоритет розуму, – повинна привести її до самоаналізу та глибшого самопізнання. Розумна людська істота відчуває потребу виходу за межі цивілізаційно-усталеної заданості – трансцендувати себе до особистості нових соціо-культурних цінностей. Тут матиме сенс звернення до своїх уроджених потреб, бо це задля них і засобами їх людина самоконститує себе в житті суспільному. Сучасна людина, маючи всі можливості для особистісної самодостатності й часто видаючи себе за самодостатну особистість, все ж зму-

шена визнати свою статево несамодостатність і зрозуміти свою роль у творенні й підтриманні щасливих ґендерних стосунків.

### **Стать і моральність**

Августинівське "Я сам для себе питання" у М. Бубера звучить як "Человек – начало всякой проблематики" [5]. Людська істота, здатна пізнавати світ і саму себе, закликає для цього не тільки дух, а й природу [6], і, перш за все, пізнає свою індивідуальну несамодостатність й визнає її як проблему. Вона звертається до Іншого, екзистенційного (як у Сартра) чи Абсолютного (як у К'єркегора). Вона наближує Іншого (Інший, що зумовлює моє існування) й водночас віддаляє його (Інший – все-таки не Я, а щось дистанційоване, навіть конфліктне, навіть чуже). Нарешті, вона ставить між собою й Іншим прийменник "між" і звертається до Іншого на Ти. М. Бубер у "Проблемі людини" посилається й завдячує Л. Фойєрбахові, який "видя в человеке высший предмет философии, ... понимает его не как человеческую индивидуальность, а как связь человека с человеком, связь между Я и Ты" [7]. Він цитує раннього Фойєрбаха: "Сущность человека заключается не в нём как моральном и не в нём как мыслящем существе. Сущность человека только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, которое, однако, опирается на реальность различия между Я и Ты" [8]. Від вжитих "єдності" й "реальності розрізнення" лише один крок – категоріальний – до реальності розрізнення й єдності Чоловіка та Жінки (недаремно Фойєрбах у передмові до першого видання "Основних положень філософії майбутнього" зізнається, що його охопив дух тогочасної німецької цензури [9]). Серед розмаїття людських "я", найвідчутніше обмеження на "Я" накладає ґендерна відмінність іншого "Я". Тому Сартр більшість варіантів інтеракцій своїх понятійних "я" та "іншого" будує на прикладах інтеракцій між протилежними статями й додатково присвячує цьому окремий розділ "Буття і ніщо" "Конкретні відносини з іншим" [10].

Людина не відчуває своєї буттєвої укоріненості, предметності свого існування, якщо не констатує себе як стать. Наслідуючи Я. Б'юме, Б. Ф.-К. фон Баадера, В. Розанова, М. Бердяєв, найбільш красномовний філософ статі, наголошує: "Без розуміння людини як статевої істоти неможливо усвідомити метафізичні корені її єства"; "Стать набагато ширша і глибша того, що ми називаємо в специфічному смислі статевою функцією"; "Стать стосується не частини людини... – вона захоплює і визначає всю людину". [11]. Ж.-П. Сартр оформлює статейний вимір людської буттєвості терміном "сексуальні позиції" або "сексуальні відносини" й зауважує, що вони не лише "первісні" та "фундаментальні", але й "всі складні різновиди ставлення одних людей до інших є тільки збагаченням цих двох початкових позицій" [12].

Пересічна людська істота наділена вродженою здатністю відчувати свою індивідуальну несамодостатність саме через статево залежність. Тому Людина завжди робила реальний крок-назустріч Іншій статі. При цьому "назустріч" містило такі дії, які очікувалися Іншою статтю, які подобалися, віталися, за які почували вдячність, – ті, які робили Іншу стать щасливою. Дослідник Овідієвого "мистецтва кохання" А. Содомора називає такі дії "звабою", "звабленням", "грою", "мисливством", "шляхом до любові" [13]. Сартр – "облогою для Іншого" [14]. Ми пояснюємо інтенціональність таких дій моральністю, що притаманна людському єству.

І. Кант, який, на думку багатьох філософів, не дав цілісної відповіді на запитання "Що є людина?", зате першим звів антропологію до статусу філософської науки, обґрунтував ідеї, що людині-свідомій властива свобода морального обов'язку і що моральні закони універсальні, безумовні й всезагальні [15]. Ще до Канта й мотивуючи його практичну філософію, Д. Г'юм заглибився в сутність тих якостей людської природи, що безпосередньо зумовлюють моральну поведінку особистості [16]. Е. Макінтайр, вже наш сучасник, присвятив обґрунтуванню позитивного устрою людського буття й історії філософії моралі твір "Після чесноти" [17]. Предметом моральної антропології постає людина, яка свідомо реалізує себе через моральне ставлення до інших і суспільства в цілому, адже таке ставлення у здійсненні себе як істоти гуманної й високо духовної є її вродженою здатністю.

Повертаючись до статево-несамодостатньої сутності людини, що її іманентності притаманний пошук засобів єднання зі своєю статевою половиною, які вона кантіанським шляхом "від почуттів-до розсудку-до розуму" осягає і застосовує залежно від тієї чи іншої ситуації і заради спільності буттєвого ствердження, ми приходимо до нашого засновку про те, що людська моральність конституюється усвідомленням, соціально-зумовленим – не суто фізіологічним й апріорним – сприйняттям людиною себе як статі, психофізичну, духовну й розумову цілісність якої постулює взаємоузгоджений зв'язок між нею та людською істотою протилежної статі. Підтримку знаходимого вже в пізнього Фюєрбаха, який пояснює безкорисність морального волевиявлення щодо Іншого таким чином: "Подобно тому, как право в пределах внешних, стеснительных и принудительных ограничений, так и мораль в пределах внутренних, интимных, сердечных и добровольных ограничений приводит к согласованию моё стремление к счастью с твоим стремлением, со стремлением к счастью другого человека. Моё право – это стремление к счастью, признанное законом; мой долг – это стремление к счастью другого человека, вынуждающего меня к своему признанию. "Я хочу", – говорит моё стремление к счастью; "ты должен", – заявляет стремление другого к счастью, независимо от того, делается ли это заявление самим этим другим, или во имя и по поручению его. ...Мораль не может быть выведена и объяснена из одного только Я или из чистого разума, без чувств. Она может быть объяснена и выведена из связи Я и Ты, данной только посредством чувства в противоположность к мыслящему себя Я; ...она может быть объяснена ... из связи самозаконотательства и законотательства посредством того, что отлично от меня самого. ...Принцип морали есть счастье, но не такое счастье, которое сосредоточено на одном и том же лице, а счастье, распределённое..., включающее и Я и Ты, стало быть счастье не одностороннее, а двустороннее или всестороннее" [18]. В цьому контексті, оперуючи категоріями і Канта, і Фюєрбаха, який, власне, посилається на першого, маємо: статева несамодостатність – природна потреба, моральність – природна необхідність, і їх смисловий результат, ґендерна згода, – потреба необхідності.

### ***Моральне опритомнення через ґендерну згоду***

Моральна діяльність веде людину до ґендерної згоди, остання забезпечує гармонійну Дійсність. Але практична дієвість кантіанського імперативу чини-

ти так, щоб це було прийнятно для інших, можлива тоді, коли особистість поставить себе на місце Іншого – трансцендує поза свої межі до меж Іншого, щоб усвідомити, чи сутнісні потреби іншої людини є такими ж, як її власні потреби та її уявлення про потреби інших. Повнота такого усвідомлення за умов ґендерного конфлікту можлива лише тоді, коли людина поставить себе на місце Іншого протилежної статі й усвідомить потреби цієї статі в суспільному – не просто в інтимному – зрізі. (Про це дуже переконливо пише Ж.-П. Сартр у філософському романі "Шляхи свободи" [19].) Більше того, коли навіть усвідомлення того, що він/вона помилявся щодо потреб Іншого, не усуне, а посилить його/її моральне устремління догодити іншому. Іншими словами, це і є, за влучним висловом О. Забужко, "моральне опритомнення", яке "передбачає рефлексію над усіма своїми деформаціями" [20].

Задля ґендерної згоди Чоловік діє як Чоловік і Жінка – як Жінка. З цього приводу наводимо деякі зауваги. Мова не йде про ґендерну згоду первинного порядку, яка зумовлена способом життя первісної общини і яку ми ще можемо спостерігати серед менш цивілізованих народностей світу. Мова не про те, що роль чоловіка тотожна Богу-Господареві, а жінки – "благочинному сервіс-центру на службі в Його Величності Татуся", за висловом епатажного київського журналіста А. Ульянова. Це не договір, який, як у Т. Гоббса, можна порушити, коли вигідно. Це не шлюб, атрибутами якого є релігійна догматичність, суспільне зобов'язання й особиста приреченість. Йдеться не про гармонію стосунків у розумінні філософії античності, стоїків, зокрема, де це поняття співзвучне з прилаштуванням чи підлаштуванням заради безумовної єдності Цілого. Шляхетна толерантність творить злагоду на засадах взаємних зобов'язань, але пригнічує особистісну самореалізацію. У ґендерному партнерстві достатньо визнання однієї статі іншою, етичної автономії людини, але недостатньо моральної інтенціональності з боку однієї статі до іншої, бракує чоловічо-і-жіночої автентичності.

У ґендерній згоді статі не сприймають одна одну за належне, не покоряються й не самозрікаються, не пристосовуються до бажань одна одної, не толерують присутність одна одної, не урівнюють свої ролі – вони свідомо хочуть бути одна для одної протилежними статями з усіма для-тебе, які одна стать очікує від іншої. Модусом стосунків жінки й чоловіка є не "хочу-й-володію", а "хочу-бо-визнаю". Ґендерна згода постає, перш за все, зі згоди зі собою, й переходить у згоду з протилежним собі за статтю чоловіцтвом чи жіноцтвом загалом. У ґендерній згоді є Він-і-Вона, які хочуть почуватися Ним-і-Нею в приватній сфері своєї життєдіяльності та Ним і Нею (без ризиків) в публічній. Таке усвідомлене конституювання себе як статі дозволяє особистості звільнитися від будь-яких екзистенційних понятійних конфліктів і погодитися зі своєю природою, її статевою несамодостатністю та її статевою автентичністю: Я–Чоловік або Я–Жінка. У ґендерній згоді долається одностороння домінантність й визнається обидвостороння автентична іманентність. У цьому контексті ми симпатизуємо поглядам романтиків і їх послідовників на стосунки й самореалізацію статей, зокрема Ф. Шлегеля.

Осмисливши власну самість, самість несамодостатньої, але автентичної статі, "Відкрий для себе мистецтво згоди", – цитує Марк Аврелій Епікета з

приводе згоди суспільно-політичної. І додає інші відомі тези з античної естетики: "Нема такої природи, яка б не була краща за мистецтво: це ж воно наслідую природу" [21]. Статеве несамодостатність людської природи є "джерелом її життя" (М. Бердяєв). Моральність – іманентне устремління несамодостатнього людського ества. Задля ґендерної згоди достатньо свідомо наслідувати свої природні устремління. Свідоме наслідування приводить до осягнення мистецтва в наслідуванні. Мистецтво дії трансцендує людину: вона вже не є заложницею своєї природи, вона – її митець. Мистецтво ґендерної згоди – запорука здорової людини й здорового суспільства.

Залишаючи за нами перспективи ґрунтовнішого осмислення феномену ґендерної згоди, наразі підсумуємо філософсько-антропологічні засади його дослідження. Потреба у єднанні з протилежною статтю як природа людської статі є первинною онтологічною умовою конституювання життєдіяльності людини – її рушійним вектором. Соціум – найреальніший для людини світ із усього мультиверсуму її світів. Взаємодію між ними творить притаманна людському еству моральність. Свідомо моральна діяльність раціоналізується в ґендерну згоду, що задовольняє людину і на особистому, і на суспільному рівнях. З іншого боку, криза людини – в опозиції визнанню своєї статевої несамодостатності, у намаганні конституювати себе незалежно від цього визнання та, як наслідок, у незастосуванні моральних устремлінь свого ества, що призводить до деструкції внутрішнього й зовнішнього світу людини. Тому в дослідженні людської буттєвої проблематичності слід завжди і перш за все зважати на вимір Він-і-Вона, актуальність якого обґрунтовує феномен ґендерної згоди.

1. Проблема людини та її відображення у позитивній та негативній антропології: Реферат плексової теми відділу філос. антропології / Ін-т філософії ім. Г.Сковороди. – К., 2007. – 31 с. 2. Чухим Н.Д. Проблема статі: виникнення та ґенеза // Основи теорії ґендеру: Навчальний посібник. – К.: КІС., 2004. – С. 64. 3. Арентз Г. Становище людини / Пер. з англ. М. Зубрицької. – Л.: Літопис, 1999. – 254 С. 4. Монтень М. Проби: Багатотомне видання. Т. 3. – К.: Дух і літера, 2007. – С. 124. 5. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры / Пер. с нем. / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. – М.: Республика, 1995. – С. 183. 6. Там само. – С. 191. 7. Там само. – С. 184. 8. Там само. 9. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1 / Под ред. М.М. Григорьяна. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1955. – С. 134. 10. Сартр, Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Пер. з фр. В. Ляха, П. Тарашука. – К.: Вид. Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 505-572. 11. Чухим Н.Д. Філософія статі М. Бердяєва: історико-філософський контекст // Метаморфози свободи: спадщина Бердяєва у сучасному дискурсі (до 125-річчя з дня народження М.О. Бердяєва) // Український часопис російської філософії. Вісник Товариства російської філософії при Українському філософському фонді. Вип. 1. – К.: Парапан, 2003. – С. 570-571. 12. Сартр, Ж.-П. Буття і ніщо / Указ.твір. – С. 564. 13. Содомора А. Дві барви часу Публій Овідія Назона: Передмова // Пухлій Овідій Назон. Любовні елегії; Мистецтво кохання; Скорботні елегії / Пер. з лат. А. Содомори. – К.: Основи, 1999. – С. 13. 14. Сартр, Ж.-П. Буття і ніщо / Указ.твір. – С. 519. 15. Кант І. Критика практичного розуму / Пер. з нім., прим. та післямова А. Бурковського. – К.: Юніверс, 2004. – 240 с. 16. Ґлій Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / За ред. та з передм. Е.К. Мосснера; пер. з англ. П. Насада. – К.: Всесвіт, 2003. – 552 с. 17. Макінтайр Е. Після чесноти: Дослідження з теорії моралі / Пер.з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 436 с. 18. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Избранные философские произведения. Т. 1 / Под ред. М.М. Григорьяна. – М.: Гос. изд. полит. лит., 1955. – С. 465-466. 19. Сартр, Ж.-П. Шляхи свободи. І. Зрілий вік: Роман / Пер. з фр. Л. Кононовича. – К.: Юніверс, 2005. – 384 с. 20. Філософія і культурна притомність нації // Забужко О. Хроніки від Фортінбраса: Вибрана есеїстика. – К.: Факт, 2006. – С. 133-151. 21. Марк Аврелій. Наодинці з собою. Роздуми / Пер. з грец. Р. Таранько. – Л.: Літопис, 2007. – 212 с.

## **МАСОВА КУЛЬТУРА ЯК ЗАСІБ МАНІПУЛЮВАННЯ В УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ**

Розвиток людської цивілізації процес багатомірний й протікає нерівномірно. На переломних етапах суспільного буття постійно спостерігаються різновекторні "соціотрясіння" й суттєві зміни в усіх сферах людського існування, що передбачає зміни життєвих смислів й цінностей, закріплених в універсалиях культури.

В цілому в соціокультурній реальності відбуваються глибинні зрушення, які супроводжуються кризою традиційних духовних цінностей та ідеалів, що й сприяють інтенсивному розгортанню масової культури.

В результаті культура визначається вже у відповідності з формулою Маршала Маклюєна як "сума сенсативних влгодобань" [1]. Принципово важливим постає не істинність висунутих ідей, а можливість вплинути на масову свідомість, об'єднати її енергетичний, суггестивний заряд, створивши некритичне поле влади. Поставши на межі XIX – XX сторіччя масова культура стає неспростовним фактом XX – XXI "ери", виявляє свою безпрецедентну актуальність й вимагає подальшого наукового осмислення її засадничих принципів та особливостей.

Реалії техногенної цивілізації засвідчують руйнівний потенціал глибинних суспільних перетворень XIX – XX сторіччя й виявляють інтенсивний розвиток масової культури. Переростання домонополістичного капіталізму в монополістичний капіталізм, усупільнення форм виробничої діяльності, розвиток нових інститутів регламентування людської поведінки і можливість використання в системі соціального контролю засобів масової інформації, наступний процес масовізації суспільного життя, коли величезне коло людей утворює суцільну неструктуровану масу, а їх психіка й соціальна поведінка набуває дезорганізованого, масового характеру виявляється об'єктивно підставою визначальних змін у структуроутворюючих компонентах соціокультурного простору.

Промислова революція та урбанізація призводять до появи масових професій, до масового розповсюдження обмеженої кількості укладів життя й загалом до нового типу соціальної організації. В ході індустріалізації весь цивілізований світ перетворюється на *серію гігантських взаємопов'язаних одиниць* [2].

Зниження ролі ремісництва й збільшення виробництва неминує призводити до деіндивідуалізації людини, типізації її психіки, свідомості й поведінки та подальшого розвитку процесу *масовізації всіх сфер суспільного життя* [3].

Слід зауважити, що особливості окресленої проблематики ми можемо прослідкувати у вже класичних науково-теоретичних доробках таких мислителів як Лебон Г. [4], Тард М. [5], Ортега-і-Гасет Х. [6], Канетті Е. [7], Фромм Е. [8], Рісмен Д. [9], Юнг К.-Г. [10], Ясперс К. [11], Маркузе Г. [12], Міллс Р. [13] та інших дослідників, що й виявляються фундаментальною підставою для вихідного висновку, що в умовах широкомасштабної масовізації суспільного життя, формування світогляду поступово втрачає свою просвітницьку спрямованість і перетворюється на процес свідомого впливу на суцільну свідомість з метою її програмування й уніфікації.

Дані процеси призводять до того, що в цілому в європейській культурі відбуваються перетворення всіх її архітектонічних компонентів. Культура як духовне самовибудовування людини, творчість, як метафізична місія й завдання, змінюється заздалегідь запрограмованою масовою культурою як ефективним засобом примусу для втечі від людської сутності й реального світу, культурою як загальнодоступними радощами фантомного буття.

На основі проведеного дослідження ми можемо прийти до висновку, що поширення масової культури в Україні пов'язане з тими самими процесами, які відбувалися в ході масовізації суспільного життя, становлення масового суспільства.

Очевидно, що **українське суспільство** можна охарактеризувати фактично усіма базовими характеристиками масового суспільства: індустріалізація, урбанізація, бюрократизація суспільного життя, стандартизація виробництва та масове споживання, поширення засобів масової комунікації [14].

За цих умов неминуче буде розвиватися масова культура, що орієнтована на широкі смаки та потреби. Адже, значна кількість дослідників (Д.Белл, К.Тепліц та інші) наділяють її здатністю полегшити людям важкі умови існування, відволікаючи від проблем, підсилюючи ілюзорний оптимізм [15].

Поступово, поглинаючи найбільш значимі складові потенціалу американської і світової культури, "масова культура" привертає увагу американських, західноєвропейських вчених і вітчизняних дослідників. На наш погляд, особливою увагою має бути сфокусована **на трьох базових підходах до розуміння "масової культури"**, які можна виокремити з контексту останніх "гострих" науково-практичних узагальнень цієї проблематики.

*Перший підхід* характеризується висвітленням сутності масової культури через порівняльний аналіз масового і елітарного варіантів культури. У результаті дослідники неминуче приходять до визначення "від протилежного": масова культура полярна елітарній і володіє "протилежними" їй властивостями (Л.Козер та ін.).

У рамках даного підходу, ми можемо виявити таку найбільш загальну, визначальну характеристику масової культури як її "низькоякісність". При цьому особливо слід підкреслити окрему специфічну характеристику елітарної культури: аби бути культурно вартісним "текст або практика" мають бути культурно "складними" – складність забезпечує ексклюзивний статус речей, що належать до царини високої культури й при цьому її основним критерієм постає моральна цінність [16].

*Друга група дослідників* в спробах визначити масову культуру акцентують на тому, що вона має "похідний" характер від засобів комунікації. При цьому під масовою культурою розуміються будь-які культурні зразки, здатні охопити велику за масштабами аудиторію споживачів за короткий термін "або практично вмить" (М.Фрідмен та ін.) [17].

Однак в ході аналітичного опрацювання фундаментальних характеристик феномена масової культури потенціал наукової думки дозволяє нам виявити, що перший тип визначення має дещо тавтологічний характер й не репрезентує явище в його цілісності, а другий підхід породжує лише ілюзію пояснення масової культури, адже очевидно, що сам феномен зобов'язаний своєю масовою ознакою, не лише інструментальному аспекту.

У зв'язку з цим, ми вважаємо, що слід виокремити, *третій підхід* до визначення масової культури запропонований Е.Бауманом, адже він постає сутнісним доповненням першого і другого, фактично виявляючись найбільш змістовним. Відповідно до нього масова культура – це свого роду надбудова над тим, що називають "масовою соціальною структурою". Інакше кажучи, культура, на думку прихильників цього підходу, набуває масового характеру не тільки тому, що широкомасштабна трансляційна мережа каналів масової комунікації охопили масову аудиторію, а й загалом тому, що певні умови життя почали набувати все більшої подібності для все більшої маси людей. Чим швидше й всеохопніше розгортається процес стандартизації і універсальності життя, тим більшого суспільного значення набуває стандартизована масова культура [18].

Отже, загальні риси всіх вище перелічених позицій, на наш погляд, можна підсумувати репрезентацією схематичної конструкції **базових складових визначення масової культури**, що є узагальненим ідейним доробком провідного дослідника цієї тематики Уільямса. Масова культура це:

1. Низький "різновид" культури.
2. Те, чим захоплюється величезна кількість людей.
3. Культурні твори, свідомо мета створення яких здобути прихильність народу, нерідко за допомогою тривіалізації, стереотипізації та інших прихованих методів [19].

При цьому, нам слід наголосити: масова культура і масова комунікація – явища характерні не більш ніж для двох останніх сторіч. В процесі масовізації суспільного життя їх становлення може бути визначене як прояв у сфері культури визначальних змін, принесених промисловою революцією. У результаті з'являється широкомасштабне виробництво й розповсюдження постійного потоку повідомлень і стимулів за допомогою відповідної техніки і організацій.

Очевидно, що настає *епоха технічних засобів передачі інформації*, формується тотальне інформаційне поле, що дає можливість об'єднати величезну кількість людей, руйнуючи кордони в культурі, що й виявляється чи не безпрецедентним підґрунтям для розгортання масової культури з її маніпулятивним потенціалом.

Зважаючи на значну кількість багатограних досліджень масової комунікації евристичний потенціал яких складають основні теорії масової комунікації (Критична теорія, Теорія пропаганди, Теорія залежності, Теорія спіралі "тиші/мовчання", Теорія інформаційних бар'єрів, Теорія врегулювання порядку денного, Структурно-функціональна теорія, Економіко-соціологічна теорія, Теорія "гегемонії" та ін.) [20], в межах нашого дослідження, видається важливим зацікавитися на проблематиці ролі масової комунікації в масовій культурі, що й була обґрунтовано висвітлена в так званій Критичній теорії масової комунікації.

Ця теорія базується на розробках Франкфуртської школи раннього періоду, у джерел якої стояли німецькі соціальні філософи М.Хоркхаймер, Т.Адорно і Г.Маркузе.

У фундаментальній праці М.Хоркхаймера і Т.Адорно "Діалектика Просвітництва", досліджуючи розвиток цивілізації, вони наголошують на функціонуванні, на сучасному етапі світового розвитку, справжньої "індустрії культури" [21].

Залежність наймогутніших радіомовних компаній від електронної промисловості або кінопродуруючих компаній від банків характеризує, всю сферу культури, окремі галузі якої знов-таки економічно з'єднанні один з одним. Безпощадна єдність індустрії культури засвідчує стягуючу єдність політики. Скрізь торжествує "тотальність панування", наглухо замикаючи горизонти свідомості мас. При цьому, розвагою "індустрія культури" опосередковує маніпуляцію споживачем: диктат здійснюється зрештою не завдяки прямому наказу, але завдяки характерному стрижневому "принципу розваги". При цьому, технології масової комунікації прибирають можливість отримання реального життєвого досвіду, замінюючись спотвореним досвідом, що надходить від контактів з масовою продукцією засобів масової інформації.

Таким чином, виходячи з аналітичного опрацювання засадничих характеристик масової комунікації в соціокультурному просторі, ми маємо наголосити, що сучасні засоби масової інформації виявляються не просто дзеркалом відображення реальності, але й витонченим інструментом створення в суспільній свідомості "картини світу", при цьому, запланована ціль та направленість інформації нерідко виявляється важливішою за її об'єктивність. Повсякчас функціонують рекламні агенти мас-медіа, що формують універсум комунікації в якому отримує місце "одномірна поведінка". Елементи людської автономії, творчої ініціативи і критичної оцінки відступають перед "знаком", "багаторазовим повторенням" й "імітацією" [22].

Виходячи з цього, цілком зрозуміло, що однією з основних негласних цілей нинішніх ЗМІ виявляється формування у населення соціальної пасивності, комплексу неповноцінності, щоб легше було ним управляти. При цьому різноманітні види маніпуляції досягають свого апогею **в сучасних українських реаліях**, тому що, як стверджує М.Попович "...де люди активно чогось хочуть, ними маніпулювати фактично неможливо. Маніпулювати можна тільки там, де люди байдужі" [23].

**До сутнісних характеристик маніпулювання** вчені зазвичай відносять наступні його особливості.

По-перше, духовний, психологічний вплив, а не фізичний примус або загроза його застосування. Адже, мішенню дій маніпулятора є зокрема психічні структури людської особистості.

По-друге, прихований вплив, факт якого не повинен бути помітний для об'єкта маніпуляції.

По-третє, вплив, який вимагає значної майстерності і професійних знань. Адже, до розробки маніпулятивних заходів зазвичай запрошуються фахівці у цій галузі або застосовуються спеціальні знання [24].

Таким чином, узагальнюючи основні смислоутворюючі компоненти цього явища, ми можемо дати таке визначення поняття маніпулювання. **Маніпулювання** – це приховане управління масовою свідомістю та поведінкою соціальних спільнот, суспільства або планетарного соціуму методами прихованого від них соціально-психологічного впливу на їх свідомість з метою забезпечення приватних, відмінних від їх власних, частіше за все суперечливих їм, інтересів окремих осіб, соціальних груп, інститутів, державних і суспільних організацій.

Отже, в соціальній реальності здійснення маніпулювання скеровано на свідомість об'єкта, але, при цьому в першу чергу, воно передбачає, контроль над комунікативною ситуацією, в якій знаходяться реципієнти. Таким чином, маніпулятивний вплив скеровується на суспільну свідомість. Це й дає підстави розглядати маніпулятивну дію, як *культурну технологію*.

У сучасній соціокультурній реальності загальна технологія глобального, загальнодержавного маніпулювання звичайно зводиться до систематичного занурення в процесі масової комунікації в масову свідомість соціально-політичних міфів, тобто ілюзорних ідей, що стверджують певні цінності й норми, які сприймаються переважно на віру, без раціонального, критичного осмислення [25].

Встановлення критерію комерційного прибутку, а не соціального блага призводить до розгортання цілої комерційної індустрії, що займається обробкою суспільної свідомості – реклами, а виробництво іміджів стає самостійною функцією масової культури.

Арсенал масової культури в кожній окремій країні володіє найрізноманітнішими образами, що за допомогою ЗМІ створюють неадекватні символічні уявлення про окремих людей, політичних діячів, кінозірок, письменників й багаточисельних екранних героїв. В цілому він спирається на масове застосування, інформаційно-психологічного впливу, витонченої техніки, що налічує величезну кількість багатограних методів, прийомів й засобів маніпулювання, що втілюються в популярних жанрах. Саме це забезпечує неймовірний успіх таким творам "масової культури", як телевізійні серіали, детективні романи, музика тощо.

Багатоманітні форми мови мистецтва відкриваються сьогодні "непередбачуваними нюансами" [26].

**Українські реалії**, в яких ці процеси відбувають з певними особливостями, ми можемо вважати, конкретно-історичним прикладом подібних соціокультурних перетворень. Внаслідок певної ізольованості Радянського Союзу наша країна раніше не відчувала настільки сильного тиску масової культури, зараз же ми можемо спостерігати посилення впливу і в Україні. З моменту набуття незалежності українська громада досі не може позбутися світоглядного розколу в суспільстві, лихоманить від соціальних, економічних, культурних й цивілізаційних протиріч. Усе це об'єктивно підштовхує громадських діячів, що прагнуть реалізації власних цілей, які нерідко суперечать інтересам широкої громадськості, але значно збільшують особисті прибутки в соціальній, економічній й особливо культурній сферах, до застосування дій маніпулятивного плану. Масова культура пострадянського культурного простору знаходиться свій вияв у стрімкій переорієнтації на розважальне начало, що супроводжується застосуванням різноманітних й багатограних маніпулятивних прийомів, у засиллі масовокультурної продукції на українському культурному ринку, в зміні домінуючих ціннісних пріоритетів у масових смаках.

Все це призводить до низки характерних недоліків, що складають й маніпулятивний потенціал масової культури в Україні: відсутність елітарної, аристократичної культури; недостатність вишуканості, шарму й врівноваженості почуттів у всіх їхніх виявах; тривіалізація мистецьких жанрів й відсутність

пропагування високих моральних цінностей та ідеалів; аматорство і непрофесіоналізм; відсутність розумної політики державного протекціонізму, щодо всіх форм українського шоу-бізнесу і загалом культури [27].

На противагу ж цьому мають постати особливі стилісні утворення в середині української культури, що й будуть ідентифікуватися нашими громадянами змушуючи їх переглядати свої ідеї, погляди, установки.

Отже, ми можемо прийти до вихідного висновку, що сучасна індустрія масової культури, все більш експлуатує наркотичні функції мистецтва, створюючи грандіозне шоу не як видовище, яке дивляться, а як простір в якому живуть. При цьому вся суть проблеми не зводиться до зловживання індустрією культури, її негативний вплив руйнує духовний початок, все, те що так чи інакше пов'язане з універсальними людськими цінностями, займаючи те місце, що має належати культурі, яка покладає на себе функції вироблення в людей традиційних високих цінностей. Тільки професійна діагностика сучасних метаморфоз в культурі, в її масових зразках дає нам можливість виробляти перспективи майбутнього.

На шляху до прогресивного розвитку людської цивілізації наша українська культура має стати зразковим праксисом європейської людини, що несе свій національний дух і постулює загальнолюдські цінності в соціокультурній царині.

1. *Блюменкранц М.* Глобальные проблемы современного культурного процесса // Вопросы философии. – 2006. – №5. – С.161. 2. *Шибутани Т.* Социальная психология / Пер с англ. В.Б.Ольшанского. – Ростов н-Д.: Изд-во "Феникс", 1999 – С.511. 3. *Ольшанский Д.В.* Основы политической психологии. – Екатеринбург: Деловая книга, 2001. – С.376. 4. *Лебон Г.* Психология народов и масс. – СПб.: Макет, 1995. – 313 с. 5. *Московичи С.* Век толп. Исторический трактат по психологии масс: Пер. с фр. – М.: "Центр психологии и психотерапии", 1998. – С. 209-227. 6. *Ортега-и-Гасет.* Выбранные творения / Перекл. з ісл. В.Бургардта, В.Сахна, О.Товстенко. – К.: Основы, 1994. – 420 с. 7. *Канетті Е.* Маса і влада. – К.: Видавничий дім, "Альтернативи", 2001. – 416 с. 8. *Фромм Э.* Бегство от свободы: Пер. с англ. / Общ. ред. и послесл. П.С.Туревича. – М.: Прогресс, 1989. – 272 с. 9. *Рисмен Д.* Некоторые типы характера и общества // Социологические исследования. – 1993. – № 3. – С. 144-151. 10. Психология толпы: Социальные и политические механизмы воздействия на массы. – М.: Изд-во Эксмо. СПб.: Terra Fantastica, 2003. – 336 с. 11. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории: Пер. с нем. – М.: Политиздат, 1991. – 527 с. 12. *Маркузе Герберт.* Одномерный человек. – М.: "REFL-book", 1994. – 368 с. 13. *Миллс Р.* Властвующая элита / Пер. с англ. Е.И.Розенталь, Л.Г.Рошаль, В.Л.Кон. – М.: Изд-во иностранной литературы. – 1959. – 489 с. 14. *Ольшанский Д.В.* Основы политической психологии // Указ.соч. – С. 350. 15. *Шестаков В.* Мифология XX века. – М., 1988. – С. 20. 16. *Сторі Джон.* Теорія культури та масова культура: Вступний курс / Пер. з англ. С.Савченка. – К.: "Акта", 2005. – С. 21. 17. США глазами американских социологов. Политика, идеология, массовое сознание. – М.: "Наука", 1988. – С. 153. 18. Там само. – С. 153. 19. *Сторі Джон.* Теорія культури та масова культура // Указ.твор. – С. 20. 20. *Василик М.А., Вершинин М.С., Павлов В.А., Барабанова Н.Р., Бондарев А.К.* Основы теории коммуникации: Учеб. для студ. вузов, обуч. по спец. 020300 "Социология" / М.А. Василки (ред.). – М.: Гардарики, 2003. – 435 с. 21. *Назаров М.М.* Массовая коммуникация в современном мире. Методология анализа и практика исслед. / Ин-т социол. образования рос. центра гуманист. образования, Ин-т социол. РАН. – 3-е изд., стер. – М.: УРСС, 2003. – С. 239. 22. *Кін Дж.* Масс-медіа і демократія / Пер. з англ. Олександр Грищенко, Надія Гончаренко. літ ред. О. Грищенко. – К.: К.І.С., 1999. – С.211. 23. *Кочубей Л. О.* Вибірчі технології: Політологічний аналіз на прикладі виборів до парламенту сучасної України / Інститут політичних і етнонаціональних досліджень ім. І.Ф.Кураса НАН України. – К.: Юридична думка, 2006. – С.308. 24. *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляція сознанием. – К.: Оріяни, 2000. – С.12. 25. *Пугачев В.П., Соловьев А.И.* Введение в политологию: Учебник для студентов высш. учеб. заведений. – 3-е изд., перераб. и доп. – М.: Аспект Пресс, 1999. – 358 с. 26. *Вороница Н.И.* Массовая культура // Вопросы философии. – 2005. – №8. – С.184. 27. *Ишук В.* Україна: проблема престижності та ідентичності (масова свідомість і культура, як суб'єкти формування громадської та національної свідомості). – К.: "Смолоскип", 2000. – С. 73.

## **ІНФОРМАЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО – СУТНІСТЬ, ХАРАКТЕРИСТИКИ ТА КОМПОНЕНТИ**

Сьогодні людство стоїть на порозі глобальних змін: на рівні індивіда, людських спільнот, організацій, суспільств, міжнародного співтовариства в цілому. Цей процес проявляється у всіх сферах людської життєдіяльності, відносинах між людьми, між ними та природою. Людство об'єктивно опинилося в глобальній кризі, оптимальним виходом із якої присвячуються сьогодні багато наукових досліджень, розробок, проєктів, одним з яких являється теорія інформаційної суспільства.

Існує потреба формування, визначення та побудови суспільства нового типу, яке у країнах світу протягом останніх десятиліть все частіше характеризується як інформаційне суспільство. Перехід від індустріального до інформаційного устрою у світі відбувається нерівномірно, що обумовлюється як національною специфікою, так і станом розвитку світового співтовариства. Існують різноманітні підходи до розвитку інформаційного суспільства, які відрізняються навіть у розвинутих демократичних країнах світу. Теоретичне обґрунтування такого розвитку значно відстає від практичних потреб, що розвиваються у світі досить швидкими темпами. Доцільно розглянути такий розвиток із теоретичного боку для того, щоб Україна усвідомила свою роль та місце в нових умовах і змогла, вибудовуючи стратегію власного розвитку, підійти до системного усвідомлення ідеології цих процесів.

В роботі основна увага сконцентрована на огляді поглядів видатних філософів на "інформаційне суспільство", і через їх здобутки та ідеї автор намагалася розкрити суть, окремі аспекти цього поняття та важливість подальшого аналізу. Тому об'єктом роботи став огляд провідних думок, позицій, тлумачень цієї проблеми провідними філософами ХХ століття, дослідження не лише самого поняття "інформаційне суспільство", а й його характеристики, аспекти, теоретичні моделі тощо.

У роботі було застосовано методи систематизації та узагальнення основних поглядів, концепцій та здобутків, в основному, сучасної філософії з проблеми визначення понять та проблематики переходу до інформаційного суспільства.

Актуальність даної теми підтверджується тим, що для нашої сучасності вона дійсно є надзвичайно важлива, зважаючи на глобальну спрямованість світового суспільства до розбудови та переходу до "інформаційного суспільства".

Дана проблематика знайшла своє відображення у досить плідних та цікавих наукових розробках сучасних мислителів, яких сьогодні ми з впевненістю можемо назвати творцями Теорії Інформаційного Суспільства. Серед них С. Алстром, Д. Белл, З. Бжезінський, К. Боулдінг, Н. Вінер, Б. Гейтс, Т. Стоуньєр, Е. Тоффлер, М. Фріден, та ін. Серед вітчизняних авторів (переважно українських та російських), які дослідили окремі аспекти функціонування інформаційного суспільства варто відзначити таких авторів як: Р. Абдєєв, Л. Березовець, А. Гальчинський, А. Данілін, Т. Єршова, Є. Макаренко, А. Ракітов, та ін.

Інформаційний фактор здійснив у житті цивілізації за ХХ століття найбільш глибокі зміни за всю її історію: він об'єднав світ в єдину систему, яка функціонує у режимі реального часу. Адже інформація адекватно відтворює явища і закони зовнішнього світу, духовну діяльність людства, створює можливість передбачення і перетворення дійсності в інтересах міжнародної спільноти. Інформація перетворилась на глобальну цінність, тобто має міжнародний характер; інформація також виступає складовим компонентом інших життєво важливих глобальних явищ. Ще Д. Белл поклав інформаційний фактор в основу своєї концепції "постіндустріального суспільства", у якому він вбачав економічний прорив на шляхах переходу від виробництва товарів до виробництва інформаційних послуг.

Інформаційне суспільство – соціологічна концепція, що визначає головним фактором розвитку суспільства виробництво та використання науково-технічної та іншої інформації.

Теорія інформаційного суспільства є різновидом концепції постіндустріального суспільства, засновниками якої були З.Бжезинський, О.Белл, О.Тоффлер. При розгляді розвитку суспільства як "зміну ступенів", прибічники теорії інформаційного суспільства пов'язують його становлення з домінуванням "четвертого", інформаційного сектору економіки, який йде після сільського господарства, промисловості та економіки послуг. При цьому стверджується, що капітал і праця, які є основою індустріального суспільства, поступаються місцем інформації та знанню у сучасному суспільстві. Революціонізуючі дії інформаційної технології приводить до того, що в інформаційному суспільстві класи змінюються соціально недиференційованими "інформаційними спільнотами" [1].

Д. Белл є одним із засновників концепції "інформаційного суспільства". Його визначення цього поняття зводиться до роз'яснення суттєвостей нового суспільства через зміни, що будуть відрізнять "післяреволюційне" суспільство від теперішнього. За думкою Д. Белла у наступному столітті вирішальне значення для економічного та соціального життя, для способів виробництва знання, а також для характеру трудової діяльності людини набуває становище нового соціального укладу, що базується на телекомунікаціях. Революція в організації та обробці інформації та знань, в якій головну роль грає комп'ютер, розгортається водночас з розвитком індустріального суспільства, три аспекти якого особливо необхідні для розуміння телекомунікаційної революції: 1) значення кодифікованого теоретичного знання для здійснення технологічних інновацій; 2) перетворення нової "інтелектуальної технології" у ключовий засіб системного аналізу та теорії прийняття рішень; 3) перехід від індустріального до сервісного суспільства [2].

Т.Стоуньєр вважав, що машини та обладнання є не тільки втіленням праці, а й втіленням інформації. Нема жодного засобу продуктивного застосування праці, який водночас не був би застосуванням інформації. Більш того, інформацію, як і капітал, можна накопичувати та зберігати для майбутнього використання. В постіндустріальному суспільстві національні інформаційні ресурси – це його основна економічна цінність, найдорожше джерело добробуту. За Стоуньєром, існує три основних засоби, якими держава може збільшувати своє багатство [3]: 1) військові завоювання та територіальні

приборкування; 2) постійне накопичення капіталу; 3) використання нових технологій, що переводять вторинну сировину у ресурси. Завдяки високому рівню розвитку технології у постіндустріальній економіці перехід від "нересурсів" до ресурсів стає основним принципом створення нового багатства. У своїй праці Т. Стоун'єр дає розвернуту характеристику поняттю інформації. При цьому підкреслює відмінність останньої від інших видів економічних та соціальних цінностей. Цим він обґрунтовує ідею про виключність наступної нової стадії та неминучість перелому в історії з її наступом.

Наростаюча сила потоку інформаційного обміну між людьми породила новий тип культури, в якій все підпорядковано необхідності класифікації, уніфікації для найбільшої компресії та підвищення ефективності при передачі від людини до людини чи то особисто, чи то через засоби масової інформації. Саме ці корінні зміни, які мали місце за останній час в культурі суспільства, одним з перших помітив Тоффлер. Він не дає новій цивілізації визначення, але доводить, що вона має принципово новий характер. "Багато чого у цій виникаючій цивілізації протирічить традиційній індустріальній цивілізації. Це водночас і технічно розвинута, і антиіндустріальна цивілізація. "Третя хвиля" несе із собою новий образ життя, що оснований на джерелах енергії, які поповнюються; методах виробництва, що роблять застарілими більшість фабричних технологій; на якійсь новій ("ненукліарній") родині; на новому інституті, який можна було б назвати "електронним котеджем"; на радикально перетворених школах та корпораціях майбутнього. Така цивілізація несе з собою новий кодекс поведінки та виводить нас за межі концентрації енергії, грошових коштів і влади". У передмові до книги "Третя хвиля" Е.Я. Баталов відмітив, що Тоффлер жодного разу не дав прямого визначення поняття "інформаційного суспільства", яке сам ввів. Тоффлер надає визначення через перелік елементів, які є радикально новими для сьогодення та мають докорінно змінити життя теперішнього та прийдешнього поколінь. Традиційним корпораціям Тоффлер протиставляє "малі" економічні форми – індивідуальну діяльність на дому, "електронний котедж". Вони зараховані у майбутню структуру інформаційного суспільства з його "інфо-", "техно-" та іншими сферами людського буття[4]. Було висунуто проект "глобальної електронної цивілізації", що базується на синтезу телебачення, комп'ютерної служби та енергетики. "Комп'ютерна революція" поступово приводить до зміни традиційного друку електронними книгами, змінює ідеологію, перетворює безробіття у забезпечене дозвілля. Соціальні та політичні зміни розглядаються у теорії інформаційного суспільства як наслідок "мікроелектронної революції". Перспектива розвитку демократії пов'язується з розповсюдженням інформаційної техніки. Тоффлер та Дж. Мартін відводять головну роль у цьому телекомунікаційній кабельній мережі, яка забезпечує двосторонній зв'язок громадян з урядом, дозволить враховувати їх думку при розробці політичних рішень.

Х. Скопімовський вважав, що під загрозою інструментації культура знаходить різноманітні протидії. Вихід за межі може бути реалізовано лише за допомогою наркотиків и через екскурси до східної філософії. Виникнення філософії техніки – друга протидія культури небезпеці бути задушеною інструменталізацією, бо дебати про природу техніки – це дискусії про майбутнє людини та людства

вцілому. Культурний рух ще глибше підірвав раціональне мислення та легітимацію основного проекту. Він поставив під питання як цінності платників, високий життєвий рівень, так і переваги споживання, праці та бережливості. Він відкрито кинув виклик відстроченому винагородженню, самоорганізованості.

К. Ясперс писав, що техніка не тільки наближує нас до пізнання, техніка відкриває перед нами новий світ та нові можливості існування в ньому. Він одним з перших підняв проблему нової естетики у технізованому світі [5].

А. Турен вважав, що у постіндустріальному суспільстві інвестиції робляться в інший рівень, чим в індустріальному суспільстві, тобто у виробництво засобів виробництва. Дійсно, організація праці торкається лише відношень працівників між собою, а тому і рівень, на якому діє виробництво. Щодо індустріального виробництва, то воно діє більш глобально – на керівничому рівні, тобто у механізмі виробництва в цілому. Турен виділяє дві головні форми, які приймає постіндустріальне суспільство під час дії. По-перше, це нововведення, тобто здатність виробляти нову продукцію внаслідок інвестування науки і техніки. По-друге, це керівництво, здатність використовувати складні системи інформації і комунікацій. При визначенні поняття "інформаційного суспільства" на думку Турена найважливішим моментом є те, що робиться акцент на нові економічні стосунки. Турен підкреслює "...особливу важливість перетворень інвестиційної та керівничої політики під час телекомунікаційно-інформаційної революції..." [6].

Г. Кан вважав, що "різниця між поняттями "інформація" та "інтелект" є штучною, але достатньо важливою". За його думкою "інформація" намагається бути відносно формальною та легко доступною. "У цьому випадку "інтелект" вживається скоріше у значенні "військового мислення", ніж "людське мислення". У такому разі поняття "інтелект" набуває набагато ширшого значення, ніж поняття "інформації". Поняття "інтелект" означає знання про події та людей, це знання може бути умовним, інтуїтивним, особистим, офіційним або тайним. "Інтелектуальні" дані зазвичай не підпадають під стандарти, а "інформація" є сукупністю шаблонів. Дуже важко відокремити чітко інтелект від інформації. Дослідження Г. Кана особливостей розмежування понять "інтелекту" та "інформації" є дуже важливим для розуміння сутності "інформаційного суспільства", оскільки воно дозволяє чітко відокремлювати духовну і матеріальну сфери нового суспільства. Адже інформація сама по собі, без людських емоцій не здатна змінювати людську культуру, сприяти прогресу духу. Розробки у галузі "штучного інтелекту" розглядаються як можливість інформаційного трактування самої людини. Концепція інформаційного суспільства викликає критику з боку гуманістично-орієнтованих філософів та науковців, які додержуються думки щодо негативних наслідків комп'ютеризації суспільства [7].

У. Дайзард робить спробу узагальнити визначення нового суспільства. З цією метою він звертає увагу на всі назви, об'єднані префіксом "пост". У цьому префіксі відчувається деяка обмеженість людського пізнання, схильного відштовхуватися від досягнутого, не звертаючи уваги на те, що для нового суспільства, побудованого на нових принципах, бажано дати нову назву. Саме тому я вважаю, що назва "інформаційне суспільство" цілковито відображає суть майбутнього соціуму [8].

Проблематика розвитку інформаційного суспільства прямо пов'язана з інтелектуалізацією праці, наданням найвищого пріоритету процесам продукування нових знань, які обумовлюють соціально-економічний прогрес. За словами автора, сьогодні недостатньо пов'язувати розвиток інформаційного суспільства тільки з вирішенням проблем передачі, доступу, обробки і зберігання інформації чи інформаційних продуктів. За даними Світового банку, у більшості країн ОЕСР (Організація Економічного Розвитку та Співробітництва) протягом останніх п'ятнадцяти років зростання доданої вартості у галузях, що ґрунтуються на знаннях, у середньому становило 3 %, що стабільно перевищувало темпи загального економічного зростання, які не піднімалися вище 2,3 %.

В сучасних умовах розвитку інформаційно-комунікаційні технології – це не просто технічна інфраструктура, пов'язана, наприклад, з комп'ютеризацією чи телефонізацією, а глобальний інструмент перерозподілу ідей, капіталу та праці, який визначає парадигму розвитку глобалізованого світу. Саме завдяки інформаційно-комунікаційним технологіям стали можливими широке розповсюдження ідей науково-технічної революції, новітніх технологій, вільний рух фінансового капіталу та різке зростання "гуманітарного капіталу". Тому для країн, що розвиваються, та країн з перехідними економіками найширше запровадження інформаційно-комунікаційних технологій є найнеобхіднішим.

Симбіоз трьох факторів – інформації, знань та інформаційно-комунікаційних технологій визначає сьогодні існування глобальної моделі розвитку, а саме: "Інформаційно-комунікаційні технології задля розвитку". Цю модель асоціюють з практичним використанням ресурсів інформаційного суспільства для вирішення практичних проблем держав, регіонів, міст, громадян.

В міру входження до третього тисячоліття, поняття "інформаційного суспільства" дедалі частіше використовується як зручний універсальний засіб. Урядова політика багатьох країн також впливає із цієї концепції, особливо це стосується освіти. Так, на даний момент, наприклад, британці переконані, що їх система освіти має бути домінуючим чинником, що забезпечить економічне процвітання країні в інформаційному суспільстві світового масштабу.

В цілому "інформаційне суспільство" виражає ідею нової фази в історичному розвитку передових країн, тобто створення нового соціального зразка, що є результатом "другої індустріальної революції", яка в основному ґрунтується на мікроелектронній технології. Зростаюча кількість людей з необхідністю втягується в розмаїття інформаційно-орієнтованих типів робіт. Цей процес "інформатизації" не залишає недоторканою жодну сферу соціальної активності.

Однак деякі питання досить часто не усвідомлюються або мають неясні відповіді. Який зв'язок існує між новою технологією й суспільством? Якою мірою й за яких обставин технологічний потенціал визначає соціальну долю держави?

Неабиякі дебати виникали щодо побічного впливу релігії й політики на походження сучасної технології. Якщо Макс Веберу часто приписують точку зору, згідно з якою релігійні (зокрема, протестантські) корені були визначальними щодо науки, а інші заперечували це, то сам Вебер підкреслював внесок християнської теології у справу виправдання технологічної активності. Мовляв, це є частка Богом даного завдання стосовно розподілу контролюючої й трансформуючої його праці, що надає додаткового імпульсу в контексті стражденного світу, позбавленого безпосереднього доступу до Творця.

У XVIII й частково в XIX століттях технологія обов'язково пов'язувалася з вірою в прогрес. Саме про їхній тісний зв'язок з розквітаючим капіталізмом йшлося головним чином у вченнях Бекона чи Макіавеллі.

Прогрес, котрий для багатьох країн був одночасно й політичним прагненням, мав бути досягнутий завдяки застосуванню науки й технології до всіх сфер життя, а також мав бути засобом пояснення соціальних змін. Саме в США із технологічного прогресу було зроблено щось подібне до панацеї. Технологічні утопії накресливали схеми майбутнього гарного суспільства. Так, Едвард Беллами в книзі "Погляд назад" розглядав Америку як таку, що обплутана електричними й телеграфними комунікаціями і в якій будь-що (від музики до продуктів харчування) подається по трубах у кожний будинок із центрального джерела.

Сьогодні немає потреби брати до уваги очевидний зв'язок між цими ранніми технологічними утопіями. Проте зв'язок і наслідування вражаючі. Чого варта була соціалістична версія, яка наголошувала, що кінцевим результатом технічного розвитку є справедливість і рівність.

У світлі сказаного, "інформаційне суспільство" також уявляється як досить сильно навантажене ідеологічним аспектом. Такий "ідеологічний аспект" може бути значимим в міру того, як стає явним специфічно сучасний спосіб поєднання політики з технологією.

Відомий філософ Юрген Габермас вважав, що поширені форми "технократичного розуму" являють собою серйозну загрозу людській свободі. Суспільна сфера комунікацій і прийняття рішень так усе перекручує, що більша частина населення перебуває в цілковитому невіданні стосовно реального розподілу влади й контролю в даному суспільстві. Зведення політичних дебатів до технічних засобів веде до того, що люди втрачають можливість брати в них участь на рівні моралі та справедливості і, отже, можливість шляхом політичних дій впливати на їхні результати. Сьогодні розвиток інформаційної технології демонструє це дуже добре. Такі гасла, як "комп'ютери в кожную школу", "автоматизуватися чи збанкрутувати" звужують будь-яку дискусію швидше до питання засобів, аніж мети [9].

Проте інформаційна технологія дійсно робить можливими багато таких речей, які колись були вже відкинуті як "фантастика". Теоретичне передбачення 60-х років XX ст. про те, що політичні рішення можуть бути комп'ютеризовані, у нас час стає тверезим холоднокровним фактом.

Феномен теорії інформаційного суспільства достатньо парадоксальний, і полягає він в тому, що технологічний прогрес, який, багато в чому, призвів до порушення природного балансу на нашій планеті, одночасно, породив таке явище як інформаційно-комунікаційні технології. Однак вони так надалі й залишалися би тільки на рівні технічних засобів подальшого технократичного вдосконалення, як би не отримали соціального статусу – тобто людського виміру, через людину і для людини.

В той же час, поступово зростає й обґрунтовується розуміння Всесвіту як інформаційної системи, що насичена різнонаправленими та різноманітними за змістом потоками символів, повідомлень та іншими інформаційними складовими. Такого ж самого характеру набуває і світ людей, і світ природи, що

відкриває можливості для гармонійного співіснування, взаємодії та взаєморозвитку людини та оточуючого її середовища. А з розвитком глобальних комунікацій (наприклад, Інтернету) цей конструктивний діалог стає більш стрімким, насиченим та змістовним.

Проведений стислий аналіз підходів, аргументів і оцінок щодо концепцій інформаційного суспільства дає можливість зробити наступні висновки. Для того щоб з'ясувати і відобразити справжню сутність, стан і перспективи формування інформаційного суспільства, слід розробити єдину, цілісну, загальну теорію цього суспільства. Одним із найбільш оптимальних і ефективних шляхів створення такої теорії, а точніше, мабуть, метатеорії, може стати об'єднання чи навіть синтез всіх існуючих сьогодні теорій і концепцій інформаційного суспільства (з усіма їхніми відповідними критеріями). Лише така теорія, а точніше – метатеорія інформаційного суспільства може:

- ✓ дати єдину всебічну, цілісну, об'єктивну характеристику цього суспільства;
- ✓ показати ступінь і параметри його відмінності від індустріального (капіталістичного, буржуазного) суспільства;
- ✓ допомогти з'ясувати рівень його втілення у життя на національному, регіональному та глобальному рівнях;
- ✓ сприяти виявленню загальних закономірностей і тенденцій та передбачити всі позитиви і негативи його розвитку на глобальному та національному рівнях, зокрема в Україні.

Однак існують деякі глобальні проблеми "інформаційного суспільства", що викликають і зараз бурхливі дискусії:

1. Принципова невизначеність суті інформації як з матеріальної, так і з філософської точки зору.

2. Взаємодія техніки, інформації та людини.

3. Взаємодія техніки та природи.

Отже, з огляду на проаналізований матеріал, основними напрямками розвитку інформаційного суспільства в Україні мають стати:

✓ створення сучасної інформаційної структури по всій території України, включно з телефонізацією, радіо, телебаченням, Інтернетом, іншими найсучаснішими засобами комунікації та зв'язку. Інвестиції у цю сферу мають стати частиною державних інвестицій у просвіту;

✓ запровадження програми "електронний уряд", починаючи з рівня територіальної громади, місцевого самоврядування, і закінчуючи Кабінетом Міністрів України, забезпечить необхідні умови для розвитку громадського суспільства, прозорості і підконтрольності роботи органів законодавчої та виконавчої влади;

✓ розробка та запровадження нових програм і законів щодо захисту інформації, які захистять громадян і корпорації від втручання у приватне життя з боку держави або недобросовісних користувачів.

1. Современная западная философия. Словарь. – М.: Изд-во полит. литературы, 1991. – С.117-118. 2. Белл Д. Социальные рамки информационного общества // Новая технократическая волна на Западе / Под ред. П.С.Гуревича. – М.: Прогресс, 1986. – С.330. 3. Стоуньер Т. Информационное богатство: профиль постиндустриальной экономики // Новая технократическая волна на

Западе / Под ред. П.С.Гуревича. – М.: Прогресс, 1986. – С.393, 395-396. 4. *Баталов Э.Я.* О книге Э. Тоффлера / Тоффлер Э. Третья волна. В жур.: США – экономика, политика, идеология. – 1982. – № 7-11. – С.85. 5. *Ясперс К.* Современная техника // Новая технократическая волна на Западе / Под ред. П.С.Гуревича. – М.: Прогресс, 1986. – С.124. 6. *Турен А.* От обмена к коммуникации: рождение программированного общества // Новая технократическая волна на Западе / Под ред. П.С.Гуревича. – М.: Прогресс, 1986. – С.414-415. 7. *Кан Г.* Грядущий подъем: экономический, политический, социальный // Новая технократическая волна на Западе / Под ред. П.С.Гуревича. – М.: Прогресс, 1986. – С.195. 8. *Дайзард У.* Наступление информационного века // Новая технократическая волна на Западе / Под ред. П.С.Гуревича. – М.: Прогресс, 1986. – С.343-344. 9. *Лайон Д.* Інформаційне суспільство: проблеми та ілюзії // Сучасна зарубіжна соціальна філософія. – К., 1996. – С.362-380.

*А.О. Кльонова, студ., ІМВ КНУТШ, Київ*

## **ГЛОБАЛІЗАЦІЯ ЯК ОСНОВНА ТЕНДЕНЦІЯ РОЗВИТКУ СУЧАСНОЇ ЦИВІЛІЗАЦІЇ**

На сучасному етапі розвитку світової цивілізації суспільство переживає процеси трансформації всіх сфер людського життя, у якому всеохоплююча інтеграція та інформаційно-комунікаційна революція створює об'єктивні передумови як для об'єднання людства та його духовного і матеріального розвитку, так і для його роз'єднання. При цьому вирішальний вплив має технологічний прогрес, пов'язаний із розвитком електронних засобів комунікації і обробки інформації. Кінець ХХ – початок ХХІ століття виявив основоположну тенденцію соціального розвитку людства, що отримала назву глобалізація.

Глобалізація являє собою процес, обумовлений об'єктивними факторами інтенсивного зближення і взаємодії різних частин цілісного світу. Разом із тим, із позитивними аспектами глобалізаційного розвитку виявилися і його суттєві негативи. Значно ускладнилося життя суспільства, структурно і функціонально змінилося обличчя світу, загострилися глобальні проблеми, що стимулювало інтерес до загальних проблем суспільного розвитку, осмислення яких має важливе значення для вивчення якісних перетворень сучасного світу, розуміння зв'язків минулого, сучасного і майбутнього в історії людства, явищ реального життя. У ХХ столітті остаточно були розвінчані міфи людства про можливість облаштування планети без злиднів, голоду і злочинності. Мрія багатьох мислителів перетворити Землю у загальнолюдський дім, де панують рівність і загальний достаток, остаточно перейшла у категорію соціальних фантазій. В умовах повсюдного загострення глобальних проблем людство впритул підійшло до вирішення питання про виживання. На передній план виходять питання сенсу життя, смерті і безсмертя. Виникнення нового соціального поділу суттєво трансформує соціальні структурні відносини та впливає на загальну переоцінку цінностей як з боку індивіда, так і певних національних, релігійних, територіальних спільнот. Особливої уваги потребує вивчення соціокультурних, політичних, економічних детермінант, що спричиняють виникнення глобальних проблем.

Зазначимо, що досліджувану тему в цілому не можна віднести до таких, що є недостатньо актуальними та нерозробленими. Навпаки, існує низка робіт і досліджень, присвячених виникненню глобальних проблем сучасності, їх вимірам та наслідкам, можливим шляхам вирішення. Так, на початку

XX ст. з'являються системні дослідження з даної проблеми, особливий інтерес мають праці: В.Вернадського, В.Соловйова, С.Булгакова, П.Флоренського, М.Мойсєєва. Також слід відзначити роботи представників так званого Римського клубу, міжнародної неурядової суспільної організації, створеною з метою поглиблювати розуміння особливостей розвитку людства в епоху науково-технічної революції: "Межі росту" ["The limits to growth", 1972, під керівництвом Д. Медоуса (США), на основі концепції, викладеної в книжці Дж. Форрестера (США) "Світова динаміка", 1971]; "Людство на поворотному пункті" ["Mankind at the turning point", 1974, під керівництвом М. Месаровича (США) і Е. Пестеля (ФРН)]; "Перегляд міжнародного порядку" [1976, під керівництвом Я. Тинбергена (Нідерланди), рос. пер. 1980]; "Цілі людства" ["Goals for mankind", 1977, під керівництвом З. Ласло (США)]; "За межами століття марнотратства" ["Beyond the age of waste", 1978, під керівництвом Д. Габора (Великобританія) і У. Коломбо (Італія)]; "Немає меж навчанню: звуження розриву в рівні освіти людей" ["No limits to learning: bridging the human gap", 1979, під керівництвом М. Малиці (Румунія), Дж. Боткіна (США) і М. Ельманджі (Марокко)]; "Діалог про багатство і добробут" ["Dialogue on wealth and welfare: an alternative view of world capital formation"], 1980, під керівництвом О. Джаріні (Італія)]; "Путівники в майбутнє: до більш ефективних суспільств" ["Road maps to the future – towards more effective societies"], 1981, під керівництвом Б. Гаврилишина (Швейцарія)], і ін. Також потрібно наголосити на тому, що нові контури світового розвитку окреслювались у процесі розроблення теоретико-дескриптивних моделей світоцілісності. Приклади таких "світових моделей" ми знаходимо у працях О. Тофлера (цивілізація третьої хвилі), культуру"), І. Валлерстайна (історико-економічна модель), Е. Гіддена (соціальна модель модернізації), С. Мендловітца і Р. Фалка ("Світовий порядок"), Г. Месаровича – Е. Пестеля (інтегрована модель світу), Н. Ф. Реймерса (глобальна екологічна модель) та ін. Ідея світового розвитку дістала своє відображення в організмичній концепції Г. Спенсера; теорії постіндустріального суспільства Д. Белла; моделі світової динаміки Д. Форрестера; в системній теорії Е. Дюркгейма та в системно-процесуальній конструкції П. Сорокіна; в низці альтернативних моделей – взаємодіючих соціокультурних полів П. Бурдьє, в цивілізаційній теорії А. Тойнбі та П. Шпенглера і в стадіальній системі К. Маркса.

Серед вітчизняних авторів, які займалися дослідженням соціально-філософської природи глобальних проблем сучасності, можна виокремити таких, як В.Х. Арутюнов, О.Білорус, С.Кримський, Л.Левчук, В.Лях, Ю.Павленко, Ю.Пахомов, В. М. Свінціцький та багато інших.

Головною метою статті обрано соціально-філософський вимір причин виникнення та напрямків вирішення глобальних проблем сучасності.

Методологічною базою дослідження є соціально-філософські концепції визнаних теоретиків глобалізаційних процесів, дослідників проблемних аспектів розвитку сучасної цивілізації. Особливо важливими для статті виявилися ідеї, методичні й концептуальні розробки, що базуються на принципах об'єктивності, історизму, гуманізму, соціоантропологічного та соціокультурного підходів. У методичному плані використовуються методи, властиві соціально-філософському дослідженню, які дозволяють всебічно дослідити цей феномен.

Глобалізація, згідно з визначенням американського дослідника Х.Макгрю, – це розширення, поглиблення та прискорення взаємозв'язків у світовому просторі в усіх аспектах сучасного людського життя [1]. Вона втілює ідею інтегрованості країн у світове співтовариство та їх спільний розвиток. Охоплюючи широке коло сфер діяльності людини, від культури до злочинності, від фінансів до духовності, глобалізація викликає безліч дискусій і суперечок. Процеси глобалізації проявляються у всіх сферах діяльності людини, визначають поступове формування світового цивілізаційного простору. В цьому контексті зростає взаємозалежність світу, посилюються взаємозв'язки між країнами, регіонами, містами, змінюється їх ієрархія, кількісні та якісні індикатори.

Відповідно до логіки граматичних компонентів – кореня слова та суфікса, – термін "глобалізація" у загальному випадку означає рух якихось явищ (сторін дійсності) до загальнопланетарного рівня, надання їм гранично широкого, всесвітнього характеру. Але от яких саме явищ (або сторін) – термін у принципі не визначає і не обмежує. Саме це робить можливим використання глобалізації як важеля економічного і соціально-політичного тиску на всі народи світу з боку певних могутніх сил, проти чого так активно і цілком виправдано протестують антиглобалісти. Але разом із тим глобалізація може бути і чинником явно позитивного характеру, конструктивно-творчої спрямованості, стосовно всього людства як системної цілісності.

Можна зазначити, що сутність процесу глобалізації, яка швидко поглиблюється на початку ХХІ ст., полягає у тому, що людство (попри всю його роз'єднаність за національними та іншими факторами) дедалі більше усвідомлює себе інтегральним, єдиним у своїй внутрішній різноманітності суб'єктом всесвітньо-історичної творчості. До рівня глобалізації світова спільнота мала піднятися, дозріти у своєму загальному розвитку, і це був довгий шлях.

Історія людства свідчить, що протилежні за напрямком, але по суті взаємно доповнюючі, тенденції соціальної інтеграції й дезінтеграції завжди були об'єктивно необхідними для поступового розвитку. Економічна експансія держав (етносів), які випереджали у своєму розвитку сусідів, підкріплена прямими військовими агресіями, призводила до створення імперій, що формували певний цивілізаційний простір. В межах такого простору прискорювався інформаційний обмін, відбувалося взаємне збагачення культур, вищого рівня сягали продуктивні сили. Разом із тим наростали суперечності, викликані, у першу чергу, асиметрією в економічному зростанні метрополій і колоній, а також опір уніфікуючому, нівелюючому впливу цивілізаційних процесів на самобутні сторони культури етносів. Результатом ставали вибухи, що руйнували імперії, на уламках яких виникали нові держави. Проте потреби економічного життя диктували пошук нових форм інтеграції, а інтеграційні процеси з необхідністю спричиняли поживлення дезінтеграційних сил. До останнього часу взаємодія інтеграційних і дезінтеграційних тенденцій мала стихійний характер, оскільки у ролі суб'єктів економічної, політичної, культурної діяльності виступали спільноти рівня не вище, ніж нації (від імені яких виступали уряди держав, суспільно-політичні рухи тощо). Досі стихійно формуються асиметричні економічні та культурні зв'язки між країнами, не існує механізмів координації використання природних ресурсів, демографічної політики тощо [2].

Коли виникла глобалізація? Де її історичні джерела й корінь? Думки вчених у відповіді на ці питання істотно розходяться.

Одні відносять її джерела до глибокої стародавності, до кінця I тисячоріччя до н.е., коли виникли світові імперії, найбільш відомим зразком яких вважається недовговічна імперія Олександра Македонського (яка, до речі, слідувала за імперією Ахеменідів, що існувала протягом двох сторіч у тому ж географічному просторі – кордони двох імперій практично збігалися), а потім могутня Римська імперія. Так, звичайно, політичні об'єднання, що охоплювали кілька країн і цивілізацій, виникали й зникали в древніх суспільствах, періодично здійснювалися переселення народів, війни, колонізації. Однак натуральна у своїй основі економіка, соціально-політичний лад, духовний світ замикалися границями полісів, їхніх союзів, держав і локальних цивілізацій, діалог між якими розвивався, але мав обмежені рамки. Можна простежити подібні процеси епохальних і базисних інновацій у різних цивілізаціях: виникнення класів, держав, нових видів озброєнь, наукових знань і світових релігій, але до глобалізації залишалися ще тисячоріччя [3].

Інші вважають початком глобалізації другу половину першого тисячоріччя нашої ери, бачачи її прояви в магістральних шляхах торгівлі й діалогу цивілізацій – Великому шовковому шляху, шляхах "з варяг у греки" і "з варяг у перси", в інтенсивній міжнародній торгівлі, у поширенні світових релігій. Всі ці процеси дійсно мали місце, але ядром прогресу, інноваційних змін залишалися держави й цивілізації, контакти між якими мали обмежений характер [4].

Треті відносять початок глобалізації до епохи Великих географічних відкриттів, до відкриття й активного залучення в економічний оборот Америки, коли торговельні шляхи перетнули моря й океани, агресивна західноєвропейська цивілізація захопила або підкорила своєму впливу більшість древніх цивілізацій Сходу й Півдня й здійснила лиховісну епохальну антиінновацію – знищила самобутні цивілізації Нового Світу. Але й у цей період більшість людей на просторах євразійського й африканського континентів жили в порівняно замкнутому просторі з напівнатуральною економікою, з відособленим духовним світом і малою інтенсивністю взаємних інформаційних потоків [5].

Четверті думають, що розгортання процесу глобалізації спостерігається після промислової революції, яка величезною хвилею пройшла по земній кулі й перетворила світ, і особливо з кінця XIX ст., коли імперіалістична стадія розвитку капіталізму сформувала мережу колоніальних імперій, а масовий вивіз капіталу й економічний розділ світу призвели до формування всесвітнього ринку, світової капіталістичної системи господарювання [6].

Але це була лише передісторія глобалізації – процеси інтернаціоналізації, що створювали фундамент для глобалізації. Можна погодитися з В.Шейко: "Починаючи з XVI століття йшов процес формування всесвітньої системи соціоісторичних організмів – всесвітнього історичного простору, який і одержав назву інтернаціоналізації. До початку XX століття цей процес в основному завершився. У другій половині цього сторіччя розгорнувся новий процес - почалося перетворення всесвітньої системи соціоісторичних організмів в один світовий соціоісторичний організм. Саме для його позначення й виник термін "глобалізація" [7].

Отже, мова йде про глобалізацію як про новий етап всесвітньої історії, як характерну рису постіндустріального суспільства XXI ст. і, імовірно, XXII ст. – коли чергова, сьома за рахунком (починаючи з неоліту) світова цивілізація досягне вершини свого життєвого циклу. У раннеіндустріальному (з XVI ст.) і індустріальному (з кінця XVIII ст.) суспільствах центром всіх інноваційних перетворень були національні держави – в їх границях формувалися національні ринки й економіки, здійснювалися політичні перетворення, затверджувалося панування тієї або іншої ідеології й релігії. Зв'язки між країнами й цивілізаціями розвивалися, множилися, міцніли в процесі інтернаціоналізації, але центр ваги в прийнятті економічних, політичних, соціальних рішень перебував у рамках окремих країн, національних (і багатонаціональних) держав, навіть якщо вони служили центром величезних колоніальних імперій. В XXI ст. картина радикально змінюється. В епоху глобалізації Центр ваги в прийнятті стратегічних рішень, у здійсненні епохальних і базисних інновацій переноситься на наднаціональний, наддержавний рівень. Процес глобалізації, перенесення центра ваги прийняття рішень на верхні поверхи, у наддержавну сферу тільки розгортається, він ще далеко не завершений, на думку фахівців він займе всю першу половину XXI ст., а може бути, і все сторіччя. Але вже зараз, на початку століття, для всякого неупередженого спостерігача очевидно, що епоха самодостатності національно-державних об'єднань йде в минуле, що світове співтовариство досягло такої щільності й глибини взаємозв'язків і взаємозалежності, що можна з повною підставою констатувати: ера глобалізації почалася.

Глобалізація вносить в історію нові структурні розмежування або розходження, що істотно збагачують постмодернову сучасність. Для одних глобалізація – безсумнівне розширення можливостей для затвердження справжнього, або індивідуального, буття всіх суб'єктів історичного процесу: окремих особистостей, соціальних груп, народів, країн, регіонів. Для інших – "дев'ятий вал" історії, що змітає на своєму шляху все ідентичності й самобутності. З одного боку, її явно спрощують: дайте строк і все саме собою влаштується. З іншого боку – зайво драматизують, обвинувачуючи ледве не у всіх смертних гріхах: у хаотизації й криміналізації громадського життя, у зuboжінні цілих країн і регіонів, у стрімкому поширенні наркоманії, СНІДу тощо [8].

В опозиційно-бінарній моделі сприйняття глобалізації нічого нового немає – це звичайні засоби виявлення й загострення дійсно нової проблеми. Глобалізація ж – проблема, безумовно, нова, можна сказати унікальна. Але от цю унікальність найчастіше й не помічають або свідомо не зауважують. Найбільшу плутанину в дану проблему вносять ті, хто ототожнюють глобалізацію з модернізацією. У дійсності ж це різні історичні епохи й принципово відмінні друг від друга процеси. Глобалізація в сенсі інтеграції, наростання цілісності в рамках епохи модерну (Нового часу) є модернізацією; "модернізація" ж епохи постмодерну (з останньої чверті XX століття) є власне глобалізацією. Модернізація в останньому випадку зазначена у лапках не дарма: глобалізація когерентна й органічна не модернізації, а постмодернізації [9].

Глобальність тому й глобальна, що вона не протистоїть, а захоплює й охоплює. Якщо і є в ній протистояння, то воно історичне (стосовно попереднього

розвитку), тобто тимчасове, а не просторове. Але проблема тут, безсумнівно є. Вона – у тому, як розуміти це захоплення або охоплення. Деяким глобалізація представляється ізотропним інформаційно-технологічним процесом, рівномірно, без розривів і локальних "кристалізацій" обволікаючим всю земну кулю. Але це, як вважають фахівці, швидше за все, омана. Процес глобалізації в сучасному світі навряд чи є глобальним у сенсі суцільним, фронтальним. Один з найпоширеніших і, безсумнівно, вдалих його образів – всесвітня павутина (Інтернет). Від нього, на наш погляд, можна відштовхуватися й у пошуку загальної структури глобалізації, її організаційної фактури [10].

Структура глобалізації дискретна, переривчаста. Складається вона з окремих інтенсивностей (концентрацій, кристалізацій). По-іншому ми їх можемо назвати анклавом. Отже, глобальний процес сучасності анклавний, анклавно структурований. Однак зауважимо, що й для Всесвіту, як показали астрономи, характерна ніздрювата (сітчаста або пориста) структура, яку можна бачити на спеціально оброблених фотографіях ділянок зоряного неба. Анклав – це спеціально виділена територія, "вільна зона", що живе за своїми особливими законами, яка має мало загального з найближчим оточенням. Анклав і його оточення – два способи життя, два різних світи, погано, а то й зовсім не розуміючих один одного. Інші території анклавна глобалізація просто обходить, обтікає, залишаючи їх недоторканими, надаючи їм можливість залишатися при своїх інтересах і в колишній якості. Іншими словами, анклавна структура – це той випадок, коли палаци спокійно сусідять із хатинами, анітрохи не соромлячись їхньої вбогості, проявляючи повну байдужість до їх долі [11].

Як свідчать дослідження, структурно процес глобалізації проходить через кілька стадій. Опираючись на передумови, створені в другій половині ХХ в., він вступив у нелегку, досить суперечливу стадію становлення, вибору переважної моделі в перші десятиліття ХХІ в., поширення вшир і вглиб із середини століття й лише до кінця століття, імовірно, вступить у стадію зрілості, коли прийде час обговорювати питання про подальшу долю цього глобального феномену [12].

Отже, процеси, що відбуваються у світі, переконливо свідчать, що глобалізація стає невід'ємною складовою буття сучасної цивілізації. Всеосяжна глобалізація є центральною темою у наукових дискурсах, дослідженнях міждисциплінарного характеру. Наукові дискусії точаться навколо часу виникнення, сутності, наслідків, об'єктивності та суб'єктивності процесів глобалізації. Але більшість дослідників погоджуються, що глобалізація – це безперервний процес у розвитку людства ХХІ ст. Криза ліберальної моделі глобалізації, негативні наслідки її антигуманної спрямованості породжують проблему виживання людства у глобалізованому світі. Ця проблема тісно пов'язана з гострими суперечностями, які зумовлені соціальними, економічними, ідеологічними обставинами. У результаті активізації процесів глобалізації значно змінюється світогляд світу, збільшується взаємозалежність усіх сфер суспільного життя, зростає вплив держав одна на одну, а останні, обстоюючи власні національні інтереси та суверенітет, породжують серйозні зміни у міжнародних відносинах. На думку В.В. Ляха, "глобалізація створює нестабільний світ, у якому трансформації зачіпають усі сфери суспільного та індиві-

дуального життя" [13]. Дедалі частіше у глобальному суспільстві виникають суперечливі явища, а саме: соціальна дезінтеграція або відсутність солідарності взаємодіючих суб'єктів, аномія, фрустрація, соціальна криза, колапс як повна втрата керованості суспільних процесів та розпад суспільних зв'язків.

Таким чином, підводячи підсумки дослідження, проведеного у даній статті, можна стверджувати, що становлення людства як цілісного, відносно єдиного суб'єкта діяльності було детерміноване низкою складних соціально-економічних, політичних, ідеологічних та культурних процесів ХХ ст. Цьому сприяли як досягнення науково-технічної революції (широке впровадження прогресивних технологій, новітніх засобів транспорту та зв'язку, комп'ютеризація та інформатизація суспільства, освоєння космосу), так і поступове зростання гостроти ресурсно-економічних, екологічних, демографічних та інших проблем світової спільноти, що почали сприйматися як глобальні проблеми сучасності. В результаті цього процесу люди різних країн та континентів уперше відчували свою взаємозалежність на Землі, той факт, що всі ми, образно кажучи, є пасажирями єдиного "космічного корабля" – нашої планети. Витоки глобалізації суспільної свідомості та практики людства генетично пов'язані з прогресом культури та її соціальною роллю.

1. *Делягин М.Г.* Мировой кризис. Общая теория глобализации: Курс лекций / Институт проблем глобализации (ИПРОГ). – 3-изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2003. – С.89. 2. *Магера О.П.* Морально-гуманістичний аспект сучасних глобальних проблем // Діалог цивілізацій: протиріччя глобалізації. – К., 2003. – С.293. 3. *Нікітіна В.В.* Глобалізація як об'єкт наукового аналізу: суперечливість підходів // Прогресивні ресурсозберігаючі технології та їх економічне обґрунтування у підприємствах харчування. Економічні проблеми торгівлі. – Х., 2003. – 4.2. – С. 662. 4. Там само. – С.662-663. 5. Там само. – С.663. 6. *Нікітіна В.В.* Глобалізація як об'єкт наукового аналізу: суперечливість підходів // Прогресивні ресурсозберігаючі технології та їх економічне обґрунтування у підприємствах харчування. Економічні проблеми торгівлі. – Х., 2003. – 4.2. – С. 664. 7. *Шейко В.М.* Культура. Цивілізація. Глобалізація (кінець ХІХ – початок ХХІ ст.). В 2 т. Т. 2: Монографія. – Х.: Основа, 2001. – С.77. 8. Многоликая глобализация: Культурное разнообразие в современном мире / Под ред. П. Бергера. – М.: Аспект-Пресс, 2004. – С.117. 9. Там само. – С.130-131. 10. *Делягин М.Г.* Мировой кризис. Общая теория глобализации: Курс лекций / Институт проблем глобализации (ИПРОГ). – 3-изд., перераб. и доп. – М.: ИНФРА-М, 2003. – С.550. 11. Там само. – С.579-580. 12. *Грецова О.* Глобальність: новий вимір людського буття // Гуманітарний вісник Запорізької інженерної академії. – Запоріжжя, 2003. – Вип. № 14. – С. 42. 13. *Лях В.* Глобалізація чи шлях до невизначеного майбутнього? // Виклик глобалізації. – К., 2001. – С.126.

*О.І. Матицин, студ., КНУТШ, Київ*

## **РОЛЬ ГУМАНІСТІВ – ПРЕДСТАВНИКІВ ПРАВОСЛАВНИХ БРАТСТВ У ФОРМУВАННІ ОБРАЗУ УКРАЇНСЬКОЇ ІКОНИ 16 – ПОЧАТКУ 17 СТОЛІТЬ**

Українська ікона періоду 16 – початку 17 століть являє собою складний, багатоплановий духовно-естетичний феномен. Для створення адекватної картини української іконографії даного періоду необхідно розглянути основні чинники, які прямо та опосередковано впливали на формування української ікони 16 – початку 17 століть. Гуманістична діяльність мислителів – представників православних братств України 16-17 століть є одним із таких чинників.

Метою даної статті є стислий аналіз питань богословського, світоглядного та естетичного характеру що розглядалися українськими гуманістами, які займалися своєю діяльністю у рамках братств, та аналіз впливу розробки даних питань на формування особливостей тогочасного українського іконопису.

Перші документи про легально оформлені православні братства датуються серединою 16 століття. Серед цих документів – статут 1538 р. братства кушнірів у Вільні, статuti 1542 р. братства Благовіщенської парафії на передмісті Львова і 1544 р. братства церкви при парафії Миколая на львівському Підзамчі [1]. З 1544 р. є згадка про організацію парафіян при Успенській церкві на Руській вулиці, пізніше – про "руських старшин", які діють від імені "співбратів і сусідів" – патронів церкви, з 1573 р. – про "старшин братства Богородиці".

Наприкінці 16 – на початку 17 століття братства організовувалися в більшості міст Галичини, Холмщини, Підляшшя. Так, 1589 р. організаційно оформилися братства в Рогатині та Красноставі, 1591 р. у Бересті та Городку, 1592 р. у Комарні. 1594 р. братства засновані у Більську й у Любліні, де була невелика громада українців. 1594 р. згадане як здавна існуюче братство при парафії св. Миколая в Буську. На початку 17 століття відзначилися активною діяльністю братства в Галичі, Дрогобичі, Перемишлі, Більську, Холмі, Замості, Бережанах; виникають братства також; в окремих селах. Близько 1615 р. стало діяти Богоявленське братство в Києві, а близько 1617 р. – Чеснохрестське братство в Луцьку [2].

Одним із принципових завдань братств було здійснення внутрішньої реформи православ'я, з метою пристосувати його до нових умов, як зовнішніх, так і внутрішніх. Тому в рамках інтелектуальної діяльності представниками братств розглядалися в більшості питань світоглядно-богословського характеру. В контексті православної богословської традиції членами братств розроблялись питання, що мали безпосередній вплив на українську іконографію. Це, насамперед, питання співвідношення світу божественного та світу природи, місця та ролі людини в світі.

Українська філософська думка в епоху Середньовіччя цілком в душі християнського світогляду спрямовувала мислення людини повз природу у сферу потойбічного життя, що не сприяло заохоченню вивчати довколишній образ. Тому великого значення набуває теологічний аспект у розробці теорії образу. В зв'язку з цим варто згадати про діяльність Кирила Туровського та його твір "Повість про білоризця і чорноризця", де в символічній формі тлумачиться природа і буття людини. Кирило вдається до образу "граду", що символізує "составленіє чловечьскаго телеса". В образі людей, що населяють місто, він змальовує "чювьственния уди": "слух, віденіє, обоняніє, вкушеніє, осязаніє і ніжняя теплоти свірепство". Далі автор стверджує, що розум є "царем", який володіє містом, тобто тілом, і образно оповідає про те, як місто збурюють пересуди, що змушують царя вирушити до спасительної гори. Тлумачення цієї алегорії таке: коли людину обступають напасті, яких вона ніколи не очікувала, то розум прагне надійної опори у монастирському житті. Кирило подає такі наступні символи: розсудливий порадник – це "печаль розуму", що призводить до осягнення смислу буття; печера, що її знаходить цар на горі, – це храм у монастирі, до якого приводить людину розум; світла

зоря – церковні піснеспіви; зодягнена у веретище людина – це чернець; а зброя, що лежить поруч, це чернечі чесноти [3]. Тобто середньовічний ідеал людини це ідеал чернечої аскези. Людина не є активним початком, ідеал людського буття – не прагнення до змін а споглядання.

Ренесанс вносить зміни у ставлення до людини. В 16 столітті українські мислителі, як і їхні західноєвропейські колеги, трактували людину як найвищу цінність, вважали її творцем самої себе, розглядали її не як маріонетку в руках Творця, а як його відповідального співробітника [4]. В центрі філософських роздумів перебувала також проблема співвідношення Бога і людини, акцентувалась увага на здатності людського розуму осягнути істину, проникнути у зміст священних текстів. Серед українських мислителів, що співпрацювали з братствами, особливу увагу проблемі людини приділяли: Л. Зизаній, Ю. Рогатинець, К. Сакович та К. Транквіліон-Ставровецький. В їхній творчості, зокрема, намічаються тенденції до ототожнення божественної та людської природи Христа. Так, розмірковуючи про його хресні муки і смерть, Лаврентій Зизаній, зокрема, стверджував, що "страждала плоть, страждало і Божество". З цього випливало, що коли зазнала страждань, а потім і смерті людська природа Христа, то разом з нею постраждало і вмерло божество, бо "неотлучно было божество от плоти, егде Христос пострада" [5]. Проголошуючи Христа звичайною людиною, розкриваючи його людську природу, українські гуманісти, фактично "здійснювали повернення на землю відчужених від людини, абсолютизованих і обожнених її сутнісних сил" [6]. У творах К. Саковича, зокрема в його "Арістотелівських проблемах" та "Трактаті про душу", виразно присутній природничонауковий підхід до вивчення людини та її діяльності. Серед розглянутих мислителем філософських проблем ренесансно-гуманістичні тенденції прослідковуються при розгляді питання пізнання людиною самої себе, яке потрібне, на його думку, для того, щоб на його основі людина могла керувати "домом свого тіла" та своїми вчинками. Ренесансні тенденції у розумінні людини властиві й творчості К. Транквіліона-Ставровецького.

Всі ці зміни відображаються і в українській ренесансній іконі. Іконні лики позбавляються елементів абстрактності, наділяються характерною зовнішністю й рисами глибокого психологізму. Святість перестає трактуватись як щось позаземне, вона є реальною, існуючою в звичайному світі людей. Світ ікони стає ближчим, більш "земним".

Як наслідок продовжується орієнтація малярів на український типаж обличчя. Частішають випадки коли другорядні персонажі на іконах зображуються з місцевими рисами обличчя та вдягнені в національний одяг. Як приклад можна навести ікону "Розп'яття" з села Вочве Львівської області (кінець 16 століття), що включає в себе майже всі ренесансні художні елементи. Особливо звернемо увагу на фігуру стражника Лонгіна, що тримає у руках спис, яким вбито Ісуса Христа. Його вбрання зовсім не схоже на одяг римського легіонера, натомість воно сильно нагадує одяг у якому ходили в той час на Західній Україні та й типом обличчя він більше схожий на жителя

Заходу України. Сам лик Ісуса Христа на іконах кінця 16 – початку 17 століть стає все більш "українізованим".

Аналіз творів вищезгаданих українських мислителів 16 – початку 17 століття засвідчує, що в більшості з них наявні елементи неоплатонізму, проте це був

переважно неоплатонізм середньовічний, в його ареопагітському тлумаченні. Водночас елементи ренесансного неоплатонізму у вигляді ідеї присутності Бога у світі, у формі акцентуації його іманентності щодо світу наявні у вже неодноразово згаданого К. Транквіліона-Ставровецького. Для нього земний світ уже не є нікчемним відображенням небесного, а має свою самостійну цінність і є добрим: "А прето мир сей відомий, ал[ь]бо світ, в нем же ми, чоловіці, рожаємся, живем и умираем, ведле битности своєї и положен[н]я, добр ест..." [7]. Світ у сприйнятті Транквіліона – також прекрасний, його окрасою є все, чим він наповнений: "Удивляємося сему небеси еже украшено солнцем, луною, звiздми, та-кожде и земли, яко украшена єсть горами и дубравами и различными цвiти..." [8]. Радісне сприймання краси і доброти земного світу зближує Транквіліона з найвидатнішими мислителями доби Відродження. Елементи ренесансного неоплатонізму властиві й концепції природи К. Саковича, який говорить про присутність Бога в кожній речі у вигляді невидимої її сутності.

В цей же період в українській іконі значно збільшується роль пейзажу на фоні якого розгортаються біблійні події. Філософський інтерес до вивчення природи в іконі виливається в збільшення реалістичності елементів флори присутніх на полотні. Пейзаж ікони все більше починає нагадувати саме природу України. З'являються ікони з лінійною перспективою.

Як приклад можна навести ікону "Преображення" з села Яблунів Львівської області (1580-ті роки). Так звані "гірки" зображені на іконі досить реалістично та нагадують пейзаж Прикарпаття. Деревя та трава не схожі на елементи орнаменту а мають цілком самостійний характер. В іконі застосовані прийоми повітряної та лінійної перспективи.

Проте, не слід забувати, що не всі українські мислителі 16 – початку 17 століття, які мали тісний зв'язок з братствами, позитивно сприймали зміни, що сталися в українському іконописі зокрема і в українській духовній культурі взагалі. Серед них такі видатні постаті того часу як Ісайя Копинський та Іван Вишенський. Останнього можна вважати безпосереднім представником афонської духовно-естетичної традиції в українській філософії. Свою "Книжку" І. Вишенський послав на Україну з Афону не раніше 1599 року і не пізніше 1601 року. Апологія чернечої аскези у Вишенського набуває свого найвищого розвитку. Той чернець, якого він апологізує, – це не людина з живого світу. Творчість письменника наповнюють символи аскези. В найрадикальнійшій формі це виразиться в цитуванні апостола Павла: "І сталася мені та заповідь: що для життя – на смерть!". Елементи спокути та каяття в його літературній спадщині виділяються досить яскраво, даючи можливість для їх подальшого сприйняття. Ренесансні мотиви є неприйнятними для Івана Вишенського, він різко негативно відноситься до всіх новітніх течій як у духовному так і в естетичному аспектах. Естетика Вишенського – це естетика крайніх форм аскетизму.

Незважаючи на вагомий вплив Ренесансу подібні тенденції були досить сильними і в українському сакральному живописі кінця 16 століття. Особливо яскраво вони проявляються в такому шедеві українського іконописного мистецтва як "Розп'яття з пристоячими" з Турківщини (кінець 16 століття). Дія відбувається на тлі високої стіни, що символізує мури Єрусалиму. Спаситель розп'ятий на хресті, піднятому на горі Голготі, зображений у вигляді невисокої

вершини з чорним отвором, у якому видніє череп Адама. Під хрестом у скорботі стоїть Богородиця та Марія Магдалина, співчутливо обнявши Богоматір, апостол Іоан та сотник Лонгін. Над розп'яттям – персоніфіковані зображення сонця і місяця, як згадка про затемнення сонця в момент смерті Ісуса. Майстерно зображено тіло Христа з анатомічним підкресленням форм, особливо торсу; його силует чітко виступає на великому, масивному хресті. У зображенні фігури Христа спостерігаються яскраво виражені аскетичні мотиви [9].

На основі стислого аналізу світоглядно-богословських ідей представників православних братств можна зробити висновок, що гуманістичні ідеї європейського Ренесансу творчо переосмислюються українськими мислителями та завдяки як поширенню кількості так і підсиленню впливу православних братств на території України знаходять широке розповсюдження та застосування в українському сакральному мистецтві. Представники українських іконописних шкіл 16–17 століть сміливо втілюють результати духовно-естетичних роздумів вітчизняних мислителів в іконописі. Ренесансна ікона набуває більшої інтимності та близькості не тільки на художньо-естетичному а й на духовно-символічному рівнях, при цьому продовжуючи зберігати зв'язок з архаїчною іконографічною традицією у багатьох аспектах в тому числі й у символізмі. На протязі всього 17 століття зв'язок православних братств з українською іконописною традицією тільки підсилюється, наприклад, відомий іконописець кінця 17 століття Йов Кондзелевич був викладачем у братській школі в Луцьку. Результатом такого зв'язку було те, що українська іконографія постійно змінювалася та збагачувалася за рахунок відчутного впливу новітніх духовно-естетичних тенденцій носіями яких були гуманісти – представники українських православних братств.

1. *Mironowicz A.* Podlaskie ośrodki i organizacje prawosławne w XVI i XVII wieku. – Białystok, 1994. – S.182. 2 *Кралюк П.* Луцьке Хрестовоздвиженське братство. – Луцьк, 1996. – С.12-16. 3. *Еремін І.П.* Литературное наследие Кирилла Туровского // Труды отдела древнерусской литературы. – Л.: Наука, 1955. – Т.11. – С.348-354. 4. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К., 1988. – С.96. 5. *Падокишын С.А.* Філософская думка епохи Адрадження у Беларусі. – Мінск, 1990. – С.83. 6. *Нічик В.М.* Реформаційні й гуманістичні ідеї в братських школах // Нічик В.М., Литвинов В.Д., Стратій Я.М. Гуманістичні і реформаційні ідеї на Україні (XVI – початок XVII ст.). – К., 1990. – С.126. 7. Пам'ятки братських шкіл на Україні (кінець XVI – поч. XVIII ст.): Тексти і дослідження. – К., 1988. – С.234. 8. *Ставровецький К.-Т.* Євангеліє учительное. – Рахманів, 1619. – С.16-17. 9. Каталог виставки українських ікон та артефактів 11-18 століть із приватної збірки Ігоря та Оксани Гринівих. К., 2007. – С.9.

**О.Е. Павленко, здобувач, КНУТШ, Київ**

## **ГРА В СУБКУЛЬТУРІ ГІППІ (УКРАЇНСЬКІЙ КОНТЕКСТ)**

Загальнокультурна криза західного світу, наявність якої відзначали О.Шпенглер, Х. Ортега-і-Гассет, Й. Гейзінга та інші відомі дослідники, обумовила утворення ситуації постмодернізму, однією з головних ознак якої є "тотальна гра".

З огляду на сказане вище, нами здійснена спроба відстежити ігрові прояви в молодіжній субкультурі гіппі.

Спираючись на дослідження Платона, І.Канта, А.Шопенгауера, Й.Гейзінга, А.Камю, Г.Маркузе, Ж.Бодрийяра нами були зроблені наступні висновки:

Звернувши увагу на те, що головною ознакою субкультури гіппі є бунтарсько-ескапістські інтенції молоді, ми робимо наголос на агональному характері названого молодіжного руху.

Агональність гіппізму ми вбачаємо в його естетичних і мистецьких пріоритетах, які знайшли вираження в одязі, гаслах, літературних та музичних творах його представників. Змагальні ознаки феномену гіппі простежуються у певному протистоянні між представниками його течій, які різнилися між собою в підході, щодо його аксиологічних засад.

Бунт гіппі знайшов своє відображення в рок-музиці, яка містить в собі численні ігрові риси, та і з рештою музика сама є грою за визначенням, про що свідчать дослідження Платона, І.Канта, Й.Гейзинга та інших відомих філософів.

Творчість відомих рок-музикантів, на наш погляд, містить в собі незаперечний ігровий елемент, який простежується в текстах пісень, використанні в рок-концертах, пантоміми, хеппенінгів, травестування, елементів карнавалу. Розуміння життя як театру ми віднайшли в творах багатьох рок-музикантів.

Заграванням зі смертю можна назвати життя і творчість кумира гіппі і лідера гурту "The Doors" Д. Моррісона, а самого поета як людину, що за А.Камю усвідомила абсурдність людського існування і смислом власного життя зробила бунт, як протистояння умовностям, як прорив до світу трансцендентного.

Відзначаючи космополітизм субкультури гіппі можна говорити, на наш погляд, про відсутність яскраво виражених національних ознак гіппівства в Україні і ігрових характеристик, що притаманні виключно українським гіппі. Проте не можна обійти увагою певні прояви українства в гіппівському русі в західному регіоні нашої держави (рок-гурт "Вуйки") та ігрові форми їх репрезентації.

У процесі дослідження ми звернули увагу на театральністьгіппівського руху, який деякі вчені називають "грою в бунт" (Д. Дроздовський)

***В.І. Полянська, докторант, КНУТШ, Київ***

## **ПРО СПІВВІДНОШЕННЯ ФОРМИ І ЗМІСТУ ХУДОЖНЬОГО ТВОРУ В ТЕОРІЇ РОСІЙСЬКОЇ ФОРМАЛЬНОЇ ШКОЛИ**

Одним із головних завдань цієї статті є дослідження формалістського підходу до проблеми співвідношення форми і змісту в художньому творі, поданого в теорії й практиці російських формалістів. Ми спробуємо показати поряд із обмеженістю формалістського підходу до цієї проблеми і його неординарність, нестандартність, значущість для формування й розвитку дещо пізніших напрямів у мистецтві та літературі.

Враховуючи той факт, що самі формалісти не були одноставними в деяких питаннях та поділялися на групи всередині формальної школи, такі як московський лінгвістичний гурток, ленінградська група, "академічна" група, ОПОЯЗ, доцільно розпочати дослідження проблеми з вивчення поглядів окремих представників цих груп. Цікавими є оцінки формалістичного підходу до проблеми форми та змісту і з боку їхніх основних опонентів-марксистів, чия ідеологія в 20-ті роки ХХ ст. ставала офіційною, державною не лише в політиці країни, а й у мистецтві. Звичайно, розбіжності серед формалістів

були й мали бути, оскільки формальний метод тільки починав зароджуватися. Навіть стосовно самої назви "формального методу" не було одностайності: "передусім ніякого "формального методу", звичайно, немає", – писав Б. Ейхенбаум у статті "Навколо питання про "формалістів" [1].

Жирмунський, виступаючи з критикою позицій ОПОЯЗу, писав: "Під загальною та невизначеною назвою "формального методу" зазвичай об'єднують найрізноманітніші праці, присвячені питанням поетичної мови і стилю в широкому розумінні слова, поетиці історичній та теоретичній..." [2]. Але, незважаючи на розбіжності серед формалістів, все-таки абсолютно чітко простежується одна зі сполучних ланок, що об'єднує всіх формалістів, – це ставлення до форми і змісту в мистецтві.

Формалісти висунули вимогу вивчати художню літературу як мистецтво, тобто як своєрідне естетичне явище, що має свою специфіку. Прагнення вивчати специфіку художньої літератури розглядалося ними як основний і єдиний принцип дослідження словесного твору. Та в чому, на думку формалістів, полягає специфіка художньої літератури? Відповідаючи на це запитання, формалісти одразу ж штучно звужували проблему: "Прагнення до специфікації літературної науки виразилося насамперед у тому, що основною проблемою вивчення було оголошено "форму", як щось саме специфічне – щось таке, без чого мистецтва немає" [3].

Л. Тимофєєв та Т. Поспелов при істотних розбіжностях один з одним виділяють образний рівень у складі твору, розглядаючи його як завершення художньої форми. Тимофєєв обмежує "образи-характери" від ідейно-тематичної основи. Згідно з Поспеловим, чия концепція відрізняється більшою чіткістю, "предметна образотворчість" разом з іншими сторонами визначається у своїй стильовій своєрідності єдністю основних рівнів змісту – тематики, проблематики й пафосу.

На відміну від Тимофєєва та Поспелова, Томашевський взагалі використовує поняття образу. Він визначає тематику, залишаючись у межах лінгвістики: "У художньому вислові окремі речення, поєднуючись між собою за їхнім значенням, дають у підсумку певну конструкцію, об'єдану спільністю думки і теми" [4]. Така дослідницька позиція характерна для прихильників "точних" методів у літературознавстві, які явно віддавали перевагу лінгвістиці над естетикою, – що було властиво багатьом представникам російської формальної школи 1910–1920-х років.

В. Шкловський першим оголосив мистецтво "прийомом", змінивши традиційну понятійну пару: "зміст-форма" парою "матеріал-прийом": при цьому матеріал – словесний – слугував мотивом прийомів, зокрема сюжетних. "Літературний твір є чиста форма – не річ, не матеріал, а стосунки матеріалів", стверджував лідер ОПОЯЗу [5].

Сьогодні, досліджуючи формальний метод як метод, ми маємо деяке специфічне, особливе виявлення інтересу до проблеми художнього оформлення, або точніше – деяку систему загальних принципів та прийомів художньої творчості, властивих лише формальному методу як такому. У працях самих формалістів проглядається претензія їхнього методу на роль не лише історичної, а й теоретичної поетики, на значення загального й основного принципу в історич-

ко-літературній методології. Поступово в їхніх працях формальний метод перетворюється на "формалістський світогляд", який зводиться до кількох постулатів, що так чи інакше обумовлені власним трактуванням форми і змісту, а саме: необхідністю вивчати "сам художній твір, а не те, "відображенням" чого він є, на думку дослідника..."; розглядати художній твір як "чисту форму", зміст літературного твору "дорівнювати сумі його стилістичних прийомів" [6]; художній твір вважати як той, що складається з матеріалу і форми" [7].

Офіційна радянська критика часто звинувачувала формалістів у нехтуванні змісту, та уважний розгляд текстів самих авторів формального методу свідчить про інше. Наприклад, Б.Ейхенбаум у праці про Лермонтова, характеризуючи епоху, в якій жив поет, бачить основну її ознаку в тому, що вона мала вирішувати боротьбу вірша з прозою, а поезію цієї епохи "необхідно було зробити більш "змістовною", програмною, вірш як такий – менш помітним; потрібно було підсилити емоційне та ідейне мотивування віршованої мови, щоб заново виправдати саме її існування" [8].

Важко віднайти кращу оцінку змісту, хоча й узятю в лапки. Зміст оголошується домінантою всієї епохи. При цьому зазначається, що "змістовності" вимагав новий читач. Заради справедливості потрібно відзначити, що наприкінці статті Ейхенбаум замінює поняття "змісту" "прийомом", "жанром", "технікою", але це зайвий раз засвідчує про непослідовність формалістів, що й призвела пізніше саму ідею формального методу до кризи.

У 1927 р. Б. Енгельгардт у книзі "Формальний метод в історії літератури" розглядав різні підходи до вивчення питання про витоки естетичної сугестивності (емоційності) мистецтва, розглянув питання співвідношення змісту й форми у формалізмі з позицій, що стали причиною незгоди самих формалістів. Перша позиція, означена ним, розглядала проблему "дуалістично", оскільки вона бачила сугестивне начало і у змісті, і у формі: естетично високому предмету оповідання відповідають, на його думку, "високі" слова, що його естетично оформлюють. Таке рішення формалісти відкидали, оскільки вони заявили про своє намагання вивчати естетичну природу мистецтва "моністично", тобто шукати джерело сугестивності в чомусь одному – або у змісті, або у формі. "Дуалісти", на їхню думку, зводять роль форми лише до зовнішнього прикрасання певного змісту. Дуалістичне розв'язання питання про співвідношення форми і змісту в мистецтві веде до хибного висновку про чисто механічне поєднання в художньому творі того з іншим. Форма в такому разі нагадує посудину, зміст – рідину, яку вливають у неї. "Це веде до розуміння форми" як зовнішньої прикраси, заперечував Жирмунський, дрібнички, яка може бути, а може й не бути, і разом з тим – до вивчення змісту як зовнішньоестетичної реальності, що зберегла в мистецтві свої колишні властивості та побудована не за своєрідними художніми законами, а за законами емпіричного світу... А тим часом у межах мистецтва такі факти, так званого "змісту", не мають уже самостійного існування, незалежного від загальних законів художньої побудови" [9].

Формалісти відстоювали той факт, що зміст зовсім не зводиться до суми фактів, які почерпнули безпосередньо з різних галузей суспільства та наукових знань. Вони розуміли, що нова якість, у якій виступає в художньому творі життєвий матеріал, перетворюючись із "явища життя" на факт мистецтва,

створюється специфічними внутрішніми законами самого мистецтва. На думку формалістів, художній твір є джерелом єдиного естетичного враження, він сприймається лише як єдиний естетичний комплекс, тому не може бути подвійної оцінки: відносно форми та відносно змісту. Формалісти стверджували, що така подвійна оцінка суперечить самій суті мистецтва.

Жирмунський писав: "Кохання і смуток, трагічна душевна боротьба, філософська ідея і т. п. існують у поезії не самі по собі, а в тій конкретній формі, як їх відтворили в даному творі. Тому... умовне протиставлення форми і змісту ("як" і "що") в науковому дослідженні приводило завжди до підтвердження їхнього поєднання в естетичному об'єкті" [10]. Далі Жирмунський дійшов висновку, який викликав бурхливі заперечення деяких критиків: "...будь-яка зміна форми є, одночасно, уже розкриттям нового змісту..." [11].

Отже, з одного боку – "об'єднання в естетичному об'єкті", з іншого – визнання провідної ролі форми над змістом... Підкреслюючи організуючу роль зовнішнього оформлення мистецтва, формалісти прирікали факти змісту на другорядну роль: "вони (факти) є поетичною "темою", художнім "мотивом" (чи "образом"). Вони так само беруть участь в єдності поетичного твору, у створенні естетичного враження, як і інші формальні факти (наприклад, композиція чи метрика, чи стилістика даного твору). Коротше кажучи, якщо під "формальним" розуміти "естетичне", у мистецтві всі факти "змісту" стають також елементами форми" [12]. Таке розуміння співвідношення форми і змісту відкривало широку дорогу для нестримного формалістичного експерименту в поезії. Ще в 1910 р. Андрій Бєлий отримував "форму", "вилучаючи" з художнього твору його "зміст": "Вивільнимо... вірш від будь-якого ідейного змісту, що начебто не входить до сфери формальних, а тому й типових спостережень... – перед нами залишиться тільки форма..." [13]. Форма ж, на думку Бєлого, "засіб образності, в якому дається образ, слова, їх поєднання та розташування" [14].

Формалісти критикували такий грубий поділ твору мистецтва на "форму" і "зміст", вони намагалися зрівняти їх за значенням з метрикою, композицією, фонетикою, оскільки саме прийоми й підносили, за їх переконанням, неестетичний, неоформлений змістовний матеріал до рівня естетичного новоутворення. Звідси й останній висновок формалістів, запозичений ними з естетики футуризму, про "самоцінність" зовнішнього оформлення мистецтва, а в літературі – слова.

Ейхенбаум, доводячи спроможність формального методу (хоча сама назва "формальний метод" Ейхенбаума не влаштовувала), звертався до питання про форму: "Прагнення до специфікації літературної науки виражалося передовсім у тому, що основною проблемою вивчення було проголошено "форму", як щось саме специфічне – щось таке, без чого мистецтва немає. Слово "форма" має багато значень; це, як завжди буває в таких випадках, і привело до цілого ряду непорозумінь. Треба зрозуміти, що ми використовуємо це слово в особливому значенні – не як щось співвідносне поняттю "змісту", як щось основне для художнього явища, як організуючий його принцип. Нам важливе не слово "форма", а лише особливий його відтінок..." [15].

Ейхенбауму, як одному з основоположників формального методу, доводилося вступати в полеміку з опонентами, які не визнавали формальний метод і звинувачували формалістів у розриві форми й змісту, у наданні пріоритетів формі.

Ейхенбаум неодноразово звертав їхню увагу на те, що для формалістів форма – не посудина, куди можна помістити зміст, а "організуючий принцип".

П. Сакулін, один із відомих на той час літературних критиків, зазначав, що формалісти не позували розуміння форми, підказаного раннім футуризмом і яке знайшло своє застосування у формально-лінгвістичній поетиці, і лише Ейхенбаум та Жирмунський розширили зміст поняття "форми". Проблема форми і змісту була однією з визначальних у працях Тинянова. Розвиваючи думку Ейхенбаума, він зазначає: "Б. Ейхенбаум доводить, що наука про літературу "повинна бути наукою самостійною та специфічною, яка має свою галузь конкретних проблем", і що "основною проблемою вивчення" слугує так звана форма, яку треба розуміти "як щось основне для художнього явища, як організуючий його принцип" [16]. Форму, як основоположний момент розвитку нових жанрів у літературі, Тинянов розглядав у контексті свого конструктивного принципу. Вчений розглядав форму в тісному діалектичному зв'язку зі змістом: "матеріал" аж ніяк не протиставляється "формі", він теж "формальний", оскільки позаконструктивного матеріалу не існує. Спроби виходу за конструкцію дають результати, схожі на результати потєбніанської теорії; у точці X (ідея), до якої прагне образ, можуть зійтися, очевидно, багато образів, і це зміщує в одне найрізноманітніші, найбільш специфічні конструкції. Матеріал – підпорядкований елемент форми завдяки висунутим конструктивним". У цьому питанні Тинянов повністю солідарний зі Шкловським, який першим змінив традиційну пару: "зміст-форма" парою "матеріал-прийом". При цьому матеріал – словесний – слугував мотивом прийомів, зокрема сюжетних. Шкловський розглядав літературний твір як чисту форму – "не річ, не матеріал, а відношення матеріалів" [17].

Тинянов вважав, що вся суть "нової форми" в новому принципі конструкції, в новому використанні відношення конструктивного фактора й фактора підпорядкованого – матеріалу. Навіть помилка в "конструкції" може призвести до виникнення нової форми. Замінюючи поняття "змісту" словом "матеріал", Тинянов, у принципі, в питанні про співвідношення форми і змісту в мистецтві не йшов наперекір марксистам, які будували свою позицію на гегелівській діалектиці, підкреслюючи еволюційний хід розвитку нових форм, що було законотвірним для формалістів, зайнятих пошуком внутрішніх законів розвитку літератури. Учений також розвивав думку про значення смислового, змістовного боку слова й у 1923 р. в передмові до своєї книги "Проблема віршованої мови" зазначав: "Завданням справжньої праці є саме аналіз "специфічних змін значення й змісту слова залежно від самої конструкції вірша" [18]. Це дещо несподіване для прихильника "формального методу" завдання в багатьох випадках докладно й цікаво вирішував Тинянов. "Ми нещодавно ще позували знаменитої аналогії: форма – зміст = склянка – вино" [19]. Якщо співвіднести ці міркування з практикою аналізу творів, стає очевидним, що їхня провідна думка – неможливість змісту неоформленого і, отже, необхідність точного опису та аналізу форми поетичної мови, на відміну від практичної; ритму, що не збігається з метром; сюжету, відокремленого від фабули, і т. д.

Питання пошуку нових форм у 20-ті роки ХХ століття сприяло виникненню нових жанрів, що вели літературу від мистецтва до публіцистики ("літера-

тура документа", "факт", "позасюжетна проза", "розроманювання матеріалу"). Але народжувалися й оригінальні форми: наприклад, акцентний вірш Маяковського чи оповідь, прикрашена характерною фразеологією (Вс. Іванов, І. Бабель, М. Зоценко). Особливості форми стали знаками відомих літературних явищ, елементами ходів, володіти якими необхідно для розуміння творів минулого: звідси притча про "нове вино у старих бурдюках".

Застосування до літературного твору пари понять *форма/зміст* – викликало й викликає суперечки; особливо гострими вони були в першій третині ХХ століття, коли в літературознавстві досягали апогею і формалізм, і його критика. В. Ванслов, один із провідних радянських спеціалістів у галузі естетики, так оцінив творчість формалістів: "Формалісти ототожнюють зміст і форму, що є засобом боротьби з реалізмом, спробою вигнати з мистецтва зміст, замінивши його формою" [20].

Сьогодні, звертаючись до історії формалізму, ми усвідомлюємо всю міру несправедливості звинувачень на адресу засновників та послідовників формальної школи з боку як їх сучасників, так і критиків дещо пізнішого періоду.

Формалістів критикували майже всі теоретики марксизму: Бухарін, Воронський, Лелевич, Луначарський, Плеханов, Троцький, Чужак та інші. І хоча їхні погляди мали великі відмінності в галузі теорії марксистського мистецтва, формалістичне трактування форми і змісту викликало в них очевидну дружню незгоду, оскільки всі вони були об'єднані утилітарним, винятково тематично змістовним підпорядкуванням мистецтва тим ідеологічним цілям, які воно мало "образно" представляти (мистецтво = образна ідеологія).

Тезис, за яким мистецтво – це "мислення образами", проти якого боролися формалісти (особливо на ранній стадії розвитку методу), відроджувався в радянській теорії літератури (та літературній критиці) і зберігав провідну позицію протягом усієї історії радянської теорії мистецтва. Проголошене марксистськими теоретиками положення про те, що зміст визначає твір мистецтва, залишало поза увагою саме ті специфічні художні ознаки, які захоплювали формалістів у першу чергу. "Образність", "емоційність", "сугестивність" є критеріями, що, як відомо, можуть бути виявлені і в позахудожній комунікації. Уже Плеханов бачив корені "ідейності" твору мистецтва в його "образності", піднісши тим самим "ідейність" до рівня основного предмета "естетичної оцінки". Проте ця змістовна оцінка витікає з винятково позахудожніх критеріїв, що належать іншим сферам надбудови (мораль, право, партійність). Плеханов говорить про якість передаваних почуттів, яка збігається з якістю твору та його роллю в соціальному середовищі.

Г. Лелевич заходить так далеко, що навіть не бачить "зміст" у ролі критерію розрізнення художніх і просто публіцистичних чи наукових текстів, що знайшло яскраве відображення в його праці "До питання про методологічні завдання історика літератури". І хоча його погляди деякі марксистські соціологи літератури відкидали, вони все ж таки ілюструють собою висновок з теорії мистецтва, який визнає у формі лише "оправу", "зовнішню оболонку" думок і настроїв, які в кінцевому підсумку можуть бути предметом повідомлення і без участі мистецтва. Ми знаходимося тут ніби в "нульовій точці" вульгарно-соціологічного методу, де вже ставилося питання не про функцію мистецтва в суспі-

льстві, а лише про його існування – і тим самим існування літератури взагалі. Незважаючи на всю літературно-політичну полеміку між напостовцями (передусім Лелевича) та прихильниками Воронського, ідеологи все-таки були єдині в тому, що мистецтво завжди є "засобом досягнення мети".

З настанням диктатури пролетаріату диктатура змісту над формою почала діяти також і там, де "прогресивні" суспільні зусилля об'єднуються з "авангардистськими" художніми традиціями.

У той же час домінування форми над змістом, уявлення про мистецтво як про автономну структуру виникає тільки там, де художник і суспільство перебувають у стані відчуження, протистоять одне одному.

Підбиваючи підсумки, можемо сказати, що проблема реального співвідношення форми і змісту у формалізмі не допускає однозначних рішень. Вона підпорядковується зовсім іншій логіці взаємозалежності, взаємообумовленості, взаємопроникнення. Зробити цю логіку зримою можна лише за допомогою поглибленого вивчення всіх аспектів наміченого співвідношення. Безперечно, російський формалізм був, з одного боку, різкою реакцією проти естетики змісту, а з іншого – виявленням підвищеного інтересу до лінгвістичних проблем, дифермації старої, що набуло подальшого розвитку в структуралізмі. М. Бахтін, присвятивши дослідженню формалізму цілий ряд своїх праць, зазначав, що позитивні досягнення формального методу в Росії аналогічні заслугам європейської матеріальної естетики; він вперше в Росії чітко поставив, "осторонив" методологічну проблему: "...він був першим, хто почав у Росії систематичне вивчення форми і техніки словесного мистецтва" [21].

1. *Эйхенбаум Б.* Вокруг вопроса о "формалистах" // Печать и революция. – М., 1924. – № 5. – С. 272. 2. *Жирмунский В.* Вопросы теории литературы. – Л., 1928. – С. 154. 3. *Эйхенбаум Б.* Вокруг вопроса о "формалистах" // Указ. соч. – С. 3. 4. *Томашевский Б.* Теория литературы. Поэтика. – Л., 1925. – С. С. 176. 5. *Шкловский В.* "Тристам и Шенди" Стерна и теория романа. // Сборники по теории поэтического языка. – Пг. 1921, – Вып 4. – С. 4. 6. *Шкловский В.* Литература и кинематограф. – С. 8. 7. Там же. – С. 18. 8. *Эйхенбаум Б.* Лермонтов. – С. 265. 9. *Жирмунский В.* Вопросы теории литературы // Указ. соч. – С. 20. 10. Там же. 11. Там же. 12. Там же. – С. 22. 13. *Белый А.* Символизм. – М., 1910. – С. 239. 14. Там же. 15. *Эйхенбаум Б.* Вокруг вопроса о "формалистах" // Указ. соч. – С. 272. 16. *Тынянов Ю.* Литературный факт. Архаисты и новаторы. – М., 1929. – С. 14. 17. *Шкловский В.* "Тристам и Шенди" / Указ. соч. – С. 4. 18. *Тынянов Ю.* Проблема стихотворного языка. – М., 1923. – С. 3. 19. Там же. – С. 26. 20. *Ванслов В.* К методологии анализа содержания и формы в искусстве. Философия искусства в прошлом и настоящем. – М., 1981. – С. 57. 21. *Бахтин М.* Фрейдизм. Формальный метод в литературоведении. // Статьи. – М., 2000. – С. 8.

*Н.Г. Руда, асп., КНУТШ, Київ*

## **ЗМІНА ОБРАЗУ МОРАЛІ ЯК СОЦІАЛЬНОГО РЕГУЛЯТОРА В СУЧАСНИХ ЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ**

У контексті та сучасних трансформаційних процесів в економіці, політиці, культурі постмодерну актуалізуються проблеми суспільної моралі та переосмислюються її підґрунтя, які базувалися на моральних установках ізольованого, автономного індивіда.

На відміну від класичної епохи, де мораль бачилась неінституційною регуляцією поведінки індивідів, в сучасному суспільстві виникає нагальна по-

треба в інституціоналізації суспільної моралі, що проявляється у формуванні етичних комітетів з біоетики, комісій з екології, з етичної оцінки та експертизи наукових проєктів, рад з корпоративної та професійної етики і т.д. Формується певне замовлення на розробку регуляторів суспільної моралі та моральних норм в науці, економіці, культурі та ін.

В цьому процесі очевидно стає тенденція зміни чи доповнення індивідуально-перфекціоністської моралі суспільною мораллю, яка розуміється як формалізована, інституціоналізована система норм, направлених на забезпечення миру та здорового соціального середовища.

Виникає питання про можливість втілення моралі в інституціоналізовану систему, що спрямовує процеси суспільної самоорганізації. Це питання розроблялося, зокрема, в такому напрямі досліджень як "теорія інституційного дизайну". Даний напрям виник в 1990 роках і став однією з найважливіших точок перетину моральної теорії та суспільної практики. У ньому найбільш очевидно відобразилось переорієнтація дослідників суспільної моралі з питання моральної виправданості окремих рішень до питання про моральну виправданість соціальних структур та способів їх колективної зміни.

Проте, внаслідок методологічної неосвоенності соціально-етичної проблематики багато гострих соціальних, політичних, економічних проблем залишаються поза увагою спеціалістів в сфері моралі.

Окремі спроби аналізу тих чи інших проблем зіштовхуються з нормативними та метанаративними труднощами. Ці труднощі зумовлені різноманіттям способів моральних та етичних розмислів: соціально-етичні проблеми, події, процеси аналізуються за допомогою ідеально-моральнісних, ідеально-перфекціоністських, етико-особистісних критеріїв. І навпаки, етико-особистісні і ідеально-ціннісні проблеми розглядаються за соціальними критеріями.

Такі соціальні проблеми як розподілення соціальних благ, використання суспільних прибутків, націоналізації та приватизації, соціальної допомоги, прийняття політичних та адміністративних рішень, ставлення до природних ресурсів та культурних цінностей і т.д. – в етичному вимірі потребують іншого підходу ніж проблеми, пов'язані з моральнісним покликанням особистості або міжособистісною комунікацією. Як свідчать спостереження, етичне мислення, зазвичай розрізняє ідеально-моральнісний, етико-індивідуальний, соціально-етичний підхід лише інтуїтивно.

У своїй монографії "Справедливість та відповідальність" Прокоф'єв стверджує, що відмінною рисою моралі як особливої області оцінювання та формулювання вказівок є процедура співвіднесення наявних або можливих мотивів, вчинків, властивостей характеру, звичаїв, законів, інститутів з уявленнями про добро та зло. Конкретизація формальної сторони моралі призводить до наступного набору характеристик:

Моральні норми безумовно вказівні. Їх виконання обов'язкове не залежно від особистих інтересів, схильностей або спонтанних бажань. В цьому сенсі дотримання моральної норми має незацікавлений характер, ігнорує зовнішній соціальний тиск. У випадку співпадіння особистих бажань з наказами морального імперативу, моральна свідомість зберігає впевненість, що саме цей імператив слугує якщо не мотивом, то як мінімум засобом вільної акти-

вації існуючих мотивів. У випадку співпадіння вимог моралі з тиском соціальних інститутів подібна впевненість зберігається по відношенню до того, що не страх призвів до певних вчинків, а саме моральна мотивація. Таким чином, мотиви та психологічні диспозиції підлягають особистому контролю.

Моральні норми є пріоритетними по відношенню до інших норм, що визначають людську поведінку. Так при виникненні конфлікту з вимогами, які конкретизують цінності релігійної, пізнавальної або естетичної сфер, а також зразками поведінки, які висувуються членам різних спільнот та корпорацій, моральні приписи є домінантними. Це дозволяє моральному суб'єкту критикувати інші типи приписів та обмежувати область їх дії.

Моральні норми є всезагальними. І справа, навіть, не втому, що дотримання вимог моральних імперативів є загальнопоширеним явищем або, що кожна культура породжує схожі норми чи ціннісні концепції. Подібний висновок є не формальною характеристикою моралі, а фактичним судженням про людську природу або загальні властивості культури. Справжня всезагальність моралі полягає в тому, що моральна норма, спрямована до кожної людини та зумовлює однакове ставлення до тих людей, які є метою морально мотивованої дії. Моральний припис не робить виключень для осіб, що мають позаморальний статус.

Моральна норма характеризується тим, що вона надає відповідну форму не лише вчинку, але і його мотивам. Мораль зумовлює самовизначення людини перш за все як особистості, допомагає здійснювати духовні цінності; практичне самовизначення є вторинним. Таким чином, мотивації людини на рівні існуючого характеру доступні для контролю та можуть свідомо трансформуватися.

Моральні норми спираються на ідеальні санкції: суспільний осуд або схвалення, а також негативні або позитивні переживання самого індивіда, що не пов'язані з реакцією оточуючих. Таке розташування пріоритетів різко відрізняє мораль від іншого неінституціонального способу регулювання поведінки – звичаю. З точки зору моральної свідомості, суспільний осуд не має самостійного значення, він набуває статусу санкції лише, якщо його сприймають як виправдану реакцію оточуючих на певні дії. Разом з тим переживання, що пов'язані з реакцією морального суб'єкта на порушення моральної норми, також є неоднорідними. Вони вибудовуються у певну послідовність від почуття сорому до погроз сумління, що є продуктом суто внутрішнього діалогу.

Визначення моралі, які спираються лише на формальні характеристики не можуть точно специфікувати свій об'єкт. Використання таких визначень призводить до неминучого змішування моралі з іншими сферами цінностей.

Згідно поглядів Прокоф'єва А.В. ефективне втілення моральних цінностей у суспільні відносини передбачає, що суспільна мораль істотно розходяться з індивідуалістичним образом моралі.

"Головною особливістю суспільної моралі в порівнянні з мораллю індивіда, що вдосконалюється, є претензія на практичну ефективність. В області суспільної моралі пріоритетною цінністю володіють соціально-організаційні наслідки певного нормативного змісту та механізмів його втілення в практику" [1]. Андрій В'ячеславович стверджує, що задовольнити потреби суспіль-

них систем можна лише за допомогою впорядкування поведінки їх членів. Тому у сфері суспільної моралі значення вчинку переважає над значенням будь-якого феномену свідомості.

Ефективне суспільне регулювання може здійснюватися лише на основі нормативності. Таким чином, правила обов'язку домінують над ідеальними правилами, кодекс домінує над ідеалом. У суспільній моралі правила обов'язку виходять за межі фундаментальних моральних заборон. Повинна існувати система соціально значимих моральних норм, що мають забезпечувати виконання конкретних обов'язків та гарантувати права індивідів.

Задається тенденція до часткової кодифікації та формалізації моралі. Формалізація моралі виявляється виправданою, оскільки лише на її ґрунті може бути вирішена проблема координації дій. Формалізована система норм не може спиратися лише на добру волю членів суспільства або ж втілюватися лише за рахунок звички здійснювати типові реакції в типових ситуаціях. Соціально-організаційна складова моралі може бути по-справжньому ефективною лише в тому випадку, якщо буде реалізувати свій нормативний зміст в тому числі через дію інституціональних структур. Тим самим, задається такий напрям трансформації моралі як її часткова інституціоналізація. Мораль інституціоналізується за рахунок набуття прямого зв'язку з примусовими механізмами соціального контролю.

З іншого боку, формалізація призводить до неврахування унікальних ситуацій та властивостей людини, враховуючи лише користь соціального цілого. Моральна нормативність зменшує простір для творчої моральнісної самореалізації індивідів тому, що певна спільнота може спиратися у своєму функціонуванні лише на один із можливих варіантів конкретизації базових моральних принципів. Так, здатність суспільної моралі ефективно регулювати відносини між людьми може опинитися під загрозою.

"Основна проблема етики, як моральної практики полягає в тому, щоб знайти оптимальний баланс соціально-організаційного боку моралі...з ідеалом індивідуальної досконалості" [2].

Якщо індивідуально-перфекціоністська мораль в цілому характеризується переважанням ідеальних санкцій, то в суспільній моралі першочергове значення має зовнішній тиск на волю учасника соціальних взаємодій і, навіть, прямиї примус до здійснення ним певних дій або утримання від певних дій. Розглядаючи соціальну мораль, необхідно зазначити, що для збільшення загальної кількості моральних вчинків, суспільні інститути володіють більшими можливостями, ніж будь-яка індивідуальна діяльність.

Американський політичний філософ П. Гомберг стверджує, морально санкціонований інституціональний примус – це примус за допомогою спеціальних органів загального соціального адміністрування. В зв'язку з цим мораль припиняє бути виключно "децентралізованою системою морального контролю" [3] і переходить у тісний взаємозв'язок з областю права. У найбільш широкому розумінні суспільна мораль включає в себе усю нормативну сферу законів. У більш вузькому розумінні вона являє собою ціннісне підґрунтя законодавства.

Проте, не лише право є єдиним способом втілення соціально-етичних імперативів. Даною сферою є також і політика. Аналізуючи політичну етику

варто зазначити, що хоча політика має здатність забезпечувати попереджувальні дії проти небезпек шляхом нових інститутів, наприклад, в формі соціальної держави, однак там, де вона взяла на себе сміливість, як наприклад у формі комуністичної ідеології, управляти та формувати усе суспільство, вона зазнавала поразки. Вільна політика завжди може встановлювати лише рамкові умови для розвитку. Вона не може ні зупиняти, ні керувати науково-технічним розвитком, а лише сприяти йому та обмежувати за правовими аспектами. Політика не може також визначати реакцію людей на цей розвиток, їх систему цінностей та інтересів.

Існують класичні приклади того, як політика, коли вона прагне безпосередньо перемогти або навіть ліквідувати моральні недоліки, досягає протилежних результатів. Одним з найвідоміших прикладів може бути американська політика заборони на торгівлю алкоголем у суспільних місцях у двадцяті роки минулого століття. Була надія за допомогою цього обмежити застосування алкоголю, і, можливо, навіть, позбавитися інших пов'язаних з цим моральних недоліків. Проте держава так і не вдалось отримати "контроль над проблемою". Зовсім навпаки, кримінальність у сфері продажу та застосування алкоголю зросла за допомогою відомих феноменів чорного ринку, нелегального імпорту, хабарництва серед чиновників, розвитку структури організованої злочинності. На початку тридцятих років держава призупинила політику заборони. Цей приклад свідчить про невдачу спроби з боку держави за допомогою інституціональних механізмів втрутитися в моральну сферу людини. Ми маємо враховувати, що суспільством не можна керувати централізовано. Люди завжди живуть з небезпекою відкритого майбутнього.

Політична етика закликає до відповідального управління, спираючись на розум та добру волю людей, з одного боку, та відповідальність за свої дії і тому певну ступінь недовіри до політичних інститутів та правил, з іншого.

Ханс Мейер показує три традиції політичної відповідальності: грекоримську, християнську та традицію Нового часу. "Античність створила ідею громадянської вірності державі. Християнство зробило політичні дії підзвітними Богу та сумлінню. Сучасність розділила владу та створила контрольовані сфери відповідальності" [4].

Другим моментом часткової інституціоналізації моралі є авторитет спільнот, що декларують власні етичні настанови. Такі спільноти складаються на основі певної професії або за територіальною ознакою. Функціонування кожної з них спирається також на нормативний образ гідного члена групи, що є втіленням цілісного образу моральної людини в умовах певної практики. Повноцінна участь у житті спільноти є можливою за умов певного рівня відповідності поведінки людини цьому зразку.

У сучасних умовах для реалізації будь-яких стратегічних планів пов'язаних з соціальною справедливістю немає інших ефективних інструментів окрім інституціонального. Адже З. Бауман стверджує, що нині ми позбавлені перш за все "агори", тобто публічного простору, що "перетворює приватні проблеми в турботи суспільства, а ідею суспільного блага в проекти та завдання, що стосується окремих людей" [5], і поряд із цим тих плацдармів, з яких держава могла б "ефективно впливати на способи нашого колективного існування... "глобального безладу"" [6].

Отже, серйозний соціальний рівень сучасних етичних проблем потребує закріплення важелів впливу на індивіда з боку сфери моралі, що і відбувається шляхом інституціональних механізмів регуляції.

Сучасні процеси, пов'язані з інституціоналізацією моралі можна оцінити як позитивні. Можливо, вони свідчать про те, що людина все більше засвоює мораль в усіх її проявах. Хотілося б сподіватися, що людина, інституалізуючи мораль, виводить її з трансцендентної області в соціальну, ближче до земного життя та людини.

1. *Прокофьев А.В.* Справедливость и ответственность: социально-этические проблемы в философии морали: Моногр. – Тула, 2006. – С.24. 2. *Прокофьев А.В.* Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов – Великий Новгород, 2006. – С.9. 3. *Gomberg P.* How Morality Works and Why It Fails: On Political Philosophy and Moral Consensus // *Journal of Social Philosophy.* – 1997, Vol. 28 №3, – P.44. 4. *Maier H.* Verteidigung der Politik. Recht – Moral – Verantwortung, – Zurich 1990. – P.73. 5. *Бауман З.* Индивидуализированное общество. – С.117. 6. Там само. – С.252.

*Р.М. Коршук, канд. політ. наук, асист., КНУТШ, Київ*

### ТИПОЛОГІЇ МОНОЕТНІЧНИХ ТА ПОЛІЕТНІЧНИХ ДЕРЖАВ

Важливою ознакою класифікації сучасних держав є етнічний склад населення певної держави. На даний момент у світі не існує країни, усі громадяни якої належали б до однієї етнічної спільноти. Етнічні меншини відіграють все більшу роль у політичному житті держав світу. Відповідно, постає питання класифікації держав за етнічним складом населення, виокремлення типів, та, відповідно до різновидів тієї чи іншої типології, визначення ролі етнічних меншин у політичному житті певних держав, а також взаємовідносин етнічної більшості та етнічних меншин в окремих країнах.

Більшість сучасних дослідників, виходячи з етнічного складу населення, класифікують усі існуючі держави на моно та поліетнічні. Дана класифікація є не тільки найбільш розповсюдженою, але й доволі зручною у використанні. "У світовій практиці прийнято вважати моноетнічною державу, в якій 95 та більше відсотків населення складають представники одного етносу" [1]. На даний час такими державами є Японія, Ісландія, Норвегія, Португалія, Албанія, Мальта, Польща, Угорщина, Ямайка, Ємен, тощо. Таким чином, переважна більшість сучасних держав є поліетнічними. На думку багатьох дослідників, подібний розподіл потребує певного уточнення, адже визначення поліетнічності в даному контексті є занадто широким та не враховує ряд факторів. Показовим прикладом невідповідності теоретичних положень з практикою являється Україна. За переписом 2001 року українці є найчисельнішим етносом держави, із 48240902 громадян українцями вважають себе 37541693, або в процентному відношенні 77,82 відсотки [2]. Таким чином, маємо доволі високий показник однорідності – поки що. Аналізуючи вітчизняні реалії, український вчений В. Трощинський вказує на певну невідповідність вживання поняття "поліетнічна держава" щодо України. "Україну швидше за все можна віднести до держав з поліетнічним складом населення, а не до типових поліетнічних країн, в яких, як приміром у Росії, структурними одиницями є цілісні автохтонні етноси, конститутовані у формі національної державності" [3]. На думку В. Трощинського, віднесення певної держави до моно чи поліетнічної не повинно обмежуватись лише етнічним складом населення. Повністю погоджуючись з даною тезою, хотілося б лишень зазначити, що в справі визначення типу держави варто враховувати не лише етнічний склад населення, але й цілий ряд інших факторів: становище етнічних спільнот в державі, рівень національної свідомості їх членів та еліти, різноманітні варіанти чисельного співвідношення домінуючої спільноти та етнічних меншин, спосіб розселення етнічних меншин (компактний – дифузний), вплив етнічних спільнот на політичне життя, форму державного устрою, статус мов етнічних спільнот (кількість мов визнаних державними (офіційними)

на загальнодержавному рівні, наявність або відсутність визнання офіційними мов національних меншин у місцях їх компактного проживання тощо), міграційні процеси, завдання (не стільки де-юре, скільки де-факто) та наслідки державної етнополітики тощо.

Існують також й інші типології держав. У наукових колах значною популярністю користується поділ держав на моноетнічні, поліетнічні та багатонаціональні. Багатонаціональною вважається держава "у складі якої проживають різні нації, народності, що історично сформувалися на даній етнічній території" [4]. На відміну від багатонаціональної поліетнічної держави "характерна наявність багатьох етнічних груп в складі однієї нації" [5]. Таким чином долається частина протиріч, пов'язаних з використанням типології "моноетнічні – поліетнічні держави". Зокрема, наявне доволі чітке розмежування поліетнічної та багатонаціональної держави. Однак застосування цієї типології не вирішує усіх проблем. Наприклад, поліетнічними згідно даного підходу являються такі різні країни як Україна та США. На відміну від США в офіційній назві української держави використовується етнонім (самоназва) домінуючої етнічної спільноти. Є й інші відмінності. Подібне трактування поняття "поліетнічна держава" вкотре не враховує ряд факторів. Наприклад, не враховуються різноманітні варіанти чисельного співвідношення домінуючої спільноти та етнічних меншин.

На думку автора, використовуючи наукові здобутки вітчизняних та зарубіжних вчених в даній царині, типологію держав слід розширити, виокремлюючи чотири основні типи: моноетнічна, держава з поліетнічним складом населення, поліетнічна та держава національностей.

Моноетнічна держава – це держава з абсолютною більшістю етнічно однорідного за складом населення. У процентному відношенні кількість етнічно однорідного населення може коливатися від 85 % і вище від загальної кількості громадян. Зменшення процентного складу дозволяє значно розширити перелік моноетнічних держав. Окрім того, дане співвідношення враховує сучасні міграційні процеси (приплив певної кількості іммігрантів – представників різних етнічних спільнот, які, однак, не здатні суттєво впливати на політичні процеси в країні).

На території моноетнічної держави можуть проживати представники інших народів, в тому числі і корінних. Але в політичному житті їх роль мінімальна – як правило, максимум на що вони здатні претендувати – це певна форма культурно-національної автономії. Еліти національних меншин не претендують на щось більше. У даному відношенні повчальним є приклад вирішення саамського питання в Норвегії – утворення та функціонування з 1987 року Саметінгу – саамської асамблеї. При цьому чисельність саамів в Норвегії близько 40 тисяч при загальній кількості населення 4 620 тисяч (дані за 2007 рік). [6].

Державна етнополітика щодо іммігрантів як правило, орієнтована на їхню активну інтеграцію, насамперед, культурну. Еліти меншин не виявляють помітної активності в питанні політизації власної етнічності, у кращому разі обмежуючись створенням культурних організацій, підтримкою взаємозв'язків з етнічною батьківщиною та лобюванням її інтересів (останнє швидше виявляється, ніж правило).

Державною (офіційною) мовою визнається лише мова домінуючої етнічної спільноти. Навіть якщо дане положення не закріплене на законодавчому рівні, фактично воно діє і не піддається сумніву. Питання про зміну статусу державної мови, введення другої державної не розглядається. Сама поста-новка подібних питань виглядає абсурдно.

За формою державного устрою така держава в переважній більшості є унітарною або, як виняток, федерацією утвореною на територіальній основі. Моноетнічна держава та національно-територіальна федерація – речі несумісні.

Залежно від типу політичного режиму моноетнічна держава може бути як етнократією (авторитарний та тоталітарний політичні режими), так і етнічною демократією (демократичний політичний режим). У даному контексті цілком логічно буде застосовувати типологію взаємодії та розподілу влади між етнічними групами ізраїльського дослідника С. Смухи: етнічна демократія, ліберальна демократія, демократія згоди. Згідно цієї типології етнічна демократія "являє собою державу, у якій спостерігається поєднання демократії для всіх з інституціональним етнічним домінуванням. У демократичному суспільстві недомінуючі групи мають громадянські права (право на особисту безпеку, роботу, охорону здоров'я тощо), громадянські свободи (рівність перед законом, свобода асоціацій, слова, пересування), політичні права (голосувати та бути обраними). Разом з тим політично домінуюча група забезпечує власній етнічній культурі пріоритетне положення, обмежуючи недомінуючі групи доступ до влади та ресурсів. Держава стає надбанням, насамперед, домінуючої групи, а не всіх її громадян, що народилися на території держави" [7].

Звичайно не всі моноетнічні держави, в яких панує демократичний політичний режим, є етнічними демократіями в чистому вигляді. С. Смуха, як приклад такої демократії, наводить Польщу. Однак ті чи інші елементи етнічної демократії, зокрема пріоритетне положення культури домінуючої етнічної групи, без сумніву присутні. Слід зазначити, що етнічна демократія в моноетнічній державі є, так би мовити, природною, вона формується не стільки внаслідок суб'єктивних дій, скільки в силу об'єктивних обставин – насамперед абсолютної переваги етнічно однорідного населення та слабкості еліт національних меншин.

За демократичного політичного режиму в моноетнічних державах наявні де-юре демократичні процедури, однак де-факто еліти національних меншин не здатні скористатися ними в повній мірі. Маються на увазі, насамперед, так звані "виборчі переваги" для партій, які формуються в основному з представників етнічних меншин та представляють їх інтереси. "Власне політичні партії етнічних меншин існують, однак вони рідко здобувають помітні успіхи на загальнонаціональних виборах. Тому для таких партій передбачені певні пільги. Так у Польщі на "етнічні партії" не розповсюджується норма, що вимагає подолання семипроцентного бар'єру для проходження в парламент" [8]. Невеличке уточнення: російські дослідники помились, адже в Польщі бар'єр складає 8 % для блоків та 5 % для партій. Однак, на практиці представники етнічних меншин не здатні скористатися даною нормою. Річ у тім, що внаслідок невеликої кількості представників та доволі низького рівня політизації етнічності (гасло "голосуй лише за своїх" як правило не спрацьовує), такі політичні партії не

можуть подолати навіть зменшений загороджувальний бар'єр – мінімальну частку голосів виборців для отримання представництва в парламенті.

Держава з поліетнічним складом населення – це держава, в межах якої проживає певна домінуюча етнічна спільнота та значна кількість представників інших етнічних груп. Термін "домінантна етнічна спільнота" вживається як синонім титульного етносу, "що дав найменування тому чи іншому національно-державному утворенню" [9]. У процентному відношенні кількість представників домінуючої етнічної групи може коливатися в межах 84-51 % від загальної кількості громадян. Однак, річ навіть не стільки у процентному співвідношенні, скільки в одній, на думку автора, доволі важливій особливості даного співвідношення. У державі з поліетнічним складом населення найбільш чисельна етнічна група за кількістю представників переважає всі інші разом узяті.

У такій державі, як правило, відсутні значні території, що компактно заселені представниками етнічних меншин. Таким чином, титульна нація переважає не тільки загалом, але й у переважній більшості регіонів. Приклад України як найкраще ілюструє даний тип, адже українці (згідно перепису 2001 року) переважають у всіх 24 областях та місті Київ, хоча в деяких областях сходу та півдня ця перевага є незначною (Донецька обл. – 56,9 %, Луганська обл. – 57,9 %, Одеська обл. – 62,8 %) [10]. Винятком є лише Автономна Республіка Крим та місто Севастополь. Натомість росіяни, як найбільша національна меншина (8334141 або в процентному співвідношенні 17,28 % згідно перепису 2001 року) на території України розселилися дифузно (хоча більшість із них проживає в південних та східних областях України, однак, як зазначалося вище, українці переважають за кількістю в кожній з цих областей). Росіяни становлять більшість лише в кримській автономії (58,3 %) [11].

Держава з поліетнічним складом населення, як правило, є унітарною або федерацією за територіальною ознакою. Україна як держава з поліетнічним складом населення є унітарною. Натомість Росію навряд чи можна віднести до даного типу, адже не дивлячись на те, що росіяни складають переважну більшість населення Російської Федерації, (згідно перепису населення 2002 року з 145166731 громадян Російської Федерації росіяни складають 115889107) [12], значна частина народів Росії мають власні державні утворення (з 89 суб'єктів Російської Федерації двадцять одна республіка, одна автономна область та десять автономних округів утворені за національно-територіальною ознакою). Суб'єкти РФ сформовані як за територіальним, так і за національно-територіальним принципом.

Згідно вище зазначеної типології С. Смухи, держава з поліетнічним складом населення за демократичного політичного режиму може бути як етнічною демократією, так і ліберальною демократією. "Ліберальна демократія характеризується такими основними рисами:

- ✓ етнічне походження є особистою справою та особистим вибором громадянина і офіційно ніяк не враховується. Як і релігія етнічність відокремлена від держави. Держава не втручається в етнічні питання;

- ✓ засоби (ресурси) розподіляються залежно від індивідуального вкладу особи, і не залежать від її групової приналежності. Недомінуючі групи мають можливість для соціальної і політичної мобільності та успішно користаються

нею, хоча і не всі в рівній мірі. Порушує даний принцип лише політика "позитивної дії" (переваги представникам чорношкірого або іспаномовного населення США та аналогічні заходи в низці інших країн), що практикується як тимчасова дія, ціль якої – залагодити несправедливість, що мала місце в минулому, створити рівні умови гри;

✓ окремі громадяни та меншини мають свободу вибору – інтегруватися в домінуючу більшість і асимілюватися чи залишатися поза нею" [13].

Слід відзначити, що моноетнічна держава може також пропагувати та втілювати на практиці принципи ліберальної демократії. Однак, внаслідок власної моноетнічної природи елементи етнічної демократії в ній виявляються набагато яскравіше. Це цілком природне явище, коріння якого лежить в абсолютному домінуванні однієї етнічної спільноти. Щодо держав з поліетнічним складом населення то вони, як правило, являють собою суміш елементів етнічної демократії (превалювання елементів культури титульної нації) та ліберальної демократії (свобода вибору щодо інтеграції та асиміляції).

Наступним типом являється поліетнічна держава. Це держава, на території якої проживає значна кількість етнічних груп, однак вони в силу історичних обставин формування знаходяться на досить високому ступені інтеграції в політичну націю. Для поліетнічної держави характерним є наявність "багатоманітності етнічних груп у межах однієї нації" [14]. Яскравим прикладом поліетнічної держави є Сполучені Штати Америки. Внаслідок історичних обставин формування США стали новою батьківщиною для представників різних народів та рас, предки яких емігрували до Америки, і які на даний момент вважають себе представниками американської нації. "Я хочу звернути вашу увагу на сім'ї, де дідусь – англієць, його дружина – голландка, їх син одружений на французенці, а його чотири сини мають зараз чотирьох дружин різних національностей. Він американець, що приймає новий стиль життя, підкоряється новому уряду, живе новими категоріями" [15]. В сучасній Америці набула популярності формула "американець італійського (російського, українського, китайського і т.д.) походження". Таким чином, основною ознакою поліетнічної держави являється високий ступінь національної свідомості, що формується на основі громадянства та територіального патріотизму, а не етнічної приналежності (етатиська модель нації). Заради об'єктивності варто відзначити, що в основі формування даної нації все ж таки лежать певні етнічні та культурні елементи, зокрема мова (англійська). Етнополітика США не завжди сповідувала модель мультикультуралізму та політичної нації. Протягом значного періоду існування даної держави повноцінними американцями вважалися лише білі громадяни, які розмовляли англійською мовою та сповідували різноманітні напрями протестантизму (так званий стандарт WAPS – білий англосаксонського походження, протестант) [16].

У поліетнічній державі домінує мультикультурна модель етнополітики, хоча мають місце певні елементи асиміляційної моделі. Щодо міграційної політики, то більшість таких держав за своєю природою є державами іммігрантів (США, Канада, Бразилія тощо). Згідно вже згаданої типології С. Смухи, за демократичного політичного режиму в поліетнічних державах переважає модель ліберальної демократії. Один з визначальних принципів лібера-

льної демократії – "етнічне походження є особистою справою та особистим вибором громадянина і офіційно ніяк не враховується" виступає наріжним каменем формування політичної нації.

За формою державного устрою поліетнічна держава, як правило, є федерацією побудованою за територіальним принципом, або унітарною державою, яка може складатися з територіальних автономій – наприклад Іспанія (17 автономних областей та 2 так звані автономні міста).

І, нарешті, останнім типом даної типології виступає держава національностей. Це держава, в якій проживають різні нації та етнічні спільноти, що історично сформувалися на даній території, вважають себе автохтонними, мають високий ступінь національної свідомості, прагнуть автономізації свого національного життя шляхом створення державних утворень у найрізноманітніших формах або прагненням до культурно-національної автономії. Таким чином, держава національностей – це типова багатонаціональна держава. У даному випадку термін "держава національностей" видається більш доречнішим, адже поняття "багатонаціональна держава", як правило, вживається на противагу терміну "національна держава". Можливо вживання поняття "держава національностей" є не зовсім коректним, однак використання даного терміну в контексті типології "моноетнічна держава, держава з поліетнічним складом населення, поліетнічна держава, держава національностей" дозволяє позбавитися термінологічної плутанини.

Важливою ознакою держави національностей, на думку автора, є панування в масовій свідомості громадян факту її багатонаціональності, що в багатьох випадках закріплений на законодавчому рівні (наприклад, Конституція Російської Федерації починається зі слів "Ми багатонаціональний народ Російської Федерації об'єднаний загальною долею..." [17]).

За формою державного устрою держави національностей зазвичай являються федераціями, побудованими на національно-територіальній основі (Російська Федерація, Канада) або федераціями, побудованими на національній основі (Бельгія). На думку автора, саме ці два різновиди федерацій якнайкраще відповідають ідеї держави національностей.

За демократичного політичного режиму найбільш оптимальним типом взаємодії етнічних спільнот у державі національностей є демократія згоди (згідно типології С. Смухи). В основі демократії згоди лежить базовий принцип "що визнає між групами відмінності природнім соціальним явищем. Етнічні групи в рамках даної системи розглядаються як конституюючі суспільство групи, їх інтереси та культурні цінності визнаються та враховуються в загальній гаммі інтересів, влада між групами розподіляється пропорційно їх місця в суспільстві..." [18].

В ідеалі програма будови демократії згоди повинна опиратися на беззаперечне виконання вісьмох основних пунктів:

- ✓ збереження етнічних спільнот і груп та заперечення політики асиміляції меншин;
- ✓ рівний правовий та громадянський статус представникам усіх без винятку етнічних спільнот та груп;
- ✓ розподіл влади між етнічними групами, які приймають участь у формуванні коаліційного уряду на основі угоди еліт;

- ✓ пропорційний розподіл ресурсів (робочих місць, доступу до різноманітних сфер, бюджетних асигнувань);
- ✓ визнання та дотримання культурних прав етнічних спільнот та груп (використання рідної мови, можливість навчання в національних школах, розвиток професійної художньої культури та ін.);
- ✓ забезпечення територіальної чи інституціональної автономії етнічних спільнот;
- ✓ стійка система консультацій та переговорів між етнічними елітами, спрямована на напрацювання компромісів і угод, прийняття рішень, які б задовольняли усіх;
- ✓ закріплення за етнічними спільнотами права вето щодо прийняття рішень, які торкаються їх найважливіших інтересів [19].

Однак у реальності не все виглядає так привабливо. По-перше, демократія згоди не являється ідеальним вирішенням національних питань, і досвід Канади (референдум 1995 року з приводу незалежності провінції Квебек) та Бельгії (суперечності між фламандцями та валонами, що час від часу виникають у королівстві) є яскравим тому підтвердженням. По-друге, якщо проаналізувати практичні аспекти державної етнополітики Російської Федерації, то можна віднайти багато елементів етнічної демократії – превалювання російської мови та культури, формування політичної еліти в основному з росіян, негативне ставлення громадськості, яке активно підтримується органами влади, до представників певних етнічних груп (чеченців, грузинів) тощо.

Автор аж ніяк не претендує на універсальність даної типології. Навряд чи можна створити універсальну типологію поділу держав за етнічною ознакою (та чи варто взагалі прагнути до подібного універсалізму). Зрозуміло, що під будь-яку схему чи типологію не вдасться підігнати усі без винятку країни. Мова йде про певні ідеальні типи у веберівському розумінні. Дана типологія виглядає дещо громіздкою у порівнянні з загальноприйнятою (моноетнічні, поліетнічні держави), відповідно виникають певні незручності з її використанням. Однак і загальноприйнята типологія не позбавлена недоліків, адже не враховується ціла низка чинників. У статті уже згадувався приклад України. Існують і інші приклади. Для ілюстрації подібної невідповідності варто проаналізувати принципи державного будівництва та етнічний склад населення держави Ізраїль. За принципом, який виступає основою державотворення (Ізраїль – єврейська держава згідно декларації незалежності [20]) та певними аспектами державної етнополітики (імміграційна політика щодо повернення на історичну батьківщину євреїв з усього світу, так звана алія, елементи етнічної демократії тощо) Ізраїль являється моноетнічною державою. У той же час, виходячи з етнічного складу населення, єврейська держава є типовою державою з поліетнічним складом населення. За даними Центрального статистичного управління Ізраїлю за 2001 рік загальна чисельність населення цієї держави складає близько 6,4 млн. осіб. З них близько 5 млн. (78 %) – євреї [21]. Таким чином, для більш точного визначення бажано враховувати не один чинник, а всю їх сукупність, вказуючи на нюанси та певні невідповідності загальноприйнятим стандартам. Лише такий підхід дозволить розглядати дані питання об'єктивно.

1. *Шабает Ю.П. Садохин А.П.* Этнополитология: Учеб. пособ. – М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2005. – С. 54. 2. *Лойко Л.І.* Громадські організації етнічних меншин України: природа, легітимність, діяльність: Монографія. – К.: ПЦ "Фоліант", 2005. – С. 120. 3. *Євтух В.Б., Трощинський В.П., Галушко К.Ю.* та ін. Етносоціологія: терміни та поняття. Навч. пос. – К.: Вид. УАННП "Фенікс", 2003. – С. 106-107. 4. *Шабает Ю.П. Садохин А.П.* Этнополитология // Указ.соч. – С. 262. 5. Там само. – С. 262. 6. Норвегія. [ru.wikipedia.org](http://ru.wikipedia.org). 7. *Шабает Ю.П. Садохин А.П.* Этнополитология // Указ. соч. – С. 89. 8. Там само. – С. 43. 9. *Антонюк О.В.* Основи етнополітики: Навч. Посіб. для студ. вищ. навч. закл. – К.: МАУП, 2005. – С. 421. 10. *Лойко Л.І.* Громадські організації етнічних меншин України... // Указ.твір. – С. 127. 11. Там само. – С. 127. 12. Всероссийская перепись населения 2002 года. [www.perepis2002.ru](http://www.perepis2002.ru). 13. *Шабает Ю.П. Садохин А.П.* Этнополитология // Указ.соч. – С. 91-92. 14. Там само. – С. 262. 15. Мала енциклопедія етнодержавознавства / Ю.І. Римаренко (від. ред.). – К.: Генеза, 1996. – С. 796. 16. *Шабает Ю.П. Садохин А.П.* Этнополитология // Указ. соч. – С. 83. 17. Конституция Российской Федерации. [www.constitution.ru](http://www.constitution.ru). 18. *Шабает Ю.П. Садохин А.П.* Этнополитология / Указ.соч. – С. 90. 19. Там само. – С. 90-91. 20. Декларация независимости Израиля. [www.eleven.co.il](http://www.eleven.co.il). 21. Ізраїль. <http://news2.ukrinform.com.ua>.

***Д.В. Неліпа, канд. політ. наук, доц., КНУТШ, Київ***

## **ЗАСТОСУВАННЯ СИСТЕМНОГО АНАЛІЗУ В ПРОЦЕСІ РОЗВ'ЯЗАННЯ ПОЛІТИЧНИХ ПРОБЛЕМ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ**

Здобуття незалежності України у 1991 році стало завершальним етапом тривалої боротьби нашого народу протягом всієї історії. Водночас, сьогодні стає зрозуміло, що це породило і безліч питань, відповіді на які досі не знайдено. Набутий досвід розвитку суверенної України переконливо свідчить, що нова якість українського суспільства вимагає відповідного критично-конструктивного осмислення. Політична система нашої держави здійснює грандіозний переворот у бік демократичних цінностей, гуманітарних пріоритетів, культури миру і взаємовигідного співробітництва на міжнародній арені. Очевидно, що без відповідного аналізу наявних та історично обумовлених можливостей здійснення цих трансформацій, це видається ризикованим. Події після 2004 року продемонстрували, що нехтування системним аналізом та виваженням прогнозом здатне знівельовати будь-які благородні цілі та ідеї. У контексті сучасної української політики існує чимало принципових питань, вирішення яких пов'язане зі стратегічним вибором курсу держави. Використання системного аналізу дасть змогу краще осмислити усі існуючі альтернативи розвитку нашої держави та розробити загальну концепцію її подальшої демократизації та стабілізації. Тому метою даної статті є з'ясування специфіки системного аналізу в контексті розв'язання основних проблем сучасної політичної системи України.

Системний аналіз можна визначити як науковий метод, який розглядає об'єкт дослідження як сукупність елементів, що утворюють систему. У наукових дослідженнях він передбачає оцінку поведінки об'єкта як системи з усіма факторами, які впливають на його функціонування. Характерним для системного аналізу є те, що пошук оптимального вирішення тієї чи іншої проблеми розпочинається із визначення та впорядкування цілей діяльності системи, при функціонуванні якої дана проблема виникла. При цьому, обов'язково встановлюється відповідність між цими цілями, можливими шляхами вирішення проблеми та ресурсами, необхідними для її розв'язання.

Зародження основ системного аналізу характеризується розглядом систем фізичного походження. Найбільший внесок у розвиток системного аналізу і системного мислення внесли такі вчені, як Декарт, Бекон, Кант, Ньютон, Берталанфі, Берг, Богданов, Вінер, Пригожин, Блауберг, Маліновський, Садовський, Юдін, Згуровський, Білоус, Добронравова та багато інших. Сьогодні поняття "система" вже не обмежується суто теоретичною сферою, а стає центральним в різних галузях науки.

З точки зору системного аналізу суспільство розглядається як сукупність постійних інститутів, які функціонують в рамках ширшого середовища та взаємодіють з ним. Суспільство характеризується як цілісна система, що складається з комплексу взаємозалежних елементів, які можна виокремити з системи і аналізувати. Ця система має більш чи менш чітко окреслені кордони, що виділяють її з навколишнього середовища. Тобто, завданням системного аналізу є побудова цілісної картини досліджуваного об'єкта як системи, врахування взаємозв'язків та взаємодії між частинами цієї системи.

Ефективне використання системного підходу у природничих науках спонукало вчених-суспільствознавців також звернути на нього увагу. Системний підхід до соціальних моделей давав змогу відслідкувати шляхи збереження портрету уже сформованої системи за рахунок адаптаційних механізмів [1]. Пізнавальні можливості системного аналізу дозволяли, з одного боку, уникнути надемпіричного опису політичної реальності, а з іншої – виділити найважливіші та найстійкіші чинники внутрішньої організації політичних систем. Основний акцент при цьому робиться на характеристиці чинників, що забезпечують цілісність політичної сфери суспільства, тобто на внутрішніх зв'язках між елементами політики, що перевершують її зовнішні зв'язки. Принциповою складовою системного підходу є аналіз взаємин політики з її зовнішнім середовищем, під яким розуміються не лише соціальні, але і природні явища і процеси.

Специфіка системного аналізу в політологічних дослідженнях полягає в тому, що він дозволяє розкласти складну проблему на компоненти аж до постановки конкретних задач, для яких існують методи розв'язання, та, з іншого боку, зберігає цілісність цієї проблеми. Він застосовується для розв'язання складних проблем, що пов'язані з діяльністю людей. Аналіз в політиці проводиться на контрактній основі, орієнтується на клієнта, відображає його інтереси і цінності, проводиться з метою не пояснення, а покращення політики, що і потрібно на сучасному етапі державотворення в Україні [2].

Системний підхід до політичних явищ був детально розроблений у 50-60 рр. минулого століття такими вченими як Талкотт Парсонс, Девід Істон, Габріель Алмонд та Карл Дойч. Істон вперше застосовує системний аналіз, досить переконливо розкриваючи можливість існування загальної теорії політичної системи в соціальній філософії, в науці про політику. Вчений розробляє концептуальну структуру теорії політичного життя суспільства та виокремлює основні категорії, поняття, методи і способи реалізації структури концепції політичного життя.

Метод політичного аналізу, запропонований Істоном, має свої переваги. Він демонструє, що політична система – динамічна, а не статична. Її сутність полягає не лише у взаємодії її структур, а у постійній зміні та розвитку. Ана-

ліз процесів, що відбуваються в політичному житті суспільства, на думку Істона, показує, що роль структур політичної системи саме у підтримці її безперервного функціонування. Відповідно, будь-яка політична система виконує дві основні функції. Насамперед, вона має бути спроможною розподіляти блага в суспільстві. Не менш важливою є і інша функція – політична система має переконати членів суспільства прийняти розподіл матеріальних і духовних благ як необхідний, обов'язковий.

Істон увів у науковий обіг поняття "політична система" та запропонував розглядати її в дусі кібернетики як "мережу (set) взаємодій, через які блага (valued things) владно розподіляються у суспільстві". Системний аналіз політичного життя вчений запропонував базувати на понятті "системи, зануреної в середовище", функціональна активність якої здійснюється за принципом "входу – виходу" (input – output) та спрямовується на неперервне підтримання внутрішньо-системної рівноваги. Цю методологічну лінію згодом підтримали Г. Алмонд, Г. Пауелл, К. Дойч та їх послідовники.

Однак, основною особливістю їхніх праць є розгляд політичної системи крізь призму її функцій, а не внутрішньої структури [3]. Істон свого часу охарактеризував політичну систему суспільства як "чорну скриню". Згодом, вчений переосмислив такий підхід, про що свідчить видана ним у 1990 р. монографія "Аналіз політичної структури", присвячена розглядові основних інститутів, які здійснюють розподіл благ у суспільстві. Дослідник стверджує, що аналіз лише функціональної динаміки політичної системи без з'ясування її структурних особливостей зображує її суто як абстракцію. Натомість, як справедливо зауважує К. Гаджієв, головне завдання дослідника полягає в тому, щоб виявити й проаналізувати вміст цієї "чорної скрині" і те, що відбувається всередині неї [4].

Таким чином, використання системного аналізу для опису політики дає можливість з'ясувати поєднання динаміки і статичності політичного устрою в окремих країнах, співвідношення змін і структурної визначеності влади, виявляти міру відповідності політичних відносин економічній структурі і рівню розвитку суспільства в цілому, його національним традиціям, ідеологіям і цінностям. При системному підході можна прослідкувати процеси концентрації влади в певних точках політичного простору, інституціоналізацію і структурну диференціацію владних відносин, характер їх формалізації у вигляді конституційних і правових систем.

Одним з ключових та найбільш цінних результатів системного аналізу є не лише виокремлення певного рішення проблеми, а й збільшення ступеня розуміння шляхів такого вирішення у фахівців й експертів, що беруть участь у дослідженні проблеми, і, що особливо важливо, у відповідальних осіб, яким надається набір добре розроблених й оцінених альтернатив. Цей підхід дозволяє глибше проникнути у суть проблеми, чіткіше сформулювати цілі та завдання, краще розподілити фінансові та інші ресурси.

Тобто, основним завданням системного аналізу є визначення всього набору альтернатив рішення проблеми і їхнє порівняння з погляду витрат й ефективності при досягненні певної мети. Тому використання системного аналізу в процесі розв'язання політичних проблем сучасної України дасть

зможу розробити стратегію подальшого розвитку нашої держави з врахуванням як внутрішніх, так і зовнішніх факторів.

З'ясуємо сутність самого поняття "політична проблема". Його можна визначити як ситуацію чи умову, яка породжує незадоволення громадськості, артикулюючи та агрегуючи її інтереси з метою формування вимог, для задоволення яких необхідні дії уряду. Як правило, політичні проблеми являють собою нереалізовані потреби або прагнення вдосконалення існуючого ладу. Проблеми політики поділяють на три види: добре структуровані, помірно структуровані та погано структуровані [5]. Якщо політичне рішення виробляється у багатьох "виробників", цінності яких невідомі або не піддаються впорядкуванню, а оцінка альтернатив політики та їхніх наслідків неможлива, така проблема є погано структурованою. Добре та помірно структуровані проблеми рідко стають політичними.

Політичні проблеми мають декілька характеристик. Перш за все, вони є взаємозалежними. Це означає, що проблеми політики в одній сфері впливають на проблеми політики в інших сферах, що створює незадоволення в різних сегментах суспільства. До того ж, вони є суб'єктивними та штучними, адже є продуктами людського судження. Нарешті, політичні проблеми є динамічними, оскільки кожне формулювання тієї чи іншої проблеми породжує різноманітні шляхи їх вирішення. Як наслідок, першим і основним методом їх вирішення має стати системний аналіз. Це особливо важливо для систем, які перебувають на першому чи другому етапах демократичного транзиту, позаяк у таких державах переважає прагнення до використання політичних механізмів у власних інтересах чи занадто швидких змін без достатнього зважування їх можливих наслідків у довгостроковій перспективі.

Однією з основних проблем, що сьогодні турбує українську громадськість, є постійні інституційні конфлікти та невизначеність стосовно оптимального співвідношення повноважень законодавчої та виконавчої влади. З'являються все нові та нові проекти Конституції, які певним чином трансформують форму державного правління, втім, вони, як правило, не враховують усіх чинників, які сприятимуть її ефективності. Саме цю проблему і може розв'язати системний аналіз.

Досліджуючи державний устрій багатьох країн, відомий італійський політолог Джованні Сарторі зупиняється на таких основних факторах – виборча система, партійна система та форма державного правління [6]. Кожен із цих параметрів може мати різне значення, проте, всі вони у сукупності значною мірою впливають на ефективність функціонування влади загалом. Зазначені чинники мають слугувати базою для визначення устрою української держави та лягти в основу розробки будь-якого варіанту Конституції. Оскільки при цьому потрібно проаналізувати великий обсяг інформації та врахувати показники кожного із цих параметрів, це може бути здійснене за допомогою системного аналізу.

Існує чимало класифікацій виборчих та партійних систем, а також форм державного правління. Візьмемо до уваги лише загальноприйнятні. Так, виборчі системи поділяються на мажоритарні, пропорційні та змішані. Партійні системи бувають однопартійні, двопартійні та багатопартійні. Оскільки однопартійність вважається недемократичною, цей варіант не розглядатимемо. Форми державного правління поділяються на республіки та монархії. Враховуючи, що Україна є республікою, монархію не будемо брати до уваги. Розрі-

зняють наступні види республік – президентські, парламентські, президентсько-парламентські та парламентсько-президентські.

Відповідно до цього, можна виокремити різноманітні співвідношення основних параметрів, які впливають на ефективність державного устрою у державі (візьмемо до уваги лише "чисті" форми державного правління):

- ✓ президентська республіка – двопартійність – мажоритарна виборча система;
- ✓ президентська республіка – двопартійність – пропорційна виборча система;
- ✓ президентська республіка – двопартійність – змішана виборча система;
- ✓ президентська республіка – багатопартійність – мажоритарна виборча система;
- ✓ президентська республіка – багатопартійність – пропорційна виборча система;
- ✓ президентська республіка – багатопартійність – змішана виборча система;
- ✓ парламентська республіка – двопартійність – мажоритарна виборча система;
- ✓ парламентська республіка – двопартійність – пропорційна виборча система;
- ✓ парламентська республіка – двопартійність – змішана виборча система;
- ✓ парламентська республіка – багатопартійність – мажоритарна виборча система;
- ✓ парламентська республіка – багатопартійність – пропорційна виборча система;
- ✓ парламентська республіка – багатопартійність – змішана виборча система.

При цьому, слід врахувати, що деякі із даних параметрів можуть теж варіюватися. Так, пропорційна виборча система теж має свої підвиди. Залежно від того, відкриті, напівжорсткі чи жорсткі виборчі списки, може значно змінюватися баланс сил різних політичних партій, що, своєю чергою, впливає на суспільний устрій загалом.

Кожен із цих параметрів може зумовити ті чи інші зміни у іншому із них. Так, запровадження парламентської форми правління сприятиме посиленню дисципліни політичних партій та подальшій структурованості політичного простору у державі. Втім, це може мати і зворотній ефект, адже при цьому зростатиме роль лідера партії, який буде прагнути дедалі більшої централізації політичних партій. За таких умов, збереження демократичності внутрішньопартійних відносин може прямо залежати від того типу виборчої системи, який буде запроваджений у державі.

Президентська система за умов двопартійності, як правило, оцінюється позитивно. Втім, якщо у державі є домінуюча політична партія, яка отримує більшість і у законодавчій, і у виконавчій владі, це може призвести до авторитаризму. В умовах України слід також брати до уваги і той фактор, що процес формування коаліцій у нашій державі є складним і тривалим. Коаліції, зазвичай, нестабільні та існують лише до наступних виборів.

Більш того, системний аналіз політичних явищ дозволяє не лише врахувати ефективність того чи іншого співвідношення між виборчою та партійною системою та балансу сил між законодавчою та виконавчою гілками влади. Ще Істон розглядав наступні етапи функціонування політичної системи. Політична система оточена соціальним та фізичним простором, у якому постійно відбуваються зміни. Ці зміни породжують вимоги до влади, які через механізми артикуляції та агрегації інтересів поступають у політичну систему. Ці інтереси конкурують всередині політичної системи, впливаючи на прийняття того політичного рішення, яке задовольняє якомога більшу частину членів суспільства. Таке рішення імплементується у конкретні програми та дії. Відповідно, громадськість оцінює цю діяльність, висловлюючи підтримку чи незадоволення. Незадоволення породжує нові вимоги і це знову запускає цикл функціонування політичної системи.

З цієї точки зору політична система дозволяє підтримувати зворотній зв'язок влади та громадськості. Тому варто визначити, яке із запропонованих співвідношень найкраще забезпечуватиме врахування думки суспільства при прийнятті політичних рішень. З одного боку, надмірна централізація політичних партій сприятиме нівелюванню демократичних процедур, які б дозволяли громадськості брати участь у формуванні політичного курсу. Проте, децентралізація може призвести до безвідповідальності політичних партій, які не матимуть змоги контролювати власних членів.

Мажоритарна виборча система створює механізми прямого взаємозв'язку виборців та їхніх представників. Проте, вона може завадити формуванню сильних та стійких коаліцій у парламенті, оскільки кожен кандидат буде в першу чергу прагнути задовольнити інтереси виборців свого округу. При парламентській формі правління це може створити додаткові труднощі при утворенні коаліції та уряду. При президентській формі та багатопартійності мажоритарна система послабить парламент, який складатиметься з представників різних політичних сил та безпартійних депутатів. Тобто, це зруйнує систему стримувань та противаг.

Водночас, перелік зазначених характеристик не є вичерпним. Гармонізація суспільного устрою суто через запровадження тієї виборчої системи та форми правління, а також сприяння формуванню певної партійної системи, співвідношення яких було визнано оптимальним, неможлива. Слід також взяти до уваги і рівень політичної культури громадян, розвиток громадянського суспільства, правової держави, тощо. Сьогодні йдуть дискусії стосовно того, яким повинен бути парламент – двопалатним чи однопалатним. Це також може значною мірою вплинути на державний устрій України, виступаючи стабілізуючим чи дестабілізуючим чинником, залежно від інших параметрів.

Комплексний системний аналіз може використовуватися і для дослідження міжнародних ситуацій та процесів. Наша держава досі не має чітко визначеної концепції власної зовнішньої політики, що призводить до ускладнення участі у тих чи інших міжнародних організаціях та заходах. Системний аналіз тут може допомогти у виборі курсу дій шляхом систематичного вивчення його дійсних цілей, кількісного порівняння (там, де можливо) витрат, ефективності й ризиків, які пов'язані з кожною з альтернатив політики або стратегій досягнення цілей, а також шляхом формулювання додаткових альтернатив.

Як наслідок, системний аналіз може бути використаний як основний при розробці як Конституції України, так і концепції зовнішньої політики. Відмінність цього підходу від будь-якого іншого, який застосовується науковцями та експертами для формулювання конституційних змін, необхідних нашій державі, полягає у тому, що головним у системному аналізі є не суто інститут і його функції, а соціальна взаємодія між індивідами і верствами, які здійснюють певні політичні ролі. Лише розгляд політичного життя як динамічної функціонуючої системи дасть змогу виявити стабільний взаємозв'язок між багатоманітними аспектами політики і політичними явищами.

Будь-яка політична система орієнтована на розподіл благ в суспільстві з метою досягнення максимального балансу інтересів та збереження системи як цілісності. З цієї точки зору використання саме цього методу дозволяє взяти до уваги те, що кожний суб'єкт політичної системи прагне реалізувати свої інтереси з допомогою механізму політичної влади, але робить це в контексті системної інтеграції. Іншими словами, суть політичної взаємодії між індивідами, соціальними спільнотами, організаційними структурами повинна полягати в забезпеченні досягнення спільної мети, особливо в умовах трансформації української політичної системи. Системний аналіз дасть змогу проаналізувати усі можливі варіанти та перспективи з точки зору їх ефективності та доцільності, виокремивши ті з них, які будуть сприйняті громадськістю, залишаючись дієвими та сприяючи гармонізації суспільного ладу сучасної України [7]. Системний аналіз уже став звичним та загальноприйнятим у різних сферах суспільного життя і стала загальновідомою істина, що саме він – запорука успіху при вирішенні найрізноманітніших проблем. Тому використання системного аналізу при розв'язанні політичних проблем може стати першим кроком до успішного подолання перешкод на шляху до консолідації демократії в Україні.

1. Білоус В. С. Синергетика і самоорганізація в економічній діяльності: Навч. посіб. – К.: КНЕУ, 2007. – С.23.
2. Веймер Д.Л., Вайніне Е.Р. Аналіз політики: концепції і практика / Пер. з англ. І. Дзюб, А. Олійник. – К.: Видавництво Соломії Павличко "Основи", 2000. – С.23.
3. Easton D. The Analysis of Political Structure. – N. Y.: Routledge, 1990. – P.29.
4. Гаджиев К.С. Введение в политическую науку. – М.: Издательская корпорация "Логос", 1997. – С.102.
5. Добржанська О.Л. Конспект лекцій з нормативної дисципліни "Системний аналіз". – К.: ІМВ, 2004. – С.41.
6. Сарторі Дж. Порівняльний конституційна інженерія: дослідження структур, мотивів і результатів / Пер. з англ. О.І. Мороз. – К.: АртЕк, 2001. – 224 с.
7. Згуровський М.З., Панкратова Н.Д. Основи системного аналізу. – К.: Видавнича група BVH, 2007. – 544 с.

## **ВІДКРИВАЄМО ДИСКУСІЮ**

*Л.В. Чупрій, канд. філос. наук,  
Національний інститут стратегічних досліджень, Київ*

### **РЕЛІГІЙНА БЕЗПЕКА УКРАЇНИ: СТАН І ПРОБЛЕМИ**

Проблема гарантування безпеки в гуманітарній сфері і особливо в сфері релігії та етнічних відносин є однією з найгостріших для сучасного світу. Не увага чи недооцінка гуманітарних її складових може призвести до розгортання кризових явищ на національному та глобальному рівні.

Як вважають учені, одним із шляхів виходу людства з глобальної кризи є передусім створення духовних засад, які забезпечували б усталеність і безпеку суспільного розвитку, переорієнтацію свідомості з утилітарних, споживацьких на вищі ціннісні основи, актуалізацію екологічних імперативів і повернення до духовних витоків. Різні аспекти цієї проблеми відображено в монографіях і статтях вітчизняних і російських авторів: В.Абрамова, В.Ананьїна, В.Андрущенко, Г.Горак, С.Здіюрука, С.Кримського, В.Крисаченка, В.Лубського, О.Лановенка, В.Лук'янця, В.Лутая, М.Михальченка, М.Ожевана, В.Петрика, О.Пирожкова, О.Сагана, Л.Сохань, І.Степаненко, М.Степики, С.Сьоміна, О.Шевченка, В.Серебрянникова, Л.Шершньова та ін.

Метою статті є дослідження впливу релігійних інституцій на гарантування національної безпеки країни.

Актуальність теми зумовлена соціальною потребою в науковому обґрунтуванні релігійно-духовних ціннісних засад як соціокультурної передумови безпеки українського суспільства в умовах кардинальної зміни ціннісних орієнтацій та загострення глобальних небезпек.

В сучасних умовах розвитку українського суспільства, за наявності економічної та політичної кризи в державі, з відчутним впливом процесів глобалізації та євроінтеграції, актуалізується проблема збереження духовно-релігійної, культурної та громадянської самоідентифікації українського народу. Ця самоідентифікація є неможливою без універсальної ціннісної системи, що спирається на вищі духовні та моральні засади.

Крім того, духовні цінності, функціонуючи як специфічні сенсоутворюючі джерела існування людини та серцевина механізму самоорганізації безпеки суспільства набувають значення важливого чинника соціально-політичної стабільності держави та стають провідними критеріями її сталого просування.

Одночасно з цим, держава повинна забезпечити своїм громадянам право і надати можливість задовольняти свої духовні потреби на умовах рівності для всіх соціальних, національних, конфесійних груп населення. Без цього неможливий розвиток духовності, моральних засад, інтелектуального потенціалу українського народу. У Конституції України зазначено: "Кожен має право на свободу світогляду і віросповідання. Це право включає свободу словити будь-яку релігію або не сповідувати ніякої, безперешкодно відправ-

ляти одноособово чи колективно релігійні культури і ритуальні обряди, вести релігійну діяльність... Церква і релігійні організації відокремлені від держави... Жодна релігія не може бути визнана державою як обов'язкова" [1].

Духовні цінності, як пріоритети національних інтересів, визначені Законом України "Про основи національної безпеки України" і розглядаються як складові частини загальної національної безпеки, тобто у нашій державі існує законодавче підґрунтя для формування правового поля, що визначає духовні пріоритети і забезпечує захист національних інтересів у сфері духовного життя українського суспільства.

В стратегії Національної безпеки України зазначається, що стратегічними пріоритетами політики національної безпеки є досягнення національної єдності та консолідації суспільства шляхом подолання як об'єктивних, так і штучних суперечностей соціокультурного, конфесійного, етнічного, мовного, міжрегіонального та регіонального характеру на основі безумовного додержання конституційних гарантій прав і свобод людини і громадянина [2].

Проте, попри нагальну потребу, повне осмислення духовної безпеки як важливої проблеми українського суспільства, на жаль, поки що не відбулося. Невідкладність цієї проблеми викликана кількома важливими чинниками, які характеризують сучасний стан українського суспільства.

Це криза основ світогляду, зумовлена руйнацією старих та несформованістю нових пріоритетів в умовах пострадянської дійсності. Це сприяє розмиванню національних і традиційних цінностей українського народу та уможливорює маніпуляцію свідомістю громадян в інтересах окремих політичних груп або неорелігійних псевдо-духовних організацій.

Така невизначеність спричинила духовну маргіналізацію значної частини населення країни, відсутність у неї духовно-релігійної, культурної та громадянської самоідентифікації, що також дає вільний простір для нав'язування масовій свідомості невластивих нашому народові цінностей, а саме – примітивних утилітарних смислів споживання і репродуктивного існування як наслідків глобалізаційного процесу. Більше того, для можливості маніпуляцій масовою свідомістю зараз з'явилися потужні інформаційні технології.

Треба також враховувати, що в Україні існує поляризація ідеологем і відповідних цінностей у суспільстві. Вона знайшла відображення в різній спрямованості геополітичних інтересів та в різному баченні подальшого розвитку країни. Ця поляризація може привести до розколу нації.

Таким чином, ми бачимо, що для повноцінного життя суспільства та його сталого розвитку необхідне функціонування певних об'єктів духовної сфери. Такими об'єктами є: свідомість (індивідуальна, національна, суспільна); свобода думки, світогляду та переконань; духовна культура і духовні цінності; релігійні інститути (Церква); інтелектуальна діяльність, соціокультурні інститути (наукові, мистецькі), стабільне функціонування яких забезпечує духовні потреби соціуму. Вони потребують захисту з боку держави і суспільства.

Ми розглянемо проблеми релігійних інститутів, які є складовою національної безпеки України. Загалом під релігійною складовою національної безпеки України слід розуміти такий стан релігійно-церковного життя нації (її державно-церковних, міжцерковних та внутрішньоцерковних стосунків), що є

чи за певних обставин може бути загрозою національним інтересам держави, стабільному розвитку суспільства та здійсненню невід'ємних прав і свобод громадян. Це стан захищеності життєво важливих духовно-релігійних інтересів українського суспільства (особи, груп віруючих, держави) від внутрішніх загроз і зовнішнього втручання та система суспільно-політичних заходів, яка забезпечує цю захищеність.

До основних об'єктів духовно-релігійної складової національної безпеки України слід віднести:

- ✓ особу, її духовно-релігійні права й свободи;
- ✓ релігійні організації та взаємовідносини між ними;
- ✓ державу, її національно-культурну самобутність, незалежність і територіальну цілісність.

Головним суб'єктом національної безпеки у духовно-релігійній сфері є Українська держава, що разом із національними церквами проводить цілеспрямовану політику в цій галузі, покликану забезпечити духовну єдність українського народу, стабільність та динамізм прогресивного розвитку всього суспільства.

Результатами такої державної політики має бути реалізація національних інтересів у духовно-релігійній сфері. Це насамперед: зміцнення суверенітету і незалежності України, ефективне та соціально орієнтоване державне управління гуманітарними процесами, свобода волевиявлення й реалізація релігійних інтересів особи та груп віруючих, конструктивне розв'язання міжцерковних конфліктів, що виникають [3].

При цьому найважливішими чинниками національної безпеки у духовно-релігійній сфері є:

- ✓ внутрішньорелігійна стабільність (міжцерковна та міжконфесійна злагода – здатність до вирішення релігійних конфліктів, насамперед ненасильницькими методами);
- ✓ зовнішньорелігійна стабільність (зміцнення міжнародного авторитету України як великої європейської християнської держави, збереження її національно-культурної самобутності та незалежності – наявність для цього ефективного механізму);
- ✓ повне задоволення релігійних потреб, свобода волевиявлення та віросповідання окремих людей та груп віруючих;
- ✓ наявність комплексної стратегії суспільно-політичного й духовного розвитку держави, у тому числі й у галузі забезпечення духовно-релігійної безпеки України.

Закон України "Про основи національної безпеки України" чітко вказує на релігійний аспект загроз національним інтересам і національній безпеці України (ст.7) та основні напрями державної політики з питань національної безпеки в цих питаннях (ст. 8).

Сьогоднішня Україна – багатоконфесійна держава, в якій, за даними Державного комітету України у справах релігій, діє 33841 релігійних організацій по 55 віросповідними напрямками (на 778 більше проти минулого року), в тому числі 32493 релігійні громади, 82 центри та 246 управлінь, 421 монастир, 333 місії, 74 братства, 192 духовні навчальні заклади, 12689 недільних шкіл. Розподіл церковно-релігійних організацій за конфесійною озна-

кою свідчить про домінування в Україні православ'я, до якого входить 16736 парафій, що становить 51,5 % від загальної кількості релігійних осередків віруючих країни. Водночас, простежується тенденція до зменшення їх питомої ваги в загальній складовій, а приріст релігійних громад є нижчим загальнодержавного показника [4].

Одними із серйозних суперечностей, що заважають здійсненню консолідації українського суспільства є протиріччя і конфлікти в релігійній сфері. На сьогодні саме церква має один із найбільших показників довіри українців. Але постійні суперечки між церквами різного підпорядкування приводить до втрати симпатій з боку населення.

За даними соціологічних досліджень населення України в значній мірі підтримує православні церкви. Наприклад, з 7 по 25 грудня 2006 р., на замовлення інтернет-газети "Обозреватель", такі відомі організації, як "Українське демократичне коло" та служба "Юкрейніан соціолоджі сервіс" провели загальнонаціональне соціологічне дослідження, за якого відносна більшість громадян України – 30,1 відсотка – звать себе прихильниками УПЦ КП і лише 20,4 відсотка – УПЦ МП. Ці цифри свідчать, що значна частина православних віруючих хоча й відвідують (часто за відсутності альтернативи) храми УПЦ МП, проте своїм духовним й інституційним церковним центром бачать лише Київ.

За даними соціологічних досліджень проведених Фондом Розумкова у квітні 2008 року повністю довіряють Церкві 26,5 % населення, скоріше довіряють 33,9 %, скоріше не довіряють 13,4 %, повністю не довіряють 9,1 %.

Цікаві дані по соціологічному опитуванню в Києві проведеного у квітні 2008 року щодо релігійної приналежності наводять фірма "Юкрейніан соціолоджі сервіс" та компанія "Фонд "Громадська думка – Україна". Майже 41 % киян у відповідь на питання про конфесійну приналежність заявляють, що вірять у Бога, але не належать до жодної церкви. Серед тих мешканців столиці, для кого належність до конкретної церкви є актуальною, найбільш популярна Українська Православна Церква Київського Патріархату. Про свою належність до неї заявили 18 % опитаних. Наступною за чисельністю є група "нерелігійних", яка становить 15,5 %. Четверту та п'яту позицію – по 7,3 % – розділяють ті, хто не може визначитися, релігійний він чи ні, а також вірні УПЦ Московського Патріархату.

За даними фонду "Демократичні ініціативи" та Київського міжнародного інституту соціології (квітень 2008) найвищою довірою серед киян з релігійних лідерів користуються Патріарх Київський та всієї України-Руси, Предстоятель Української Православної Церкви Київського Патріархату Філарет (Денисенко), йому довіряють 39,3 %. Митрополиту Київському та всієї України, Предстоятелю Української Православної Церкви Московського Патріархату Володимиру (Сабодану) довіряють 35,9 % киян. Предстоятелю Української Греко-Католицької Церкви Патріарху Любомиру (Гузару), попри те, що до цієї Церкви належить лише 1 % киян, довіряють 25 % мешканців столиці. Лише 6 % киян вважають, що Православна Церква в Україні має "бути підрозділом єдиної Російської Православної Церкви і перебувати в підпорядкуванні Московського Патріархату".

Однією з найбільш значимих і актуальних проблем в контексті гарантування національної безпеки є питання конституювання Української Помісної Право-

славної церкви. Так, згідно з даними Київського міжнародного інституту соціології на липень 2008 року, 41 % опитаних відповіли, що ставляться до створення єдиної помісної Української православної церкви позитивно або скоріше позитивно, лише 9 % – негативно або скоріше негативно. 35 % відповіли, що не знають, що це таке. 16 % не змогли визначитись із відповіддю на це запитання.

45 % (серед тих, хто вважають, що знають, що таке помісна церква) на уточнююче запитання "Як ви ставитеся до створення єдиної помісної Української православної церкви на основі Київського патріархату?" відповіли, що ставляться позитивно або скоріше позитивно, 17 % – негативно або скоріше негативно. Водночас, 40 % (серед тих, хто вважають, що знають, що таке помісна церква) на уточнююче запитання "Як ви ставитеся до створення єдиної помісної Української православної церкви на основі Московського патріархату?" відповіли, що ставляться негативно або скоріше негативно, 18 % – позитивно або скоріше позитивно.

Наразі ми маємо дві православні церкви з чітко означеним автокефальним статусом – УПЦ КП та УАПЦ і частину Руської православної церкви на теренах України з оригінальним статусом "широкої автономії" – УПЦ МП. Єдина проблема – жодна з церков не має визнання свого статусу у православному світі. А тому наразі йдеться про конституювання, тобто інституційне оформлення УППЦ та визнання світовою християнською спільнотою її автокефального статусу. Це може статися лише за умови об'єднання переважної більшості існуючих в Україні православних парафій в одну церкву, що в умовах існування постійного напруження між православними церквами в Україні здійснити досить важко.

Дуже важливим в цьому контексті є візит в Україну на святкування 1020-ліття Хрещення Київської Русі Вселенського Патріарха Варфоломея.

Не дивлячись на те, що протягом 700 років Київська митрополія була найбільшою митрополією Константинопольського патріархату, діючий Константинопольський Вселенський Патріарх в Києві ніколи не був. В Києві бували Патріархи у відставці, але візит до Києва Предстоятеля Матері-церкви відбудеться вперше. Єдиний раз в історії Константинопольський Патріарх перебував в межах Київської митрополії в 1589 р. – це був Ієремія II (Транос), який по дорозі з Москви відвідав західні межі митрополії – Вільно, Супрасль, Брест, Луцьк і Тернопіль. В той же час інші Східні Патріархи в Києві бували частіше – і Александрійські, і Антіохійські, і Єрусалимські, оскільки через Київ проходив їх шлях на Москву, куди вони прямували за милостиною або по іншій необхідності. До речі, саме Єрусалимський Патріарх Феофан в 1620 р. відродив ієрархію Київської митрополії після того, як майже всі архієреї в 1596 р. перейшли в унію, а влада не дозволяла поставити нових. Але діяв він не своєю владою, а від імені Константинопольського Патріарха.

Подія Хрещення Київської Русі немислима без зв'язку з Константинопольським патріархатом, тому участь Вселенського Патріарха у київських святкових заходах є логічною, правильною і необхідною. Заходи святкування 1020-річчя Хрещення Київської Русі є демонстрацією того, що Київ – один з центрів Православ'я, а не провінція Московського патріархату. Хрещення Русі, що відбулося в Києві зробило його "другим Єрусалимом" східного Православ'я, а Дніпро – другим Йорданом.

Певну позицію щодо можливості церкви отримати автокефалію повинна займати держава, але знову ж таки не нав'язуючи її. Президент України, виступаючи на засіданні секретаріату Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, що відбулося 12 червня 2008 р. зазначив, що відзначення 1020-ліття Хрещення Київської Русі є святом всіх українських громадян незалежно від віри, приналежності до конфесій, оскільки у всіх один Бог, ті ж моральні і духовні цінності. Він вірить, що ця подія буде корисною для налагодження міжцерковного взаєморозуміння, досягнення толерантності в суперечливих питаннях та дасть імпульс об'єднавчим процесам в українському православному світі. В той же час він відзначив, що в жодній демократичній країні влада не повинна втручатися в справи церкви. Завданням держави є створення належних умов для вільного, безперешкодного розвитку релігій, функціонування всіх релігійних громад [5].

Якщо ми згадаємо історію, то побачимо, що фактично жодна з нинішніх помісних православних церков не отримувала автокефалію без допомоги держави. Свого часу московські правителі так хотіли отримати підтвердження автокефального статусу своєї православної церкви, що не зупинялися навіть перед банальним ув'язненням східних патріархів і у 1588 році тримали під "домашнім арештом" у Москві Константинопольського патріарха Єремію II шість місяців. Тож не дивно, що Вселенський патріарх вирішив задовольнити вимогу Бориса Годунова і 1589 рік став переломним у розвитку Московської церкви. Нині відома активна роль президента Росії в об'єднанні Руської ПЦ та Руської православної закордонної церков. І ніхто не звинувачує Володимира Путіна у втручаннях у справи церкви.

Національно-державних інтересів торкається також проблема сучасного стану римо- та грекокатолицизму в Україні, а також україно-ватиканських відносин. Активне входження України в Європу потребує суттєвого розширення та зміцнення контактів із домінуючою на цьому континенті католицькою церквою та її світовим центром Ватиканом.

Необхідність поглиблення відносин з Ватиканом зумовлена також наявністю в Україні значної кількості храмів, мережі структур та прихильників римокатолицької та греко-католицької церков. І хоча вони мають в Україні здебільшого регіональне поширення, їхнього впливу на українське суспільство недооцінювати не можна.

У суспільно-політичному житті країни досить поважне місце посідає іслам. У зв'язку з поверненням на свої історичні землі кримських татар, для яких мусульманство теж є традиційною релігією, на регіон активного відродження ісламу перетворився Крим. Він став зоною підвищених інтересів і об'єктом зовнішньої політики мусульманських країн, передусім Туреччини. Зважаючи на те, що півострів понад два століття перебував у залежності від Османської імперії, мусульмани Туреччини вважають кримських татар "своїми братами", "гілкою турецької нації".

Не виключено, що спроби реалізації ідеї створення глобальної мусульманської цивілізації можуть призвести до посилення ісламського фундаменталізму не лише в молодих державах Середньої Азії та Закавказзя, де у зв'язку з розпадом Радянського Союзу послабився вплив Росії, а й в Україні. Існує можливість долучення до ймовірних заворушень екстремістської іс-

ламської складової. Приклад Чечні демонструє, що радикальні ісламістські угруповання, прикриваючись гаслами підтримки братів по вірі, вміло використовують нестабільні ситуації в регіонах в "ім'я торжества ісламу по всьому світові". Потрібно докласти максимум зусиль для того щоб екстремістські сценарії в Криму не могли здійснитися.

Заради забезпечення власних інтересів у цьому регіоні Україна має вести активну внутрішню і зовнішню політику, враховуючи етнонаціональний склад населення, особливості релігійної ситуації в регіоні, вслякко нейтралізуючи впливи зарубіжних ісламських екстремістів та фундаменталістів.

Держава проводить ряд заходів з метою безконфліктного відродження ісламу в Криму. На сьогодні в АРК держава передала в користування татарам 20 культових споруд, 40 – у повну власність [6]. Крім цього, створено умови для підготовки служителів культури з-поміж татар в 5 духовних навчальних закладах. Такий розвиток конфесійної структури на півострові пов'язаний з фінансовою допомогою деяких організацій ісламських держав – Туреччини, Кувейту та інших.

Помітну роль у релігійному житті країни відіграє також єврейська община. В Україні проживає третя за величиною єврейська громада Європи і п'ята за величиною єврейська громада світу. На жаль в Україні іноді трапляються події, що викликають занепокоєність європейської спільноти щодо випадків антисемітизму і порушення прав релігійних громад. Зокрема депутат ПАРЕ швейцарець Андреасом Гросс попросив пані Тимошенко під час її візиту в Страсбург прокоментувати факти конфіскації і спалення іудейських молитовників на Глуховській таможні в травні минулого року, а також відносно передачі будинку купецької синагоги (в даний момент – кінотеатр "Кінопанорама") мером Києва у власність приватній особі [7]. Юлія Володимирівна зазначила, що це поодинокі випадки і їх не можна вважати державною політикою чи ставленням українського народу. Це питання також було обговорено на організаційному засіданні Міжвідомчої робочої групи з питань протидії ксенофобії, між-етнічній та расовій нетерпимості, яке відбулося 17 квітня 2008 року в Держкомнацрелігій. Відповідно до доручення Кабінету Міністрів України (№ 11273.1-08 від 2 квітня 2008 року), Міжвідомча робоча група готуватиме документ щодо протидії проявам расизму, ксенофобії та дискримінації в українському суспільстві. Виступаючи на даному засіданні Голова Державного комітету України з питань національностей і релігій Олександр Саган заявив, що Україна сьогодні все більше включається в глобальні процеси: "В нашій державі спостерігається різке збільшення іноземців, людей інших національностей, релігій, культур та традицій. Органи державної влади мають застосовувати нові форми і методи роботи щодо усунення таких ганебних явищ, як ксенофобія, антисемітизм, міжетнічна та расова нетерпимість" – зазначив О. Саган [8].

Сьогодні в Україні набрав сили бурхливий процес творення нової моделі релігійно-церковного буття і особливістю цього процесу є те, що він розвивається не лише за рахунок дії внутрішніх чинників, а й під впливом активної місіонерської діяльності закордонних релігійних організацій та центрів. Інтереси національної безпеки України, зважаючи на чітко окреслене територіальне поширення церков, вимагають призупинити неконтрольований потік ідеологічної обробки закордонними служителами культури українських громадян.

Чим гостріше український православний розкол, тим більше людей шукає Бога у новостворених церквах. Кожного року в Україну приїздять десятки груп місіонерів, проповідників, освітан тощо. Релігійний вакуум країни заповнюють американські, західноєвропейські, японські і навіть африканські місіонери. Тільки в останні 3-4 роки за участю іноземних місіонерів в Україні створено близько чотирьохсот осередків нетрадиційних культів. Погано володіючи мовою, не знаючи національних традицій і звичок, закордонні емісари досить часто виявляють відверту неповагу до українських законів, не беруть до уваги складність релігійної обстановки та наше духовне історичне минуле, канони своєї релігії ставлять понад усе. Значна частина зарубіжних проповідників і місіонерів прибуває в Україну під виглядом туристів, фахівців освіти, охорони здоров'я, культури та представників комерційних фірм. А потім, усупереч чинному законодавству, ці емісари розпочинають релігійну діяльність.

Враховуючи складну економічну, соціально-політичну і культурно-релігійну ситуації в країні, несформовану правову базу, порівняно низький рівень життя населення, можна розглядати місіонерську діяльність як спробу втручання у внутрішні справи нашої держави, намагання впровадження чужих цінностей, що далекі від національної культури і традицій. Безконтрольне перебування в країні закордонних емісарів, їх протиправна, а в окремих випадках відверто ворожа щодо України діяльність переростає на дестабілізуючий фактор у міжконфесійній ситуації.

Поширення некультурних об'єднань стало, з одного боку, зовнішнім індикатором демократичного стилю упорядкування соціуму, з іншого – через ускладнення внутрішніх трансформаційних процесів – спричинило низку загроз національній безпеці держави [9].

До останніх можна віднести такі:

- ✓ створення й підтримка закордонними релігійними центрами деструктивних релігійних осередків, діяльність яких спрямована проти існуючого державного устрою, загрожує суспільній моралі, супроводжується порушеннями громадського порядку, завдає шкоди життю та здоров'ю українського населення;
- ✓ потенційну небезпеку, що притаманна багатьом закордонним нетрадиційним для нашого народу релігійним культам, представники яких у будь-який момент можуть скоїти особливо небезпечні антисоціальні дії, терористичні акти, спровокувати масові безпорядки та загибель людей; прикладом можуть слугувати дії сатаністів, "Аум Сінрікьо", апокаліптичних сект у Німеччині, Японії, США, Франції тощо;
- ✓ криміналізованість деяких закордонних релігійних представництв, що полягає у широкому використанні ними матеріальних та фінансових засобів, отриманих незаконним шляхом (контрабандно ввезені на територію нашої країни, передані кримінальними структурами для "відмивання", отримані як прибуток від "тіньового" бізнесу тощо), а також непоодинокі випадки скоєння релігійними лідерами протизаконних вчинків (направлення незадекларованих пожертв на заборонені законом цілі, здирицтво, шахрайство, завдання моральної та фізичної шкоди тощо);
- ✓ серйозну загрозу життю й здоров'ю пересічних громадян, які є адептами неорелігійних груп закордонного походження, де широко застосовується

сучасний психотропний інструментарій для зруйнування вольової сфери людини та формування у неї стійкої залежності від культу за допомогою гіпнозу, екстрасенсорики, спеціальних хімічних препаратів і навіть фізичного тиску;

✓ негативну роль, яку відіграють закордонні релігійні осередки на нашій території у справі збереження історико-культурної спадщини українського народу, формування самодостатності й моральності суспільства, підвищення престижу вітчизняної культури та освіти, розбудови наступності поколінь та сімейних відносин.

Вітчизняний історичний досвід переконує, що незрозуміння процесів, які мають місце у гуманітарній сфері в цілому та релігійному житті зокрема, й некерованість ними призводить до руйнівних конфліктів у державі. "Нині в Україні має бути пріоритетним напрям на консолідацію всього суспільства із націленням його політичної волі на реалізацію загальнонаціональних інтересів та максимальним використанням духовно-інтелектуальних потенцій. Серед першочергових завдань консолідації нації – нейтралізація загроз сепаратистських тенденцій, підвищення життєвого рівня населення, модернізація управління державою і суспільством та зміцнення духовно-морального здоров'я народу. Важливу роль у цей складний і відповідальний період здатна відіграти виважена і водночас динамічна державна політика України у сфері державно-церковних відносин та обстоювання власних національних інтересів. Тільки копітка цілеспрямована робота за цим напрямом зможе перешкодити закордонним емісарам впливати на розстановку політичних сил в Україні, керувати суспільною думкою через свою паству.

Враховуючи всі вищезазначені проблеми можна зазначити, що подолання їх можливе через створення на державному рівні дієвих механізмів консолідації українського суспільства у релігійній сфері. Об'єднання східних і західних українців в духовному, культурному, ідеологічному і політичному аспектах можливо лише через затвердження ідеї Соборної Незалежної України як єдиного національно-політичного організму. Враховуючи досвід розвитку релігійного середовища протягом років державної незалежності, орієнтирами розвитку конфесійного середовища на майбутнє повинні стати наступні пріоритети.

1. Конституювання Української Помісної Православної Церкви. Її утвердження – першочергова потреба, продиктована часом. До подібної думки схиляють декілька істотних обставин. По-перше, існує тисячолітня християнська традиція Українського народу. По-друге, Апостольські правила визначають право кожного народу мати власну помісну Церкву. По-третє, достатнім аргументом є і світова практика. Країни з домінуючою часткою православного населення (Болгарія, Греція, Грузія, Росія, Румунія і т.д.) мають свої помісні православні церкви, що позитивно впливає на духовний розвиток цих націй.

2. Розробка і впровадження в життя ефективного політико-правового механізму регламентації суспільно-релігійних і державно-церковних відносин. Україна прагне інтегруватися в європейське співтовариство, а значить, їй не обійтися без відповідного законодавства щодо свободи совісті і віросповідання. Діючий закон певною мірою застарілий. Необхідно здійснити модернізацію законодавства в даній сфері.

3. Утвердження і розвиток партнерських відносин між Державою і Церквою. Обидві сторони повинні максимально конструктивно співпрацювати на ниві

розв'язання наболілих соціальних проблем. Для держави немає більш ефективного способу, щоб краще зрозуміти потреби релігійної свободи, ніж діалог і проведення консультацій з представниками церков і релігійних організацій. Саме тому цей принцип був зафіксований в пункті 16.5 Підсумкового документа Віденської зустрічі держав-учасників Наради по безпеці і співпраці в Європі, до якого Україна має безпосереднє відношення як держава-член ОБСЄ.

Для гармонізації суспільно-релігійних відносин необхідно:

- ✓ забезпечити ухвалення в новій редакції Закону України "Про свободу совісті і релігійні організації";
- ✓ забезпечити рівне відношення до всіх віросповідань і релігійних організацій на всіх рівнях у всіх регіонах і неухильне дотримання законодавства, що регулює діяльність релігійних організацій, всіма суб'єктами правовідносин;
- ✓ сприяти, не втручаючись у внутрішні справи Церков, налагодження конструктивного діалогу між православними юрисдикціями України і вирішення протиріч між ними;
- ✓ актуалізувати процес повернення релігійним організаціям колишніх культових будов і майна на законодавчій основі;
- ✓ сприяти залученню релігійних організацій до співпраці в соціальній сфері, зокрема до роботи з дітьми, позбавленими батьківської опіки, забезпечення духовних потреб людей, позбавлених свободи;

Певні кроки потрібно здійснювати і в плані протидії певним деструктивним неокультам, які також можуть нести загрозу національній безпеці. При формуванні державної політики України по цьому напрямку необхідно враховувати законодавство та політику Європарламенту щодо новітніх релігійних об'єднань, а саме:

1. Вдосконалити законодавства в цій сфері, а саме розробити та подати на розгляд Верховної Ради України проект Закону України "Про захист громадян від шкідливих психологічних впливів на психіку людини", котрий би регулював процедуру звернення до суду і доведення під час судового процесу фактів негативного впливу на парафіян.

2. Посилити контроль при реєстрації різного роду неокультів. Представникам релігієзнавчої експертної ради при Держкомрелігій більш ретельно проводити експертизу віросповідних доктрин неокультів, займатися вивченням процесів у їхньому середовищі. Також активізувати роботу міжвідомчої комісії при Міністерстві охорони здоров'я з вивчення питань дотримання чинного законодавства в діяльності релігійних організацій харизматичного спрямування. При реєстрації громад нових релігій, підпорядкованих закордонним центрам, до уваги обов'язково брати діяльність цього центру за кордоном. Через МЗС налагодити отримання інформації з європейських та інших країн щодо методів роботи та поведінки представників неокультів, які мають негативну міжнародну репутацію.

3. Активніше застосовувати заходи, передбачені кримінальним та цивільним законодавством даної країни щодо неправомірних дій, вчинених від імені неокультів. При виявленні реальних фактів деструктивної діяльності неокультів потрібно заборонити реєстрацію статутів деструктивних неокультів ні як релігійних об'єднань, ні під прикриттям громадських організацій. Якщо подібний культ уже зареєстрований і продовжує проводити протиправну діяльність, то його необхідно зняти з реєстрації у судовому порядку.

4. Створювати та підтримувати незалежні загальнонаціональні і регіональні інформаційні центри спостереження за діяльністю неокультурів. Здійснювати підтримку просвітницьких програм, що висвітлюють діяльність деструктивних культур, проведення науково-практичних конференцій та випуск відповідної літератури, надання пільгового користування ефіром громадським і науковим діячам, відповідним держаним службовцям та представникам традиційних конфесій у межах цих програм. Вносити до базових освітніх програм об'єктивної всебічної інформації про поширені релігії у світі та про права людини, елементи порівняльного релігієзнавства.

Шляхи розв'язання більшості з цих проблем розглядалися на засіданні секретаріату Всеукраїнської Ради Церков і релігійних організацій, що відбулося 12 червня 2008 р. Головним питанням цього засідання було опрацювання проекту Концепції державно-конфесійних відносин України, який відповідно до урядового доручення планується до подання на розгляд Кабінету Міністрів України. Проект концепції був розроблений за участі конфесій, Центру Разумкова і парламентарів ще у 2004 р., але з об'єктивних причин досі не був внесений на розгляд парламенту.

Концепцію пропонувється закріпити партнерську модель державно-церковних відносин. Представники конфесій зауважили, що досягнутий консенсус між Церквами щодо кінцевої редакції проекту концепції виключає будь-які змістові правки до неї під час погодження документу у міністерствах і відомствах та під час розгляду Верховною Радою України. Тому було наголошено на тому, що відповідні представники влади мають сприяти її ухваленню парламентом у запропонованій та погодженій усіма конфесіями редакції, задля чого цей процес має відбуватися відкрито та прозоро.

Серед найбільш суперечливих питань концепції – набуття Церквами в цілому статусу юридичної особи. Учасники розробки змогли погодити компромісні формулювання з цього приводу, які передбачають встановлення статусу юридичної особи для Церков лише в разі віднайдення консенсусу з цього питання серед зацікавлених конфесій.

Підсумовуючи статтю слід зазначити, що вирішення більшості з вищезазначених проблем буде сприяти консолідації та зміцненню українського суспільства і прискорить реальну інтеграцію України в коло народів Об'єднаної Європи на базі демократичних цінностей.

1. Конституція України: Прийнята на п'ятій сесії Верховної Ради України 28 червня 1996 р. – К.: Просвіта, 1996. – С.14. 2. Указ Президента України "Про стратегію національної безпеки України" // Стратегічна панорама. – 2007. – № 1, <http://zakon.rada.gov.ua>. 3. *Здіорук С.І.* Етноконфесійна ситуація в Україні та міждержавні конфлікти. – К.: НІСД, 1993. – С.45. 4. Релігійна мережа, її кадрове та матеріальне забезпечення: Тенденції, динаміка змін, перспективи розвитку // <http://www.scnm.gov.ua>. 5. Візит до України Його Всесвятості Вселенського Патріарха Варфоломія I з нагоди святкування 1020-річчя Хрещення Київської Русі започатковує ті фундаментальні процеси щодо консолідації українського православ'я // <http://www.president.gov.ua/news>. 6. Заключні висновки Комітету ООН з економічних, соціальних, культурних прав про стан дотримання економічних, соціальних та культурних прав в Україні // Е/С. 12/1/Add. 65. 7. Стенограма засідання ПАСЕ від 16.04.2008 года // <http://assembly.coe.int/Main.asp?link=/Documents/Records/2008/E/0804161000E.htm>. 8. Релігійна мережа, її кадрове та матеріальне забезпечення / Указ. Посилання. 9. Гуманітарна політика Української Держави в новітній період: Монографія / За ред. С.І.Здіорука. – К.: НІСД, 2006. – С. 212.

# ВИПУСК 6

## ФІЛОСОФСЬКІ ПОРТРЕТИ

*І.В. Огородник, проф., КНУТШ, Київ*

### РЕНЕ ДЕКАРТ

Рене Декарт, торуючи шляхи до науки і філософії Нового часу, посів одне з провідних місць в них не тільки серед своїх сучасників, але й наступників. Між тим, звертаючись до його життєвих колізій і творчої лабораторії, виникає здивування: як же він зміг досягти цього, з легкістю переходячи від математики до механіки, від механіки – до медицини, від медицини – до астрономії та оптики. З його іменем пов'язане творення аналітичної геометрії, введення перемінних величин у математику, встановлення зв'язку геометричної фігури з числом, формулювання закону дії і протидії, ідею природного походження і розвитку Сонячної системи з вихрових рухів її частин, відкриття механізму безумовного рефлексу, обґрунтування методу раціоналістичної дедукції, що далеко не повний перелік творчого доробку вченого і мислителя.

Народився Декарт 31 березня 1596 р. в місті Лае туренської провінції. Його мати померла через декілька днів після народження сина. Йому також пророкували ранню смерть, але він вижив. Тоді поспішили позбавитись від нього і віддали на виховання єзуїтам в коледж Ла-Флеш (Анжу). Парадоксально, але саме єзуїти, його майбутні вороги, стали строгими, справедливими вчителями і навіть чуйними вихователями, дозволяючи хворобливому хлопчику вставати пізніше від інших учнів. Звичку поспати вранці Декарт зберіг на все життя.

Схоластична спрямованість та ортодоксальність єзуїтських коледжів, навіть найкращого з них у Франції – Ла-Флеш, не особливо налаштовували до навчання, а тому учитися Рене не любив. В 17 років його цікавили лише фехтування і верхова їзда. Після переїзду в Париж – гульбища, карти, і важко було навіть подумати, що з цього пустотливого дворянчика вийде одна з найпрозорливіших особистостей в історії людства. І раптово – небачений випад. Таємно від родичів і друзів по гульбищах Рене знаймає тихий будиночок в Сен-Жерменському передмісті Парижу, зачинається в ньому, пригворюючи себе до двох років каторжної роботи по вивченню математики. Саме в цей час формується і специфічність його творчої лабораторії. Слідом за іншими мислителями того часу, на яких Декарт не любив посилатися, він різко виступає проти схоластики, її засилля у філософії. Період панування схоластики Декарт порівнює зі становищем, коли сліпі заводять зрячих в темний погріб і починають їх там побивати. На противагу схоластичі він вводить принцип методологічного сумніву (*cogito ergo sum*), наголошуючи на

праві людини самостійно досягати істини власним розумом, шляхом вивчення "книги природи" і "книги життя". Пізніше Декарт писав з цього приводу, що, зустрічаючись з новими відчуттями, він прагнув, не читаючи книг, самостійно дійти до відкриттів. Досить своєрідним в даному відношенні було його ставлення до книг. На його думку, більшість книг такі, що прочитавши декілька їх рядків і переглянувши декілька малюнків, уже знаєш про них все, тоді як решта в цих книгах є лише заповненням паперу. Більш того, при їх читанні виникає загроза, аби плями хиб, які містяться в них, не захопили б нас, як би ми тому не опиралися і якими б уважними ми не були. Тому Декарт не любив читати книг, як і не дуже поспішав писати свої власні, слідуючи правилу, що метою наукових занять має бути спрямування розуму таким чином, щоб він міг виносити тверді та істинні судження про всі ті речі, які йому зустрічаються.

Після каторжної математичної праці Декарт робить новий випад: одягає мундир голландського волонтера і починає скитатися по Європі із країни в країну – Австрія, Богемія, Німеччина, Угорщина, здійснюючи тривалу подорож через Швейцарію до Італії, вивчаючи "велику книгу світу", спостерігаючи за життям у західноєвропейських державах. І знову неможливо було уявити, що цей тихий рижуватий офіцерик, який відсиджувався в тилах і на зимових квартирах, вирветься через декілька років на авангардні позиції європейської наукової і філософської думки. Після тривалих подорожей Рене повертається до Парижу, але потім відправляється до Голландії, де живе двадцять років. Досить сумбурно, п'ятнадцять разів змінюючи свої адреси. Але саме тут, "добре заховавшись", він створює свої знамениті праці "Рассуждение о методе", "Метафизические размышления о первой философии", "Первоначала философии", – книги, які на довгі роки визначають шлях розвитку науки і філософії. В кінці 1649 р. шведська королева Христина запрошує Декарта читати їй лекції з філософії, сподіваючись з його допомогою створити Шведську академію наук. Декарт запрошення прийняв, однак перебування в Стокгольмі тривало лише декілька місяців. Тут він захворів на запалення легенів. Хвороба проходила надто важко, з постійною втратою свідомості. Прийшовши в себе, він тихо промовив: "Пора в дорогу, душа моя". Це були останні слова Декарта. Помер він 11 лютого 1650 року, не доживши одного місяця до 54-х років.

# ФІЛОСОФІЯ

*А.О. Кльонова, студ., ІМВ КНУТШ, Київ*

## ГЛОБАЛЬНІ ПРОБЛЕМИ СУЧАСНОСТІ

Докорінні зміни, що відбулися у світі в середині ХХ ст., змусили світову громадськість, найвпливовіші держави визнати згубність розв'язання міжнародних конфліктів збройним, насильницьким шляхом.

До таких глобальних змін належать: прискорення темпів економічного і технічного прогресу не тільки в розвинутих країнах, а й країнах, що розвиваються, та небувале посилення взаємозв'язків і взаємозалежності континентів і країн, перетворення світу на цілісну систему.

Попри те, що людське суспільство складається з понад 200 держав, які різняться суспільним ладом, традиціями, віруваннями, рівнем економічного і культурного розвитку, національними і державними інтересами, світ постає як взаємозалежна цілісність. Між країнами відбувається активний обмін продукцією, сировиною, технологією, культурними надбаннями. Прискорення всебічного розвитку сучасних країн багато в чому зумовлене посиленням всебічних контактів, взаємозв'язків між ними.

На сучасному етапі простежується тенденція до нарощування зусиль міжнародних організацій, багатьох держав, політичних і громадських організацій, політиків і вчених для подолання конфронтації, відмови від насильницьких засобів вирішення конфліктних ситуацій, надання пріоритету загальнолюдським інтересам й інтересам людини.

Актуальність даної теми викликана тим, що на межі 3-го тисячоліття людство зіткнулося з надзвичайно гострими проблемами, які воно саме й породило. Їх називають "глобальними" і вони загрожують існуванню не лише цивілізації, а й усього живого на планеті. У зв'язку з цим важливо з'ясувати, що ж насправді становлять ці загрозові проблеми. Чи є у людства шанс вижити і які шляхи порятунку пропонуються?

Гострі глобальні проблеми активно вивчали провідні вчені світу (політологи, соціологи, демографи, економісти, географи, біологи, математики та ін.). Їх зусиллями наприкінці 60-х-на початку 70-х років ХХ ст. сформувалася нова міждисциплінарна наука – глобалістика. Проте перші науки передбачення таких проблем були зроблені значно раніше. "Батьком" глобалістики можна вважати англійського вченого-монаха Т.Мальтуса, який ще на початку ХІХ ст. проаналізував глобальну проблему зростання народонаселення.

У другій половині ХІХ ст. з'явилося багато праць учених-географів, що стосувалися взаємовідносин суспільства і природи. Всесторонній аналіз негативного впливу тодішнього господарства на навколишнє середовище дав американський вчений Д.Марш у книзі "Людина і природа" (1864 р.). Про гостру екологічну спрямованість цієї праці говорить її початкова назва – "Людина – руйнівник гармонії в природі". Значну увагу глобальним екологічним

проблемам приділяла група європейських вчених, що працювали під керівництвом французького географа Елізе Реклю, який, зокрема, написав 19-томну географію "Земля і люди" і 6-томну працю "Людина і Земля".

Теоретичні основи сучасної глобалістики заклали на початку ХХ ст. французький учений Теяр де Шар ден та український учений В.І.Вернадський [1], котрі розробили вчення про "ноосферу" – як сферу панування розуму на нашій планеті.

Велику роль у становленні глобалістики відіграла міжнародна неурядова організація вчених, політичних діячів, бізнесменів, яка отримала назву Римський клуб. На замовлення Римського клубу було виконано ряд моделей глобального розвитку. Першою і, мабуть, найбільш песимістичною була модель Д.Форрестера і Д.Меддоуза, яка пройшла ряд стадій ("Світ-1", "Світ-2", "Світ-3") і відома як доповідь Римського клубу у 1972 р. під назвою "Межі росту". Творці моделі прийшли до висновку, що коли збережуться післявоєнні темпи росту населення, споживання сировини і енергії та забруднення довкілля, то людство неминуче чекає глобальна катастрофа найпізніше наприкінці ХХІ ст. Тому автори "Межі росту" пропонували зупинити ріст світової економіки, законсервувавши відсталість більшості країн світу.

Ця модель була піддана гострій критиці (особливо вченими колишнього соціалістичного табору), але виконала свою позитивну роль тим, що привернула увагу широкої світової громадськості до глобальних проблем. "Межі росту" в науці, енергетична та сировинна криза, що почалася у 1973 р. в економіці, сприяли швидкому переходу передових країн світу на енерго- і матеріалозберігаючі та природоохоронні технології, а також пошукам шляхів виходу людства із передкризового стану. Про такі пошуки свідчать назви наступних доповідей Римського клубу: "Людство на роздоріжжі" М.Месаровича і Е.Пестеля (1974 р.), "Перегляд міжнародного по рядку" Я.Тінбергена (1976 р.), "Цілі для людства" Е.Ласло (1977 р.); "По за межами віку марнотратства" Д.Габора і У.Коломбо (1978 р.). Дуже цікавою є праця "Дороговкази в майбутнє" (1980 р.) нашого земляка (зараз громадянина Швейцарії) Богдана Гаврилишина, який основну увагу приділив політичним і соціальним проблемам розвитку людства і вже тоді передбачив розпад світової соціалістичної системи і Радянського Союзу.

До числа глобальних належать проблеми, які:

- ✓ за своєю сутністю зачіпають інтереси, а в перспективі – і майбутнє всього людства (це проблеми загальнолюдського значення);
- ✓ набувають всесвітнього характеру, тобто виявляють себе як об'єктивний чинник розвитку суспільства в усіх регіонах світу (це проблеми загальнопланетарного масштабу);
- ✓ загрожують усьому людству в разі, якщо їх не буде своєчасно вирішено (це проблеми, які безпосередньо впливають на майбутнє роду людського);
- ✓ вимагають для вирішення об'єднання зусиль усіх держав і народів (це проблеми природничо-наукові, науково-технічні й соціально-політичні, які неможливо вирішити в місцевому або регіональному масштабі).

Отже, акцент тут зроблено на таких головних ознаках глобальних проблем:

- ✓ їхній загальнолюдський характер;
- ✓ масштабність;
- ✓ надзвичайна гострота;
- ✓ необхідність колективного вирішення.

Виходячи із запропонованих критеріїв, можна визначити глобальні проблеми як такі, що мають загальнолюдський зміст і планетарний масштаб, їхня невирішеність, загострення приховують у собі загрозу загибелі цивілізації, а розв'язання потребує спільних зусиль усього людства.

До глобальних проблем треба передусім віднести такі:

- ✓ екологічну (захист навколишнього середовища);
- ✓ демографічну і продовольчу;
- ✓ сировинну й енергетичну;
- ✓ мирне освоєння космосу і надр Світового океану;
- ✓ подолання відсталості (економічної, культурної, освітньої, медичної та ін.) слаборозвинених країн;
- ✓ ліквідація найнебезпечніших хвороб;
- ✓ боротьба зі злочинністю, наркоманією та іншими соціальними явищами, включаючи міжнародний тероризм;
- ✓ убезпечення від воєнної (особливо ядерної) загрози, роззброєння і зміцнення миру;
- ✓ вдосконалення системи інформації й комунікацій тощо.

Глобальні проблеми мають соціоприродний характер і виникають здебільшого як наслідок споживацького ставлення людини як до людини (головної продуктивної сили), так і до природи як до об'єкта експлуатації незалежно від цілей такої експлуатації: чи заради задоволення потреб, чи заради надприбутків.

Загострення глобальних проблем сучасності підвело цивілізацію до критичної межі. Історичний процес вступив у фазу відносної непередбачуваності. Ключовими тут є відвернення екологічної катастрофи, піклування про міжнародну безпеку, демографічний вибух, наростаюча нестача продовольчих, сировинних, енергетичних та інших ресурсів.

Взаємовідносини людини, суспільства і природи споконвіку були непрости-ми. Але особливо вони загострилися наприкінці ХХ ст., коли людство опинилося над екологічною прірвою. Дані, які відображають увесь трагізм екологічного стану планетарних систем, підкреслюють реальність екологічної кризи.

1. Різне погіршення повітряного басейну планети. За даними ООН, в атмосферу щороку викидається 15 млрд. т двооксиду вуглецю, 150 млн. т двооксиду сірки, 50 млн. т оксиду азоту, 700 тис. т фреонів, 100 тис. т токсичних хімікатів, 500 т свинцю, 10 тис. т ртуті.

2. Катастрофічне зменшення кисню (на 10 млрд. т щороку – цього вистачило б для дихання кількох мільярдів людей). 80 % кисню постачає в атмосферу морський фітопланктон, 20 % – тропічні ліси (які нещадно винищуються) та інша рослинність. Але його рівновага порушена антропогенними чинниками.

3. Загроза зміни енергетичного балансу планети. Концентрація вуглекислого газу в атмосфері за останні півстоліття зросла на 20 %, внаслідок чого він повністю огорнув земну кулю. Виникла реальна загроза зміни клімату з підвищенням температури. Це призведе до танення полярних льодовиків і затоплення значних прибережних масивів.

4. Значно зросла запиленість у містах та одночасно зменшилась освітленість планети.

5. Природному фотосинтезові перешкоджає нафтова плівка, яка постійно утворюється на поверхні морів та океанів внаслідок аварій на транспортних суднах.

6. У повітрі циркулюють отруйні речовини, які створила людина. Вони призводять до мутагенного забруднення.

7. Спостерігається зменшення озонового шару Землі як наслідок потрапляння у верхні шари атмосфери окислів азоту і хлорорганічних сполук, які розкладають озон.

8. Велику загрозу становлять кислотні дощі, які утворюються внаслідок взаємодії атмосферної вологи з продуктами неповного згоряння палива на ТЕЦ, промислових підприємствах, в автомобільних двигунах. Сірчана й азотна кислоти у вигляді дрібних краплин переносяться на величезні відстані й випадають кислотними дощами. Унаслідок цього гинуть ліси, комахи, тварини, руйнуються будівлі, виводиться із сівозмін земля.

9. Наступ пустель. Нині пустелі займають близько 30 % земного суходолу, а в деяких країнах Африки вони сягають до 50 % території. Через бездумне вирубування лісів і розорювання степів пустелі наступають зі швидкістю 6 млн. га на рік.

10. Дедалі гострішою стає проблема "водного голоду". Запаси води на Землі значні, але понад 96 % її – це солоні води Світового океану. З усіх запасів прісної води 70 % зосереджені у льодовиках Антарктиди, Гренландії та на гірських вершинах, ще 30 % становлять підземні води. На річки й озера припадає лише 0,02 % усієї гідросфери.

Усвідомлюючи катастрофічний стан усіх екосистем атмосфери, гідросфери, літосфери й біосфери, людство робить відчайдушні спроби змінити становище на краще. Створено національні й міжнаціональні природоохоронні органи, проведено сотні тисяч наукових конференцій, прийнято й ратифіковано міжнародні конвенції з екологічних проблем, під ці програми виділяються значні кошти, але всіх цих заходів поки що замало. Людству знадобилася вся його історія, щоб усвідомити і визнати екологічні пріоритети, але йому ще не вдалося відшукати шляхи екологічно безпечного, збалансованого розвитку. Тому нині не тільки країни, а й цілі регіони оголошено зонами суцільного екологічного лиха [2].

Загроза війни це одна з ключових проблем людства. Вчені підраховали, що за більш як чотири тисячоліття відомої нам історії лише близько 300 років були мирними. Майже постійно йшли великі або малі війни, які лише протягом останнього часу забрали понад 3,5 млрд. життів. Причому кількість загиблих зростала в міру розвитку засобів знищення людей і розширення масштабів воєнних дій.

Названа проблема характеризується трьома основними особливостями (тенденціями):

1. Переростання воєн із локальних у глобальні (світові). У ХХ ст. людство пережило дві світові війни. У першу було втягнуто 38 держав, було мобілізовано 74 млн. осіб, убито 10 млн. і скалічено й поранено 20 млн. осіб. У другій

відповідно: воювали 72 держави й 110 млн. осіб, убито, скалічено й поранено 55 млн. осіб.

2. Зростання відсотка загиблих серед цивільного населення (дітей, жінок, людей похилого віку). Серед загиблих у першій світовій війні 95 % становили військово-службовці й лише 5 % – цивільне населення; у другій це співвідношення становило 50 : 50, під час війни в Кореї – відповідно 16 % і 84 %, а під час американської агресії у В'єтнамі й радянської в Афганістані – приблизно 10 % і 90 %.

3. Вступ людства в космічно-ядерну еру. На межі 80–90-х років ХХ ст. людство нарешті покінчило з десятиріччями "холодної війни" і взяло курс на мирне співробітництво. Але вести мову про ліквідацію самої загрози війни поки що рано.

Світ сьогодні буквально нашпигований ядерними й хімічними, енергетичними й промисловими об'єктами, бомбардування яких навіть "звичайною" зброєю може призвести до такого ж жахливого наслідку, як і застосування ядерної зброї. Адже тільки в Європі нині налічується майже 200 атомних електростанцій і 400 атомних реакторів.

Гонка озброєнь є величезною загрозою для людства не лише з погляду безпеки виникнення термоядерної війни. На неї щороку витрачається нині понад 1 трлн доларів, а це дорівнює затратам праці в сумі приблизно 100 млн. людино-років. Під військові бази відводиться значна частина територій, лише в регулярних військах зайнято близько 25 млн. осіб. Виготовлення й нарощування величезних арсеналів завдає непоправних збитків навколишньому середовищу. Особливо небезпечними є зберігання й захоронення ядерних відходів, відходів хімічного та біологічного виробництва, аварії на військових заводах, бойових літаків з ядерними й водневими бомбами.

Без'ядерний, ненасильницький світ – це не тільки вища соціальна цінність, а й необхідна попередня умова для вирішення всіх інших глобальних проблем сучасності. Важлива роль у цьому належить сприйняттю всім світовим співтовариством таких принципів:

- ✓ ядерна війна неприпустима, в ній не буде ні переможців, ні переможених;
- ✓ вона не може бути засобом вирішування спірних питань, тільки за столом переговорів слід з'ясовувати проблеми;
- ✓ відмінності в суспільному ладі, ідеології й релігії не повинні бути перешкодою на шляху врятування людства;
- ✓ щоб вижити, людство повинно ліквідувати ядерну зброю на Землі і не допустити мілітаризації космосу;
- ✓ безпека одних країн не може бути досягнута за рахунок інших, безпека може бути тільки однаковою, взаємною;
- ✓ вищою цінністю проголошується і стверджується саме життя людини, гарантія прав людини на життя.

Україна гідно відповіла на виклик історії. Будучи третьою ядерною державою світу, вона сама в односторонньому порядку без будь-якої матеріальної вигоди для себе повністю демонтувала весь свій ядерний арсенал (і навіть пускові шахти для ракет), продемонструвавши світові яскравий приклад нової волі й утвердження нових цінностей.

З середини ХХ ст. відбувається безпрецедентне зростання чисельності населення. З початку віку вона збільшилася з 1,7 млрд. до 6 млрд. осіб. Нині

щороку народжується 130 млн. осіб, а помирає 50 млн. Причому 9/10 приросту зумовлені демографічним вибухом у країнах Азії, Латинської Америки, де злиденність і екологічна деградація вже дійшла крайніх меж. До кінця нинішнього століття жителі цих регіонів становитимуть 4/5 усього населення Землі.

Світове населення подвоюється менше ніж за півстоліття, а в слаборозвинутих країнах – кожні 25 років. Важко збагнути, скільки це потребує дров, енергії та сировини, як це вплине на ерозію ґрунтів, викиди парникових газів тощо [3].

Стратегія глобального демографічного переходу до нижчого рівня зростання повинна передбачати такі заходи:

1. Фінансування лікнепу. Головну увагу необхідно зосередити на досягненні вищого рівня грамотності, особливо на підвищенні освітнього рівня жінок.

2. Розроблення ефективних програм зниження дитячої смертності й підтримання міцного здоров'я дітей. Певно, що найсильнішим "протизаплідним засобом" є впевненість батьків у тому, що їхні діти виживуть. Низька дитяча смертність – значуща підстава для батьків вважати, що навіть у невеликій смітї діти доживуть до зрілого віку, продовжать генотип і забезпечать батькам спокійну старість.

3. Гарантію повсюдної доступності засобів контролю за народжуваністю разом з інструкціями, що відповідають культурним особливостям населення.

Успіх може бути гарантованим лише за умови, коли всі названі аспекти розглядатимуться одночасно і з урахуванням їхнього взаємозв'язку.

Проблема охорони й раціонального використання природних ресурсів глобальна вже хоч би тому, що всі держави взаємопов'язані і взаємозалежні в питанні забезпечення сировиною й енергією. Вона загострюється і вкрай нерівномірним розміщенням корисних копалин на планеті. Майбутнє багато в чому залежить від взаємовідносин держав, які володіють природними ресурсами і які споживають їх. Нееквівалентний обмін веде до вибуху. Особливо гостро стоїть проблема ґрунтових ресурсів.

За підрахунками вчених, нині під сільськогосподарські культури використовується 10-11 % усього суходолу Землі (1,5 млрд. га). Якщо взяти до уваги, що 60 % з них становлять малопродуктивні землі, то стає зрозумілим, що ґрунтовий шар землі експлуатують понад міру. Як наслідок цього – вивітрювання гумусу (найродючішого шару землі), засоленість, спустелювання (щороку втрачається 6 – 7 млн. га родючих земель) і, звичайно, втрата родючості. В Україні зіпсовано 60 % чорноземів, з географічної карти через варварське господарювання щезло 20 тис. малих річок. Тільки аварія на ЧАЕС назавжди вилучила із землекористування 6 млн. га землі.

Гостру тривогу викликає оцінка стану невідновних ресурсів. Відомо, що за період після Другої світової війни із надр Землі видобуто стільки сировини, скільки за всю попередню історію. Щороку подається на-гора 25 т на кожного жителя планети, причому 92–95 % піднятої сировини не використовується повною мірою або за призначенням, а йде у відвали, захаращуючи довкілля.

Прискорення темпів видобування корисних копалин не минає безслідно, оскільки навіть за оптимістичними прогнозами їхні запаси обмежені й значною мірою їх уже вичерпано. За розрахунками, алюмінію й кам'яного вугілля вистачить ще на 560 років, заліза – на 250, олова, міді, цинку – на 35–40, золота, срібла, нікелю, платини, нафти, газу – на 70-80 років.

Особливої гостроти набуває й енергетична проблема, тому в найближчі півстоліття у структурі світового енергетичного балансу слід чекати докорінних змін:

- ✓ перехід до енергії, яка базується на практично невичерпній основі – перехід до ядерної енергетики;
- ✓ заміна нафти й газу на вугілля;
- ✓ широке використання вітру, припливів і відпливів та сонячної енергії.

Буде здійснюватися перехід до ресурсо- й енергозощадних технологій (але вартість енергії зростатиме), виникнуть глобальні й регіональні системи енергопостачання.

Однією з найважливіших рис сучасного світового розвитку є дедалі помітніший вплив на життя людей різних країн, на всю систему міжнародних відносин проблем, які одержали назву "глобальні". В продовж тисячоліття людина працювала, розвивалася, але і не підозрювала, що, можливо наступить день, коли буде важко, а може й не можливо, дихати чистим повітрям, пити чисту воду, вирощувати що-небудь на землі, так як повітря – забруднене, вода – отруйна, ґрунт – забруднений радіацією чи іншими хімічними речовинами. Але багато що змінилося з тих пір. І в наше століття це цілком реальна загроза, але не багато людей усвідомлюють це. Такі люди думають тільки про себе, вони нехтують правилами безпеки, ігнорують вимоги екологічної поліції, ґрінпісу. Кожна людина має усвідомлювати, що Людство на межі загибелі, й виживемо ми чи ні – заслуга кожного з нас.

Для того щоб людство зуміло вирішити вибухонебезпечні проблеми і покласти край їхньому загостренню, зуміло послабити гостроту деяких із них важливо вчасно оцінити ті проблеми, які можуть набути глобального характеру, і своєчасно виробити реакцію суспільства на питання, що виникають у цьому зв'язку.

Людина поставила себе у центр природи у якості хазяїна, спрямувала свої зусилля на її зміну, пристосування й підпорядкування своїм потребам. Особливу увагу людина зосередила ні на самому собі, ні на своєму еволюційному розвитку, а на винаході машин та пристроїв, які мають замінити людину, виконуючи за неї всю фізичну та розумову працю.

Як наслідок, людство стикається з цілою низькою проблем, невіршеність яких, може призвести до його загибелі.

Розробка програми дій, поступового переходу до "альтернативної цивілізації" – це наступний етап. Можливість такої програми дій залежить тільки від нас.

1. Вернадский В.И. Научная мысль как планетное явление. – М.: Мысль, 1991. – С.105, 173.
2. Аюпян А.С. Демография и политика // Общественные науки и современность. – 2001. – № 2. – С. 38-58.
3. Багнюк В. Екологія на порозі третього тисячоліття // Вітчизна 2000. – № 1-2. – С. 35-141.

**О.В. Руденко, доц., КНУТШ, Київ**

## **ЯКОЇ ФІЛОСОФІЇ ПОТРЕБУЮТЬ МАГІСТРИ?**

Сучасна університетська освіта нагально потребує змін та реформування для приведення її стандартів до вимог Болонського процесу. І якщо на рівні "бакалавра" ми можемо зафіксувати більш-менш усталені концепції підготовки

фахівця, то рівень "магістра" потребує серйозного й професійного аналізу. Тут вельми актуальним стає питання про те, чи викладати на магістерському рівні філософію, а якщо таке викладання потрібно, то якої саме філософії потребують магістри. Підготовка фахівця, який професійно займається наукою в будь-якій її галузі, не може обмежитися вивченням тільки вузькоспеціальних дисциплін, тобто не може бути зведена до ремісництва. Рано чи пізно багато вчених самостійно звертаються до філософсько-методологічного аналізу наукової діяльності, виявляють цікавість до особливостей функціонування науки в суспільстві, про що свідчить історія наукової творчості. Й тут, на наш погляд, мова має йти саме про викладання філософії науки на магістерському рівні університетської освіти. Саме цій проблемі й присвячені наступні роздуми.

Наука як предмет, до якого звернена філософська думка, – явище багатомірне і багатогранне, вона складається з різних сфер. Спробуємо виділити основні.

В онтологічній сфері наука поряд з релігією, мистецтвом, економікою, політикою представлена як специфічна форма культури, як одна зі сфер життя суспільства [1]. Онтологічний ракурс розгляду науки припускає постановку цілого ряду проблем буттєвого плану. Одна з них пов'язана з визначенням сутнісних підвалів науки. У рамках марксизму–ленінізму склалася традиція поділу науки на матеріалістичну й ідеалістичну. Сучасна філософія науки, відмовляючись від примітивного редуccionізму, встановлює в якості субстанціональної основи науки не деяку фіксовану сутність (матерію, дух), а принцип, зокрема, принцип системності і діалогізму. Звідси випливає й рішення ще одного онтологічного питання, яке пов'язане з визначенням єдності і різноманіття науки. Наука єдина і різноманітна одночасно, що обумовлено системністю та діалогізмом як основними принципами її буття.

У гносеологічній сфері наука інтерпретується як одна з форм пізнання. Специфіка цієї форми полягає в актуалізації раціоналізму, тобто логіко-вербальної, аналітико-синтетичної стратегії обробки інформації; розвитку теоретичної рефлексії, а також критичного мислення, яке орієнтоване на формування звільнених від конкретики узагальнюючих побудов, що спираються на докази. Філософія науки в такому сенсі може бути визначена як рефлексія другого порядку, як "самопізнання науки" (за Фіхте) [2]. Звичайно, прагнення до самопізнання науки викликане далеко не простою зацікавленістю. Філософія науки – це сфера конструювання методологічного апарату науки, у процесі якого деякі розрізнені методики перетворюються в цілісну логічно аргументовану систему – "дисциплінарну матрицю" за Куном [3].

Завдання систематизації наукової методології, якщо врахувати обсяг усього масиву наукового знання, неймовірно складне. У філософії науки склалися два основних підходи до систематизації наукової методології. Перший можна позначити як есенціалістський, в основу якого був покладений ідеал єдності наукового знання, з чого випливало уявлення про існування деякої універсальної, позаісторичної й кросдисциплінарної методології, що складає теоретичний каркас будь-яких конкретних методик. Мінливість наукового знання в рамках такого підходу розумілася як метаморфоза споконвічної інваріантної сутності. При цьому філософія науки виступала як дисципліна, метою якої є виявлення цієї споконвічної інваріантної уніфікованої логіки й структури наукового знання. Есенціалістський підхід панував у методо-

логічних пошуках аж до XIX ст. та досяг свого піку у неопозитивізмі. Один з лідерів цього філософського напрямку – Р.Карнап, сформулював свою дослідницьку програму таким чином: "Логічний аналіз за допомогою нової логіки приводить до єдиної науки: немає різних наук з методами, різними власне кажучи, чи навіть з різними джерелами пізнання, але є тільки одна наука" [4].

Кризу есенціалістського способу систематизації методології науки пов'язують з ім'ям А.Ейнштейна: спростування вченим універсалізму ньютонівської теорії стало подією, що перевернула не тільки науку, але і філософію науки. Есенціалістський підхід, відповідно до якого все, що змінюється, в науці має лише тимчасове значення, а справжньою цінністю може бути лише те, що є універсальним і стійким, міцним і непорушним, зазнає всебічної критики. К. Поппер, наприклад, розглядає стабільність як гідну жалю інертність [5]. Догматичній вірі прихильників підходу в непорушність теоретичного фундаменту наукового знання, в універсальність гіпотетико–дедуктивної моделі наукової теорії К. Поппер протиставив метод росту знання шляхом висування і спростування гіпотез.

Починаючи з середини XX ст., у філософській думці застосовується екзистенціальний підхід, в якому піддається забуттю ідея тотальної єдності науки, універсальності наукової методології, актуалізується ідея множинності історичних образів науки, гетерогенності наукового знання, процесуальності наукової істини. Відповідно відбувається зміна погляду на сам предмет дослідження – здійснюється перехід від статичної інваріантної моделі науки до динамічної поліваріантності. Такого роду переворот знаходить свій прояв у термінології. Термін гносеологія – вчення про пізнання – витісняється терміном епістемологія – вчення про епістеми – історичні форми знання, вводяться нові поняття – парадигма, кластери, дослідницькі програми тощо.

Поворот до екзистенціальної парадигми вводить не тільки термінологічні новації, але змінює сам зміст методологічних пошуків. Тепер вони зосереджені не на пошуку деякої універсальної загальної логіки, а на дослідженні закономірностей росту наукового знання, виявленні алгоритмів історії наукових відкриттів. Це зумовило те, що найважливіші позиції в рамках філософії науки відтепер займає не логіка, а історія науки. Саме вона стає тим матеріалом, аналіз якого дозволяє експлікувати структуру динаміки науки, виявити механізми наукової творчості, побудувати її типологію тощо. Таким чином, складається переконання, що шлях до створення справжньої теорії науки лежить через вивчення історії науки. Теоретично побудована історія науки й історично обгрунтована методологія науки з'являються як явища не просто взаємозалежні, але принципово невід'ємні одна від одної. Усяка методологічна концепція функціонує в якості метаісторичної. Цей взаємозв'язок філософії науки й історії науки І.Лакатос визначив, перефразуючи афоризм Канта, наступним чином: "Філософія науки без історії науки порожня; історія науки без філософії науки сліпа" [6].

Необхідно підкреслити, що і сама історія науки в просторі екзистенціального бачення з'являється як процес неоднорідний, поліморфний, що припускає різноманіття її теоретичних тлумачень. Серед варіантів реконструкції історії науки: конвенціоналізм П.Дюгема, інструменталізм Д.Дьюї, концепція творчої еволюції А.Бергсона, "інтелектуальна екологія" С.Тулміна, теорія наукових революцій Т.Куна, фальсифікаціонізм К.Поппера, епістемологічний анархізм П.Фейерабенда, методологія науково–дослідницьких програм І.Ла-

катоса, концепція дослідницьких традицій Л.Лаудана, феноменотехніка Г.Башляра, археологія знання М.Фуко тощо.

Сучасна філософія науки відмовляється від абсолютизації як есенціалістського, так і екзистенціального підходів до проблеми конструювання методології науки. Ідея уніфікації наукової методології, так само як ідея її партикуляризації, теоретично не ефективні. Найбільш перспективним, на наш погляд, є сформульований ще Аристотелем принцип міри – золоті середини: тільки синтез логічних та історичних методів аналізу розвитку наукового знання здатний принести позитивні результати. Ідея такого синтезу широко представлена в сучасній еволюційній епістемології та теорії самоорганізації [7].

В аксіологічній сфері наука являє собою сферу певну систему цінностей. Діяльність ученого, в якій би галузі науки вона не проходила, не є механічним винахідництвом, обмеженим світом технологій. Ця діяльність завжди ціннісно детермінована. Звичайно, ціннісне наповнення наукової діяльності може бути дуже різним. Скажемо, ціннісні орієнтири античної науки відмінні від ціннісних орієнтирів науки середньовіччя. Кожна епоха вибудовує свою ієрархію ідеалів. Сутнісні відмінності різних історичних форм раціоналізму лежать саме в ціннісній площині. Так, специфіка класичного раціоналізму, врешті–решт, є результат реалізації визначеної ціннісної установки, у рамках якої природа розглядалася як "космічний механізм" [8]. А народження сучасного раціоналізму пов'язано, у першу чергу, зі зміною ціннісних орієнтирів, формуванням нового розуміння людиною навколишньої природи [9].

У деонтологічній сфері наука виявляє себе як галузь функціонування певних моральних норм. Філософією науки в деонтологічному ракурсі, відповідно, є наукова етика – досить розгалужена сфера знання. Її можна розмежувати на декілька частин та розділів.

Одним з них є етос наукової творчості. Цей розділ звернений до вивчення проблеми творчої волі і соціальної відповідальності вченого; у науці склалася традиція іменувати його кодексом наукової чесності. Сформулював принципи цього кодексу Р.Мертон; суть їх полягає в тому, що істинність наукових тверджень оцінюється незалежно від віку, статі, освіти, раси, авторитету, титулів і звань тих, хто їх висуває; неприпустимість монополій у науці (що не заперечує авторського права); первинним стимулом діяльності вченого є вільний від отримання особистої користі безкорисливий пошук істини; і, нарешті, відкидання стратегії сліпого підпорядкування авторитету попередників [10].

Інший розділ наукової етики – етичні норми життя наукового співтовариства. Значимість цього розділу визначається тим фактом, що творчі потенції найкраще розвиваються там, де існує справжня вовага до творчості, наявність доброзичливої атмосфери. Пофарбована в агресивні тони конкуренція, заздрість, що народжує тип поведінки, який Хакслі назвав "публічним войовничим танцем", завжди деструктивна, несумісна з гідністю науки. Власне кажучи, одна з цілей наукової етики як дисципліни пов'язана з подоланням таких рудиментів культури, що дісталися нам від минулого, як образи і лайки, інтриги і шельмування [11]. Особливу важливість у цьому зв'язку відіграє виховання культури наукової дискусії. Головна заповідь будь-якої наукової суперечки – виявлення того, що є правильним, а не того, хто правий.

Нарешті, немаловажний розділ наукової етики – екологічна етика. Цей розділ філософії науки, який має своїм предметом моральні і духовні аспекти відносин людини (суспільства) до природи, сьогодні є одним з найважливіших. Основний принцип екологічної етики в сучасній філософії науки конкретизований як принцип коеволюції людини, суспільства та природи [12].

Нарешті, у соціальній сфері наука розглядається як ієрархічна сукупність установ, інститутів, що відповідають соціальній структурі суспільства. Інституціональна структура науки формується в ході розвитку й ускладнення системи освіти, виникнення академічних професій, становлення академічно–університетської структури, інституту публікацій, бібліотек. Аналіз соціальних механізмів інтеграції автономної системи освіти доповнюється вивченням процесів внутрішньої диференціації академічних організацій, появи різного роду підрозділів (факультетів). Ключова подія соціальної історії науки – відділення наукової діяльності від викладацької, народження професії вченого.

У цілому, соціальний аналіз науки – напрямок новий і дуже перспективний, однак, і його не можна абсолютизувати. Цілісний образ науки народжується лише в результаті синтезу різних її сфер. Ідеєю синтезу проникнута філософія науки, її метод можна охарактеризувати як діалогічний, що акумулює онтологічні, гносеологічні, соціологічні, культурологічні та інші підходи. Відповідно, комплексна мета дисципліни "філософія науки" полягає у реалізації світоглядної і методологічної, навчальної та виховної функцій, які не просто взаємозалежні, а злиті в нерозривній єдності. Дійсно, навчити науковий творчості – це безглузда витівка. Не існує універсальної логіки відкриття, як і не існує формули наукового успіху. Творчий процес завжди у певним чином ірраціональний. М.Борн писав: "Я переконаний, що в науці немає філософської стовпової дороги з гносеологічними показниками. Ні, ми знаходимося в джунглях і відшукуємо свій шлях за допомогою проб і помилок, вибудовуючи свою дорогу позаду, по мірі того, як ми просунулися вперед" [13]. Тому завданням філософії науки не є надання готових рецептів наукової діяльності. Отже, головна мета, що стоїть перед цією дисципліною та визначає її місце в підготовці студентів–філософів освітньо–кваліфікаційного рівня "магістр" – це виховання творчої особистості. І саме тому ця дисципліна необхідна для формування професійної культури викладача філософії.

1. Див.: Руденко О.В. Погляд на науку як соціокультурний феномен // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Серія: Філософія. Політологія. – Вип. 49. – С.21–24.
2. Див.: Фихте И.Г. Опыт нового изложения наукоучения // Фихте И.Г. Соч. в 2-х т. – СПб.: Мифрил, 1993. – Т.1. – С.547–562. 3. Див.: Кун Томас. Структура научных революций. – К.: Port-Royal, 2001. 4. Цит. за: Огурцов А.П. Дисциплинарная структура науки: Ее генезис и обоснование. – М., 1988. – С.223. 5. Поллер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983. – С.358. 6. Лакатос И. История науки и ее рациональные реконструкции // Структура и развитие науки. – М., 1978. – С.203. 7. Див.: Див.: Эволюционная эпистемология: проблемы, перспективы / Под ред. И.П. Меркулова. – М., 1996. Меркулов И.П. Когнитивная эволюция. – М., 1999, Добронравова И.С. Причинность в синергетике: спонтанное возникновение действующей причины // Спонтанность и детерминизм. – М., 2007. 8. Див.: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.) Формирование научных программ нового времени. – М., 1987. 9. Див.: Разум и экзистенция: анализ научных и вненаучных форм мышления / Под ред. И.Т. Касаина, В.Н. Поруса и др. – СПб., 1999. Степин В.С., Кузнецова Л.Ф. Научная картина мира в культуре техногенной цивилизации. – М., 1994. – С.226–25. 10. Див.: Мертон Р. Социальная структура и anomia // Социологические исследования. – 1992. – № 2, 3, 4. 11. Див.: Хаксли О. Вечная философия. – К., 1997. 12. Див.: Карпинская Р.С., Лисеев И.К., Огурцов А.П. Философия природы: коэволюционная стратегия. – М., 1995. 13. Борн М. Моя жизнь и взгляды. Перевод с английского. Изд.2 – 2004. – С.37.

# ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

*А. Довгань, канд. філос. наук, доц., ТДТУ ім. Івана Пулюя, Київ*

## **ПРО ОПТИМІЗМ У КОНТЕКСТІ РОЗДУМІВ (НЕ ТІЛЬКИ АНТИКАРТЕЗІАНСЬКИХ) Г.В. ЛЕЙБНІЦА**

Сучасні дослідники філософії Нового часу стверджують, що філософська доктрина Лейбніца суто оптимістична. Оптимізм вбачають в гносеологічних та суспільних поглядах мислителя Г.Майоров, І.Нарський, В.Соколов, А.Субботін [1]. Більше того, в монографічній роботі В.Синятин наголошує на тому, що оптимізм як самостійну проблему філософії вперше розглядав Г.Лейбніц [2].

На нашу думку, це дещо перебільшена заслуга Г.Лейбніца стосовно постановки та розкриття сутності оптимізму як філософської проблеми. Цей сумнів багатьом може видатись проявом наукової легковажності та оманливості наших уявлень про філософську систему Г.Лейбніца. Проте спробуємо в статті обґрунтувати аж ніяк не безпідставне дане наше твердження не як применшення, а як визначення дійсної ролі філософської системи Г.Лейбніца в розкритті насамперед гносеологічного оптимізму, який притаманний філософській теорії як її сутнісна характеристика. Специфіка філософського знання та пізнання в аспекті прагнення суб'єкта до істини засвідчує в любій філософській концепції гносеологічного змісту оптимістичність самої технології пізнання. І цю специфіку процесу філософського пізнання вищезгадані дослідники творчості Г.Лейбніца кладуть в основу своїх міркувань про його логіко-гносеологічний оптимізм одночасно з демонстрацією оптимістичних міркувань також і соціального змісту. Дійсно, Г.Лейбніц, як один із головних представників раціоналістичного трактування пізнання у своїй філософській доктрині намагався розкрити здатність людського розуму досягнути достовірні, загальні та необхідні істини, а також шляхи їх пошуку, що є вирішальним для плідного процесу пізнання. Також в історії філософії ми можемо знайти не так вже й багато прикладів, щоб в практичній життєдіяльності та теоретичній рефлексії однієї і тієї ж людини оптимізмом поєднувались глибокі філософські ідеї та суспільно-політичні міркування.

Вивчення головних праць Г.Лейбніца, його обширної інтелектуальної перепіски із відомими і талановитими вченими-філософами, істориками, природознавцями, математиками того часу засвідчує відсутність в його міркуваннях терміну "оптимізм" та похідних слів "оптимістичний", "оптимістичність", тощо. Однак, якщо прийняти наявність етичного аспекту оптимізму за методологічний принцип дослідження, то модуси оптимізму "гармонія", "досконалість" зустрічаємо і в працях Г.Лейбніца. З такими застереженнями можна прийняти інтелектуальну спробу В.Синятіна надати Г.Лейбніцу "першість" в постановці філософської проблеми оптимізму як науково об'єктивну.

При умові прийняття гносеологічного оптимізму за сутність буття його суб'єкта постає теоретична дилема наступного змісту: розглядати оптимізм як

відповідний психологічний стан мислителя, чи як логіко-гносеологічну демонстрацію відповідного типу філософського мислення, кінцевою метою процесуальної сторони якого є збагнення істини. Логіко-гносеологічний аспект оптимізму, як власне філософський, притаманний всім існуючим філософським доктринам в сфері гносеології. Відмінність між ними можна спостерігати в інтерпретації методу, засобів, шляхів пізнання істини та ступеня її осягнення, що засвідчує і відмінність в оптимістичності цих доктрин.

Відмінність між Лейбніцівською філософською системою гносеологічного оптимізму та іншими концептуальними його проявами ми вбачаємо в інтерпретації ним засобів та шляхів прояву пізнавального оптимізму в ході збагнення істини, де він, на його власну думку, зумів просунутись на декілька кроків вперед. Його шлях пізнання істини після багаточисленних поправок та інтелектуальних вдосконалень ним своїх поглядів, засвідчив і якісно новий етап розвитку предмета філософії.

Намагаючись об'єднати позиції представників гносеологічно односторонніх концепцій пізнання істини, та іще й з відтинком теології чи вільнодумства, в єдину філософську систему пізнання, Г.Лейбніц прагнув втілення отриманих знань про істину в реальну практику суспільного життя. Якщо Р.Декарт розмежовує тілесну та духовну субстанції, а Б.Спіноза, долаючи картезіанський дуалізм знову ж таки зійшов зі своєї моністичної теорії про єдину субстанцію до дуалізму субстанції та світу окремих речей, то Г.Лейбніц раціоналістично, як і Б.Спіноза, обґрунтовує концепцію плюралістичності субстанції, або, за висловом сучасного українського філософа В.Гусева – "субстанційного плюралізму" [3]. Якщо Р.Декарт тлумачить субстанцію як таку річ, що існує самостійно і пізнається сама через себе, а Б.Спіноза активізує субстанцію через діяльність її модусів, то знову ж таки Г.Лейбніц наповнює субстанцію діяльністю як її сутністью.

У Г.Лейбніца субстанція також наділена нескінченністю, бо й світ складається з нескінченної множини субстанцій або монад, подібних до душі. Якщо ідея нескінченності в епоху середньовіччя інтерпретувалась через нескінченність бога, бо саме він наділений нескінченною досконалістю, що передбачає не тільки нескінченність буття, а водночас і нескінченність інтелекту, тобто нескінченне знання як результат нескінченності пізнання божественної мудрості, то в епоху Нового часу центральною ідеєю стала ідея нескінченності Всесвіту. Б.Спіноза довів до логічного завершення пантеїстичну ідею перетворення нескінченності бога в нескінченність природи. І вже він підійшов дуже близько до розуміння матерії як невичерпності матерії в її якісних характеристиках. Як зазначає А.Кармін, "Философы эпохи Возрождения и Нового Времени под псевдонимом "indefinitas", "безграничность", "неопределенность" выводят потенциальную бесконечность на широкий оперативный простор и утверждают бесконечность Вселенной (иногда даже не используя термин "бесконечность")" [4].

Філософський принцип нескінченності, застосований Г.Лейбніцем до розкриття сутності буття через закон безперервності нескінченної кількості ступенів між всяким рухом та спокоєм, твердістю та цілком рідким станом, між Богом та ніщо, привів його до утвердження онтологічного підґрунтя гносеологічного оптимізму в напрямку осягнення істини.

Дослідники філософської спадщини Г.Лейбніца стверджують, що цей філософ обмежив безперервність пізнання нескінченності тим, що звів останню до Бога як завершеного цілого. А оскільки, по Г.Лейбніцу, нескінченне як ціле, недоступне нашій свідомості, то і Бог як абсолютно досконала сутність, як завершена потенційної нескінченності природи також недоступний для пізнання. Подібно до Б.Спінози, Г.Лейбніц намагався розкрити зв'язок між актуальною, абсолютною нескінченністю Бога та потенційною нескінченністю природи. Істинна нескінченність полягає, на його думку, в абсолютному, яке передує всякому з'єднанню і не створюється шляхом приєднання частин. І саме, на думку А.Карміна, ця абсолютна нескінченність у Г.Лейбніца стоїть вище природи, а не стає її власною ознакою. Вустами свого наукового героя Теофіла Г.Лейбніц стверджує, що "ідея кінцевого і бесконечного имеет место повсюду, где существует величина и множество. Но истинная бесконечность не есть вовсе МОДИФИКАЦИЯ, она – абсолют; наоборот, лишь только мы начинаем модифицировать, как начинаем ограничивать и образуем конечное" [5].

Г.Лейбніц виводить свою ідею нескінченності із ідеї подібності, яка має те підґрунтя, з якого черпається ідея нескінченності простору, і демонструє її істинність прикладом продовження прямої лінії способом добавлення нової лінії до попередньої. "Таким образом, идея бесконечного вытекает из идеи подобия или того же самого основания, и ее источник совпадает с источником всеобщих и необходимых истин" [6].

Г.Лейбніц виводить силу бажання пізнавати, чи не пізнавати, з самої людини, з її сутнісного стану як прагнення, яке веде до дії. Така пізнавальна активність є проявом, довільним чи мимовільним, душі та рухів тіла людини. "Мы находим в себе самих силу начинать или не начинать, продолжать или кончать различного рода действия нашей души и движения нашего тела, и притом только мыслью или выбором нашего духа, решающего, так сказать, что такое-то определенное действие должно быть совершено или не совершено" [7]. Правда, ця пізнавальна активність у Г.Лейбніца обмежується здатностями людського організму. Саме психофізіологічні можливості людини не дають їй проникнути у внутрішню будову матеріальних тіл. Тому Г.Лейбніц пропонує обмежитися пізнанням буття божого та тими знаннями, які ми маємо про самих себе. "Наше познание во многих отношениях отличается большим сходством со зрением, в частности в том, что оно не вполне НЕОБХОДИМО и не вполне ДОБРОВОЛЬНО" [8]. "Когда наши способности направлены на что-нибудь, то не от нашей воли зависит определять познание, подобно тому как человек не может не видеть того, что он видит" [9].

Існують істини двох видів – проголошує Г.Лейбніц в першій частині своєї "Теодицеї", – істини вічні, суперечність з якими приводить до абсурду. До таких істин відносяться математичні істини, а їм підпорядковуються всі інші, бо вони випливають з божественної сутності; Крім того, є істини позитивні, які ми пізнаємо (аргіогі) в явищах фізичного світу. ці істини не мають того загального необхідного характеру, яким наділені математичні істини. І Бог, який встановив в природі відповідні закони, керувався в них не їх необхідністю, а тільки своїм мудрим вільним помислом, направленим на здійснення своїх звеличених цілей. Істини першого виду (роду) не залежать від Бога, оскільки він не є тво-

рець законів свого розуму, істини другого роду підпорядковані йому повністю. Відміна перших суперечить всякому розуму, відміна других не може бути досяжною для людського розуму, вони є надрозумними для людини, але не для нескінченного розуму божого, бо узгоджені з його принципами.

Таким чином, Г.Лейбніц намагався ліквідувати суперечність християнського вчення із загальноприйнятими на той час поняттями та принципами математики і логіки. Не бажаючи виступати проти "істин" позитивної християнської релігії, переніс їх у сферу надрозумного, надлюдського, хоча свою систему пізнання обґрунтував на принципах єдності, всезагальності та незмінності законів буття світу, що виключало втручання божественного начала в існуючий світовий порядок.

Г.Лейбніц детально розписує процедуру пізнавального процесу, демонструючи темпоральність отримання істини. "После установления ясных и отчетливых идей с неизменными, основным способом расширить наши сознания является искусство отыскивать промежуточные идеи, показывающие нам связь или несовместимость идей" [10]. "Познание есть не что иное, как восприятие связи и соответствия или противоречия и несоответствия между двумя нашими идеями – безразлично, воображаем ли мы, догадываемся или верим" [11].

Г.Лейбніц підкреслює емпіричну обумовленість ступеня пізнання істини самим існуванням речей-об'єктів пізнавальної активності людини. Саме їх буття і обумовлює обмеженість пізнання істини. Він наголошує, що людство здатне розширити горизонт пізнання істини, якщо забажає цього. Проте знання істин та їх дійсний зміст ніколи не співпадуть в практиці людського буття. "Так, мы, может, быть, никогда не сумеем найти круга, равновеликого квадрату, и узнать с достоверностью, что такой круг существует" [12]. Г.Лейбніц ставить питання про межі нашого пізнання. І намагається віднайти відповідь в самій суті пізнання. "Наше познание тождества и различия простирается настолько же, насколько и наши идеи; но познание связи наших идей (§ 9,10) по отношению к их сосуществованию в одной и той же вещи очень несовершенно и почти равно нулю (§ 11), особенно это относится к вторичным качествам, как цвета, звуки и вкусы (§ 12), так как мы не знаем их связи с первичными качествами, т.е. не знаем, каким образом они зависят от величины, фигуры или движения" [13]. "Что касается знания отношений, то это наиболее обширное поприще для наших познаний, и трудно определить, до каких пределов оно может простирается" [14].

Г.Лейбніц, припускається думки про те, що істина є предметом віри, не тільки знання, а розум є зв'язок істин, які він може збагнути без віри. Проте і розум і віра мають спільне підґрунтя – досвід. Розум є сукупність послідовного розвитку істин та досвіду, віра також може бути порівняна з досвідом, бо залежить від його конкретних форм. Г.Лейбніц намагався встановити права віри і розуму в тому розумінні, що розум корисний вірі і зовсім їй не суперечить.

Г.Лейбніц був один із небагатьох мислителів свого часу, який намагався своєю життєдіяльністю та філософською доктриною утверджувати принцип соціальної гармонії, толерантності між представниками різних релігійних конфесій. В інтересах релігій він намагався примирити католицизм та протестантизм, висловлюючи оптимістичне побажання "Дай бог, щоб всі люди

були дієстами, тобто, були переконані, що все керується вищою мудрістю". А німецький вільнодумець другої половини XVIIIст. Лессінг схвально відзивається про Г.Лейбніца за те, що той наслідує приклад античних філософів, які вели кожного до істини найбільш вдалим для його розвитку шляхом.

В Німеччині періоду XVIIст. – початку XVIIIст. на духовне життя людей впливали матеріалістичні сторони вчення Р.Декарта і особливо вчення П.Гассенді та П'єра Бейля, що привело до появи інтелектуальної суперечки в науковому середовищі Франції, Голландії і тої ж Німеччини про роль вільнодумства та марновірства (забобони) в житті суспільства.

Намагаючись вийти із ситуації наукової, світоглядної конфронтації, яка на тверде переконання Г.Лейбніца заводить науку в глухий кут, він робить героїчне зусилля, щоб примирити знання як основу оптимізму із вірою як елементом, модусом оптимізму, рекомендує для наближення до істини прийняти як методологічний принцип пізнання постулат, що нічого не може бути істинно доведено, якщо воно заперечує вірі. "Итак, мне кажется, что я достиг этой великой желанной цели – пишет Г.Лейбниц – согласия знания с верой..." [15].

З Г.Лейбніцем веде жваву полемічну переписку П'єр Бейль. Цей впливовий французький мислитель і філософсько-богословський критик намагався переконати Г.Лейбніца в тому, що головні принципи християнського віровчення суперечать не тільки фактичним, емпіричним істинам, тобто фізико-хіміко-біологічним законам світу, але і "вічним істинам" Г.Лейбніца, тобто законам математики та логіки. Г.Лейбниц же вважав, що людський розум пересічного мирянина не здатний досягнути найпростіші логічні та математичні істини, тому і признавав богословський принцип "неисповедимости путей господних", згідно якого існують надрозумні для людського пізнання істини. Цим самим спроба примирити філософію з релігією, вирішити суперечність між розумом та релігійною вірою, доведена П.Бейлем до своєї інтелектуальної кульмінації, навіть в системі Г.Лейбніца як талановитого представника раціоналістичної філософії не отримала достатнього теоретичного завершення. Зазначимо, що подібну спробу також намагався здійснити співбесідник Г.Лейбніца, ерудований французький філософ, раціоналіст-теолог Н.Мальбранш, який також полемізував із скептиком П.Бейлем.

Г.Лейбниц проводить диференціацію монад, душ та їх пізнавальних здатностей. "Всякая душа знает бесконечное, знает все, но смутно... То же самое и в каждой монаде. Один Бог имеет отчетливое познание всего, ибо он источник всему" [16]. І в той же час Г.Лейбниц не просто заперечує картезіанство, він демонструє свою монадологію і теодицею як логіко-гносеологічний розвиток не тільки ідей Платона, Аристотеля, але і Р.Декарта, Б.Спінози, Локка та ін. Підводячи підсумок своїх філософських розмислів Г.Лейбниц писав в одному із своїх листів до М.Ремона в 1714р., що "стремился не только к сознанию системы, но старался откопать крупницы истины, погребенной под домыслами различных философских сект, и собрать их воедино, добавил к ним кое-что свое" [17]. І далі: "Я горд тем, что, следуя по его (Платона – курсив наш) и по стопам других великих мужей, я сумел развить его идеи и хотя бы в малой степени приблизиться к Edita doktrina Sapientum templa serena. Я имею в виду всеобщие истины, которые сами по себе не зависят

от фактов, но которые служат, как я полагаю, ключом к науке, выносящей суждение о фактах" [18].

Ми можемо стверджувати, що Г.Лейбніц "зняв" попередні міркування попередників та своїх сучасників в "чистому виді", без запозичення, діалектично, і припускаємо думку, що він розвинув не тільки ті ідеї, з якими погоджувався, але, як на його власну думку, і ті міркування своїх попередників, якими вони щось у пізнанні заперечують. "Я пришел к выводу, – пише Г.Лейбніц М.Ремону в 1714 г., – что большинство школ правы в значительной части своих утверждений, но заблуждаются в том, что они отрицают" [19].

Ф. Енгельс в праці "Анти-Дюринг" відзначив, що в діалектиці заперечувати, не означає сказати "ні", чи оголосити річ неіснуючою, або знищити цю річ любим способом. Ще Б.Спіноза наголошував, що всяке обмеження чи визначення є в той же час заперечення. Але ж заперечення попереднього одночасно виступає утвердженням нового, але не "голим" запереченням, а таким, яке утримує все цінне, що міститься в попередньому, заперечуваному етапі розвитку пізнання істини і включає його в новий етап (логічний та історичний) розвитку міркувань про осягнення істини, а значить і про розвиток гносеологічного оптимізму як тенденції розвитку філософського знання, світогляду і культури [20].

Бажання перебороти гносеологічний дуалізм, що виникає як відношення протилежних філософських систем Р.Декарта і Локка, вело Г.Лейбніца до побудови такої моністичної філософської доктрини, яка на його думку, змогла б стати досконалою науковою парадигмою пізнання істини. "Я льщу себя уверенностью, что проник в гармонию различных царств, и я убедился, что обе стороны (прибичники Платона і Арістотеля та матеріалісти – курсив наш), правы и им незачем вставать между собой..." [21].

Водночас Г.Лейбніц з сумом говорить про те, що людство втрачає, коли не усвідомлює ролі знань в життєдіяльності людини, і особливо філософії, яку він дотримуючись загальноприйнятої на той час наукової традиції, називає метафізикою. "Никто не достигнет высочайшей вершины истины, если не займется самой метафизикой" [22]. Тому сучасним йому станом освіти та виховання він задоволений не був і наголошував на зміні всієї системи державного управління, пов'язуючи свої оптимістичні надії із впровадженням в життя значних успіхів наукового знання.

Епоха Нового часу багата на різні прояви оптимізму у філософському осмисленні буття людини. Так, скажімо, К.Гельвецій також демонструє нам оптимізм, але просвітницький, оскільки вважав, що для досягнення людської досконалості потрібна тільки досконала освіта. В гносеології він притримувався міркувань Локка, що здатність розумом пізнавати істину детермінована органами чуттів, а індивідуальні пізнавальні здібності людини обумовлені отриманою ними різною освітою. Гельвецій не зумів розвинути і доповнити сенсуалізм Локківської теорії пізнання, тому його гносеологічний оптимізм є науково обмеженим.

Оскільки Гельвецій був знайомий із Вольтером, то між ними велась переписка в якій Гельвецій радиться із Вольтером з питань сенсуалістичної теорії Локка і сприймає Локківську ідею теорії пізнання сенсуалістичного змісту.

Проте у Гельвеція ми не зустрічаємо, як у Вольтера іронічно-саркастичного філософського сприйняття ідей Г.Лейбніца в гносеології.

Вольтер же, з притаманним йому інтелектуальним сарказмом, не обмежує критику Лейбніцьського оптимізму поемою "про загибель Лісабону". Таке відношення Вольтера в повній мірі проявилось і в повісті "Кандид, або оптимізм" (1759). В постаті ученого Панглоса як носія наперед встановленої гармонії, постійно наголошуючого на тому, що все чудово в цьому із кращих світів, і якому постійно заперечує жорстока реальність життя Кандида та міркування песиміста Мартена, Вольтер карикатурно зобразив саме Г.Лейбніца.

По-вольтерівськи іронізує над історичним оптимізмом Г.Лейбніца і Б.Рассел, називаючи його популістом за його досить відому фразу, що наш світ найкращий з усіх можливих світів. Крім того, ми знаходимо у Б.Рассела спробу засвідчити дуалізм Лейбніцьської філософської системи з позиції її змістовного наповнення. "Ляйбніца можна вважати автором двох філософських систем: одна, яку він проголоси́вав, – оптимістична, ортодоксальна, химерна і пуста; друга, яку згодом з-під його рукописів поволі відкопали сумнінні пізніші видавці, – глибока, послідовна, дуже спінозівська і напрочуд логічна" [23].

Ми можемо припустити, що цей відомий англійський філософ продемонстрував нам недалекоглядний скептицизм стосовно оптимістичності поглядів Г.Лейбніца. Б.Рассел не усвідомив того, що Г.Лейбніц цією фразою продемонстрував нам свою глибоку інтелектуальну ерудицію, обумовлену знанням усієї на той час філософської та природознавчої науки, розгортаючи її горизонти взагалі за межі існування земної цивілізації, порівнюючи людський світ із іншим, наприклад, тваринним світом, відомим своїми законами тогочасній людині. Якщо гіпотетично прийняти саме такий хід думки Г.Лейбніца про "кращість" нашого світу, людського світу, то він безумовно правий, а Б.Рассел продемонстрував свою наукову філософську обмеженість. Також Г.Лейбніц, цією відомою фразою знову ж таки в черговий раз продемонстрував велич людського раціо, розуму, інтелекту, його перевагу над ірраціональним в осягненні істини буття. Що стосується, за висловом Б.Рассела, так званої другої Лейбніцьської філософської системи, то саме вона і є внутрішньою характеристикою – демонстрацією цієї величі розуму. Тому у Г.Лейбніца не дві філософські системи, як стверджує Б.Рассел, а одна, і та оптимістична за своїм гносеологічним та соціальним змістом, оскільки нею він демонструє нам наявну соціальну практику буття, практику гносеологічного пошуку істини, притаманну людині вже не одне тисячоліття. Крім того, Г.Лейбніц демонструє своїм сучасникам думку про існування інших, можливо неземних світів, які для людини XVII ст. ще невідомі, а тому й гірші від "нашого", того, в якому сам Г.Лейбніц жив і творив. Г.Лейбніц в термін "найкращий із" також вкладав саме здатність людини до самовдосконалення як в гносеологічному, так і в соціально-політичному, економічному чи морально-етичному вимірі. Тому безперечним фактом є те, що він з надією та впевненістю дивиться в майбутнє людства. "К довершению красоты и общего совершенства божественных творений надо признать, что во всей вселенной (Univerpsi) совершается известный непрерывный и свободный прогресс, который все больше продвигает культуру (cultum). Так, цивилизация (cultura) с каждым

днем охватывает все большую и большую часть нашей земли.... Что же касается возможного возражения, что в этом случае мир давно стал бы раем, то ответить на него легко. Хотя многие существа достигли уже совершенства, но из того, что непрерывное делимо до бесконечности, следует, что в бесконечной глубине вещей всегда остаются части как бы уснувшие, которые должны пробудиться, развиваться, улучшиться и, так сказать, подняться на более высокую ступень совершенства и культуры. Нет, следовательно какого-либо предела для прогресса" [24].

Отже ми бачимо загальну орієнтацію філософської доктрини Г.Лейбніца як оптимістичну на ті проблеми, що виникали в економічно та політично відсталій Німеччині XVII – XVIII ст.ст. при бурхливому розвитку природничонаукових досліджень в усіх країнах Західної Європи, і яку не зуміли розгледіти Вольтер та Б.Рассел. Правда, задля справедливості зазначимо, що Б.Рассел як талановитий історик філософії пропонує не відкидати саме оптимістичність міркувань Г.Лейбніца, в протилежному випадку це буде прояв неісторичності розгляду його філософії.

1. Соколов В.В. Философский синтез Готфрида Лейбница // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах: – Т.1. – М.: Мысль, 1982. – (Филос. наследие. Т.85) – С.3-77. Субботин А.Л. Логические труды Лейбница. 1984 // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах: – Т.3. – М.: Мысль, 1984. (Филос. наследие. Т.92) – С.41-53. Майоров Г.Г. Лейбниц как философ науки // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах: – М.: Мысль, 1984. – Т.3. (Филос. наследие. Т.92) – С.3-40. Нарский И.С. Основное гносеологическое сочинение Лейбница и его полемика с Локком // Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах: – М.: Мысль, 1984. – Т.2. – (Филос. наследие.). – С.3-46. 2. Синайтин В.И. Диалектика пролетарского оптимизма. – Л.: Изд-во Ленинг. ун-та, 1983. – С.9. 3. Гусев В.И. Західна філософія Нового часу. XVII-XVIII ст.: Підручник. – 2-ге вид. стереотип. – К.: Либідь, 2000. – С. 156. 4. Кармин А.С. Категории "конечное" и "бесконечное" в истории философии. // Конечное и бесконечное. – К.: Наукова думка, 1982. – С.51. 5. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии. // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1983. – Т.2. – С.157. 6. Там же. – С.158. 7. Там же. – С.172. 8. Там же. – С.468-469. 9. Там же. – С.469. 10. Там же. – С.468. 11. Там же. – С.363. 12. Там же. – С.383. 13. Там же. – С.390. 14. Там же. 15. Лейбниц Г.В. О приумножении наук // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982.– Т.1. – С.177. 16. Лейбниц Г.В. Начала природы // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль, 1982 – Т.1. – С.410. 17. Лейбниц – Ремону. Вена, 10 января, 1714г.// Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль. 1982 – Т.1. – С.530. 18. Там же. – С.529. 19. Там же. – с.531. 20. Енеельс Ф. Анти-Дюринг. – М.: Госполитиздат, 1950. – С.138. 21. Лейбниц – Ремону. Вена, 10 января, 1714г./ Указ.соч. – С.531. 22. Лейбниц Г.В. О приумножении наук. / Указ.соч. – С.178. 23. Рассел Бертран. История западной философии. – К.: Основа, 1995. – С.485-486. 24. Лейбниц Г.В. О глубинном происхождении вещей. // Лейбниц Г.В. Сочинения в 4-х т. – М.: Мысль. 1982 – Т.1. – С.280-290.

*І.В. Ляшенко, канд. філос. наук, викл., КНУТШ, Київ*

## **ФІЛОСОФСЬКО-ГЕРМЕНЕВТИЧНЕ ВЧЕННЯ В. ДІЛЬТЕА В КОНТЕКСТІ СУЧАСНИХ ПРОБЛЕМ РОЗВИТКУ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ**

Сьогодні є вже беззаперечним той факт, що герменевтичні ідеї Вільгельма Дільтеа дали поштовх до виникнення так званої духовно-історичної школи в історико-культурних та історико-літературних дослідженнях у європейській філософії ХХ століття, хоча, на жаль, його внесок до філософії взагалі

та в теорію пізнання зокрема, був гідно оцінений лише після смерті філософа. Саме історико-філософські ідеї В.Дільтея, що розкриваються у працях "Описова психологія", "Вступ до наук про дух", "Побудова історичного світу в науках про дух", "Типи світогляду та виявлення їх у метафізичних системах", "Сутність філософії", "Погляд на світ і дослідження людини від часів Відродження та Реформації" та ін. мали значний вплив на формування і розвиток таких шкіл, течій та напрямків європейської філософії ХХ століття як новий історизм, феноменологія, неокантіанство, культурно-історична монадологія, аналітична філософія історії, філософська герменевтика та ін. У цій статті буде поданий аналіз впливу герменевтичного вчення В.Дільтея на розвиток європейської філософії та перспективи дослідження ще маловідомої та маловивченої спадщини видатного філософа, оскільки вивчення історико-філософської спадщини В.Дільтея, на нашу думку, має досить широкий спектр дослідницьких перспектив.

Історико-філософський зміст герменевтичного вчення В.Дільтея розкривається у його вищезазначених працях і полягає у тому, що методологія, яку він використовує, застосовується до аналізу проблем розвитку історико-філософської науки. Саме історико-філософські ідеї у творчості В.Дільтея постають основою програми Критики історичного розуму, яку він пов'язував з Критикою чистого розуму І.Канта, з її основним питанням "як можлива історія?". Критика історичного розуму постає не як описова дисципліна, історіографії, а як наука про плінний світ людських творень (про світ так званого "духу").

Можна окреслити окремі моменти, які вигідним чином відрізняють історико-філософське вчення В.Дільтея від концепцій, запропонованих неокантіанством. По-перше, проблематику специфіки історико-гуманітарного знання В.Дільтея, на відміну від В.Віндельбанда та Г.Ріккерта, не зводять лише до методологічних проблем. Для Г.Ріккерта різниця між "науками про культуру" та "науками про природу" обумовлена теоретико-пізнавальними причинами (особливостями створення понять), яка носить виключно формальний характер, вони пізнаються по-різному не в силу онтологічної відмінності, а в силу різних логічних пізнавальних засобів. У В.Віндельбанда таке розрізнення полягає у вигляді дихотомії "номотетичних" (у природничих науках, що спрямовані на виявлення закономірностей) та "ідеографічних" (історичного пізнання, що описують індивідуальність, унікальну неповторність явищ) методів.

На відміну від більш поширеної думки, методологія в цілому тлумачиться В.Дільтеєм як вчення про застосування методів, а історико-філософська методологія – як вчення про застосування різноманітних методів, в тому числі й герменевтичної теорії до історико-філософського пізнання. Основними методами історико-філософського пізнання В.Дільтея вважав герменевтичний, метод біографічного аналізу, метод особистісно-світоглядного підходу, метод культурно-історичного аналізу.

Зміст герменевтичного методу В.Дільтея розкривається у відношенні до історії філософії не тільки як до тексту (на відміну від традиційної герменевтики). Спосіб, у який пізнається історія філософії, як одна з наук про дух, є не тільки прочитанням тексту, описом, а проживанням і переживанням життя. Звідси слідує змістовна завантаженість Дільтеєвого тлумачення методів біо-

графічного та особистісно-світоглядного аналізу в історико-філософському дослідженні.

Біографія цікавить мислителя не як зовнішні умови життя тієї чи іншої особистості, а як спосіб розкриття "творчої лабораторії" видатної постаті минулого. Особистісно-світоглядний підхід передбачає обмеження схематизації в історико-філософському дослідженні, хоча її елементи є невід'ємною частиною останнього. Метод культурно-історичного аналізу в історико-філософському дослідженні застосовується В.Дільтеєм як умова розуміння включеності історико-філософського процесу до загальної культури людства, до "життя" в цілому. Тому всі дослідження В.Дільтея містять у собі розгорнутий аналіз "позафілософського" контексту. Застосування цього методу особливо чітко можна побачити в працях В.Дільтея "Життя Шляєрмахера", "Історія молодого Гегеля".

Під час здійснення історико-філософських досліджень для В.Дільтея стає очевидною необхідність трансформації історичного знання. Домінуючим жанром історико-філософських досліджень, на думку філософа, повинна стати біографія, а історія в цілому має розумітися як потік індивідуальностей. Проект В.Дільтея зводиться до відбору тих індивідуальностей, що здатні викликати переживання. Власне, історію творять люди, які переслідують *свої різні* цілі.

Аналізуючи історико-філософські праці В.Дільтея, можна дійти висновку, що основною метою його історико-філософських досліджень є аналіз особистісно-світоглядного аспекту історичного розвитку філософії; а основним завданням історико-філософського дослідження, за В.Дільтеєм, є критичний перегляд розуміння історико-філософського процесу як "анархії систем" та можливостей його схематизації. У цьому ж і полягають розбіжності між Дільтеєвою та Гегелевою моделями розуміння історико-філософського процесу, метою та завданнями історико-філософського дослідження, місцем історії філософії в системі наук. У даному випадку, на відміну від Гегеля, В.Дільтей пропонує розуміти історію філософії як складову частину історичної науки та наук про дух в цілому, в межах якої необхідно відмовитись від проблемно-категоріальних схематизацій, деперсоніфікацій і т.д. Метою і завданнями історико-філософського дослідження, за В.Дільтеєм, є життєпереживання історико-філософського процесу, віднайдення розуміння у ньому особистісно-світоглядних детермінант. У центрі історії філософії постає не логічне розгортання Абсолюту, а буття історичної особистості.

У своїй історико-філософській концепції В.Дільтей виокремлює "категорії життя" та "категорії історії". Категорії життя покликані тлумачити життя одиничних особистостей. Способом пізнання життя стає у В.Дільтея аналіз розуміння, що у вищих своїх формах доводиться до певного спеціалізованого мистецтва – тлумачення (витлумачення), або стає таким герменевтичним поняттям як інтерпретація. Тлумачення, за Дільтеєм, – це сукупність мисленневих зусиль та їх правила, а також інтелектуальне зусилля по розумінню внутрішнього духовного значення за тими чи іншими зовнішніми його вираженнями. Інтерпретацією стає тлумачення, коли зовнішнє вираження стає вербальним, тобто текстом. Категорії історії відображають у В.Дільтея історичну дійсність, яка виступає як "жива". Поняття життя та історична дійсність часто використовуються Дільтеєм як тотожні: історія – всього лише життя, що розглядається з точки зору цілісного людства.

Категорії історико-філософської концепції В.Дільтея визначаються у смислового полі "філософії життя". Історико-філософські категорії виражають триєдність *переживання* певних життєвих станів і процесів, *вираження* ("об'єктивації життя") і *розуміння*, які за своїм теоретичним змістом відображають рівні способу даності історичного досвіду (в тому числі й історико-філософського), умови можливості його конструювання та пізнання.

Отже, В.Дільтей свій проект Критики історичного розуму будує не як описову дисципліну, історіографію, а як науку про плинний світ людських творень (про світ "духу"). Розглядаючи сферу духу як сферу об'єктивацій людського життя, В.Дільтей поступово зближується з Гегелем, поняття "об'єктивного духу" якого він використовує у своїх пізніх роботах.

У той самий час історико-філософське вчення В.Дільтея ґрунтується на принципах нового історизму та німецької історичної школи. Розвиваючись у площинах теорії, методології та конкретних досліджень, історико-філософські погляди В.Дільтея відіграють важливу роль в оновленні і розвитку теорії історико-філософської науки у ХХ столітті.

В.Дільтея з його проектом Критики історичного розуму можна по праву вважати засновником нового історизму. Історизм виключає позицію іманентної включеності свідомості, що пізнає, в процесі осмислення історії. Методологічна ясність підґрунтя історичного пізнання, за В.Дільтеєм, полягає у дистанціюванні від природничонаукових когнітивних процедур. Тому розуміння протиставляється поясненню як розсудковому конструюванню теоретичних схем. Існують два вектори розуміння: історичний вектор розуміння минулого, та комунікативний вектор – розуміння теперішнього. Обидва вектори ґрунтуються на процедурі "вживання", "співчуття" з боку свідомості, що пізнає. В.Дільтей підкреслює, що так само складно вхопити вихідний імпульс вчинку комунікативного партнера, як і реконструювати епоху для історика. Як в першому, так і в другому випадку має місце унікальна, неповторна ситуація, принципово одинична подія, можна сказати є дещо "не-пояснювальне", адже те, що пояснюють – підводять під загальне, або, говорячи простіше – "наклеюють ярлики". Зрозуміти Іншого, як в комунікативному, так і в історичному аспекті, означає побачити ситуацію його очима, мислити, як Інший.

Постдільтейівський розвиток історизму реалізується в кількох напрямках, але можна наголосити на таких: по-перше, це – неокантіанський напрям, представлений гносеолого-методологічним аналізом специфіки пізнавальних процедур історичного пізнання у рамках Баденської школи. Серед представників даного напрямку можна виділити В.Віндельбанда, Г.Ріккерта. По-друге, це – культурно-герменевтичний напрям, або напрям культурно-історичної монадології, ідеї якої розвивали О.Шпенглер, А.Тойнбі. По-третє, неогегельянський напрям, представлений філософією тотальності історичного буття та історичної свідомості (Б.Кроче, Дж.Джентіле, Р.Коллінгвуд). По-четверте, це – сучасний лінгво-аналітичний напрям "мета-історичного аналізу", представлений роботами Р.Інгардена. По-п'яте, феноменологія (Е.Гуссерль, М.Шеллер). Також очевидним є той факт, що історико-філософські ідеї В.Дільтея, його "філософія життя" стали визначальним для кінця неокантіанства і справили вирішальний вплив на феноменологію.

Згадуючи здобутки видатного філософа, неможна обійти увагою його відому працю "Історія молодого Гегеля", яка стала поштовхом і теоретичною основою для цілого напрямку досліджень філософії Гегеля у ХХ столітті, представлений працями таких видатних гегелівців як Г.Глокнер, Ж.Валь, Ж.Іполіт, Р.Кронер, Й.Кон, А.Ліберт, З.Марк, Р.Вілкокк, Й.Флюгге, В.Шульц та ін. У вітчизняній філософській традиції під впливом "Історії молодого Гегеля" В.Дільтея виникають історико-філософські дослідження Д.Чижевського (у працях "Гегель і Французька революція", "Гегель і Ніцше"), В.Шинкарука (у праці "Логика, диалектика и теория познания Гегеля", а за свою роботу з філософії Гегеля в 1964 році він отримав Золоту медаль Гегелевського Товариства у Парижі) та ін., які посіли вагоме місце серед гегелівців досліджень ХХ століття.

Отже, історико-філософські ідеї В.Дільтея мали значний теоретичний вплив на розвиток історико-філософської науки ХХ століття і стали основою для розвитку, з одного боку, західноєвропейських філософських шкіл, течій та напрямів: новий історизм як особливий теоретико-методологічний напрям, неогегельянство і дослідження філософських праць молодого Гегеля, культурно-історична монадологія, феноменологія, неокантіанство та ін.; і, з другого боку, вітчизняних історико-філософських досліджень (Д.Чижевський, В.Шинкарук та ін.).

Історико-філософські ідеї та філософсько-герменевтична методологія В.Дільтея мають не лише історико-філософську цінність, але й можуть бути задіяні у сучасних вітчизняних дослідженнях теорії історико-філософської науки, методологічних проблем історико-філософського пізнання, філософських проблем історичного пізнання в цілому.

Також необхідно підкреслити, що вивчення історико-філософської спадщини В.Дільтея має досить широкий спектр дослідницьких перспектив. Цікаво було б дослідити одну з фундаментальних історико-філософських праць В.Дільтея "Життя Шляєрмахера" на предмет її значення для розвитку сучасної західноєвропейської філософії. Не менш цікавим та актуальним завданням міг би стати аналіз історико-філософських праць В.Дільтея, що присвячені історії Середньовічної філософії (йдеться про ранні праці, присвячені вивченню Олександрійської богословської школи), історії німецької естетики, історії німецького романтизму (збірник літературних статей про Лессінга, Гьоте, Новалиса й Гьольдерліна "Переживання й поезія").

*С.В. Руденко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ*

## **ПРО ОДИН ІЗ ПЕРСПЕКТИВНИХ НАПРЯМКІВ РОЗВИТКУ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ Д.І. ЧИЖЕВСЬКОГО**

Мета цієї статті – проаналізувати ідею Д.Чижевського про відсутність самотульної української філософії та обґрунтувати можливість її подальшого розвитку в контексті вирішення проблеми специфічних рис української філософії на основі концепції реконструюючої рефлексії.

За сучасних умов розвитку вітчизняної історико-філософської науки важко не погодитись з думкою одного з дослідників методологічних проблем

історико-філософського пізнання Ю.В.Кушакова про те, що саме в цій області нині існує сукупність актуальних теоретичних питань, які необхідно потребують ретельного аналізу, оскільки, за задумом, вони представляють собою передній край науки [1]. Теоретична позиція дослідника історії філософії є умовою можливості не тільки якості, всебічності та об'єктивності результатів наукового пошуку, але й умовою формування способу розуміння історико-філософського процесу взагалі, стилю історико-філософського мислення. Цілком зрозуміло, що сьогодні дослідження історії філософії взагалі, і особливо дослідження історії вітчизняної філософії, не можуть здійснюватися на інтуїтивному теоретичному рівні. І якщо в традиції марксистсько-ленінської історико-філософської науки здійснення конкретних досліджень не завжди потребувало звернення до аналізу методологічних проблем, це не означало їх відсутність на теоретичному рівні.

Предмет історико-філософського дослідження, який є унікальним і неповторним, завжди спонукає до критичного перегляду наявних теоретичних та методологічних підходів, який дозволяє створити оригінальну теоретичну систему та власну методологічну позицію вченого. Тому сьогодні в процесі формування традиції вітчизняної історії філософії важливим завданням постає актуалізація теоретичних та методологічних проблем, яка повинна призвести до формування досліджень теорії історико-філософської науки. Одним із джерел формування сучасної теорії історико-філософського процесу в Україні є історико-філософська концепція Д.Чижевського.

Д.Чижевський є одним з тих українських філософів, перу якого належить один з перших нарисів теоретичних проблем дослідження історії філософії України. Основним у цьому аспекті історико-філософським дослідженням Д.Чижевського є, на наш погляд, робота "Нариси з історії філософії на Україні". В ній мислитель не лише формулює теоретико-методологічні принципи розуміння та дослідження світового історико-філософського процесу, а й окремих розділом аналізує умови можливості та основні принципи розуміння та дослідження історії філософії України. Методологічною основою історико-філософської концепції Д.Чижевського постає культурно-історичний аналіз. Філософію мислитель розуміє як продукт, квінтесенцію культури, більше того – саме національної культури [2]. Філософське знання, історія філософії не може бути зрозумілою без знання і розуміння культурно-історичного контексту розвитку нації, або ж конкретної культури. Тому історико-філософський процес хоч і не тлумачиться плюралістично, однак корелює з національною культурою.

Д.Чижевський не абсолютизує це положення, оскільки сам бачить в ньому однобічність і обмеженість: "Кожна національна філософія, що хоче бачити у собі єдину й усю правду, стає на хибний шлях" [3]. Розвиток філософії розуміється мислителем як суперечливий рух між національними філософіями, однак синтез, зняття цих протилежностей і є умовою можливості розвитку світового історико-філософського процесу. Д.Чижевський розуміє, що філософське знання не може і не повинно бути суто "національним". Претендуючи на всезагальність і необхідність певна філософська думка виходить за межі національного світогляду. Цей процес виражає розвиток світової філософії. В основу розвитку світового історико-філософського процесу ми-

слитель покладає гегелівський діалектичний принцип протиріччя, яке актуалізується між національними світоглядами та національними філософіями, які самі по собі є лише "частковою правдою" і знімається у більш конкретно-протиріччі національного та всесвітнього, що в свою чергу знімається у нескінченному прогресі, розвитку абсолютної істини: "Самі національні пункти погляду філософії є у відношенні один до одного... противенствами, протиріччями, через які проходить розвиток світової філософії як цілого" [4].

Як вже зазначалося, творчі зусилля Д.Чижевського були направлені саме на дослідження національної історико-філософської традиції. В своїй роботі "Нариси з історії філософії на Україні" мислитель виділяє три основні моменти, що виражають певну національну філософію. По-перше, національна філософія характеризується специфічною формою постановки й дослідження проблем (спосіб мислення, стиль мислення), по-друге, методологічною базою філософських досліджень, по-третє, особливістю архітекτονіки філософських систем та їхньої ролі в системі цінностей культури [5]. Крізь призму цих критеріїв філософ дає характеристику української філософії. І як наслідок одним з основних висновків його дослідження виявляється відсутність "української філософічної думки", а наявність "початків і намічень думок". Відсутність яскравої самостійності й відокремленості культурного життя в Україні є причиною відсутності впливу української філософії на світовому рівні, а тому "Слов'янській (зокрема українській) філософії треба ще чекати на свого "великого філософа" [6]. Причому, сам Д.Чижевський критерієм впливовості певної філософії на світовому рівні визначає її системно-концептуальну форму. Дослідник фіксує відсутність системних форм в українській філософії, а, отже, її невпливовість у той час на світовому рівні. Однак, поряд з цим Д.Чижевський формулює важливе теоретичне завдання для подальших філософських досліджень. Всі вони мають бути представлені у формі системи, а не вільної сукупності поглядів. Однак, все ж таки історія філософії України для Д.Чижевського продовжує залишатися історією філософських поглядів, філософської думки, яким він зробив спробу дати системний вигляд. І сама назва роботи філософа – "*Нариси (курс.мій – С.Р.) з історії філософії на Україні*" говорить про відсутність завершеної історико-філософської концепції, про що говорить й сам мислитель у передмові до вищеназваної роботи: "...той матеріал, який я подаю, не може вважатись завершенням і викінченням наукової праці в цій галузі, а навпаки – скоріше має на меті пробудити цікавість і увагу до цієї галузі дослідження" [7].

У своєму невеликому нарисі Д.Чижевський, на наш погляд, у непрямій формі піднімає одну із найважливіших для розвитку сучасної теорії історико-філософського процесу в Україні проблем – проблему історико-філософської реальності. Її вирішення може дає підстави здійснити важливий крок на шляху обґрунтування відповіді на одне із питань, що цікавлять Д.Чижевського – питання про специфічні риси української філософії. Важко не погодитись із положенням, що будь-яка філософська традиція є відображенням реальності (соціальної, політичної, економічної, мовної і т.д.) певної національної культури, певного народу. Як вже зазначалося, Д.Чижевський говорить про відсутність специфічної української філософії на підставі того, що реальнос-

ті, яку б вона відображувала, просто не існувало в історії розвитку української культури, українського народу.

Важко погодитись із позицією Д.Чижевського не у тому, що він констатує тривалу нестійкість, відсутність самостійності у історичному розвитку української культури, а у тому, що він надає перевагу гегелівській кумулятивній моделі розвитку історико-філософського знання, відповідно до якої предметом історії філософії є вже наявні філософські здобутки в історії, які постають квінтесенцією реальності.

При такому підході історик філософії як суб'єкт пізнання виявляється об'єктом впливу філософського знання. Виходячи із розробленої нині в межах епістемології (Н.Гудмен, Х.Патнем), історії науки та філософії науки (Х.Патнем, В.Чуйко), теорії наукового пізнання (Х.Патнем, В.Чуйко) концепції реконструюючої рефлексії ми можемо стверджувати про наявність іншого об'ґрунтованого способу розуміння розвитку наукового та філософського знання. Відповідно до нього умовою розвитку, приросту наукового та філософського знання є не деяке попереднє знання чи розуміння, а *незнання і нерозуміння*. В межах такого підходу об'ґрунтовується положення, відповідно до якого не людина є об'єктом впливу знання, а знання є об'єктом впливу людини [8]. На наш погляд, це положення може бути застосоване до вирішення проблеми реальності в межах теорії історико-філософського процесу в Україні.

На відміну від інших західноєвропейських філософських традицій, які відображали ту чи іншу реальність (ментальну, соціально-політичну, державну і т.д.), предметом української філософії стала *відсутність реальності*. Для українських мислителів вона була відсутньою не тому, що не існувало розвиненої української культури, народу, держави і т.і.(тут ми не можемо погодитись із Д.Чижевським), а в силу того, що ця реальність не могла бути відображеною внаслідок цілого комплексу політичних, соціальних, історичних чинників (перебування України у складі інших держав, заборона філософії, репресії, що спрямовані на інтелігенцію тощо). Саме тому вітчизняна філософська традиція суттєво відрізняється від інших західноєвропейських, для яких подібні проблеми не існували (а якщо і існували, то досить нетривалий час). На відміну від англійської, французької чи німецької філософських традицій, предметом яких була власна національна культура (у широкому сенсі цього поняття), через відсутність можливості відобразити власну культурну реальність, предметом рефлексії української філософії стали *інші реальності*. Специфічною рисою української філософії стало те, що вона розвивалась не як знання про власну реальність (культуру), а як "експертиза" знань, здобутих і узагальнених у філософських традиціях інших культур. Так, навіть на основі аналізу класичної та сучасної західноєвропейської філософської літератури ми можемо побачити суттєву відмінність і відсутність порозуміння (попри всі спроби, які мають місце нині) між так званими континентальною та англо-американською (аналітичною) філософськими традиціями. На основі аналізу сучасної літератури з цього питання [9]. На наш погляд, таке порозуміння є неможливим не стільки з причини відсутності бажання у представників континентальної чи англо-американської (аналітичної) чи навпаки, а на основі того, що реальність європейської континентальної культури ніколи не

стане тотожною реальності англійської чи американської культури. І якщо щось і об'єднує ці філософські традиції, то це те, що в межах кожної з них відсутньою є потреба зрозуміти іншу реальність.

За умов відсутності можливості відображення історико-культурної реальності ця потреба постає чи не головною для представників української філософії. Саме тому філософські пошуки вітчизняних мислителів – це переважно спроби зрозуміти, освоїти та оцінити іншу філософську традицію, іншу культуру. Якщо звернутися до творчості майже будь-якого представника української філософської думки історії чи сучасності, то в першу чергу з його текстів можна зробити висновок, що він є висококваліфікованим "експертом", для якого не існує проблеми зрозуміти, оцінити та застосувати досягнення представників різних філософських течій, шкіл, напрямків, навіть якщо вони відображають зовсім різні (а, інколи, і суперечливі) культурні реальності. Починаючи з філософської думки Київської Русі, у працях видатних мислителів цього періоду (Іларіон Київський, Данило Заточеник, Володимир Мономах та ін.) ми можемо побачити окрім розробки оригінальних філософських ідей прагнення до розуміння культурної реальності, що відображена у філософських пошуках європейської середньовічної філософії. У межах філософської думки Київської Русі в окремий напрямок сучасні дослідники виділяють, так звану, перекладну традицію. Подібні тенденції ми можемо спостерігати в межах розвитку реформаційно-гуманістичних ідей в Україні XV-XVII ст. (Ю.Дрогобич, П.Русин, Ст.Оріховський), філософської думки в Києво-Могилянській Академії, філософській системі Г.С.Сковороди, українській академічній філософії XIX ст., традиції українського бароко, романтизму, розвитку сучасної української філософії XX-XXI ст. тощо. [10].

Може виникнути питання: якщо українська філософія завжди мала і має зараз самостійний характер і власні специфічні риси, то чому вона упродовж майже тисячолітнього розвитку залишалась непомітною для західноєвропейської філософської думки і не мала впливу на неї?

Ми вважаємо, що відповідь на це питання певною мірою схопив Д.Чижевський, але в силу реалій свого часу не міг довести її логічного завершення. Згідно із його загальновідомим висловом українська філософія – це справа майбутнього. На нашу думку, розвиток сучасної світової культури, складовою якої постає і українська, є тим майбутнім, про яке говорив Д.Чижевський.

Розвиток ідей глобалізації, мультикультуралізму, прагнення до діалогу та порозуміння між різними культурами – це цінності, які сьогодні висувуються на передній світовим співтовариством. Думається, що саме в цих умовах досить актуальною стає потреба не тільки у знанні різних мов та історії культури, скільки у наявності системи філософських принципів, які б обґрунтовували умови можливості розуміння однією культурою іншої культури, порозуміння між співтовариством філософів та науковців, формування демократичного поля функціонування та розвитку міжнародного права, економіки, міжнародної інформації і т.д. Саме у сучасних умовах у розвитку філософських досліджень особливої цінності та актуальності набувають такі риси як здатність до розуміння інших філософських традицій, діалогічність, антидогматичність, вміння, зберігаючи національні риси, бути доступними для розуміння.

В якості висновку можна зазначити, що сучасний стан розвитку світової філософії і є тим "майбутнім" української філософії, про яке говорить Д. Чижевський, в межах якого стає можливою трансформація традиційного способу бачення розвитку теорії історико-філософського процесу в Україні і застосування для її подальшої розробки концепції реконструюючої рефлексії.

1. Кушаков Ю.В. Л.Шестов: історик філософії чи "шанувальник духовного хуліганства"? // Наукові записки Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Том XII. Філософський факультет. – К.: Педагогіка, 2004. – С.91. 2. Чижевський Д. Нариси з історії філософії на Україні. – К.: Обрій, 1992. – С. 8. 3. Там само. – С. 10. 4. Там само. – С. 11. 5. Там само. – С. 12. 6. Там само. – С. 14. 7. Там само. – С. 4. 8. Див.: Чуйко В.Л. Когнітивізм як об'єкт когітології. Монографія. – Ніжин: Вид-во "Міланік", 2007. – С. 41-46. 9. Див.: Кричлі Саймон. Вступ до континентальної філософії / Пер. з англ. Вадима Менжуліна. – К.: ТОВ "Стилос", 2008. – 152 с. (Сучасна гуманітарна бібліотека). 10. Див., напр.: Історія української філософії. Підручник / Русин М.Ю., Огородник І.В., Бондар С.В. та ін. – К.: Академвидав, 2008. – С. 71-92.

***Н.В. Ярмоліцька, канд. філос. наук, наук. співроб., КНУТШ, Київ***

## **РОЗУМІННЯ О. КОЗЛОВИМ ПРЕДМЕТУ І МЕТОДУ ФІЛОСОФІЇ ТА ЇЇ ЗВ'ЯЗКУ З ІНШИМИ НАУКАМИ**

Для сучасного розвитку вітчизняної історико-філософської науки особливої актуальності набуває розробка її теоретичних і методологічних проблем. Це пов'язано з усвідомленням деяких недоліків марксистської історико-філософської теорії, яка тривалий час була покладена в основу історико-філософських досліджень і залишалась домінуючою у вітчизняній історії філософії. Саме тому в сучасних умовах постає необхідність розвитку теорії історико-філософської науки.

Реалізація цього завдання можлива на основі залучення результатів досліджень видатних західноєвропейських і вітчизняних істориків філософії минулого, на основі теоретичної реконструкції їх ідей. Одним із видатних вітчизняних мислителів минулого, який досліджував теоретичні проблеми розвитку філософії та історії філософії є видатний український філософ, історик філософії О. Козлов. Усупереч поширеним поглядам свого часу вчений розумів філософію як науку й обґрунтовував ідею про те, що історія філософії є окремою філософською дисципліною, що має свій специфічний предмет, методологічну базу, специфічні завдання та проблеми.

Аналізуючи філософські погляди О. Козлова, насамперед необхідно зупинитись на висвітленні тих завдань, які ставив перед собою сам мислитель – це пропаганда переконання, що філософія є самостійною наукою, яка має свій особливий предмет і відповідно йому метод дослідження. Ці проблеми набувають неабиякої актуальності вже починаючи з другої половини ХІХ і початку ХХ ст. і на перший план виходять питання, які стосувалися саме сутності філософії як науки, її предмету і методу, що зайняло чільне місце в творчому доробку О. Козлова.

Щоб філософія досягла єдності світогляду і пройшла всі процеси свого розвитку, за переконанням О. Козлова, їй необхідно усунути всі перепони, які перешкождали їй природному росту. Своє ж призначення вчений бачив у слу-

жінні філософії, яка з часу свого виникнення мала свій предмет, який не може і не повинен бути змішаним із предметом інших наук. Так як філософія має один предмет, то у неї неодмінно повинен бути і метод, згідно з цим предметом. Отже, як запевняв О. Козлов, філософія це така наука, яка мала і буде мати високі практичне значення і може задовольняти такі людські потреби, які інші науки задовольнити не зможуть. Філософія є наукою, тому що має характеристичні ознаки науки взагалі й завжди йшла рука об руку з іншими науками.

О. Козлов у своїх творах зазначав, що саме слово **метод** взагалі означає шлях до чогось, тоді як у тісному сенсі – метод є шлях, який проходить людина для досягнення пізнання. З чого стає зрозумілим, що питання про метод філософії є питання про шляхи та засоби за допомогою яких добувається і будується саме поняття про світ, або інакше кажучи здійснюється той стан людської свідомості, який зветься світоспогляданням. Філософія є як наукою так і пізнанням, а щоб вона відбулася як наука їй необхідно йти тими шляхами якими проходять й інші науки, безперечно, пристосовуючи ці шляхи до особливостей власного предмету філософії. Вчений був переконаний в тому, що до філософії неможливо застосовувати експеримент, адже світ не може якимось чином піддавати експериментальному дослідженню, також неможливим є й пряме спостереження світу вцілому.

Але в якому ступені можуть бути застосовні ті або інші загальні форми і закони процесу пізнання до спеціального філософського пізнання. Це питання, у О. Козлова, вирішується в методології філософії, або ж в особливій філософській дисципліні, яка в різні часи називалась по різному, а згодом почала називатись теорією *філософського пізнання*. Та тільки цим не вичерпується зміст теорії філософського пізнання, в ній є ще досить важливий елемент – вчення про критерій істини. Під *критерієм істини* О. Козлов розумів ті останні підстави, якими могла б бути виміряна об'єктивна істина пізнання, тобто, відповідність пізнання з незалежною від нього дійсністю [1].

Шлях який необхідно подолати кожному хто цікавиться філософією, шлях до цілі, яку переслідує ця наука – єдиної істини, яка є її ідеалом з самого початку, досить тернистий і кропіткий. Тому, як запевняв О. Козлов, "**істина**, як і всяке благо, ніколи не лежить *готовою*: вона виробляється шляхом боротьби і страждань. *Помилка* і є той *вид страждань*, що переноситься нами, коли ми домагаємося *блага*, названого *істиною*" [2]. Люди ж намагаються отримати цю істину без усіляких зусиль, без праці, у вигляді милостивого дара божого. А так як філософська істина завжди веде до різних моральних обов'язків і обмежень людського егоїзму, тому люди і нехтують нею і віддають перевагу тій корисній істині інших наук, які можуть надати більш прямий і практичний додаток до життя.

Наше суспільство, як зазначав О. Козлов, дуже відстає від інших європейських народів у філософії, тому неминуче відчувається деяка потреба в цій науці. "При очевидному безсиллі систем і вчень, які керували до сих пір народами, створити моральне об'єднання людей і вести їх до вищих і задовольняючих форм свідомості й життя це завдання повинна взяти на себе філософія" [3]. Тільки філософськи розвинена свідомість може бути "найвищою формою свідомості про світ і життя". Щоб стати такою найвищою формою свідомості

філософії необхідно визнати себе єдиною вищою інстанцією, як в осягненні світу й всього суцього, так і мірилом істини і справедливості. Допомогти людям у такій нелегкій справі й намагався вчений протягом життя.

Слід зазначити, що у творчому доробку О. Козлова можна знайти не тільки виклад його власного розуміння філософії. У своїх творах мислитель досить детально розкривав ставлення інших вчених до філософії, а також висвітлював відношення різних наук до філософії та її предмету і методу. Саме таке розмаїття поглядів, стосовно філософії, і дало підстави О. Козлову поділити вчених, які заперечували філософію, на два табори. Одних він відносив до **скептицизму абсолютного**, в якому стверджувалося, що немає ніякого знання або науки, з чого слідує, що й філософії, як науки немає. З такою думкою вчений категорично не погоджувався й зазначав, що "заперечувати існування чого-небудь можна тільки тоді, коли розумієш щось під цим словом, яке відповідає заперечуваному, або маєш про нього якесь поняття". Інші ж належали, за визначенням О. Козлова, до **скептицизму відносного**, за яким визнається в будь-якому сенсі "існування знання і наук, але заперечується можливість філософії, як науки" [4]. Такий поділ, відзначав О. Козлов, був досить розповсюдженим (переважно другий), особливо серед природничих наук, які визнають, що все пізнаване розподілене між окремими науками, тому для філософії не залишається ніякого предмету.

Якщо дотримуватися точки зору яка існувала у різних науках, то з неї виходить, що "філософія є наука про науку, про знання взагалі, або наукоств'я", а от розглядаючи предмет філософії з їх точки зору, то з нього слідує, що "філософія є наука про світ, як суще, або наука про всі предмети спеціальних наук з боку їх тотожності й належності до єдиного цілого". Тому, якщо визнати існування двох груп наук, одна з яких наука про предмети матеріальні, які займають простір, і предметах духовних які не займають його, або інакше кажучи наука про дух і наука про тіла. З такої точки зору визначення філософії буде наступним: "філософія є наука про єдність зв'язку у взаємному відношенні духу і матерії" [5].

За оцінкою О. Козлова висхідний пункт філософії лежить через основні (онтологічні) поняття, які кожна наука неодмінно використовує. До таких понять вчений відносив: буття, силу, причину, зміну, простір, час, рух, суб'єкт, об'єкт, річ та інші. З чого слідує, що філософію можна визначити, як науку "яка досліджує природу, походження та значення основних понять, передбачуваних окремими науками" [6]. Саме дослідження цих понять є досить необхідним, тому що в тому сенсі в якому вони вживаються різними науками можуть виникати протиріччя. Тому завдання філософії й складається із того, щоб усунути протиріччя які існують в основних поняттях, а разом із тим і з усього змісту наук.

Існування різних потреб спонукають нас до зіткнення із існуючими різноманітними предметами, які можуть бути задоволені тільки за допомогою посередництва наукового знання законів, які до них відносяться. Для цього необхідне знання зв'язку між різними речами і законами, яким вони підлягають. "Цей зв'язок і є предмет філософії, який з цієї точки зору, є наука про зв'язок всіх явищ світу, яка складає поприще для практичної діяльності людини" [7].

Слід зазначити, що О. Козлов досить багато уваги приділив і самій історії філософії, починаючи з Давніх часів. Водночас розглядаючи всю історію філософії вчений підкреслював, що ще древні мудреці шукали пізнання *про початок усіх речей, а світ* у них складав *предмет філософії*. Тільки за часів Піфагора, який вчив, що "сутність" усіх речей є "гармонія чисел", тільки тоді мудреців почали називати філософами; у Південній Італії процвітала школа Елеатів у VI і V ст. (Ксенофан, Парменід, Зенон), які вчили, що тільки нерухоме, суцільне, незмінне, саме в собі замкнуте буття є (пізнається), небуття ж немає (воно немислиме). У Демокріта, засновника матеріалістичної філософії, головним положенням філософії було: "*з нічого нічого не відбувається*".

Як бачимо, усі ці вчення, хоча й відрізняються за змістом, все ж таки зводяться до одного предмета, пізнання якого складає філософію – це поняття про світ. З чого О. Козловим був зроблений висновок, що предмет філософії починаючи від древніх греків і до Сократа, безперечно, був світ. На разі, вчений зазначав, що різні школи на перший план ставили різні сторони поняття про світ. Так, поняття міри, порядку у світі піфагорійці ставили на перший план, а от субстанціональність світу і неможливість знищення його субстрату, складало головний мотив філософії еліатів. У Геракліта ж головною була природа, тобто світовий процес; Анаксігор вніс у світопояснення суб'єктивно-людський початок – *розум*; Демокріт на перший план ставив поняття про світ у змісті всесвіту. З точки зору древнього атомізму предметом філософії повинен бути все ж таки один світ, саме той, котрий будується філософським мисленням, що піднімається від речей, що є в чуттєвому сприйнятті, до дійсно існуючих речей, *тобто* атомів [8].

Та поступово, внаслідок логічної необхідності, починають виходити на перший план, для дослідження, інші філософські поняття, такі як істина, причина, мета, реальність, простір, час, рух, суб'єкт, об'єкт і т.д., без яких, як запевняв О. Козлов, теж неможливо обійтись при розв'язанні питання про світ. Але іноді ці поняття закривають собою головний предмет, та це не стало на заваді поняттю про світ послужити маяком на який вони рухалися.

Слід зазначити, що ставлення О. Козлова до деяких філософів було неоднозначним. Так він не погоджувався з тими мислителями (до яких належав і І. Кант), які визначали предмет філософії досить безпідставним виразом: "все існуюче, буття", що дає нам привід до питання, чи все існуюче складає світ, інакше чи покривається поняття світу поняттям буття?" [9]. Сам же вчений вважав, що **справжнім завданням філософії** завжди було і буде побудова поняття світу з даних матеріалів, тобто об'єктивних явищ, речей, за допомогою даних суб'єктивних форм, а **предметом філософського пізнання** може бути тільки один світ, скільки б не говорили і стверджували про існування двох або більше світів.

Відстоюючи свої принципи О. Козлов зазначав, що потреба людського духу в філософії не обмежується тільки потребою в науках, вона має таку ж самостійну підставу в загальному захопленні людською природою, яке в них мають й інші науки. Філософія виступає регулюючим початком у науках, вона так чи інакше по самій своїй суті, доповнює кожну науку. Вона допомагає усвідомити все те що знаходилось в тіні у кожної науки, і що було досить

важливим не для самої науки, а для духу людського, в якому кожна наука може бути тільки частиною.

Вчені, які вважали, що різні науки можуть існувати незалежно від філософії, і що в ній немає ніякої потреби, виникали у О. Козлова негативну реакцію. На його думку, будь-який вчений, який заперечує філософію не повинен забувати про те, що він не тільки вчений, але й людина, а різні науки не впали з неба, а виникли природнім шляхом, в силу неминучої потреби людини в пізнанні (при чому кожна наука відповідає особливій потребі). Філософія, як і інші науки також виходить з цього загального кореня, тому й обійти таку роботу, як побудову поняття про світ, тобто філософствування, неможливо, адже тяга до філософії є набагато сильнішою.

На основі вищесказаного, необхідно вказати на те визначення філософії, яке було у самого О. Козлов, і яке на нашу думку, є досить точним і містким – **"філософія є наука про світ, про його пізнання і його відношення до пізнаваного суб'єкта"**. Сама ж форма філософії, як і всякої іншої науки, представляє систему логічно обґрунтованих понять і суджень [10].

З цього визначення філософії стає зрозумілим, що О. Козлов вважав філософію наукою про світ, а питання, які ставить собі філософська теорія світу – досить важливими. Ці питання завжди турбували вченого, головним чином вони стосувалися того чи є тотожними буття і світ, чи покриває поняття першого поняттям останнього; що таке світ по своїй суті, тобто, що є сутність всіх речей, явщи, які входять в нього; являється світ кінечним чи є безкінечним в основних формах його існування; чи існує єдиний закон, який може обійняти цілий світовий процес; чи є який-небудь сенс у світовому процесі; яка цінність світу і світового процесу [11]. Вирішенням цих питань філософія займається протягом багатьох віків, при цьому завжди спираючись і не оминаючи різні науки, і разом з ними розвиваючись.

Багато уваги у своєму творчому пошуку О. Козлов приділяв історії філософії. Відстоюючи її, як науку, він насамперед звертав увагу на те, що це поняття розглядалось двома істотно різними напрямками, одне з яких заперечувало систематичну філософію, а інше, приймало її. Заперечливе відношення до історії філософії виражалось або прямо, або побічно. Прямо воно виражалось в скептичному напрямі, в якому історія філософії виступала, як історія омани людського розуму, а побічно – заперечувало відношення до філософії, як науки. Втім, на нашу думку, є цікавим поділ історії філософії О. Козловим. Слід зазначити, що цей поділ відбувався по-різному, одні ділили її на історію Стародавню, Середньовіччя і Нову філософію, інші на історію Давню (грецьку) і Нову філософію, де Середні віки й епоха Відродження розглядалися як перехідна епоха. О. Козлов же дотримувався останнього поділу. Разом з тим зробивши особистий поділ історії філософії на *Стародавню* та *Нову*, а філософію Середніх віків і епоху Відродження він розглядав як перехідну між ними. Він вважав, що для філософії було б доцільніше, якщо б вона остаточно зупинилася на системі, якою визнається абсолютне духовне начало. Тому, за О. Козловим **"істинна історія філософії має своїм завданням відновити процес розвитку філософської істини й знайти закон цього процесу"** [12]. Також завданням такої науки вчений бачив у тому, що краще

було б вникнути у дух філософських систем, а ніж ловити слова і формули філософів, які іноді можуть бути неточними.

Загалом, філософські науки представляють арену, на якій дещо розрізнені у волі, почуттях, настроях та розумових силах науковці, стикаються, борються, входять у компроміс і ґрунтуються, утворюючи різні за напрямом філософські школи і системи. І саме серед такого розмаїття шкіл і напрямів уподобання О. Козлова були на користь німецької філософії. Тому невипадково, аналіз різних систем і напрямів, який висвітлювався О. Козловим у його філософських творах, досить чітко розкриває наміри вченого, вкотре знайти вирішення тих проблем з якими стикалась філософія.

Вирішуючи питання, які ставила перед собою ця наука, а саме: що таке світ в його цілому, а також у спробі об'єднати в поняття й виразити в судженнях загальний зв'язок речей і групи речей, їй не обійтися без допомоги інших наук, які також досліджують сторони світу. До таких наук, які тісно пов'язані з філософією, О. Козлов відносив психологію, яку вважав наукою про психічні явища і закони про них. Також вона складає головну основу для філософії, "тому що в ній остання знаходить вже зібраними, логічно обробленими ті факти та їх закони, які вона, в якості теорії пізнання, аналізує й вважує зі своєї спеціальної точки зору, тобто, ставить гіпотезу про буття на основі знання". Саме ж визначення психології, за О. Козловим, було наступним: "психологія, як наука про психічні явища, є самостійна, природнича, позитивна наука, яка опрацьовується індуктивно за допомогою спостереження і навіть досвіду, складає разом з іншими науками першу, а по особливому своєму характеру, і переважну основу для філософської теорії пізнання та метафізики" [13]. Але не слід вважати, що саме існування психології може виключати філософію, тому що вони одні й ті ж самі предмети розглядають в різних відношеннях і з різних точок зору. Але окрім психології для побудови філософської системи, як зазначав О. Козлов, необхідним і твердим базисом повинні служити три окремі науки: психологія, логіка та історія філософії.

Але існують декілька відмінностей змісту філософської теорії пізнання від змісту психології, на які вказував О. Козлов. Перше на що він звертав увагу це те, що "психологія разом з іншими психічними процесами досліджує і процес пізнання в усіх його явищах. Як і всі природничі науки, психологія досліджує *природні закони* всіх психічних процесів, і в той же час закони процесу пізнання. При цьому психологія зовсім не задається питанням про *істинність* або *правильність* пізнання... її завдання складає фактичне природне пізнання і його природні закони". Другим є "*теорія пізнання*, яка ставить питання не тільки про істину і реальність пізнання, але й самої можливості пізнання..." Також в ній досліджуються питання про те, "які явища нашого духу *виражають* собою поза нашим пізнанням *сущу дійсність*, і на скільки виражають. На кінець філософської теорії пізнання є питання про *можливість пізнання*, тобто питання про те, як суще... може відобразитись в пізнанні і яким чином. При вирішенні цього питання філософія і впадає в те, що називається *метафізикою*, яка, на думку О. Козлова, не є втім необхідною приналежністю усякої філософії" [14].

Отже, підсумовуючи вищесказане стає зрозумілим, що існування цих двох наук – психології, як *науки про свідомість* і філософії, як *науки про*

*svim*, і про основні форми його буття, анітрохи не заважають одна одній. Пояснюється це тим, що психологія розглядає походження ідей простору, часу поряд з іншими явищами свідомості, тоді як філософія досліджує значення цих ідей в питанні про дійсне буття світу; психологія досліджує законообразне походження всього нашого пізнання, як данних явищ *духу*; філософія ж піднімає питання про саму можливість пізнання, або інакше кажучи питання про те, яким чином може пізнаватися буття [15].

Втім, досить переконливою є думка О. Козлова, що найбільш важливе, але дещо нестійке місце між психологією і філософією займає *логіка*. Вчений багато уваги у своїй творчості приділив саме цій науці. Він визнавав значення логіки і вказував, що вона є наука не про всі пізнавальні процеси, а тільки про *мислення*. Логіка є формальною наукою, вона припускає тільки прийоми для забезпечення правильності мислення [16]. Вона більше всього пов'язана з філософією, тому що є наукою про форми і норми мислення. З її допомогою філософія виробляє і встановлює критерій істини. За О. Козловим, саме логіка складає наріжний камінь філософії, тому що всі без винятку науки залежать від логіки, "адже кожна з наук, встановлюючи яке-небудь пізнання на своїх специфічних основах повинна, – *conditio sine qua non* – становити його на логічних основах. Не даремно психологія тільки в останній час відділилась від філософії, а логіку й до сих пір більшість філософів і логіків вважають розділом філософії" [17].

Що ж стосовно науки про прекрасне – естетику, то вона є наукою незалежною від філософії. А саме головне питання естетики, за оцінкою О. Козлова, полягає в "питанні про сам *raison d'etre* прекрасного, або про корінь тієї здібності, за яким ми можемо цінувати речі спеціальним способом відчуття". З чого можна зробити висновок, що все ж таки вона "підпадає в область філософії й вирішується за допомогою метафізичної гіпотези про сутності як речі, так і відчуваючого й судячого суб'єкту".

Разом з тим, до наведених вище питань, які необхідно вирішити філософії, належить ще й багато інших, без вирішення яких, як вважав О. Козлов, не обійтись філософії. Одним з таких питань є питання про єдність світоспоглядання та єдність дій. Цю проблему, як запевняв учений, може вирішити філософія тільки за таких умов: необхідно опрацювати *поняття світу* саме так: "щоб а) при розвитку цього поняття в цілу систему не зустрічалося внутрішніх *протиріч*, б) щоб система не суперечила твердо встановленим *данам* різних наук, а об'єднала їх в собі, с) щоб це поняття світу й система могли об'єднати навколо себе більшість найкращих наявних представників філософії". Та виконати цю потребу філософії не вдавалось, тому що на заваді стали слідуочі обставини: "а) сильний тиск і прямиий і непрямоий, який проводився на філософію, переважно перед іншими науками, з боку держави і владарюючих релігійних доктрин; б) мала *кількість сил*, яка самостійно працювала як в науці взагалі, так особливо в філософії..., далі з одного боку *ізолюваність* діячів різних наук від філософії, з іншого боку *антагонізм* їх проти неї... Одна з головних причин – нерозграниченість предметів наук з предметом філософії, d) на кінець порівняно *недосконалий стан* деяких наук особливо психології, тому що, по суті, філософія завжди спиралась на інші науки" [18].

Отже, як стає зрозуміло вся філософська творчість О. Козлова була спрямована на відстоювання філософії як науки, в якій є чітке визначення предмету, методу та завдання філософії, а разом з тим і на вирішення тих питань і проблем з якими стикається філософія. Самі ж погляди вченого вирізняються визначенням стилю філософствування, чому сприяли різні філософські течії та напрями, а його особиста позиція свідчить про оригінальність мислителя. Важливим же внеском О. Козлова стала його позиція, що справжнім завданням філософії завжди було і буде – побудова поняття світу, а предметом філософського пізнання може бути тільки світ.

1. *Козлов А.А.* Философские этюды. – СПб., 1876. – Ч. 1. – 1876. – С.81. 2. Там само. – С.XVIII.
3. *Козлов А.А.* Философия действительности. Изложение философской системы Дюринга // Университетские известия. – К., 1877. – № 2. – С.119. 4. *Козлов А.А.* Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. – К., 1887. – С.1-2. 5. Там само. – С. 3. 6. Там само. – С.4. 7. Там само. – С.5. 8. *Козлов А.А.* Философские этюды. – СПб., 1876. – Ч. 1. – 1876. – С.12. 9. Там само. – С.23. 10. *Козлов А.А.* Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. – К., 1887. – С.6. 11. *Козлов А.А.* Философия как наука // Университетские известия. – К., 1877. – № 5. – С.350-351.
12. *Козлов А.А.* Очерки из истории философии. Понятия философии и истории философии. Философия восточная. – К., 1887. – С.11. 13. *Козлов А.А.* Современные направления в философии // Заграничный вестник. Учено-литературный журнал, издаваемый В. Коршем. – СПб., 1881. – № 10. – С. 229-230. 14. *Козлов А.А.* Философия как наука // Университетские известия. – К., 1877. – № 8. – С. 619-620. 15. Там само. – С. 363. 16. Там само. – С.621. 17. Там само. – С.608. 18. Там само. – С.523.

# ЕТИКА

*І.Г. Сидоренко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ*

## **МОРАЛЬНО-ЕТИЧНИЙ АНАЛІЗ ВІДПОВІДАЛЬНОСТІ МАС У КОНТЕКСТІ ТОТАЛІТАРНОЇ ІДЕОЛОГІЇ (НА ПРИКЛАДІ НАЦІОНАЛ-СОЦІАЛІЗМУ)**

Досліджуючи масові явища ХХ століття, ми звернулися до аналізу найбільш вражаючих за наслідками моральної руйнації. На наш погляд, процес утвердження націонал-соціалістичного руху повною мірою ілюструє, як в конкретній історичній ситуації відчаю, розгубленості зароджуються передумови формування потреби німецького народу на рятівника нації. До того ж, засоби ідеологічного впливу, міфотворчість націонал-соціалізму якнайбільше демонструють процес творення образу месії. Після утвердження при владі та набуття неабиякої популярності Адольф Гітлер не обмежився лише гаслами про відродження нації, у масовій свідомості виکارбовувалася ідея про зверхність німців над іншими народами. Цей аспект дозволяє проаналізувати моральне світосприйняття німецького народу, а саме: свободу волі, здатність визнавати цінність людської особистості та творенням атмосфери поваги до особи, спроможність сприймати інших як відображення власної самості, міри своєї людяності.

Робота французького мислителя Густава Лебона "Психологія мас" відкрила нову сферу наукового знання – наукову психологію в політиці. У даній роботі Лебон казав, що той, хто хоче мати владу над натовпом, повинен вміти впливати на народну уяву: "Могутність переможців та сила государів саме й спираються на народну уяву. Натовп ведуть за собою, діючи головним чином на його уяву. Усі великі історичні події – буддизм, християнство, ісламізм, реформа та революція... – є безпосереднім або віддаленим наслідком сильних вражень, здійсненим на уяву натовпу" [1]. Маса потребує ілюзій (релігійних, політичних, соціальних), тому інстинктивно тягнеться до того, хто їх представляє. Завдання лідера, який прагне стати справжнім вождем натовпу, полягає чи то у створенні ілюзорного відчуття, що він поділяє почуття маси, чи то насправді бути переконаним, фанатично відданим таким почуттям. Відповідно до соціальних цілей існують як релігійні, так і політичні секти та рухи. Соціальні, політичні, релігійні рухи можуть існувати як окремо, так і зливатися, набуваючи специфічних рис іншого руху. Так, політичні рухи досить часто мають риси релігійних рухів (виникають, коли суспільство перебуває у стані фрустрації; його члени представлені різними соціальними групами; важливу роль відіграє пророк; його складає вибране коло людей тощо). Різниця ними полягає в тому, що політичні рухи прагнуть не лише до докорінних зміни життєвої філософії, морального переродження світу (мета релігійних сект), але намагаються здійснити й політичну революцію.

Як зазначає американський соціолог Г. Блуммер [2], у стані фрустрації, коли люди втрачають самоповагу, спостерігається повернення до минулого,

адже уявлення щодо власного майбутнього у них немає. Саме на відчутті неповноцінності, ураженої гідності німців була заснована ідеологія націонал-соціалізму. Нацистські ідеологи наголошували на ідеї порятунку та відродження гідності, честі та сили нації. Історична ситуація свідчить, що люди, які покладали певні надії на перемогу соціалізму, на економічні та соціальні зрушення, були розчаровані у своїх сподіваннях. Втрата представниками робітничого класу віри у політичну боротьбу співпала з приходом до влади Гітлера на початку 1930 років. Середня людина постала перед дилемою: чи то протиставити себе урядові Гітлера, якого значна частка нації ідентифікувала із самою Німеччиною, чи то відчути свою єдність з німецькою нацією. "Страх ізоляції та відносна слабкість моральних принципів значної частини населення сприяють будь-якій партії завоювати її лояльність, варто лише цій партії захопити державну владу" [3]. Отож, загроза самоти та потреба ототожнення себе з іншими сприяли пасивній підтримці націонал-соціалізму. Х. Арендт щодо піднесення нацистського руху в Німеччині та комуністичних рухів у Європі зазначає, що вони "рекрутували своїх членів із тієї маси відверто байдужих людей, від яких відмовлялися всі інші партії як від надто млявих або надто нерозумних, і тому не вартих їхньої уваги" [4].

У цьому аспекті постає питання довіри з боку мас до авторитету А. Гітлера та визнання ним власної моральної провини за свідоме маніпулювання масовою свідомістю. У масовій свідомості ідеолог націонал-соціалізму А. Гітлер поставав як ідеал героя-рятівника, як месію, від якого залежало спасіння нації. З нашої точки зору, довіра мас до Гітлера була зумовлена бажанням вірити в істинність стверджуваних ним ідей. Принаймні доти, поки патологічність дій нацистів не стала очевидною та не позначилася на власних прихильниках. Щодо другого аспекту питання проголошення хибних ідей – покаяння А. Гітлера за злочини проти власного народу та проти людства, – його життєвий шлях з очевидністю демонструє нездатність визнати власну моральну провину та відсутність бажання її виправити. Проповідуючи самозречення, підкорення мас, сам Гітлер прагнув реалізувати своє "садистське прагнення до влади" [5]. Як відносно політичних суперників, так і відносно німецького народу він цинічно заявляв: "Чого вони прагнуть – це перемоги сильного та приниження або є беззастережна капітуляція слабкого" [6]. Заради досягнення мети Гітлер намагався піддати раціоналізації жорстокі та антигуманні засоби.

Виходячи з того, що видатні моральні особистості (Магомет, Ісус, Ганді, мати Тереза, Іоанн Павло II та ін.) заради ствердження ідеалів любові, добра, щастя демонстрували протягом життя самопожертву, самовідданість, служіння людям, з моральної точки зору ідеал постає не як кінцева мета, а як шлях до неї. Пропагандистська демагогія націонал-соціалістичної партії заради досягнення ідеалу "спасіння нації" проголошувала антигуманні засоби – самопожертву мас, яку нацисти розуміли не як данину людини за утвердження своєї особистості, а як знищення індивідуальності, повне підкорення індивіда вищій владі; життєве призначення людини розумілося як запечення індивідуального життя, як самознищення.

З точки зору психології мас, С. Московічі трактує ідентифікацію як культ вождя – "ряд перетворень будь-якої теорії – наприклад, марксизму – у світо-

гляд, який має силу віри, а, отже, у світську релігію" [7]. У культурі вождя відроджується прототип праотця, на якого були спрямовані всі прихильності та ідентифікації. Інструментарієм, який сприяє трансформації прихильності до авторитету, до певної ідеї у світську релігію, слугує міф. Авторитетна особистість постійно підносить своїми послідовниками на надбудований рівень – обожнюється. Свідченням її безсмертя є пам'ятники, мавзолеї тощо. Важливу роль відіграє кодифікована мова. Ім'я обожненого вождя містить у собі пам'ять народу та сподівання щодо майбутнього. Так, ім'я "Ленін" стало символом більшовицької партії, ідей марксизму, соціалістичного ладу, єдиної радянської сім'ї тощо. Показово, що культ Леніна почали створювати відразу ж після його смерті. Послідовникам Леніна наближення до вождя через створення його культу допомагало відкрити власні сили. Ідентифікуючи себе з ним, більшовицькі лідери сприймалися масами як "сини великої людини, члени його родини". Зокрема, Сталін постійно проголошував слова "товариш Ленін", "партія Леніна", асоціювавшись зрештою у масовій свідомості з образом Леніна, сприймався масами як правонаступник ленінських ідей. Посилаючись на Леніна, соратники створювали міфічну ідею справедливості та рівності.

Стосовно самої персони А. Гітлера Е. Фромм відносить його характер до авторитарного типу. За Фроммом, авторитарний характер є поєднанням водночас садистських та мазохістських тенденцій [8]. Обидві тенденції викликані "нездатністю індивіда до самостійного існування, його потребою у симбіотичному зв'язку для подолання самотності" [9]. Суттєвою рисою Гітлера було "садистське прагнення влади" [10], задля реалізації якої він застосовує відверто цинічні методи. Гітлер пише, що "...маси люблять повелителя більше, ніж того, хто просить... Вони не усвідомлюють ані нахабства, з яким їх духовно тероризують, ані образливого обмеження їх людських свобод..." [11].

Гітлер, який був добре знайомий з працями Г. Лебона, успішно застосовував свої знання на практиці. Зокрема, пропаганда нацизму широко використовувала емоційний ірраціоналізм та сугестивність мас. Гітлер пише про те, що маси зазвичай не знають, що робити з власною свободою та відчувають себе покинутими [12]. У якості важливого чинника пропаганди Гітлер свідомо застосовує придушення волі слухачів. Так, бажаючи вплинути на аудиторію, він вміло використовує фізіологічні особливості людського організму, які впливають на здатність волі до опору, як-то: фізичну втому, рівень емоційної та психічної активності людини залежно від часу доби [13].

К. Юнг стосовно неординарних особистостей, які мають потяг до влади зазначає: "...Де панує любов, там відсутня воля до влади, і де переважає воля, там відсутня любов" [14]. Свідомість людини, яка не здатна умістити у себе відчуття любові, компенсує її протилежними відчуттями – ненавистю, презирством та прагненням до відкорення.

Робота В. Райха "Психологія мас та фашизм" [15] крім історико-соціальних аспектів акцентує й на морально-етичній проблематиці відповідальності мас. Згідно Райху, фашизм не є ідеологією або результатом діяльності окремої людини; народу; якої-небудь етнічної або політичної групи. Райх розглядає фашизм як проблему мас. Фашизм, на його переконання, – це вираження ірраціональної характерологічної структури масової людини, пер-

винні біологічні потреби якої пригнічувалися впродовж багатьох тисячоліть. Унаслідок прагнення людини віддалитися від природи, тваринного світу, тобто пригнічення природних проявів, у її психіці розвивається містичне, ірраціональне сприйняття світу – вона стає схильною до релігійного екстазу, до відчайдушності, до садистської жадоби крові тощо. Характерологічна структура особи, що служила основою виникнення фашистського руху, не припинила свого існування і як і раніше визначає динаміку сучасних соціальних конфліктів. Пригнічення біологічних потреб людини трансформувалося у байдужість та покірливість. Райх виходить з того, що у самих народних масах закладений механізм гальмування, який не дає розвиватися та зберігатися завойованим свободам. Консерватизм мас зумовлений відчуттям страху перед відповідальністю та свободою.

У самих масах міститься протиріччя – з одного боку, вони прагнуть позбутися будь-якого пригнічення, а з іншого – відчувають страх перед відповідальністю. Цим пояснюється той факт, що маси беззаперечно сприйняли ідею спасіння нації, до якого вони прагнули. А. Гітлер розглядався як всесильний спаситель, посланий Богом, тим більш привабливий, що покладав на себе відповідальність за "спасіння нації". Отже, успіх націонал-соціалізму як масового ідеологічного руху зумовлений не тільки ролю А. Гітлера, але й налаштованістю широких мас. Нацистська пропаганда своїм успіхом зобов'язана не лише активності та одержимості А. Гітлера та членам його апарату, а більшою мірою – ірраціональній структурі масової людини, яка відчуває страх перед свободою. Маса самі надали особі Гітлера того значення, завдяки якому він створював свій вплив. Слід зазначити, що окрім повної добровільної покори фюреру, у масах розвилось почуття зверхності над іншими народами, чому сприяла теорія расизму. Не відчуваючи у собі сил нести особистісну відповідальність за власне життя, людина маси безпідставно вважала себе вищою за інших. Гітлер та його сподвижники насолоджувалися владою над своїм народом і водночас привчали його насолоджуватися владою над іншими народами.

Отже, морально-етична суперечність полягає у тому, що будучи позбавленими власної волі, уникаючи свободи вибору, маси не лише ідентифікують себе з моральним ідеалом, який уособлював у собі А. Гітлер, а через зверхнє ставлення до інших народів усвідомлюють себе рівними фюреру. Жодним чином не виправдовуючи А. Гітлера, зауважимо, що він, на противагу німецьким масам, був наділений сильною волею та прагненням дії. За рахунок отожднення себе з вождем, маси долучалися до його сили. Ірраціональні чинники у масі виявили себе повною мірою: перебуваючи під магнетичним впливом виступів А. Гітлера, піддаючись пропагандистським ідеям щодо "чистоти раси", маси не переймалися питанням щодо гуманності таких теорій. Моральність суспільного життя визначається визнанням цінності людської особистості та творенням атмосфери поваги до особи. Головним прагненням німецьких мас було утвердження власних сил, навіть за рахунок інших. Отже, оскільки це цілком відповідало їх прагненням, маси свідомо уникали морально-етичної рефлексії щодо змісту та наслідків такої своєї пасивної суспільної позиції.

Ми зробимо спробу розглянути таку позицію мас, застосовуючи до неї категоричний імператив І. Канта. Виведений Кантом моральний закон не ста-

вить людину у жодні рамки обов'язку та заборони. Вимоги цього закону у всіх своїх вчинках виходити з автономії власної волі є наголосом на прийнятті людиною самостійних рішень: "Принцип автономії є єдиним принципом моралі" [16]. Згідно Канту, не може бути готових відповідей на питання що є добро, а що – зло. Людина чи група людей у кожному окремому випадку повинні творчо вирішувати певні питання, ідентифікуючи себе з конкретним моральним розв'язанням проблеми. Тобто, головною тут виступає свобода волі. Позицію Канта про те, що умовою моралі є свобода волі, поділяє А. Шопенгауер [17]. Згідно Шопенгауєру, моральна свобода міститься у відповідності вчинків людини її волі.

Моральне завдання, яке дана ситуація поставила перед масами, полягало у тому, щоб згідно універсальних моральних принципів, сприймати інших як "своїх-інших" [18], тобто розглядати їх як відображення власної самості, міри своєї людяності. Емпіричний рівень людини є відображенням її свідомості, розуміння нею ідеального образу людини. Відмовляючи іншим у свободі, людина тим самим заперечує власну. Людина може бути як сильною, так і слабкою, може відчувати страх, розпач і тому піддатися насиллю. Але при цьому, будучи істотою моральною, зобов'язана не виправдовуватися зовнішніми чинниками та не покладати свою провину на інших. Тобто, приймаючи певну модель поведінки, слід усвідомлювати, чи відповідає вона уявленню про високоморальні зразки поведінки взагалі. Так, навіть зовнішні стосовно людини обставини, у разі, якщо вони є життєзаперечуючими, антигуманими, не виправдовують її слабкість. Як зазначає український етик Т. Аболіна, "зло, породжене неоднозначністю процесу розгортання людських сил та таке, що набуває форм випадковості, яка переважає над необхідністю, означає руйнування людиною, передусім, самої себе" [19].

Нівелювання поняття людської добродетності через пригнічення унікальної індивідуальності цілком відповідало світобаченню з позицій авторитарної етики. Наскільки людина здатна сприйняти ідею власної сили та гідності, настільки вона схильна вірити у своє безсилля та нікчемність, відшукуючи пояснення останнього у людській природі. У межах ідеології авторитарних систем відбулася підміна поняття авторитарної за суттю етики поняттями гуманітарної етики. Авторитаризм, проголошуючи благополуччя людини, переслідував мету окремої особи. Якщо гуманістична етика є антропоцентричною – ціннісні судження породжені умовами буття конкретної людини, то авторитарна етика розглядає мораль як інструмент підкорення особистих інтересів суспільним. Обстоюється визначальна здатність чи то держави, чи то суспільства формувати норми та цінності.

В основі авторитарної етики лежить ірраціональна віра в певну зовнішню силу, яка сприймається як всемогутня, беззаперечна. Віра, яка містила лише ірраціональну складову, зумовила повну байдужість людини до самої себе. Людина потрапила у стан відчуження не лише до інших, але й до своїх внутрішніх сил. Байдуже ставлення до інших було віддзеркаленням втрати віри у себе.

У межах гуманістичної етики самоповага до іншого є похідною від почуття власної гідності. Розвиткові вроджених здібностей людини сприяє не сліпа ірраціональна віра у силу авторитету, а віра, яка поєднує відчуття благого-

віння та раціональну складову. Раціональний момент віри має за мету плідну діяльність авторитета та кожного окремого індивіда у розкритті неповторних, виняткових здатностей людини. Харизматична особистість, діяльність якої полягає у моральному служінні, налаштована на раціональний діалог. Моральний авторитет прикладом власної доброчесності, виходячи з власного досвіду, спонукає кожного індивіда залучитися у процес творення солідарних стосунків. Заохочення відбувається не через інакшість авторитету, а саме через його доступність для раціонального сприйняття.

Якщо спільнота існує в межах певного морального консенсусу, то, згідно положенням етики комунітаризму, вона повинна поділяти принцип, згідно якому загальні цінності мають на увазі загальну відповідальність. Наслідування моральному ідеалу означає взяття на себе відповідальності за прийняття певних обов'язків всіми членами спільноти. Отож, ми поділяємо точку зору про те, що кожен індивід, в масі чи поза нею, повинен повною мірою усвідомлювати моральну провину за здійснені вчинки, а також за пасивну позицію, оскільки крім прямої провини, існує ще й провина невтручання, мовчазної співучасті [20]. Згідно Канту, принцип моральності – це принцип постійного пошуку істини, принцип творчості. Виходячи з цього, підкорюючись зовнішнім обставинам, волі іншого, людина здійснює зло – бездумне та спокійне підкорення чужим переконанням, силі, волі, владі. З моральної точки зору нема іншого опертя у людини, крім особистого розуміння, що є добро, а що – зло.

Проте, говорячи про моральну відповідальність маси, ми не наголошуємо на обов'язково миттєвому результаті. Гуманістичне світовідношення може бути реалізоване в тому випадку, якщо воно буде постійно відроджуватись в акті саморозвитку, у свободі вибору та відповідальності за власне буття. Відповідальності має передувати якісно новий рівень моральної свідомості. Так, на користь морального відродження німецької нації слугує той факт, що німецька держава взяла на себе моральну провину за злочини, скоєні у часи фашизму та спокутує її реальними діями.

1. Лебон Г. Психология масс // Психология масс. Хрестоматия. – Самара, 1998. – С.40.
2. Блуммер Г. Коллективное поведение // Психология масс. Хрестоматия. – Самара, 1998. – С.584-587.
3. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1989. – С.178.
4. Арендт Х. Джерела тоталітаризму. – К., 2005. – С.361.
5. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1989. – С.187.
6. Hitler A. Mein Kampf, Reynal & Hitchcock. – New York, 1940, p. 715-716, 610 // Цит.: по Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1998. – С.187.
7. Московичи С. Век толп. Исторический трактат по психологии масс. – М., 1998. – С.431.
8. Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1989. – С.186.
9. Там само. – С.187.
10. Там само.
11. Hitler A. Mein Kampf, Reynal & Hitchcock < New York, 1940, p. 715-716, 610 // Цит.: по Фромм Э. Бегство от свободы. – М., 1998. – С.187.
12. Фромм Э. Бегство от свободы / Эрих Фромм. – М., 1989. – С.187.
13. Там само. – С.185-186.
14. Юнг К.-Г. О психологии бессознательного / Карл-Густав Юнг // Психология бессознательного. – М., 2001. – С.89-90.
15. Райх В. Психология масс и фашизм. – Спб., М., 1997. – С.30.
16. Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785. – М., 1965. – (Сочинения: в 6 т. / И. Кант; Т. 4. – Ч. I). – С.254.
17. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. – Минск, 1998. – Т. 1. – С.143-230, 358-534.
18. Гусейнов А.А. Этика: Учебник / А.А. Гусейнов, Р.Г. Апресян. – М., 2002. – С.277.
19. Аболина Т.Г. Исторические судьбы нравственности (философский анализ нравственной культуры). – К., 1992. – 195 с. – С.162.
20. Бородай Ю. Миф и культура // Опыты. Литературно-философский сборник. – М., 1990. – С.177.

## **СОЦІАЛЬНО-ЕКОЛОГІЧНІ ПИТАННЯ У СУЧАСНІЙ КАТОЛИЦЬКІЙ ТЕОЛОГІЇ**

Духовна культура перебуває у суперечливому становищі, що зумовлено новими проблемами та труднощами, з якими зіштовхнулось людство на порозі XXI століття. Серед них екологічні проблеми мають важливе значення, адже набувають глобального характеру. Осмислення причин і витоків екологічної кризи реалізується у двох напрямках. По-перше, екологічна криза розглядається як результат соціально-технологічної та індустріальної діяльності. Застосування у різних галузях економіки й сучасної науки нових технологій та техніки сприяє як прогресу промисловості, так і поступу людства в цілому. Проте стають все більш очевидними збитки, які спричинює така діяльність людини та навколишньому середовищу. По-друге, існує етичне та аксіологічне підґрунтя кризового екологічного становища людства. Науково-технічний розвиток та його наслідки зумовлюють зміни пріоритетів та цінностей людини, тобто трансформується образ самої людини.

Пануюча цілераціональність, інструменталізація людського розуму, егоїзм та споживацьке ставлення до природи та нові значно розширені масштаби людської діяльності стають звичними для сучасного суспільства. Тому постає питання про ефективність та дієвість традиційної етики, її приписів та імперативів. Г. Йонас, німецько-американський філософ, писав, що приписи справедливості, чесності, щирості, тобто приписи етики "ближнього" є значимими у повсякденній сфері людських взаємин. "Проте ця сфера відходить на другий план під тиском дедалі зростаючої колективної діяльності, в якій діячі, дії та наслідки не є такими самими, як і в сфері безпосередніх стосунків, і яка внаслідок браку нормування цих чинників за допомогою етики потребує нового, не знаного досі виміру відповідальності" [1]. Таким чином, екологічне виховання та поширення екологічної етики, де відповідальність стає базовою категорією, стають необхідними з огляду на дану ситуацію. Соціальні інститути, громадські організації та рухи залучаються до пропагування екологічно зорієнтованих цінностей. Завдяки трансформації норм, цінностей та мотивацій можливим є формування екологічного виховання людини. Римо-католицька церква завдяки включенню екологічних питань у соціальне вчення та теологію демонструє участь у осмисленні та вирішенні цієї актуальної проблеми суспільства.

Для сучасного католицизму характерним є активний розвиток соціального вчення. Церква, як соціальний інститут, реагує на суспільні процеси і намагається дати відповіді на актуальні виклики відповідно до своїх віроповчальних положень. У католицькому соціальному вченні визначаються орієнтири людини, соціуму відповідно до Євангелія. Соціальне вчення звертається як

до засадничих релігійних, етичних, аксіологічних категорій (любов, благо, істина, віра, розум, благополуччя, справедливість, відповідальність, свобода, цінності), так і до нових категорій, які визначають світорозуміння сучасної людини (права людини, праця, громадянське суспільство, демократія, міжнародне співтовариство, тероризм, біотехнології, глобалізація, екосистема тощо). Серед цих категорій містяться такі, що визначають екологічні цінності та можуть сприяти поширенню екологічної етики. Процес адаптації релігійного вчення до екологічних реалій повинен супроводжуватись пропагуванням переоцінки стосунків між людиною, суспільством та природою. Необхідно дати нове тлумачення основних догматичних тем таким чином, щоб екологічні цінності були інтегровані в католицьку теологію, етику та соціальне вчення. Це істотно нова фаза в розвитку релігійної думки, яка вимагає дослідження. Отже, вибір теми статті зумовлений актуальною потребою розкрити соціально-етичні погляди католицизму в сфері екологічного виховання.

Сучасні тенденції розвитку соціального вчення католицизму, що окреслились після II Ватиканського собору, досліджують у своїх працях Т. Рауш, Й. Гьофнер. Особливості католицької теології та соціально-етичні католицькі принципи стають предметом осмислення у працях Е. Ніколса, Х. Шермана, Г. Урс фон Бальтазара, М. Хейза. Питанням взаємодіювання церкви та екології присвячені праці І. Барбура, С. Девятової, В. Курашова, С. Бергмана, В. Борейка. Проте можливості і перспективи екологічного виховання, виходячи з соціально-етичних основ католицизму, не виступали предметом всебічного осмислення дослідників.

Мета дослідження – довести, що у соціально-етичній позиції Римокатолицької церкви містяться принципи та цінності, що можуть сприяти екологічному вихованню. Для цього необхідно проаналізувати витоки формування соціально-екологічних поглядів РКЦ (Франциска Ассізьського як покровителя екологів та католицьких теологів ХХ ст. щодо наслідків та моральних аспектів стрімкого розвитку науки й техніки); охарактеризувати екологічні аспекти соціальної доктрини РКЦ та дослідити ідеї щодо охорони природи Іоанна Павла II, який відіграв вирішальну роль у адаптації церкви до реалій та проблем сучасного суспільства.

Католицькі теологи у ХХ ст. звертаються до соціально-екологічних питань, що пов'язано з формуванням соціальної доктрини РКЦ. Соціальна доктрина для католиків є не просто збіркою практичних вказівок для вирішення соціальних питань, а постає як "складова частина християнської концепції життя" [2]. Енцикліка папи Льва XIII "Нові речі" (*Reverum novarum*, 1891), що присвячена загалом робітничому питанню, вважається початком формування соціальної доктрини Римокатолицької церкви. З часу написання цієї енцикліки коло проблем, що розглядаються у соціальних енцикліках значно розширилось. Римські папи протягом ХХ та початку ХХІ ст. присвячували свої праці економічним, політичним, екологічним питанням. Розвиток соціального вчення продовжили енцикліки Пія XI "Рік сороковий" (*Quadragesimo anno*, 1931), Іоанна ХХІІІ "Матір і наставниця" (*Mater et magistra*, 1961) та "Мир на землі" (*Pacem in terris*, 1963). Проте як влучно зазначив Т. Рауш: "Католицькій церкві знадобилось багато часу, щоб включити це питання (пи-

тання про охорону навколишнього середовища) в своє офіційне вчення" [3]. Проте ще на межі XII-XIII ст. жив мислитель, який ніби передчуваючи екологічні проблеми у майбутньому, закликав євангельською мовою поважно ставитись до навколишнього середовища. Це Франциск Ассізький.

Ідейним витоком екологічних аспектів соціального вчення РКЦ є погляди Франциска Ассізького. Любов до природи стала пріоритетною у його світобаченні та увійшла визначальною частиною у його проповідь та діяльність. Цей християнський мислитель своїми ідеями та способом життя став втіленням любові до природи та всього живого. Він був прихильником ідеї рівноправності, єдності й солідарності людини та природи і закликав любити всі природні об'єкти як своїх братів і сестер.

Заклик бути милосердними до природи та дбайливо ставитись до неї як творіння Божого, почуття спорідненості з нею лунає у знаменитому "Гімні брату Сонцю" Франциска Ассізького. Він підкреслював присутність Бога в кожній істоті і прославляв Бога в кожному творінні. "Хвала тобі, Господь, в Твоїх Творіннях. Ти створив брата-сонце..." [4]. Тому необхідно не лише уникати заподіяння шкоди живим істотам, а й поважати їх. Він вірив, що природа сама по собі має значення, тому що створена Богом і не залежить від цінності, що надає їй людина. Стосунки людини із природою повинні базуватись на взаємозалежності. Погляди Франциска Ассізького були занадто радикальними для його часу, проте вони знайшли нове розповсюдження та підтримку значно пізніше, вже у XX ст., коли почався процес осмислення витоків екологічних проблем. Це підтверджується тим, що у 1979 р. Іоанн Павло II офіційно назвав цього християнського мислителя покровителем екологів.

Розгляду соціально-екологічних та пов'язаних з ними етичних проблем у католицьких колах передувало осмислення стрімкого розвитку техніки та науки, його наслідків та моральних аспектів. Адже наукові та технічні зрушення радикально впливають на хід історичного розвитку суспільства, змінюють не лише навколишній світ, а й систему людських цінностей. Серед католицьких теологів у другій половині XX ст. ставлення до техніки та технічних зрушень було амбівалентним. Наприклад, філософ-неотоміст Ф. Дессауер, який вважається одним із попередників філософії техніки, осмислюючи проблему сутності та походження техніки, наполягав на існуванні взаємозв'язків між технічними ідеями та Богом. Католицький теолог вбачав у технічному прогресі виконання веління Бога людині підпорядкувати собі землю і вдосконалити світ. Ф. Дессауер визнаючи благотворним науково-технічний розвиток з погляду релігійного покликання людини презентує оптимістичні погляди на техніку та технологію. Французький філософ, теолог та палеонтолог П. Тейяр де Шарден теж позитивно ставився до науково-технологічного майбутнього та нерозривно поєднував розвиток науки та духовності. Технічний та науковий прогрес є необхідним елементом еволюційного процесу, натомість пріоритетна роль відводиться духовному розвитку. П. Тейяр де Шарден вважав людину вершиною еволюції завдяки духовно-технологічному вдосконаленню. І Ф. Дессауер, і П. Тейяр де Шарден писали свої роботи ще до того, як стали очевидними пагубні наслідки розвитку науки, техніки та технології на навколишнє середовище. Натомість, в енциклопедії

"Матір і наставниця" Іоанн XXIII пропонує протилежний песимістичний погляд та підкреслює, що породжена науково-технічним процесом ілюзія уявного раю на землі є нездійсненою та шкідливою.

У 60-ті рр. XX ст. під час II Ватиканського собору теоретики католицизму звернулися до осмислення етичних, моральних аспектів науково-технічного розвитку та його наслідків як для людини, так і для природи.

II Ватиканський собор започаткував у Римо-католицькій церкві XX ст. процес Аджорнаменто (оновлення), один із основних моментів якого полягав у тому, що церква здатна усвідомити та розв'язати головні суперечності епохи (в тому числі пов'язані з оцінкою сутності та наслідків науково-технічного розвитку) через моральне оновлення суспільства. Соціальні питання, що обговорювалися на соборі, та теологічне обґрунтування взаємозв'язків церкви та сучасного світу узагальнені в "Пастирській конституції про Церкву у сучасному світі" (*Gaudium et spes*).

На соборі було прийнято до уваги те, що сучасний світ сформувався під впливом розвитку науки та техніки. Людство зараз увійшло у новий період розвитку, який характеризується особливою динамічністю і корінними змінами. Швидкі темпи науково-технічного розвитку призводять до зміни пріоритетних цінностей людини. Тому для того, щоб усвідомлювати реальність сьогодення, потрібно брати до уваги цей факт. Констатація цього поставила перед католицькими теологами необхідність розробки нового вчення про людину. Вони змушені були серйозно задуматись про рушійні сили історії і трансформацій, що відбуваються в сучасному світі, і в зв'язку з цим – про роль науки і техніки у перетворенні людського життя та наслідки наукового та технічного розвитку.

Результатами сучасного соціального і науково-технічного прогресу в сфері духовного життя є звільнення свідомості від релігійних настанов, широке розповсюдження секуляризаційних процесів у сучасному світі. Соборним рішенням було визначено, що завдання католицької теології полягає у віднайденні засобів і методів здійснення синтезу нових знань і духовних цінностей з істинами та цінностями християнства, що забезпечить збереження "вічних істин" релігійної віри в мінливому світі.

За сучасних умов, згідно з положеннями "Пастирської конституції про Церкву у сучасному світі", техніка допомагає людині збільшувати своє панування над простором і часом, людство здатне змінювати природу та здійснювати завоювання космосу. Прогрес біологічних, психологічних і соціальних наук дає можливість людині не тільки краще пізнати себе, а й впливати на життя суспільства шляхом застосування технічних методів. Проте у суспільстві панує ситуація, яка є амбівалентною за своєю сутністю. "Сучасний світ постає одночасно могутнім та безсильним, здатним до кращого та гіршого, та перед ним відкривається шлях до свободи або рабства, до прогресу чи регресу, до братерства чи ненависті. Крім того, людина починає усвідомлювати, що її завдання – вірно направляти ті сили, яким вона сама дала життя і які можуть або пригнічувати людину, або служити їй" [5].

Католицьких пастирів турбують в першу чергу психологічні передумови та наслідки науково-технічного прогресу. Створюються умови, за яких виключно від людських сил очікується істинне звільнення людства та починає поширюватись

думка, що майбутнє царство панування на землі задовольнить всі бажання людини. У результаті виникає переконання, що людство "не тільки може, але і повинно все більше укріплювати своє панування над тварним світом" [6].

Учасники II Ватиканського собору наполягали на тому, що природне серцевище існує виключно для людини. "Адже людина, що створена за подобою Божою, отримала заповідь, щоб, підкоривши собі землю та все, що на ній є, управляти світом в праведності і святості і, визнаючи Бога Творцем всього, співвідносити саму себе і всю сукупність з Богом..." [7]. Проте варто наголосити, що людська діяльність повинна відповідати істинному благу людства та сприяти розвитку людини. Більшу цінність має та діяльність, яка спрямована на досягнення соціальної справедливості, братерських стосунків, гуманістичного порядку, ніж технічний прогрес. Адже технічний прогрес надає лише матеріальну базу для розвитку людини. Людина повинна зрозуміти обмеженість своїх сил і можливостей всупереч тому, що вона досягла успіхів у вивченні матеріального світу і підпорядкуванні його собі. Людина повинна пам'ятати, що тварний світ є створеним Богом, і використовувати природні надбання можна лише співвідносячи їх з Творцем. Таким чином, зростає відповідальність людини за власні дії по відношенню до створеного.

На II Ватиканському соборі було висловлено занепокоєння численними проявами глибокої духовної кризи сучасного суспільства, що полягають у перевазі споживчих цінностей над духовними, поширенні егоїзму, байдужості до страждань інших тощо. Автори конституції вбачають коріння цього в сучасній цивілізації, яка "спокусилася земною дійсністю". Згідно з позицією католицької церкви, єдиний вихід з кризової ситуації – повернення до християнських цінностей та побудова цивілізації любові. Такий підсумок аналізу теологами та релігійними діячами тих зрушень, які викликані науково-технічним і соціальним прогресом.

Питання, що обговорювались на II Ватиканському соборі, стали предметом подальших інтерпретацій. Провідні католицькі теологи в різних варіантах розробляють теми, намічені собором. Актуальні суспільні проблеми розглядали Павло VI у енцикліках "Прогрес народів" (*Populorum progressio*, 1967) та "Наступають вісімдесяті" (*Octogesima advenies*, 1971), Іоанн Павло II у енцикліках "Займаючись працею" (*Laborem exercens*, 1981), "Турбота про соціальну дійсність" (*Sollicitudo rei socialis*, 1987), "Сотий рік" (*Centesimus annus*, 1991), "Євангеліє життя" (*Evangelium vitae*, 1995).

Католицькі теологи в різних варіантах розробляють одну з основних тем, намічених II Ватиканським собором: вирішення корінних проблем людського буття взагалі не міститься у сфері доступного науці й техніці.

Вирішальну роль у адаптації Римо-католицької церкви до реалій та проблем сучасного суспільства відіграв Папа Іоанн Павло II. Він став найпомітнішим діячем католицької церкви у розвитку соціальної доктрини католицизму. Він є автором цілої низки філософських та богословських праць. У своїх енцикліках Папа продемонстрував відкритість РКЦ до суспільних проблем. Він здійснював пошуки шляхів їх розв'язання на основі християнського віровчення та моральності. Діяльність Іоанна Павла II була спрямована на вирі-

шення соціальних, моральних, екологічних, економічних та інших важливих для сучасного людства проблем.

У своїх енцикліках ("Турбота про соціальну дійсність", "Сотий рік" та "Свангеліє життя"), промовах Іоанн Павло II значну вагу приділив проблемам взаємовідносин між людиною та навколишнім середовищем, наслідкам наукового та технічного розвитку.

Папа Іоанн Павло II наголошував на застосуванні наукових та технічних досягнень у вирішенні проблем суспільства, проте науковці повинні застосувати свої технічні можливості для служіння людству. Він чітко усвідомлював, що світу загрожує не лише гонка озброєнь, соціальна несправедливість, регіональні конфлікти, а й відсутність належної поваги до природи, грабунок природних ресурсів та погіршення стану навколишнього середовища.

Іоанн Павло II констатував існування глибокої моральної кризи, одним із сумних наслідків якої і є знищення навколишнього середовища. Це породжує відчуття нестабільності, колективний егоїзм тощо. Він звертався до практичної сторони проблеми та ілюстрував це наступним чином: "Величезну частку провини в екологічних проблемах несе мораль; відсутність поваги до життя очевидно в тому, як ми забруднюємо наше навколишнє середовище. Часто інтереси промисловості виявляються пріоритетними в порівнянні із благом робітників, а інтереси економіки – у порівнянні із благом цілих народів. У таких випадках, забруднення або знищення навколишнього середовища є результатом антиприродного бачення, що часом виливається в презирство до людини. Також виявляється зруйнованим тонкий екологічний баланс, до чого приводить безконтрольне знищення тваринного й рослинного життя, або невтримна експлуатація природних ресурсів. Усе це, нехай навіть і здійснюване в ім'я прогресу й блага людства, у підсумку обернеться людству одними лихами" [8]. У першу чергу Іоанн Павло II звертав увагу на бездумне застосування результатів науково-технічного прогресу. Беззаперечним є той факт, що багато відкриттів і досягнень принесли людству користь. Але зараз стає стало зрозумілим, що використання цих відкриттів привело до дуже пагубних наслідків. Людина не може втручатись в одну область екосистем, не звертаючи при цьому уваги на наслідки такого втручання, які проявляються в інших областях.

Тобто моральний і духовний розвиток не відповідає розвитку науково-технічному, і це є основною причиною порушення рівноваги людини й навколишнього середовища.

"Людина, наділена здатністю вільного вибору, несе також відповідальність по збереженню цього порядку заради блага майбутніх поколінь" [9], – зазначав Іоанн Павло II. Він закликав усіх католиків сприймати, як серйозний обов'язок, турботу про живих істот та все у світі, адже цей обов'язок пов'язаний з вірою людей у Творця. Повага до життя та особистості людини розповсюджується на все, що існує у світі, адже воно покликане, як і людина, прославляти Бога. Папа у своїх судженнях наслідує Франциска Ассізьського та запрошує кожного мирянина реалізовувати його ідеї на практиці. Іоанн Павло II писав: "Я сподіваюсь, що приклад Франциска Ассізьського допоможе нам зберегти відчуття "братерства" з усіма речами, які створив Всемогутній Господь. І нехай він нагадає нам про наш серйозний обов'язок поважати їх і пік-

луватися про них у світлі вищого братерства, що існує в межах людської родини" [10]. Теологія, філософія й наука в один голос говорять про гармонійний всесвіт, наділений власною цілісністю, динамічною збалансованістю. Цей порядок варто поважати. Людство покликане досліджувати цей порядок, вивчати його з належною турботою й користуватися ним, забезпечуючи одночасно його цілісність. А кризи й глобальні проблеми, що охопили світ, кидають виклик цілісності творіння й життю на планеті.

У Компендіумі соціального вчення Церкви зазначається: "Людина не повинна свавільно розпоряджатись землею, підкорюючи її без упину своїй волі, наче у землі немає власної форми та витокового призначення, які дав їй Бог, а людина може, звичайно, розвивати, але не сміє спотворювати" [11]. На перший план виступають питання взаємозалежності та взаємопов'язаності людини, Творця і Його творіння. Власне кажучи, екологічна криза є не лише питанням взаємовідносин людства з природою, але питанням взаємовідносин з Творцем. Людина згідно з біблійним текстом відрізняється від інших створінь тим, що була створена "за образом Божим". Відповідно до цього Творець поставив людину відповідати за Землю, справа її "обробляти і зберігати" землю. На відміну від інших живих істот, вона несе відповідальність за те, що відбувається. Тому людина наділяється правами й обов'язками управителя, який підзвітний Богу.

Важливим аспектом розгляду вирішення екологічних проблем є роль та значення у природоохоронній діяльності як окремих держав, так і міжнародного співтовариства. Відповідальність по відношенню до навколишнього середовища, як спільного блага людства, розповсюджується не лише на сучасне покоління, а на майбутнє. Носями цієї відповідальності є держави та міжнародне співтовариство. Згідно з соціальним вченням РКЦ, завдання міжнародного співтовариства полягає у формулюванні цієї відповідальності на юридичному рівні, тобто у регламентації юридичного змісту "права на здорове та безпечне навколишнє середовище" та розробці єдиних правил, що дозволить ефективно контролювати види діяльності, що негативно впливають на навколишнє середовище. А кожна держава повинна "попереджати у межах своєї території погіршення стану атмосфери та біосфери, уважно слідкуючи, окрім іншого, за наслідками нових технічних та наукових відкриттів..." [12].

Таким чином, починаючи з другої половини ХХ ст. Римо-католицька церква залучається до обговорення екологічних проблем. Здійснення інтерпретацій вивчення та пропагування таких принципів та цінностей, що можуть сприяти екологічному вихованню, свідчить про залучення католицьких релігійних діячів і теологів до екологічного дискурсу. РКЦ демонструє занепокоєння вирішенням екологічних проблем, що підтверджується соціально-екологічною позицією її представників. В основі цих поглядів лежить ідея, що природні ресурси, всі живі істоти є творіннями Бога, і тим самим повинні становити цінність для людини. Американський вчений І. Барбур зазначав, що "у християнській громаді етика охорони навколишнього середовища буде виражатися з позиції біблейських і богословських ідей творіння і опікунського управління, переформульованих в світлі екології" [13].

РКЦ пропонує основу для формування екологічної культури, які відображені у християнській етиці та соціальному вченні, що базується на усвідомленні необхідності зміни образу думок та стилю життя людства для вирішення екологічних проблем. Католицькі теологи закликають враховувати, що всі земні блага були створені Богом для того, щоб людина мудро користувалась ними та ділилась у душі справедливості та любові. Принцип всезагального призначення благ сполучає екологічні проблеми з проблемою бідності. Координувати розподілення та гарантувати ефективне їх використання здатне лише міжнародне співтовариство.

1. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. – К.: Лібра, 2001. – С. 20. 2. *Гьофнер Й.* Християнське суспільне вчення / Пер. з нім. С. Пташник, Р. Оглашений. – Львів: Свічачо, 2002. – С. 30. 3. *Рауш Т.* Католицизм в третьем тысячелетии: Пер. с англ. – М.: Библийско-богословский институт св. Апостола Андрея, 2007. – С. 216 (Серия "Современное богословие"). 4. *Франциск Ассизский.* Гимн брату Солнцу // Св. Франциск Ассизский. Сочинения. Т.1 / Ред., вступ. ст. и ком. В.Л. Задворного. – М.: Изд-во Францисканцев – Братьев Меньших Конвентуальных, 1995. – С. 231. 5. Пастырская Конституция о Церкви в современном мире (*Gaudium et spes*) // Документы II Ватиканского Собора. – М.: Paoline, 2004. – С. 454-455. 6. Там само. – С. 454. 7. Там само. – С. 479. 8. *Папа Иоанн Павел II.* Экологический кризис: общая ответственность // Бореико В. Е. Постижение экологической теологии. – К.: Киевский эколого-культурный центр, 2003. – С. 114. 9. Там само. – С. 115. 10. Там само. – С. 116. 11. Компендиум социального учения Церкви. – М.: Paoline, 2006. – С. 303. 12. Там само. – С. 309. 13. *Барбур И.* Этика в век технологии. Пер. с англ. А. Киселева. – М.: Библийско-богословский институт св. апостола Андрея, 2001. – С. 102.

*А.О. Казанцев, асп., КНУТШ, Київ*

## **ХРИСТИЯНСЬКА ЕТИКА ЛЮБОВІ І ЄВРОПЕЙСЬКИЙ ГУМАНІЗМ**

Згідно з християнською ідеєю, любов – це жертвний порив до істоти, з якою ми через властивий усьому живому дар співпереживання відчуваємо себе єдиними і солідарними. Сила любовного пориву зростає залежно від міри близькості і однорідності живої істоти з тим, яке йому співпереживає. Це зовсім не благонадбання життя, що виводиться з первинних егоїстичних спонук. Любов як духовний порив спочатку властивий життю, до всіх великих і малих "цілей", які йому заднім числом приписують обачність, розум, роздум. Над любов'ю немає жодного раціонального принципу, жодного закону і справедливості, які управляли б нею і розподіляли б її між гідними (М. Шелер). Усі гідні любові без винятку: добрі і злі, раби і багаті, благородні і підлі. Любов робить усіх гідними собі.

Жодного стосунку до ідеї рівності душ перед Богом, і демократизму, що випливає звідси, як це вважав Ф. Ніцше, християнський ідеал любові не містить. Більш того, установлюється церковна ієрархічна структура, що строго регламентується, – сукупне духовно-живе людство, упорядковане за аристократією етично особистісних якостей. Усі члени Церкви звернені до Бога, допомагають і служать Йому, і саме в цьому стають рівними Йому, зберігаючи при цьому нерівність між собою. Суть служіння Богові і людям поміщена в любові.

Любов – це духовний акт, тому підставою любові не можуть бути інстинкти (статевий інстинкт) і відчуття, які мають інстинктивну основу. Інстинктивні

спонуки стають такими, що визначають лише в вибір об'єкта любові і ту жвавість, з якою ми з ним фактично зближуємося. Плотська і вітальна симпатія розглядаються не як джерело любові, а лише як обмежувальна і розподільна її сила, за допомогою якої любов, яка не є результатом і продуктом вітально-го розвитку життя, слугує конкретним життєвим цілям.

Властива любові своєрідна байдужість до зовнішніх засобів життя (живлення, одяг) свідчить не про байдуже ставлення до життя і його цінності, як це помилково вважав Ф. Ніцше. Це знак якнайглибшої і таємничої віри через саме життя і внутрішню впевненість в її безпеці перед лицем різного роду механістично-випадкових збігів обставин, у які вона може потрапити. Християнська любов і християнське жертвне ставлення до хворих і убогих виходить із внутрішньої цінності і повноти власного життя людини. "І чим глибше в ньому це блаженне відчуття, ця – відмінна від вітальної – безпека, що полягає у свідомості абсолютної захищеності у фортеці останнього буття (Ісус Христос називає його "Царством Божим"), тим більше в периферійних зонах свого готівкового буття він може бути "байдужим" до власної "доли", тим більше йому дозволено ставитися майже граючи до всього, що називається "щастям", "приємним" і "неприємним", "задоволенням" і "болем" (М. Шелер). Не хворе і бідне люблять у хворому і бідному, але те, що приховане за хворобою і бідністю, і лише виходячи з цього, допомагають. Надмір власних життєвих сил може і повинен здолати природну реакцію відрази і страху перед немічною, убогістю, хворобою, а любов, виражаючись в діяльній допомозі, – розвинути все позитивне в бідному, немічному і хворому.

Таким чином, основою життя людини є не вжиток, а надмірність. Жити – означає не споживати, а віддавати. Людина істота надлишкова. Любов – це вираження надмірності життя. Межі християнської любові: покірливість, діяльність і безкорисливість. Діяльний характер християнської любові слід відрізнати від різних форм гуманізму: добродійності, альтруїзму, співчуття.

Гуманізм – це форма сучасного людинолюбства. Людинолюбство спрямоване не на божественне в людині, а просто на людину як людину, оскільки на вигляд в ньому можна впізнати представника роду людського. Людинолюбство є плотський стан, що виникає із зовнішнього вираження болю і радості в результаті психічного зараження. Страждання від чуттєво сприйнятого болю і радість від чуттєво сприйнятих приємних відчуттів – суть людинолюбства, а зовсім не співчуття тому, хто страждає. Філософи і психологи XVII і XVIII століть (Хатчесон, А. Сміт, Д. Юм, Бейн) прагнули зрозуміти суть любові з проявів симпатії, спільного страждання і спільної радості, а їх, у свою чергу, – з феномену психічного зараження. Найповніше і найяскравіше вираження ідея любові як суто людська сила, заснована на співчутті, знайшла в літературній творчості Ж.Ж. Руссо. Гуманістичний пафос Ж.Ж. Руссо виявився вже в його ранніх творах – "Міркування, що отримав премію Діжонської академії в 1750 році з питання, запропонованого цією ж академією: "Чи сприяло відродження наук і мистецтв поліпшенню вдачі?" (1750) і "Міркування про походження і підстави нерівності між людьми" (1755). Через захоплення руссоїзмом пройшли багато філософів, наприклад, такі, як Фіхте, Гердер, Шиллер, Кант і інші. Увесь пафос сучасного людинолюбства, його обу-

рення проти інститутів, традицій, вдач, що стоять на його думку, на дорозі загальнолюдського плотського щастя – разуче суперечить майже холодному духовному ентузіазму християнської любові (М. Шелер).

Сучасне людинолюбство засноване на співчутті, тобто зануренні в біль і бідність. Воно заражається жалістю – відчуттям пригніченості, яке виникає в результаті споглядання їхніх зовнішніх виразних виявів. Це відчуття усувається через надання допомоги стражденним. З позиції загального людинолюбства цінність любові пояснюється з позиції загального блага, користі. Любов – це позитивний чинник, який сприяє збільшенню загального блага. Таким чином ідея християнського "миłosердя" замінюється "жалісливістю" і добродійністю.

Добродійність – це явище соціального характеру, суть якого зводиться до надання допомоги, зазвичай матеріального характеру. Проте цінність любові не в тому, що вона "одна з" багатьох сил, що служать підвищенню добробуту людини і суспільства. Любов є цінною сама собою. Допомога – це лише безпосереднє і адекватне вираження любові, а зовсім не її "мета" або сенс. Сенс – у ній самій. Любов виражається не підвищенням добробуту, а максимальним наповненням собою життя людини.

В основі європейського гуманізму лежить рух, протилежний любові – імпульс заперечення (ненависть, заздрість, мстивість), тобто ресентимент (М. Шелер).

1. Людинолюбство – це форма вираження витисненого заперечення Бога з метою затвердження людини як природної істоти.

2. Людинолюбство – це форма заперечення ціннісного вмісту цієї спільності, у якій людина формується фізично й духовно, тобто сім'ї, країни. Це форма витисненої ненависті до батьківщини і затвердження ідеї космополітизму.

3. В основі людинолюбства лежить альтруїзм. (від лат. *alter* – інший) Цей термін уперше ввів О. Конт, який сформулював принцип "*Vivre pour altrui*", – "жити для інших", "внутрішньодушевна" спрямованість на "інших людей" і їхнє життя, "входження в обставини інших". Згідно з моральною концепцією О. Конта, благо іншого й він сам є етично більш значущими, ніж власне "Я" і його благо.

В основі альтруїзму міститься відчуження від самого себе, втеча від самого себе, нездатність жити у світі із самим собою. Вічна відчуженість від самого себе якраз і зумовлює прагнення зближуватися з "іншими". Альтруїзм особливо явно виявляється через різні форми соціальної активності. За соціальною активністю простежується не явна здатність звернути увагу на самих себе, зосередитися на вирішенні питань і завдань власного життя.

Справжня турбота про себе, любов до самого себе не має нічого спільного з егоїзмом, полягає в тому, що в ній дана цінність людини в ставленні до інших людей. Прикладом безкорисливого служіння людям, позбавленого всякого альтруїзму і добродійності, є земне життя І. Христа. Вражаюча і загадкова прихильність І. Христа до грішників полягає в незалежності вищих цінностей, до яких належить любов, від протилежностей мирського устрою життя: бідно-багатий, здоровий-хворий тощо. Саме любов до цілості людини, усвідомлення солідарності з ним дають відчуття всієї безглуздості соціально-го розшарування між людьми. Наслідками любові і заснованої на ній спіль-

ності, як і раніше, будуть мирські форми спільностей і діяльне сприяння чуттєво сприйнятому благополуччю, звільненню від болю і створенню задоволення. Але все це має цінність лише в тому випадку, якщо ці спільності і сили любові, що скріплюють їх, живим корінням виростають в "Царство Боже" і знов до нього повертаються. Під "Царством Божим" треба розуміти незалежну від порядку, законів і цінностей життя сферу буття, що слугує фундаментом для всіх останніх екзистенціальних сфер, і лише в ній людина здатна пробитися до останнього сенсу і цінності свого існування.

Нерозуміння це веде до того, що християнські цінності й усі побудовані на них імперативи, співвідносяться з масштабом максимального сприяння життя, з точки зору якого вони мають вигляд цінностей занепаду, у біологічному сенсі (Ф. Ніцше). Проте життя уявляється християнинові благом лише в тій мірі, в якій вона надає можливість прориву в "Царство Боже". Там, де збереження і підтримка життя вступають в протиріччя з реалізацією суцільних і значущих в Царстві Божому цінностей, життя нічого не коштує і від нього відмовляються, якою б коштовною вона не здавалася відповідно до принципу життєвого максимуму. Хоча в християнстві тіло розуміється як "храм Святого Духу", це лише "храм" для Святого Духу, а не носій вищої цінності.

Таким чином, любов – це не прагнення, не бажання, не потреба, які в процесі свого здійснення зводять себе нанівець; це не духовна активність, яка служить життю, і не сильна й глибока концентрація життя. Любов – це те, завдяки чому життя, починаючи хвилюватися і рухатися, уперше знаходить вищий сенс і вищу цінність, тому сповна обґрунтованою є вимога відмовитися від життя, вимога пожертвувати ним в її сутнісно-екзистенціальному значенні.

Утім, християнська традиція містить чужі для неї елементи гуманізму: космополітизм, природне право, природну мораль, раціоналізм. М. Шелер зазначає, що ідея християнської любові втрачається серед величезної кількості спотворень, які відбувалися вже на ранніх стадіях в ході історичної взаємодії християнських цінностей з іншими, що виростили на іншому історичному ґрунті, цінностями.

Основна інтенція в античній ідеї любові полягає в прагненні "нижчого" до "вищого", "недосконалого" до "досконалого", такого, що "формується" до того, що "сформувалося", "видимості" до "суті", "незнання" до "знання", "щось середнє між володінням і неволодінням". "Усі стосунки людей, так або інакше пов'язані з любов'ю, – брак, дружба і так далі – діляться на стосунки між тим, що "любить" і "улюбленим", при цьому улюблений завжди – благородніша, досконаліша частина і одночасно зразок буття, волі, дії для того, хто любить". Між тим, хто любить і улюбленим зберігаються стосунки ціннісної нерівності. Ця ідея любові пов'язана з ідеєю змагання (Agon), честолюбного змагання в досягненні якої-небудь мети. В античній ідеї любові речі так само "випереджають один одного", змагаються один з одним за перемогу в космічному змаганні за божество. Антична любов – динамічний принцип, рушійна сила великого "змагання" речей за божество. Ф. Ніцше ототожнив людинолюбство і християнське милосердя саме тому, що не цілком адекватно усвідомив поворот, який стався при переході від античного ідеалу любові до християнського. Саме тому Ф. Ніцше запропонував "діонісійський шлях до Бога", тобто повернення до античного ідеалу любові.

При розширенні кордонів християнської Церкви, при затвердженні її як соціально-політичний інститут усередину самого християнського світу ідей вкрався принцип "людинолюбства, що нівелює й розкладає; одночасно намітився перекіс Божої любові в людську. Поступове гуманістичне положення про подібність людської натури з педагогічно-прагматичного допущення перетворюється на положення, що претендує на метафізичну істину. Це положення стає панівним завдяки поширенню томізму, що затверджує існування незалежної і самозаконно існуючої "розумної" світової сфери, над якою розташовується сфера благодаті. Найяскравіше воно виявилось в теорії й практиці ордену єзуїтів, який відверто проголосив своїм принципом "людинолюбство", у протилежність традиційному "самоврятуванню".

Навіть протестантське повернення до євангельських джерел через боротьбу проти раціоналізації християнської ідеї за допомогою схоластики не змогло виправити положення. М. Лютер відмовляє любові в первинному і надприродному характері і зараховує акт любові до сфери "справ" (*Das Werk* (йому.) – справа, праця, робота), що не відкривають справжнього шляху до порятунку. Таким чином, М. Лютер "заперечує християнську ідею любові ще радикальніше, і в ще більших масштабах, ніж церква, готує основу для сучасного гуманізму любові, що бачить в останній лише внутрішньолюдську плотсько-чуттєву силу" (М. Шелер). Він остаточно руйнує принцип солідарності на релігійно-етичній основі. Необхідну для порятунку спільність у вірі і любові заперечує М. Лютер, і таким чином заперечуючи ідею Церкви як інституту порятунку. Правовий і етичний характер в спільноті повинна – за М. Лютером – регулювати держава. Любов до інших тепер стає підкореною любові до самого собі, і зрештою обмежується інстинктивною плотською симпатією.

Таким чином, згідно з християнським ідеалом, любов – це духовний акт, покликаний виводити людину за межі біологічного і соціального існування. Любов спрямовує людину до його природного становища істоти надприродної, істоти, яка трансцендує. Любов повертає людину до Бога, щоб зробити його подібним до Бога.

Згідно з гуманістичним ідеалом, любов – це явище соціального порядку, спрямоване на гармонізацію й упорядкування соціальних стосунків.

1. Шелер М. Ресентимент в структурі моралей. – СПб., 1999. 2. Ницше Ф. Воля к власти: опыт переоценки всех ценностей. – М., 1994.

# ПОЛІТОЛОГІЯ

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

## **ДЕЯКІ АСПЕКТИ БЮРОКРАТИЧНОГО ШЛЯХУ РОЗВИТКУ ДЕРЖАВ ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ СТАРОДАВНІХ ЦИВІЛІЗАЦІЙ**

Значна кількість ґрунтовних досліджень, особливо в західній цивіліології дає підстави стверджувати про сформованість базових принципів теорії цивілізацій. В Україні у сучасній науці також поступово з'явилися дослідження, в яких розглядаються проблеми внутрішньої динаміки розвитку цивілізацій. Зокрема дані аспекти продуктивно аналізуються вітчизняними науковцями Ю.Павленком, Ю.Пахомовим та іншими [1]. В той же час майже поза увагою дослідників залишаються можливості використання цивілізаційного підходу в політичній науці. Виходячи з цього, вважаємо за потрібне присвятити статтю не тільки дослідженню внутрішньої динаміки розвитку цивілізацій, а й окремим аспектам бюрократичного шляху держав в контексті розвитку стародавніх цивілізацій.

Бюрократичний шлях розвитку має певні наслідки для його учасників. Розгляд їхніх аспектів в історії цивілізації й особливості цього процесу в сучасному світі дозволяють усвідомити значення бюрократії, зокрема наслідки бюрократичного шляху розвитку держав.

Доцільність такого погляду на процеси історичного розвитку бюрократії обґрунтовують його ефективністю в плані аналізу сутності світової кризи, а також пошуку шляхів її запобігання й подолання. Бюрократизація сучасного етапу розвитку людства породжує кризу у самому суспільстві. Очевидно в минулому ситуація була така ж, і катастрофа культур і держав пов'язана з гіперактивним розвитком бюрократії, як критерієм кризи цих культур і держав.

Час із 800 по 200 р. до н.е., за К. Ясперсом – перший осьовий час [2]. Вісь означає одночасно початок історії. Людина до цього часу живе в іншій атмосфері.

В аналізі історії цивілізацій існує думка, що загибель всіх цивілізацій відбулася внаслідок криз, які поступово розвивалися й охоплювали все нові царини життя суспільства й культури. Кожна цивілізація дає конкретний приклад подібної кризи або вибуху самогубства зсередини самої культури й цивілізації. Н.А. Бердяєв ілюструє дане положення наступною аналогією: "Організм людини виявляється беззахисним перед власними винаходами" [3].

Криза в суспільстві в якийсь період його існування є закономірним явищем і означає закон самознищення цивілізації. Ідея перемоги самогубства культури співвідноситься з позицією ряду філософів про культури як живі системи, які існують певний час і гинуть, подібно живим істотам. Отже, є якісь періоди існування культури, коли вона виникає, росте, процвітає й самознищується. Така позиція припускає надцивілізаційний рівень дослідження. Вона передбачає, що у всіх культурах існують подібні періоди її розвитку. Згідно даної логіки можна стверджувати, що зміст розвитку бюрократії змінюється залежно від того, у якому періоді розвитку перебуває культура.

Такої точки зору дотримується відомий російський етнограф Л.Н. Гумілов, близький до цієї позиції також англійський філософ А. Тойнбі [4, 5]. В останнього бюрократизація стає одним з конкретних типів прояву руйнівної тенденції в певний період розвитку цивілізації, поряд з такими явищами як: поширення релігії порядку, централізація державної влади, поляризація класів, економічний розвиток і криза.

У статті автор обмежить аналізом специфіки конкретних цивілізацій і їхніх культур й спробує виокремити з цього матеріалу загальні закономірності. Такий підхід умовно можна назвати цивілізаційним, коли ми розглядаємо, яку роль відіграли в культурі даної цивілізації ті або інші суспільно-політичні феномени. Як основу для такого аналізу доцільно взяти всевітньо відомі цивілізації, такі як, грецька й римська.

Важливим моментом розуміння еволюції культури й форм бюрократії є дослідження М.К. Петрова "Пірати Егейського моря", у якому, на наш погляд, дається оригінальне трактування виникнення грецької культури. Він стверджує, що паралельно з традиційним родовим суспільством у Стародавній Греції виникає специфічне об'єднання воїнів на кораблі середнього розміру, коли п'ятдесят воїнів на чолі з воєначальником плавають морями й засновують царства нового типу [6]. Ці групи людей виступають як ядро нового типу суспільства, що постійно розширюється. Однак коли поліс досягає за надто великого для такої форми організації розміру, наступає криза самої форми організації. Це особливо виражається в Пелопонеській війні.

У рамках централізованої держави різноманіття набагато менше, як це нам яскраво доводить приклад Стародавнього Риму. Аналіз відчуження й самознищення римської цивілізації проведений у роботі В.В. Ніколіна "Проблема мегамашини" [7]. Йдеться про еволюцію римської мегамашини, яка розвивається в напрямку поступового відчуження від громадянина його споконвічних якостей: землеробства й захисту батьківщини військовим шляхом, і переходу цих функцій до бюрократії-мегамашини. На місце громадянина в першому виді діяльності стають раби, потім на другий вид діяльності державою залучаються ветерани й найманці. Таким чином, римська мегамашина виявляється громадянським суспільством без громадянина. Цей варіант розвитку характерний для випадку об'єднаної в одну державу всієї цивілізації.

Порівнюючи грецьку й римську історію, можна припустити, що централізована держава у формі мегамашини продовжує життя цивілізації. Апогей кризи грецької культури, співвідноситься з третім періодом розвитку культури, що змальовується в концепції Л.Н. Гумілова. Криза відбувається в період надлому, коли культура ще не вичерпала своїх сил, а руйнівні форми виражені в самознищенні активного населення в ході громадянської війни [8]. І навіть, після цього грецькі поліси не в змоззі об'єднатися в єдину державу. У Римській імперії, навпроти, вершина кризи припадає на четвертий період занепаду культури.

З порівняння бюрократизації давньогрецького й давньоримського суспільств можна зробити два висновки. По-перше, в обох випадках бюрократія й державна машина різним чином відіграють роль провідників кризової тенденції. По-друге, у Стародавній Греції бюрократичні структури залишаються ізольованими елементами в соціумі, а не є універсальними й всеосяжними

структурами, як це відбулося з бюрократією в Римській імперії, де вона охопила все суспільство й після фактичного вгасання культури підтримувала її подобу на новому ресурсі кочових народів. Більше того, римські структури людської життєдіяльності, наприклад, право, продовжують існувати й після загибелі Римської імперії.

Порівняння бюрократизації грецького й римського суспільств відноситься до цивілізаційного рівня аналізу. Узагальнимо можливі рівні аналізу. Перший рівень – надцивілізаційний потрібний для визначення загальних меж існування руйнівної тенденції як специфіки заключних стадій розвитку цивілізації. На цьому рівні кризовість наростає так само як і бюрократизація. Питання про кризовість бюрократизації зводиться до того, що первинно, криза чи бюрократизація. Другий рівень дослідження – цивілізаційний повинен показати, наскільки структури бюрократизації властиві даній цивілізації. Він повинен застосовуватися до сучасних культур, тому що загальні тенденції бюрократизації в період промислової постіндустріальної революції можуть істотно змінюватися. Ряд сучасних цивілізацій, у яких досліджуваний нами феномен бюрократії відіграє різну роль і функцію, дає матеріал для порівняння бюрократизації в різних варіантах розвитку цивілізації. Можливий третій – назвемо його біхевіоралістський рівень дослідження, коли позиція дослідника орієнтована на аналіз психіки й поведінки окремих людей та соціальних груп у конкретних ситуаціях розвитку цивілізації, у тому числі в умовах бюрократизації. Тут бюрократія розглядається в контексті того, які форми вона приймає в суспільстві, як це впливає на особистість цього суспільства, і як особистість їй може протистояти, а на основі цього протистояння зрозуміти, чи можливо подолання кризових тенденцій, породжуваних бюрократією.

Надцивілізаційний рівень аналізу кризи дозволяє поставити основне питання в дослідженні бюрократії: "Коли й чому бюрократія виконує руйнівні функції?".

На першому рівні можна припустити, що існує універсальний спосіб запобігання катастрофи. Він уже пропонувався К. Леонтьєвим [9], і його сутність полягала в принципі "квітучої складності й різноманітності". Цей спосіб іде врозріз із тенденціями бюрократії, яка прагне до однорідності суспільства й уніфікованості, тому, що уніфікація дозволяє спростити управління суспільством. Очевидно, що різноманітність не властиво бюрократії.

Бюрократія в суспільстві існує завдяки необхідності управління суспільством, але її роль істотно змінюється паралельно з розвитком цивілізації. Цю зміну можна зафіксувати для суспільства в цілому. Справа в тому, що життєвий термін цивілізації, за підрахунками Л.Н. Гумільова приблизно дорівнює 1200-1500 років [10]. Як пише С.Н. Пушкін: "Етноси не існують вічно. Їхній життєвий цикл обмежений рамками в 1200-1500 років" [11]. Причому цей термін зазвичай розбивається на чотири періоди, кожний триває приблизно 300 років. Перший – латентний період, коли цивілізація зароджується й розвивається в надрах іншої культури і йде до влади. Потім розквіту (другий період), і максимальний за темпами розвиток цивілізації. Третій період – це надлам, коли пасіонарії знищують один одного, а цивілізація розвивається за інерцією. І, нарешті, період згасання, як і колишні періоди тривають близько 300 років, полягає в тому, що цивілізація поступово гине [12].

У дослідженні внутрішньої динаміки цивілізацій найбільш розробленими концепціями є концепції світової історії й світових хвиль розвитку. Перша концепція відзначає своєрідне прискорення в розвитку цивілізації [13].

Вражаючий результат розвитку цієї концепції одночасно виник в ідеях російських і австралійських учених, це так званий графік Панова-Снукса [14].

Друга концепція представлена, зокрема, у роботах Ю.В. Яковца, яка виокремлює в ході розвитку цивілізації фази: зародження, становлення, зрілості, старіння, кризи, і реліктового стану. У ході розгортання цих фаз спостерігаються хвилі, що ускладнюють динаміку розвитку цивілізації [15].

А.Д. Панов виділяє 19 революцій у концепції універсальної історії, у тому числі революцію 13: "міська революція, початок Стародавнього Світу – 4000 – 3000 років до н.е.", вона дає "масове поширення великих людських агломераций, виникнення писемності й перших правових документів, справжньої бюрократії й класового суспільства, виникнення ремесел" [16].

Періоди розвитку цивілізації в Л.Н. Гумільова дають можливість проаналізувати роль бюрократії в управлінні суспільством. Бюрократія прагне охопити все суспільство, і уніфікувати його, що приводить до одноманітності, до приписування унікальних епізодів і місцевостей під загальний шаблон і, таким чином, знищує ніші гомеостазису, які в кризові періоди дають людський матеріал, здатний відродити культуру й цивілізацію.

На початку розвитку цивілізації бюрократія сприяє консолідації нового суспільства й виступає як позитивний момент, вона плідна й ефективна, у ній виникає нове у відмінності від бюрократії старого суспільства. Вже через цей контраст бюрократія повинна одержати виправдання, і не сприйматися носіями нової культури як абсолютне зло.

На другій стадії пасіонарії завдяки своїй енергії перебудовують бюрократію, завдяки чому бюрократія заощаджує сили, необхідні для будівництва нової структури суспільства, закріплюючи позитивні аспекти організації. Прикладами такого типу бюрократії є мегамашини Нового часу початку промислової революції [17].

Негативну оцінку бюрократія одержує на останніх стадіях існування культури. На перших стадіях бюрократія сприймається як необхідний і позитивний елемент, а на останніх – як зло, практично абсолютне зло, що привносить у культуру смерть.

На третій стадії (надлому) бюрократія виконує руйнівну функцію, внаслідок чого оцінюється винятково негативно. У Стародавній Греції третя стадія припадає на період громадянських конфліктів, коли коаліція грецьких міст використовує бюрократію як владу, відчужену від громадян для перемоги над супротивниками.

Четверта стадія грецької цивілізації пов'язана з епохою еллінізму й відноситься до періоду війни діадохів за спадщину Олександра Македонського. У цей період бюрократія організовується в специфічного роду мегамашину, яка існує паралельно зі звичайним суспільством. Наприклад, військові табори діадохів, які за розмірами перевищують масштаби самих великих міст. У цей період війна стає безперервним процесом. У військовому таборі перебувають родини солдатів, їхнє майно; тут же концентруються купці, чиновники, які подорожують слідом

за армією й зупиняються в тім же таборі [18]. Такий військовий табір – мегамашина нового типу, яка відтворює армію Олександра Македонського. Традиційне суспільство й мегамашина співіснують поруч один з одним.

На третій стадії міста завоюовують і знищують, тому що населення міст виступає як ворог, і може утворити проти переможця коаліцію. На четвертій стадії при завоюванні міст їх залишають недоторканими, тому що вони приєднуються до держави переможця й стають його власністю. При переході від третьої до четвертої стадії культури відбувається загальне зниження рівня суспільства й культури в цілому.

На третій стадії бюрократія стає засобом боротьби угруповань за владу, які завдяки їй, легко доводять запал політичної боротьби до нелюдського рівня. Третя стадія в деяких випадках є демократичною й децентралізованою системою держав, у рамках однієї цивілізації. На відміну від неї четверта стадія частіше виступає як монархічна система. Тому бюрократія на четвертій стадії – це влада диктаторського типу, вона перетворюється в засіб утримання влади й гноблення мас народу центральною владою.

Бюрократизація в Древній Греції проходить через створення паралельних традицій структур, у той час як у Древньому Римі вона стосується існуючої структури, що перетворюється в загальну функцію, і зберігається навіть тоді, коли громадян уже немає.

Схема Л.Н. Гумільова дає можливість оцінки бюрократії в цілому. Бюрократія сама по собі не є однозначно негативним чи позитивним чинником, вона є таким тільки в певний період розвитку цивілізації. Бюрократія являє собою засіб, що підсилює руйнівні тенденції в руках людей, охоплених руйнівними поривами. Таким чином, негатив, приписуваний бюрократії, насправді перебуває не в ній, а в суспільстві й людях цієї стадії, а бюрократія тільки засіб реалізації руйнівних тенденцій цих людей. Позитивне використання бюрократії переважає на ранніх стадіях, а негативне – на пізніх. У період переваги кризових тенденцій у суспільному житті саме бюрократія стає самою яскравою ознакою кризовості.

Кризовість взагалі розвивається в суспільстві поступово. Можна сказати, що самогубство цивілізації відбувається як незворотній і закономірний процес, який підлягає своїй внутрішній логіці й минає ряд певних фаз. Бюрократизація виявляється істотною формою цього процесу. Людина, котра живе в епоху четвертого періоду розвитку цивілізації саме через бюрократію безпосередньо зіштовхується з кризовістю. Таким чином, відбувається ототожнення в повсякденній свідомості бюрократії й кризи, що охопили цивілізацію.

Повсякденність формує думку, що бюрократія виникає, коли криза розгортається й стає поступово головним вираженням цієї кризи, проникаючи в усі сторони існування людини, перешкоджаючи всім актам життєствердження й діяльності людини. Насправді, бюрократія стає руйнівною тільки в період кризи цивілізації, проте у вкрай негативному своєму вираженні.

Дослідження Дж. Тойнбі дає різноманітний матеріал для другого рівня аналізу цивілізації, адже він, досліджуючи випадки конкретних цивілізацій, аналізує їхні історичні приклади в логічній схемі своєї концепції "виклик –

відповідь" [19], і при цьому розглядає на найбагатшому історичному матеріалі кризові процеси самознищення.

Криза – це поступовий процес, що при наближенні до завершальної стадії, стрімко прискорюється. Розгортання цього процесу приводить до нестійкості суспільства. У цьому контексті можна стверджувати, що процес занепаду й загибелі Візантії був уповільнений вторгненням хрестоносців, і їх зіткненням з ісламом. Більше того, уподібнення молодій цивілізації до старої призводить до явищ, аналогічних катастрофі. Звичайно, якщо немає стороннього втручання, це приводить до самознищення верхівки, якщо ж втручання відбувається одночасно з кризовою епідемією, то відбувається знищення молоді цивілізації, чим і обумовлюється рання загибель деяких з них [20].

Таким чином, порівняння грецької й римської історії дає дві принципово різні моделі розвитку бюрократії: демократичну й монархічну. Вони відповідають третьому й четвертому періоду життя цивілізації. У третьому періоді відбувається громадянська війна, і взаємне знищення пасіонарів. У цьому випадку бюрократія відіграє роль організації окремих груп, які завдяки цьому стають сильними й об'єднуються для боротьби з іншими. Характерною рисою третьої стадії цивілізації є те, що криза полягає в особистості, що стає руйнівником, а бюрократія, відіграючи загалом організуючу й позитивну роль, не придушує його, а стає виразником його руйнівних тенденцій.

На четвертій стадії кризовість має інший характер. Це період загасання цивілізації, яка використовує бюрократію для продовження свого існування, і при цьому відтинає від себе всі сили, які в культурі й етносі ще залишаються. Прагнучи продовжити існування держави, бюрократія стає гальмом проти переродження, і хоча й продовжує існування цивілізації, але робить її загибель неминучою. Руйнівні тенденції, що охоплюють культури в цей період мають всеосяжний масштаб.

Інша ситуація виникає в процесі розвитку капіталістичного суспільства. Тут бюрократизація виступає як засіб другого й третього періоду розвитку культури. Т. Парсонс пише про випадки господарського значення бюрократії на стадії виникнення культури, "рання бюрократія дуже часто виконувала в суспільстві економічні функції. Яскравим прикладом є функція водопостачання й контролю за витратою води в цивілізаціях, що утворилися в долинах рік, але в цьому випадку її вплив на антропний вигляд суспільства мінімальний.

У другому періоді розвитку культури бюрократія стає провідником інтересів передової верстви населення, більш активної і ефективної. Без такої верстви бюрократія не створює особливого культурного продукту. Економічна модель бюрократії в цьому випадку, як показано в роботі В.В. Ніколіна, відтворює діяльність цього стану в розширеному масштабі, а розвиток іде у формі автономного існування в суспільстві особливого простору, наприклад, у містах Європи [21].

У третьому періоді розвитку культури виникає інша ситуація, коли бюрократичні тенденції, по-перше, змінюють психологію й сутність вихідної верстви, тим більше що вона завдяки бюрократизації суспільства одержує доступ до влади, по-друге, між традиційною й бюрократичною структурою виникає конкуренція, при якій перша поглинається другою. Головним результатом

цього поглинання є функціоналізм і ефективність бюрократичного способу дії, що виступає як раціоналізм.

Раціональна бюрократизація суспільства на Заході виступає як засіб периферії наздогнати світ, що її випереджає, і самій стати центром світової економіки. Це обумовлено тим, що економічне й технічне панування втілюється у військову силу й стає запорукою військових перемог і розширення держави.

Однак капіталістичне суспільство відрізняється динамікою. У цьому випадку нове розвивається швидше, ніж у минулі епохи, що приводить до ефекту двох типів нерівномірності. Уповільнення нерівномірності, характерне для всіх видів мегамашини, за винятком розвитку промисловості. Бюрократизація суспільства стає найефективнішим засобом, і за допомогою мегамашини держава периферії здатна наздогнати й перегнати лідера й перехопити ініціативу світового розвитку, що й спостерігається в історії Стародавнього Світу.

Країна, що створить ефективну мегамашину, буде захоплювати сусідні держави, поки її мегамашини не буде зіпсована багатством або не закінчиться її людський ресурс. Наприкінці цієї еволюції усередині цивілізації сформується єдина мегамашини, що виникне з найефективнішого середовища. У цій ситуації еволюція людини буде еволюцією особистості: від волі й різноманіття до уніфікації в типі носія цієї ефективної мегамашини, як це й сталося в Стародавньому Римі. Таким чином, у Стародавньому Світі розвиток цивілізацій обумовлений їхніми здатностями до створення усе більш глобальної військово-політичної системи. Нове, виникаюче в різних регіонах, не в змозі буде так само швидко змінювати суспільну владу й військову міць, як організація мегамашини. У такій ситуації бюрократизація рухала все до єдиної монархії.

Зміна розвитку суспільства в Новий час пов'язана з тим, що в цивілізації виникає альтернативний бюрократичному спосіб розвитку. Нове, виникаючи в периферійному регіоні, перевертає виробництво, і робить суспільство настільки ефективнішим, що утворений таким шляхом лідер перевершує за своїм лідируючим потенціалом мегамашини. Причому, новий тип розвитку опирається на людський потенціал, а не на бюрократизацію, він застосовує специфічні людські й культурні особливості. Відтепер розвиток ускладнюється, і визначається співвідношенням розгортання бюрократизації й реалізації людського потенціалу.

Тип нерівномірності, що виникає при капіталізмі, нове явище в розвитку цивілізації. Такий спосіб неможливий до промислового перевороту, тому що розвиток промисловості, і темп розвитку військової могутності, заснованої на цій промисловості, швидше, ніж при реорганізації держави за допомогою бюрократизації.

Таким чином, бюрократія працює ефективніше, якщо вона визнає першість людського потенціалу. У випадку ж, якщо бюрократія здобуває самодостатнє значення, вона грає руйнівну роль. Це тим більше актуально в умовах найжорстокішої конкуренції мегамашин і типів розвитку.

У цьому контексті стає зрозуміло співвідношення грецького й римського типу бюрократизації. У період, що передував римській експансії в Стародавньому Світі, було кілька спроб об'єднання ойкумени (Спарти, Персії й Македонії), паралельно з Римом відбувається розвиток альтернативних держав,

які могли б претендувати на роль наддержав, у випадку таких же перемог, які здобув Рим (Карфаген і Македонія). Римська імперія – той варіант, який переміг. У роботі В.В. Ніколіна [22] розглядаються стадії еволюції римської мегамашини. Спочатку римське царство формується як союз вільних земле-власників, які самі обробляють свої поля й зі зброєю в руках захищають свою землю. Потім замість землеробської праці, яка не розвивається в плані продуктивності, починає розвиватися військова служба. Військові успіхи такої мегамашини, де воїни, з одного боку, вільні, з іншого, – скріплені дисципліною в єдиний механізм, роблять більше вигідною й престижною військову справу. Раби, захоплені у військових походах починають становити основну масу зайнятих у землеробстві й ремісництві. Далі відбувається перетворення й у військовій діяльності: в армії виникає інститут найманців (варварські племена, які воюють за римлян) і ветеранів (зубожілі громадяни служать все життя, а потім, ідучи зі служби, одержують земельні ділянки). Таким чином, мегамашина функціонує як модель римського громадянина, як у господарському, так і у військовому відношенні, без присутності самого громадянина.

У четвертому періоді людський фактор має мінімальне значення, він відчувається в бюрократичній структури мегамашини й уже не пов'язаний з типом особистості, що у цей час істотно змінюється. Бюрократія зберігає доблесть, опираючись на гаснучий дух громадянина, що створив Римську імперію.

Отже, можна узагальнити аналіз руйнівного впливу бюрократії.

Бюрократія, як раціональний процес управління, не має руйнівної природи, але в ситуації кризи в суспільстві, саме бюрократія стає головним знаряддям проведення кризової тенденції в життя, причому у формі бюрократизації. Руйнівна тенденція цивілізації, як спонтанне прагнення до самознищення зливається з перетворенням бюрократії в руйнівне знаряддя перетворення суспільства. Причому це перетворення виявляється незворотнім.

У застосуванні схеми розвитку цивілізації Л.Н. Гумільова, очевидно, що бюрократія має тенденцію розростання в третій і четвертий період розвитку цивілізації, чому відповідають дві форми бюрократизації при демократії (на прикладі Стародавньої Греції) і при монархії (на прикладі Стародавнього Риму). Якщо в третій фазі цивілізаційного розвитку бюрократія використовує й розвиває людський потенціал держави, що дозволяє говорити про її позитивну роль, то на четвертій стадії бюрократія руйнівна за своєю природою, і виснажує людський потенціал, і тим самим знищує перспективи розвитку держави-мегамашини. Тим самим цивілізація в четвертий період свого розвитку знаходить у бюрократії знаряддя власного знищення, проявом якого є знищення державою власного людського потенціалу. Ефективність і могутність мегамашин дозволяє представити послідовний розвиток цивілізації Стародавнього Світу як зміну однієї мегамашини більше ефективною. Капіталістичне суспільство змінює динаміку бюрократизації. Темп розвитку виробництва стає альтернативним способом розвитку цивілізації, що у попередніх історичних епохах розвивалася шляхом прискореного торговельного або військового об'єднання, тепер же підставою розвитку стає розвиток промисловості. У капіталістичну епоху Нового часу виникає інший тип розвитку суспільства, що на протигагу й традиційному, і бюрократичному опирається на конкретну людину, її здатність

створювати свій унікальний спосіб діяльності, виробництва й самоорганізації, і виявляється більш ефективним методом індустріалізації, ніж за допомогою бюрократизації й мегамашини. Детальне його дослідження є перспективним для подальших наукових досліджень.

1. *Паєленко Ю.* Історія світової цивілізації. Соціокультурний розвиток людства. – К: Либідь, 2000. – С.335. 2. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М., 1991. – С.22. 3. *Бердяев Н.А.* Человек и машина // Философия творчества, культуры и искусства. – Т 1. – С. 513, 506. 4. *Тойнбі Арнольд.* Дослідження історії: В 2 т. – К., 1995. – Т.1: Пер. з англ. В. Шовкуна. – 614 с. 5. *Тойнбі Арнольд.* Дослідження історії: В 2 т. – К., 1995. – Т.2: Пер. з англ. В. Митрофанова, П. Тарашука. – 406 с. 6. *Петров М. К.* Искусство и наука. Пираты Эгейского моря и личность. – М., 1995. – С. 225, 227. 7. *Николин В.В.* Проблема мегамашини. – Омск, 2004. – С.22-27. 8. *Гумилев Л.Н.* Этносфера. История людей и история природы. – М., 1993. – С.30, 212, 231, 254. 9. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. – М., 1996. – С.64, 94, 95, 102, 127, 128. 10. Там само. – С.303-305. 11. *Пушкин С.Н.* Проблема этнологии в концепции Л. Н. Гумилева // ФН – 2005 – № 4. – С.118. 12. *Гумилев Л.Н.* Этносфера. История людей и история природы. – М., 1993. – С.185, 200, 353. 13. *Назаретян А.П.* Универсальная история. Парадигма, версии и подходы // Философские науки. – 2005. – № 1. – С.100-120; 7, С 31-50. 14. *Панов А.Д.* Завершение планетарного цикла эволюции" // ФН. – 2005. – № 4. – С.43. 15. *Яковец Ю.В.* История цивилизаций. – М., 1995. – С.72. 16. *Панов А.Д.* Завершение планетарного цикла эволюции" // ФН. – 2005. – № 4. – С. 35. 17. *Николин В.В.* Проблема мегамашини. – Омск, 2004. – С.34-62. 18. *Рожанский И.Д.* История естествознания в эпоху эллинизма и Римской империи. – М., 1988. – С.48-51. 19. *Тойнбі Арнольд.* Дослідження історії: В 2 т. – К., 1995. – Т.1: Пер. з англ. В. Шовкуна. – С.91-180. 20. *Гумилев Л.Н.* Этносфера. История людей и история природы. – М., 1993. – С.171, 200, 254, 337. 21. *Николин В.В.* Проблема мегамашини. – Омск, 2004. – С.48-50. 22. *Николин В.В.* Машинность как всеобщий принцип воспроизводства. – Омск, 2002. – С.22.

***Н.А. Іванова, студ., ІМВ КНУТШ, Київ***

## **ПОЛІТИЧНИЙ МІФ – СУТНІСТЬ ТА ХАРАКТЕРИСТИКИ**

Первісні міфологічні уявлення і ритуали беруть свій початок ще з дохристиянських часів, Стародавніх Єгипту та Греції. Передумовою їх виникнення були спроби людей знайти пояснення процесам, що відбувались в оточуючому світі, страх перед незрозумілим, необхідність структурування дійсності. В ті часи утворились основні архетипово-міфічні конструкції, характерні для багатьох народностей, які стали першоосновою для формування міфів протягом віків, що продовжує існувати у сучасному світі.

Міф став атрибутом людського мислення, невід'ємною складовою людського світосприйняття. Сама філософія, її основні поняття і категорії містять у собі міфологічний елемент, адже вона і виникла з міфології.

У сучасному світі міфи виникають як певні моделі дійсності, що поступово змінюються й удосконалюються. У процесі пізнання людиною навколишнього світу, розширення її світогляду, звернення до нових явищ зростає і прагнення залучення нових понять до власної системи поглядів з доповненням та перебудовою міфологічної моделі світу на свій манер.

Будь-які міфи є похідними з архетипових конструкцій колективного безсвідомого. Архетипи (від грецьк. *Arche* – початок + *typos* – образ) – елементи колективного безсвідомого. Являють собою природжені диспозиції, що обумовлюють появу у конкретного індивіда певних думок, уявлень, відносин,

дій, сновидінь. Архетипами Юнг називав складні стани свідомості, що усядаються і відновлюють глибинний символічний смисл [1].

Базою для формування будь-якої міфології є архетипи як багатомірові конструкції, що задають "систему координат" для створення міфів.

Політична міфологія, в свою чергу, представляє собою процес і результат створення міфів у масовій свідомості стосовно діючого суспільно-політичного устрою, політичної ідеології та політичних партій і лідерів, обумовлений метою боротьби за владу, а також її утримання. Міфи також можуть бути соціально-економічними, культурними та ін. Очевидно, вони також є політичними, оскільки їх створення має за кінцеву мету боротьбу за владу та її утримання. Продуктування політичних міфів уможливується завдяки функціонуванню різноманітних комунікаційних потоків, зокрема, політичної реклами.

Після розпаду Радянського Союзу і краху тоталітарної міфології, що існувала багато років і формувала певну "систему координат" для українського суспільства, почала автоматично з'являтися велика кількість різноманітних міфів (міфотворення) як спроба структурувати дійсність, а також цілеспрямовано (міфотворчість) – з метою утримання влади та опанування свідомістю людей.

Актуальним постає питання розуміння сутності і особливостей прояву політичної міфології в українському суспільстві і виявленню архетипових конструкцій, характерних для нашого суспільства. Тільки чітке розуміння процесів, що відбуваються, дасть змогу контролювати процеси міфотворення в суспільстві та протистояти оволодінню свідомістю та душами людей.

Міфом вважається символічне вираження основних цінностей суспільства, що спирається на вірування [2]. Міф в літературі – витвір уяви колективної чи індивідуальної фантазії, узагальненої відображувачий дійсність у вигляді чуттєво-конкретних персоніфікацій і одухотворених, олюднених істот, які іноді у деяких людей перетворюються в уяві на абсолютно реальних [3].

У визначеннях фігурують поняття "фантазія", "символізм", "вірування". Тобто міф – поняття віртуальне, яке може не мати нічого спільного з реальністю. Постає очевидним, що це скоріш "ідеальне" явище.

Впродовж своєї історії людство продукувало велику кількість міфів і міфологічних сюжетів. Спочатку це були дохристиянські міфи, міфи Древньої Греції та Древнього Риму. Вони започаткували міфотворчість як безперервний процес пояснення і освоєння дійсності. "Міф про Прометея", "міф про Моїсея", "міф про Іакова" та багато інших залишилися назавжди в колективному безсвідомому багатьох поколінь. І сучасна міфотворчість продовжує втілювати в собі ті ж самі прадавні міфи, розвиваючи їх і доповнюючи, але вже орієнтуючись на сучасність.

Очевидно міф "починається" там, де є вірування, закріплені в пам'яті колективного безсвідомого, а "закінчується" уособленням цінностей, які панують у суспільстві на певному етапі розвитку. Якщо міф "закріплений" в пам'яті багатьох поколінь, то навряд чи він може бути повністю знищений. Очевидно він здатен до саморозвитку. З іншого боку, він базується на тих цінностях та догмах, які ідеальні для суспільної свідомості на певному етапі розвитку людства.

Міфологія як історично перша форма суспільної та індивідуальної свідомості втілювалась у релігійних та філософських вченнях. Таким чином, мі-

фологія, що дійшла до нас, виражена у міфах, легендах, переказах. Але в одночас вона визначає основи соціокультурного простору. Міфологічне – це повторення того, що вже мало місце. Мірче Еліаде писав щодо того часу, коли зароджується міфологічне: "У проявах своєї свідомої поведінки "стародавня" архаїчна людина не знає дії, яка не була б витворена і пережита раніше кимось іншим [...] Те, що вона робить, вже було зроблено. Її життя – безперервне повторення дій, відкритих іншими" [4].

Щоб зрозуміти глибше це поняття, варто звернутись до визначення міфу К.Леві-Стросом. Він зазначає: "Сутність міфу становить не стиль, не форма оповіді, не синтаксис, а описана в ньому історія. Міф – це мова, проте ця мова працює на найвищому рівні, на якому смислу вдається так би мовити відділитися від мовної основи" [5].

Носіями міфів можуть виступати нації, народи, особистості. Трунов Д.Г. визначав поняття міф наступним чином: "Для носія міфу його сприйняття світу – це не картина світу, а сам світ, тобто певний "об'єктивний опис". Уявлення про картинність видимого, про те, що воно – лише суб'єктивний опис, для носія міфу ніби за межами усвідомлення. У цьому смислі міф – це не світогляд, оскільки в останньому наявний вагомий свідомий компонент: ми можемо ставити питання щодо світогляду, відстоювати його тощо. Міф – це особливості світосприйняття (установки, "координати сітки"), які не усвідомлюються, "екстра-концепція". На відміну від неї, "інтраконцепція" – це звичайні уявлення про світ, які усвідомлюються як "погляди", "позиції" тощо. Людина може дотримуватися цих поглядів, порівнювати їх, спростовувати, вибирати більш придатні, – тобто маніпулювати ними у своїй свідомості. Однак, вірогідно, чіткого розмежування між екстраконцепцією й інтраконцепцією немає, оскільки інтраконцепція поринає корінням в екстраконцепцію, мотивується нею: остання неминуче впливає на вибір того чи іншого світогляду як суб'єктивного" [6]. Таким чином, міф виступає не як світогляд, а як особливості світосприйняття. Це певні установки, "система координат", які не усвідомлюються як такі, але формують світогляд та світосприйняття особистостей та цілих народів.

Філософія як наука походить з міфології. Сьогодні спостерігається "повеннення" філософії до своєї першооснови – орієнтації на міфологію, оскільки науково-технічний прогрес та усталена філософська парадигма виявились неспроможними пояснити соціальні протиріччя і катаклізми наприкінці ХІХ – на початку ХХ століть.

"Тривалий час історики філософії розглядали її розвиток від нижчих, передфілософських, міфологічних, теогонічних форм до жорстко раціоналізованих філософських систем (по типу гегелівської) як закономірний прогресивний процес свідомості, що пробуджується. Але вже криза раціоналізму і поява посткласичного стилю філософствування, ірраціоналізму показали, що це далеко не так. Архетипи міфологічних образів, що збереглися в родовій пам'яті людства стали для екзистенціалізму, персоналізму, філософії життя і інших течій головною формою їх філософських побудов" [7].

Міф – явище більш ірраціональне, емоційно забарвлене, що спирається на суб'єктивне переконання, діє у рамках "несвідомого", ніж раціональне. Але сучасний міф відрізняється від минулого здатністю поєднувати свідоме і

несвідоме, реальне й ідеальне, раціональне та ірраціональне. І сучасне соціально-політичне середовище в поєднанні з міфологізацією реальності продує категорію "політичний міф".

Більшість політологів визначають поняття міф (політичний) як результат колективної творчості, ядром кристалізації якого є індивідуальний спрямований семантичний смисл, що відповідає екстраконцепції спільноти, до якої належить цей індивід. Той чи інший індивід належить одночасно до різних груп, носіїв тих чи інших міфів. Міф – це картина світу, консолідуюча, надихаюча і мобілізуюча сила, дієвий інструмент та механізм впливу на маси [8].

Також визначення міфів розділяють на категорії: "філологічні", "соціологічні" й "філософські". Перша група визначає міф як розповідь (М.Стеблін-Каменський, В.Пропп, Г.Меншинг), друга – як соціальний простір (Б.Маліновський, О.Фрейденберг, О.Елькін), у третьої міф виступає як структура мислення чи буття (К.Леві-Строс, М.Еліаде, К.Хьюбер) [9].

Хоча міфи вважаються проявом міфологічної свідомості, але вони проявляється у різних сферах людської життєдіяльності. Окрім політичних існують економічні, історичні, соціальні, культурні, національні міфи. Людство, не усвідомлюючи реально факт їх існування, постійно перебуває під їх впливом. На зміну одним міфам приходять інші. Російський філософ Арсен Гуліга писав: "Міф – форма свідомості, характерна для людини, як характерні для неї інші форми свідомості. Зруйнування міфу приводить не до панування раціональності, а до затвердження іншого міфу. Коли на зміну високому міфу приходять низький – біда: цивілізація іде вперед, але культура розпадається" [10].

Як зазначалось, міф опирається на цінності суспільства на певному етапі розвитку людства. Таким чином і політичний міф відповідає економічному, політичному та ідеологічному дискурсам часу, залежить від самоідентифікації індивідів в даному суспільстві в даний проміжок часу. "Політичний міф – система координат, за якою визначається особистість у суспільстві, певна семіотична модель, що, з одного боку, фіксує стан речей і спрямована на легітимацію існуючого порядку та слугує концептуальним обґрунтуванням поведінки в суспільстві, з іншого, – може бути основою рушійної оновлюючої сили, що нищить один соціальний порядок і створює інший, відповідно визначаючи нові конвенції і норми поведінки" [11].

Архаїчний міф організував розумовий процес древньої людини. Нинішні політичні міфи позбавляють сучасну людину використовувати механізми логічного мислення, змушуючи її сприймати дійсність через образи і відчуття. Сучасна політична міфологія керується такими характеристиками: емоційність, символізація, гіперболізація. Будь-який політичний міф вирішує конкретні політичні, ідеологічні, соціальні, економічні й інші завдання у певний проміжок часу.

Можна підсумувати, що політичний міф – спрощене емоційно-забарвлене символічне уявлення про політичні процеси у суспільстві, зумовлене наявними у свідомості ціннісними установками і стереотипами.

Встановлено, що політичний міф виступає засобом освоєння людиною явищ політичного життя, якому притаманні такі характеристики: вербальне оформлення, всезагальність, гетерогенність, парадигмальність щодо всіх форм поведінки та діяльності, іманентна прагматичність, консервативність,

одночасна синкретичність та біполярність, просторово-часовий динамізм, персоніфікований та маніпулятивний характер, опора на архетип, підтримка вірою, ритуалами та символами. На основі цих характеристик політичний міф виконує такі основні функції: роз'яснювальну, апологетичну, інтегративну, нормоутворюючу, терапевтичну, маніпулятивну, які можуть мати як позитивний, так і негативний характер [12].

Відповідно, політичні міфи формують ментальність народу, і продукуються в історичній ретроспективі, фактично визначають його історію і долю. Як зазначалось, панування будь-якої влади базується на міфологічних засадах. Міфи про походження і про історичний шлях, покладені в основу національної самоідентифікації, становлять фундамент унітарності держави. Віра у легітимність існуючої влади базується на вірі у міфологію, яка цю владу підкріплює. Зміна влади може відбуватися лише через зміну існуючих міфів, а таким чином, і зміни пануючої ідеології.

В основному міфи активно продукуються в періоди криз та нестабільності в суспільстві, оскільки вони допомагають створити "систему координат" для існуючого порядку речей у світі, "пояснити реальність", осмислити її. Вони консолідувати суспільство, "упорядковують" думки, позбавляють хаосу. Таким чином, вони починають виступати "реальною", витісняючи її, заганняючи її в рамки "міфічних координат". Складна система політичних процесів потребує спрощення. Реальність "примітивізується", поділяючись на більш примітивні категорії ("добра і зла", "боротьби і перемоги", "правди – кривди", "прогрес -регрес" та ін.)

Отож створення і поширення міфів за своєю природою відіграє позитивну і негативну ролі. Позитивна полягає в тому, що вони відтворюють картину світу, структурують оточуючий світ. Міфи з славного історичного минулого або ідеї "месіанства" здатні піднімати бойовий дух нації, спонукати на конструктивний і оптимістичний пошук свого місця в світі цілими народностями. Негативна роль міфологізації свідомості полягає у спроможності впливати на колективне безсвідоме незалежно від волі і бажання індивідів, тобто маніпулювати масами в глобальних масштабах.

Міфи можуть змінюватись природньо або цілеспрямовано – штучно, можливе поступове чи раптове руйнування домінуючих політичних міфів. Отже, політичний міф, його дієвість обмежена у просторі і часі. Стихийне або цілеспрямоване виникнення міфу називають відповідно міфотворенням і міфотворчістю.

Міфотворення – об'єктивне формування міфу у свідомості, стихійне. Воно має місце як логічна спроба пояснити і обґрунтувати реальні події чи ситуації, які пояснити раціонально важко або неможливо. Цей процес ірраціональний, не залежний від волі інших суб'єктів та зовнішнього впливу. Механізм міфотворення розкрив К. Леві-Строс у своїй структурній теорії міфу. Міфотворчість, навпаки, раціональна і цілеспрямована, вона продукує міф, який несвідомо сприймається об'єктом впливу. В процесі обов'язково задіяний творчий суб'єкт, який цілеспрямовано впливає на реальність, маючи у свідомості передуювну ідеальну картину дійсності.

Політичний міф, який створюється цілеспрямовано, завжди приховує певну "ідею". Вона може втілюватись у слогані, символі, знакові, які поширюються серед мас через ЗМІ.

Створені політичні міфи нав'язуються масовій свідомості та нею сприймаються. Існує декілька способів впровадження політичного міфу: пряме впровадження, що передбачає відкритість джерела міфотворчості, але разом з тим не дискредитує його завдяки природі міфу, що сприймається не як вигадка, а як реальність; непряме впровадження, що приховує суб'єкт міфотворчості або дає лише натяк на нього; спрямування впливу "від вас" – передбачає вказівку на псевдоміфотворця; спрямування впливу "не від вас", що запрограмований на чітку констатацію непричетності певного суб'єкта до процесу створення міфу, але водночас не вказує на справжнього міфотворця [13].

Політичний міф визначають як форму синтезу міфологічної і політичної свідомості, емоційно-забарвлену чуттєву уяву про політичну дійсність, яка значною мірою заміщує і витісняє реальну уяву про неї. Дієвість механізму впливу на маси за допомогою політичної міфології обумовлена тим, що політичні міфи спираються на картину світу індивідів, основні ціннісні категорії, поняття про "добро" і "зло".

Створення та продукування політичних міфів має на меті вплив на свідомість мас, панування одних соціальних груп над іншими, а також вирішення проблем влади.

З одного боку, міфи "структурують" оточуючий світ, представляючи реальність як систему причинно-наслідкових зв'язків, допомагають пояснювати і освоювати дійсність. З другого боку, вони виступають засобом маніпулювання масовою свідомістю, нав'язування певних картин дійсності, обмеження свободи вибору та свободи переконань сучасної людини. Руйнування і створення політичних міфів уможливорюється впливом на "культурне ядро" суспільства, що являє собою традиції, моральні та релігійні устої, велику кількість символів і образів, багатоміжові знання і досвід, чіткі уявлення людей про прекрасне та потворне, добро і зло. Таким чином, створення "хаосу", "розрухи" в переконаннях людей дозволяє замінювати одні міфи на інші. Цей процес відбувається шляхом використання різноманітних комунікативних потоків, зокрема, політичної реклами.

Міфологізація свідомості постає можливою завдяки використанню наявних в колективному безсвідомому архетипових конструкцій, що являють собою універсальні психічні структури, що виступають основними символічними показниками світогляду і поведінки індивідів і суспільств. Є загальні архетипи, а також характерні для кожного народу зокрема.

Рисами, характерними для українського менталітету, є індивідуалізм, пантеїзм як духовний зв'язок українців з середовищем їх помешкання, соціальний фаталізм, езекутивність, інтровертивність, кордоцентризм, тобто примат емоційності над раціональністю, гіпертрофоване волелюбство, толерантність. Більшість дослідників виділяють наступні архетипи: домінування минулого над майбутнім, монарності буття, тотожності істини і влади, рівності, долі, матері, "вічного учня", "героїзованого злочинця", "вічного повернення", езекутивність (жіночність), інтровертивність (споглядальність, направленість до свого внутрішнього світу) тощо. Вищенаведені архетипи значним чином визначають українську психокультуру і історичну долю української нації.

Протистояти процесу політичної міфологізації, звичайно, не уявляється можливим, оскільки людство перебувало і буде перебувати під впливом міфів. Але контролювати процес нав'язування рушійних для українського суспільства міфологем, очевидно, можливо шляхом збереження його "культурного ядра", зокрема, його моральних пріоритетів, традицій, вірувань, рідних мови та культури.

1. Юнг К.Г. Про природу психе / <http://www.iungland.ru/node/1592>; <http://psi.webzone.ru/st/302000.htm>.
2. Кушерець Т. Філософська скарбниця / <http://www.siver-litopis.cn.ua/arh/2007/2007N2/2007n02r06.pdf>.
3. "Міф" – вікіпедія / <http://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9C%D0%B8%D1%84>.
4. Еліаде М. Аспекти міфу / [http://www.gumer.info/bibliotek BuKS/Culture/el.asp/intro.php](http://www.gumer.info/bibliotek/BuKS/Culture/el.asp/intro.php).
5. Леві-Строс К. Структурна антропологія. – М., 1983.
6. Трунов Д. Г. Міф як екстраконтцепція (формальне визначення міфу): Матеріали VIII науково-практичної конференції. – Пермь: ПГТУ, 2000.
7. Третьяк В.П. Міф як необхідний засіб філософської рефлексії / <http://www.newacropolis.org.ua/ua/study/conference/?thesis=4301>.
8. Лисенко В. Політичний міф як архаїзація соціокультурного простору в нових історичних умовах. / (<http://www.personal.m.ua/article.php?ida=551>).
9. Білокобильський О. До питання про визначення міфу. / <http://www.newacropolis.org.ua/ua/study/conference/?thesis=4288>.
10. Почепцов Г. Іміджелогія. – К., 2004.
11. Лисенко В. Політичний міф як архаїзація соціокультурного простору в нових історичних умовах. / <http://www.personal.in.ua/article.php?ida=551>.
12. Зубрицька Л.І. Міф як феномен сучасної політики. Автореферат дисертації – Київ, 2005.
13. Садовников О.К. Координати міфа в познанні действительности / <http://www.newacropolis.org.ua/ua/studv/conference/?thesis=4300>.

**С.В. Леценко, здобувач, КНУТШ, Київ**

## **ІНСТИТУЦІЙНА СКЛАДОВА ПОЛІТИЧНОЇ СОЦІАЛІЗАЦІЇ В УМОВАХ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА**

В умовах трансформації суспільства досить складним є вибір соціальних норм та політичних цінностей, що ускладнює процес соціалізації взагалі та політичної соціалізації зокрема. Актуальними в цьому відношенні постають питання про те, які інститути політичної соціалізації та в який спосіб мають долучатися до політичної соціалізації аби сформувати високу толерантність особистості та гідну політичну культуру.

Метою дослідження є визначення особливостей інституційної складової політичної соціалізації в умовах трансформації суспільства. Основними завданнями є дослідження ролі суспільних та політичних інститутів в політичному просторі суспільства та з'ясування їхніх особливостей в умовах демократичної трансформації суспільства. Об'єктом дослідження є політична соціалізація, а предметом – інституційна складова політичної соціалізації та її особливості в умовах демократичної трансформації суспільства. Основними методами дослідження є інституціональний, який використовувався для аналізу взаємодії процесу політичної соціалізації та політичної системи суспільства, та структурно-функціональний, який застосовувався для визначення функцій та особливостей інституційної складової політичної соціалізації в умовах переходу суспільства від авторитарної до демократичної політичної системи. Політична соціалізація не одноразово досліджувалася як західною, так і вітчизняною політичною думкою радянської доби та періоду незалежності (Д. Істон, Д. Денніс, Г. Лассуелл, А. Бандура, Ж. Піаже, А. Маслоу, К. Ро-

джерс, М. Попович, А. Колодій, Є. Головаха, С. Грабовський, І. Кон, В. Лісовський, В. Шубкін, Е. Гансова, Ю. Оборотов, І. Попова, А. Ручка). Проте, на нашу думку, в українській політичній думці недостатня увага приділяється вивченню особливостей інституційної складової політичної соціалізації в умовах демократичної трансформації суспільства.

Зміст поняття "політична соціалізація" визначається в західній літературі по-різному. Для одних авторів – це засвоєння "курсу громадянськості", для інших – усвідомлення політичної системи суспільства та засвоєння її норм, для третіх – ставлення до влади та її представників. У вітчизняній літературі політичною соціалізацією називають процес засвоєння людиною вимог статусної та рольової поведінки, культурних цінностей та норм політичного життя, притаманних конкретному суспільству, що приводить до формування у нього якостей та властивостей, які дозволяють адаптуватися в даній політичній системі і виконувати в ній політичні ролі та функції. Проте, поняття "політична соціалізація" розуміється ширше ніж політичне виховання або просвіта. Воно охоплює не тільки цілеспрямований вплив на особистість панівної ідеології чи політики, не лише стихійний вплив, а й особисту політичну активність [1]. Такого розуміння політичної соціалізації автор дотримується у цьому дослідженні, адже воно враховує інституційну складову політичної соціалізації, отже дозволяє дослідити її особливості.

Серед великої кількості акторів політичної соціалізації особлива роль належить соціальним інститутам, які цілеспрямовано впливають на формування політичної свідомості й визначають поведінку громадян. Це інститути політичної соціалізації (сім'я, школа, церква, засоби масової інформації, громадські об'єднання та організації, політичні партії, державні органи та установи). Інститути політичної соціалізації виконують суспільно значущі функції та сприяють залученню громадян до політичного життя.

Німецький дослідник Штайнгамп відзначає важливість сімейного виховання не тільки як розвитку певних навиків у дитини, але й важливість особистої активності дитини в процесі соціалізації [2]. Важливо, як дитина структурує своє соціальне оточення, а не просто переймає чужі погляди й установки. Він аналізує цілі виховання в сім'ї та оцінює їх політико-соціалізаційне значення в широкому сенсі цього терміну. Характер політичного розвитку у сім'ї залежить від того, наскільки цінним та авторитетним є приклад соціально-політичного вибору батьків, їхні судження та їхня оцінка політичних подій, чи часто обговорюються політичні події, який зміст обговорення, чи є єдність у політичних поглядах у батьків. Також, від того, який соціально-економічний статус має сім'я, громадська активність її членів. Сім'я як соціальний інститут в українському суспільстві не повною мірою виконує свою функцію передачі від покоління до покоління соціально-політичного досвіду, основних норм і цінностей.

Особливості впливу сім'ї на формування у дітей готовності до входження у суспільне життя та прийняття сукупності соціальних функцій, ролей, норм, прав та обов'язків дають нам можливість виділити декілька типів сімей. По-перше, це сім'ї з активною громадянською позицією батьків. Батьки сприяють формуванню у дітей соціально-психологічних якостей для входження в навколишнє середовище, для різнобічного пізнання, для формування суспіль-

них цінностей, що визначають громадянську та політичну свідомість, а також цілеспрямовано керують цими процесами. По-друге, це сім'ї з активно-пасивною громадянською позицією батьків, у яких спостерігається байдуже ставлення до питання підготовки дітей для життя у суспільстві. У них не має бажання прищеплювати дітям почуття відповідальності, розвивати у них шанобливе ставлення до високих громадянських цінностей, до прийняття світоглядних норм та ідеалів. По-третє, сім'ї з пасивною громадянською позицією батьків, у якій підготовка дітей до політичної соціалізації не входить в коло інтересів. Для таких сімей характерне прагнення перенести відповідальність за навчання дітей та входження у соціальне життя на школу та вчителів. Тобто, можна зазначити, що вплив сім'ї характеризується багатьма чинниками, проте, головним з чинників політичної соціалізації з допомогою сім'ї є громадянська позиція батьків.

Важливим інститутом політичної соціалізації є школа, через яку дитина починає залучатися до державної системи політичного виховання. У будь-якому суспільстві шкільна освіта покликана виконувати найважливіші політичні функції – прищеплювати любов до держави, її інститутів. Навчання у початковій школі (6-11 років) відкриває досить довгий шлях через інститути освіти. Школа виконує функцію "методичної соціалізації", навчаючи самостійно отримувати інформацію. Початкова школа через уроки історії і літератури систематично формує політичну і національну ідентичність дитини, забезпечує засвоєння етичних цінностей своєї культури, створюючи основу для подальшої загальної і політичної соціалізації. За допомогою вивчення спеціальних дисциплін цілеспрямовано формується певна система знань про політику. А залучення до морально-етичних орієнтацій соціальної поведінки є одним із показників соціалізації. Школа – це інститут, через який політична еліта може цілеспрямовано транслювати політичні цінності в масову свідомість, визначаючи утримання навчальних програм і здійснюючи добір кадрів. Наприклад, американський дослідник Лангтон, вивчаючи політичну соціалізацію школярів, відзначив, що її організований державними органами освіти процес має на меті зміцнення класового панування. Це стосується створення атмосфери політичної підтримки режиму і ненасильницької заборони дуже активної політичної участі громадян. Для цього вони відокремлюють студентів-вихідців з робочого класу від студентів з вищих прошарків суспільства, адже вони стають більш політизованими і менш лояльними до існуючого політичного режиму. Заклади освіти є соціальними інститутами суспільства, проте підготовка кадрів втрачає ідейно-виховний характер, набуваючи все більше чисто професійних рис. У центрі освітньої моделі перебувають, перш за все, нові форми освіти, нові, як в плані їх функцій, фінансування (по-ява недержавних джерел фінансування), так і в плані методів викладання.

Отже, заклади освіти мають виконувати не лише функції передачі знань, підготовки висококваліфікованих фахівців, але виступати інститутами суспільства, які відповідають певним потребам особистості, таким як потреба в соціальному захисті завдяки отриманій професії, в духовному удосконаленні і розвитку, в досягненні певного соціального статусу. У сучасній Україні шкільна і вузівська система політичної освіти не може адекватно виконувати

свої функції. Це становище є наслідком цілого ряду причин. Політична система сучасної України перебуває в процесі становлення і не має аналогів у минулому. У сучасних умовах не припускається традиційне розуміння політичної соціалізації як відтворення політичної системи через передачу цінностей від одного покоління до іншого. У суспільстві, що модернізується, нова система цінностей, як правило, генерується політичною елітою і вноситься в суспільство через засоби масової інформації і школу. Ситуація в наших країнах ускладнюється тим, що правляча еліта фактично розколота за ідеологічною ознакою і у неї не має одностайності з приводу основних цінностей. За роки реформ демократичні цінності не отримали адекватної систематизації, не було створено каналів їх трансляції від політичної системи до людини.

В Україні зараз в умовах трансформації політичної системи зростає роль і значення політичної соціалізації, результатом якої повинна бути нова політична культура населення. Її формувати є покликанням інститутів соціалізації. Отже, у період трансформації суспільно-політичної системи в Україні, ускладнюються і змінюються вимоги до процесу політичної соціалізації, що здійснюється в системі середньої і вищої освіти.

Громадські рухи, організації, об'єднання забезпечують виховання життєздатного покоління, адже вони є основою виховання самодіяльності, самостійності, самоуправління. Вони виступають середовищем спілкування і взаємодії людей, де діють власні норми і правила, права і свободи, обов'язки і відповідальність, виконують важливу функцію інститутів соціалізації дітей, підлітків, юнаків і дівчат, а також створення нового, творчого, інноваційного.

У сучасних розвинених суспільствах структура громадських рухів та об'єднань є досить розвинуеною [3]. Це, зокрема, деполітизовані організації з різними політичними позиціями; організації з учасниками за однією ідейною орієнтацією; заполітизовані громадські організації, які приєднуються до певної політичної партії; політичні партії, об'єднання рухи і фракції; організації, які не мають ніякої політичної основи і займаються вирішенням соціально-економічних, культурно-художніх, побутових проблем. Формуючи громадську свідомість, досягаючи час від часу успіху, ці рухи стають джерелом таких соціально-структурних змін в суспільстві, подальший напрямок яких досить важко передбачити [4]. В українському суспільстві громадські організації, особливо молодіжні, теж досить часто виступають інструментом різних політичних сил для здійснення певних соціально-політичних акцій. В Україні зареєстровано понад 150 політичних партій, які охоплюють увесь спектр ідеологій, однак по-різному їх сповідують, відображають і реалізують. Партії також мають не однаковий статус, авторитет, рівень впливу на процеси структуризації українського суспільства, на громадян загалом. Універсальної класифікації існуючих ідеологій немає, їхній спектр вчені подають по-різному: 1) комунізм, соціал-демократія, лібералізм, консерватизм, націоналізм, фашизм (Ф. Кирилюк, М. Головатий та ін.); 2) марксизм, соціал-демократія, лібералізм, консерватизм, тоталітаризм (К. Гаджієв та ін.); 3) лібералізм, консерватизм, соціалізм, анархізм (Г. Щокін та ін.). Специфіка ідеологічної структуризації українського суспільства в тому, що у результаті впливу тоталітарного минулого, прискореної трансформації політичної системи, тривалої

відсутності в країні справжнього політичного плюралізму, трансформуються і самі ідеології. Жодна із зазначених вище ідеологій не є і не може бути чіткою. Традиційні ліберальна чи консервативна доктрини мають помітні відгалуження у формі неолібералізму, неоконсерватизму. Трансформаційні процеси однаково стосуються як держав, так і ідеологій, на яких вони базуються.

За програмними засадами, і за змістом конкретної діяльності українські політичні партії здебільшого не відповідають ідеологічному наповненню. Практично усі політичні партії України – за демократію, гуманізм, єдність українського суспільства, економічний розвиток соціуму, відповідний соціальний захист громадян і особливо соціальні гарантії для груп ризику, пенсіонерів, інвалідів тощо. При цьому, існують принципово інші метаморфози, які, окрім плутанини, при визначенні суті політичних партій нічого не дають. А значна частина політичних партій в Україні "експлуатує" ідеологію християнства (православ'я), інших релігій, що, однак, нічого для врегулювання міжконфесійних відносин не дає, а скоріше спричиняє міжконфесійне неузгодження. Деякі політичні партії, означені за професійними ознаками громадян, різновидом і сферою діяльності людей, інтереси яких вони намагаються відстоювати. Крім того, значна частина політичних партій невідомого ідеологічного, соціального спрямування.

У країнах, які перейшли від однопартійної до багатопартійної системи, відбувалися процеси, не тільки пов'язані з безпосереднім зародженням і розвитком партій різних політичних напрямків, але й гострою міжпартійною боротьбою, створенням різноманітних за масштабами цілей і завдань об'єднань (блоків, асоціацій) як довгострокових, так і короткострокових, як стійких, так і символічних.

Політичні партії, рухи, об'єднання, блоки входять в політичну систему, яка представляє собою сукупність державних і політичних структур в країні, а також політичних інститутів, масових громадських організацій. Жодна політична партія України не може бути гарантом стабільності політичної системи, економічного розвитку країни в силу різних причин. Українська держава перебуває на такому етапі, коли багатопартійність, яка є наслідком демократичних перетворень, стає на заваді суспільного розвитку, прийняття важливих для суспільства політичних рішень є дуже ускладненим [5].

Як показує політична структуризація українського суспільства, лише два відсотки від кількості дорослого населення є членами партій. В європейських країнах цей показник на рівні 15 відсотків. Крім того, потрібно відмітити непоінформованість населення ні в діяльності більшості партій, ні в їхніх програмах. Окремі політичні партії стають активнішими у пропаганді та політичній рекламі лише в передвиборчій кампанії, коли постає необхідність здобувати голоси виборців.

Основою для дій політичних партій має бути представлення найбільш організованих прошарків суспільства, які задовольняють інтереси різних класів і груп. Політичні партії мають вносити гармонію в інтереси соціальних груп для здійснення загальнонаціональної ідеї створення правової держави, де політика відповідає закону, а не викликати вороже ставлення до представників відмінної ідеології і боротися за владу всіма законними методами. Адже такі дії політичних сил, їхніх лідерів та представників є прикладами для на-

слідування прихильників цих політичних ідеологій та виступають елементами процесу виховання політичних цінностей в політичній соціалізації [6].

Засоби масової інформації є одним з найважливіших факторів сучасної політичної соціалізації. Цілком очевидна її роль на сучасну масову свідомість, але разом з тим сьогодні не можна не бачити можливих тенденцій і можливостей негативних наслідків такого впливу на свідомість молодого покоління. Сучасні засоби масової інформації займають в свідомості людини важливе місце і мають великий соціалізуючий потенціал. Разом з тим, в українському суспільстві ще не сформований громадський контроль за соціальною відповідальністю інститутів соціалізації. Велику роль відіграє помилковість розуміння поняття свободи слова, яка з свободи може перейти до повного соціального свавілля. При цьому засоби масової інформації далеко не завжди усвідомлено, але цілком об'єктивно формують у частини населення позицію соціальної байдужості, представляючи людям (особливо, у молодих людей, які ще погано орієнтуються в суспільному і політичному просторі) систему ціннісних орієнтацій, де погано розглядається такий фактор, як суспільна ціль і суспільний інтерес, де ще не визріли соціальні умови для формування громадської психології і ідеології, орієнтованої на усвідомлення і підтримку соціальних цілей. Але розвинуті країни (Японія, Західна Європа, США) у своєму соціально-економічному розвитку звертаються до усього населення, особливо до молоді, при цьому використовуючи в першу чергу освіту і засоби масової інформації.

Формуючи політичну культуру, засоби масової інформації мають певну специфіку впливу на широкі маси населення, особливо на молодь. Різні також ступінь впливу і наслідки спричиняють засоби масової інформації стосовно різних вікових груп. Інформація, в основному, розрахована на середнього споживача. Не враховуються особливості молодіжної аудиторії, відмінності в інтересах різних груп, віковий, професійний, національний фактор.

Результати соціологічного дослідження показали, що одна з передумов успішного процесу політичної соціалізації – це споживання інформації про політичне життя у вільний час, а також під час роботи, навчання, у дорозі (так зване пасивне споживання інформації молоддю) серед різноманітних захоплень та стилю життя молоді [7]. Відтак інформація виступає потужним засобом, через який здійснюється вплив на формування політичного світогляду.

На першому місці серед джерел, з яких громадяни отримують інформацію про політичну ситуацію в країні перебуває телебачення. За ним – періодика та радіо. Зокрема, молодь насамперед слухає FM-станції, симпатії до програм "державного радіо" (1-й, 2-й та 3-й радіоканали) виявляють дещо більше 10 %) [8].

Стосовно періодичних видань, узагальнений аналіз соціологічних опитувань показує, що найбільше читають незалежні суспільно-політичні видання – 56 %. Найменше – видання політичних партій, організацій та рухів – 2 %. Видання державних органів та органів місцевого самоврядування користуються попитом у 14 % респондентів. Найбільш популярна тематика серед читачів періодики – політика – 13,3 %, регіональні та міські новини – 7,6 % [9].

Аналітичні передачі про політичне життя у дорослого населення користуються більшим попитом ніж серед молоді. Коли ж молодь все ж вмикає телеві-

зор, щоб послухати політичні новини і аналітику, то у першу чергу звертається до регіональних каналів. Так само молодь здебільшого користується державними і регіональними телеканалами, щоб здобути новинну інформацію про суспільно-політичне життя держави загалом і конкретного регіону зокрема.

Отже, в українському суспільстві роль інформаційного середовища є особливо важливою, адже завдяки йому відбувається перенесення та виховання основних цінностей західних демократичних суспільств, що забезпечує розвиток демократії в Україні.

Держава, як один з основних інститутів політичної соціалізації, має бути зацікавлена у різноплановому, плюралістичному громадському рухові, який відбивав би інтереси якомога більшої кількості соціальних груп. Держава зацікавлена в розвитку громадського руху, в тому, щоб громадські організації діяли відповідно до Конституції України, та існуючого законодавства. Показовими є статистичні дані щодо усвідомлення різними віковими підгрупами молоді самоцінності української державності. Так, знецінення українського громадянства в період 1998 р. спостерігалось в основному у респондентів віком 20 – 24 роки (від 24 % до 43 % відповідно) та 25 – 28 років (від 29 % до 40 % відповідно) [10].

Існуючий в Україні політичний режим представляє різновид змішаного, поєднуючи демократичні інститути, норми і цінності з авторитарними, що яскраво свідчить про слабкість демократичних процесів. Згідно з думкою Є. Головахи, подібний розвиток подій склався тому, що на відміну від європейських держав соціалістичного табору Україна стала на шлях демократичних перетворень, які зніщували і реалізовували представники провінційної радянської бюрократії, що виявились готовими декларативно схвалити нову ідеологію й нові ринкові гасла, але не були готові до практичної їх реалізації [11]. Специфіка існує і в "залишках старого радянського світогляду; націонал-романтичної ідеї; патерналізмі; регіональному партикуляризмі; особистому інтересі, кожен з яких має свої культурно-світоглядні орієнтири, переконання, установки і моделі поведінки" [12].

Отже, важливу роль в процесі політичної соціалізації в умовах трансформації відіграють суспільні інститути. Особливостями інституальної складової політичної соціалізації в умовах політичної соціалізації є те, що одночасно існування багатьох пластів політичних цінностей, жоден з яких не являє собою чітко структурованої моделі, утруднює ситуацію вибору соціальних норм, та в цілому ускладнює процес політичної соціалізації.

Сам процес політичної соціалізації має стихійний характер, що виявляється у відсутності цілей, які консолідують суспільство, в розмитості, мозаїчності її ціннісної, змістовної сторони. Недостатню роль у цьому процесі відіграють інформаційна сфера, політичні партії та їхні лідери. У таких суспільствах формується "маргінальний тип особистості", в якому визначальною структурною складовою є необізнаність зі своїми правами та свободами як громадянина та переважає адаптивно-лабільна стратегія поведінки, яка забезпечує ситуативну адаптацію, пристосування до змін групових, а не загальносоціальних. Проте, процес політичної соціалізації з допомогою політичної освіти не охоплює весь спектр духовної та практичної політичної діяльності. Тому, важливими в цьому процесі є інформаційне середовище в ціло-

му і засоби масової інформації зокрема. Отже, слід використовувати й інші інститути, які допомагають формувати політичну поведінку громадян.

1. *Шестопал Е.Б.* Личность и политика. Москва: Мысль, 1978. – 267 с. 2. *Штайнкамп Г.* Социальная структура и личность: проблемы дифференциации и интеграции макро-, мезо-, и микроуровневой социального анализа // Проблемы теоретической социологии / Под ред. А.О. Бороновева. СПб., 1996. – С. 182-183. 3. *Feldhoff J.* Abriff des Gutachtens "Soziologische Forschungen zur politischen Sozialisation". Universitat Bielefeld. Bielefeld, 1967. – S.15. 4. Політична система сучасної України: особливості становлення, тенденції розвитку / За ред. Ф.М. Рудача. – К.: Парлам. вид-во, 2002. 5. *Головатий Н.Ф.* Социология молодежи. К.: МАУП, 1999. – С. 139. 6. *Пахарев А. Д.* Политическое лидерство и лидеры. – К.: ЗнаниеУкраины, 2001. 7. *Зінчук В. П.* Теоретичні засади дослідження політичної соціалізації особистості // Методологія, теорія та практика соціологічного аналізу сучасного суспільства: Збірник наукових праць. – Харків: Видавничий центр Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна, 2003. – 636 с. 8. Науковий звіт за результатами конкретно-соціологічного дослідження інформаційного простору м. Львова (грудень 2002 р. – лютий 2003 р.) // Під науковим керівництвом Черниш Н.І. – Львів, 2003. – 45 с. 9. Про становище молоді в Україні (за підсумками 1998 року): Щорічна доповідь Президентові України, Верховній Раді, Кабінету Міністрів України. – К.: ТМ Прінткс Прес, Print XPress ТМ, 1999. – С.61. 10. Соціологічне опитування Центру соціальних досліджень "Софія", 4-8 серпня 2006 р. 11. Українське суспільство: соціологічний моніторинг 1994-2003 / За ред. Н.В.Паніної. – К.: Інститут соціології НАН України, 2003. – С. 112. 12. *Ходаківський М.* Громадянське суспільство і національна держава // Віче. – 1998. – № 9. – С. 41.

*О.І. Погребенник, асп., КНУТШ, Київ*

## **ПУБЛІЧНО-ПРАВОВЕ РЕГУЛЮВАННЯ ЯК ІНСТРУМЕНТ ВДОСКОНАЛЕННЯ ОРГАНІЗАЦІЙНОЇ СТРУКТУРИ УКРАЇНСЬКИХ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ**

Організаційна структура будь-якої політичної партії відображає не лише особливості її функціонування, а й виражає її сутність. Через дослідження організаційної структури можна визначити як мету створення партії, так і методи її політичної діяльності. Тому дослідження даної проблеми є важливим для подальшого розвитку теорії політичних партій. Вивчення організаційної структури політичних партій вже давно створило новий "структурний" напрям розвитку науки про політичні партії у зарубіжних країнах. У зв'язку зі слабкістю інституту політичних партій даний напрямок потребує особливої уваги в Україні, де на даний момент ця проблема є малодослідженою.

Так, наприклад, робота В.В.Мейтуса і В.Ю.Мейтуса, яка піднявши проблему формування організаційної структури в контексті управління політичною партією, фактично не дала рекомендації, щодо вдосконалення сучасних українських політичних партій. Дослідження проведене А.Зельницьким та П.Удовенком, описавши з формально-правової точки зору партійну організацію і давши певні рекомендації на предмет внутрішньопартійної роботи, не окреслювали перспективи розвитку політичних партій України.

Тою чи іншою мірою, досліджуючи політичні партії та партійні системи, питання організаційної структури торкалися такі вітчизняні дослідники як С.І.Бабій, В.А.Базів, С.Бабикіна, Л.В.Гонюкова, Г.М.Малкіна, В.В.Мейтус, Л.П.Могильний, М.Ф.Москалюк, М.І.Обушний, М.В.Примуш, В.Полторак, Л.С.Скочилас, Ю.Р.Шведа та ін.

Метою даної статті є надання пропозицій, щодо вдосконалення законодавчої бази з метою стимулювання розвитку організаційної структури сучасних політичних партій в Україні. Відповідно до поставленої мети у статті вирішуються наступні завдання: встановлення недоліків організаційної структури політичних партій України, надання порад щодо їх подолання методом правового регулювання та аналіз наявних спроб такого реформування.

Організаційна структура політичних партій України відрізняється слабкістю. Партії фактично перебувають у процесі свого становлення і на даний момент є більш подібними до політичних клубів. Політичні партії фактично не виконують своїх основних функцій, окрім однієї: боротьби за політичну владу. До того ж, "кишенькові" або "технічні" партії, що становлять переважну більшість від їх загальної кількості в Україні, не здійснюють навіть цю єдину функцію. За відсутності у політичної партії реальної соціальної бази неможлива агрегація та артикуляція суспільних інтересів, не може існувати і представництво, оскільки політики фактично представляють самі себе. Політичні партії, використовуючи технології масової маніпуляції, в основі яких лежить популізм та реклама, відійшли від вироблення політичного курсу та розробки реальних програм розвитку держави і суспільства.

Українські політичні партії замість того, щоб розвивати власну організацію, досягають мети такими швидкодіючими забороненими методами, як-от використання адміністративного ресурсу та нейрон-лінгвістичного програмування, підкуп виборців, перекручування інформації за допомогою підконтрольних ЗМІ тощо. Широке використання чорних технологій зумовлене недосконалістю законодавства, корумпованістю і підконтрольністю судових та правоохоронних органів. Політичне "партизанство" та "зрадництво", партійна корупція й торгівля портфелями, відсутність стабільного членства і політичної відповідальності унеможливають участь партій у системному формуванні всіх ланок державного апарату.

За умов слабкої інтегрованості базових елементів, високої централізації влади у руках офіційного лідера та вузького кола керівників, нестабільності членства тощо, стає неможливим політичне рекрутування та підготовка кадрів. Більше того, партії України майже не виконують функцію політичної соціалізації, а формування громадської думки зводиться до маніпулятивно-популістських "пасажів".

Отже, організаційна структура політичних партій в Україні потребує вдосконалення. Останнє залежить від того, яку конкретно мету необхідно досягти: чи то створити сильні партійні машини, що, конкуруючи за владу, витіснять з партійної системи слабкі політичні об'єднання, чи то організацію справді рівних, високо демократичних, масових партій, члени яких, залежно від власних здібностей та працьовитості, зможуть пройти до вищих щаблів державної чи партійної влади. У першому випадку можна розраховувати на утворення стабільної дво-, трипартійної системи, політичні організації якої не вирізняться високою демократичністю і потребуватимуть великих фінансових затрат.

Якщо піти другим шляхом реформування, до моделі притаманної політичним партіям більшості континентально-європейських держав, то, навпаки, можна очікувати на утворення партій з високим рівнем внутрішньої організаційної

свободи та демократизму. Тим не менше, як засвідчує досвід, це компенсуватиметься невисоким рівнем стабільності як їх організацій загалом, так і партійної системи зокрема. Отже, існує два суб'єкти зацікавлених у такому реформуванні: це держава та сама партія. Удосконалення організаційної структури політичних партій здійснюється за рахунок політичних та правових інструментів. Держава обмежується винятково інструментами публічно-правового характеру, у політичній партії ж арсенал методів впливу – значно багатший.

Дуже важливим політико-правовим інструментом такого впливу є державне управління, що виражається у регулюванні та регламентації. Перш за все, слід констатувати відмінність між поняттями "регулювання" та "регламентації", що у політико-правовій практиці часто ототожнюються. Не всяке регулювання є регламентованим і не кожна регламентація призводить до регулювання. Регламентація являється різновидом формалізації, в силу чого виступає найпоширенішим способом регулювання, яке у сфері масових соціальних відносин взагалі без неї не можливе. Не дивлячись на це, регламентація може здійснювати і негативний вплив на процес регулювання, але, як правило, таке явище виникає у межах невеликих соціальних груп.

Таким чином, коли йдеться про політичні інструменти суб'єктом застосування яких виступає посадова особа чи орган не значної у своєму кількісному складі партійної організації, то цілком припустимим буде використання неформальних політичних інструментів: психологічний тиск, матеріальне заохочення, публічна подяка, тощо. Ці методи являються предметом дослідження таких наук, як психологія, соціологія, менеджмент тощо. Політичні науки досліджують, як правило формальний вплив, так як їх цікавить його широке соціальне значення. Тому, з метою дослідження останнього, для політичної науки важливим являється створення певного підходу, системи інструментів впливу. Це стосується як соціально-політичного управління загалом, так і в межах інституту політичних партій зокрема.

Загалом для посилення та розвитку організаційної структури українських політичних партій бажано вжити такі заходи:

1. З метою стабілізації партійного членства, попередження політичного зрадництва та шпигунства – внести зміни до законів України: "Про вибори народних депутатів України", "Про вибори Президента України", "Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів" щодо права бути висуненим від політичної партії (блоку партій) чи їх територіальних організацій у кандидати в місцеві та народні депутати, у Президенти України, на посаду сільського, селищного, міського голови лише за умови перебування членом цієї партії (блоку партій) протягом певного тривалого строку (наприклад, не менше, як п'яти років); внести зміни до Закону України "Про політичні партії України", в яких зобов'язати кожну місцеву партійну організацію, яка має статус юридичної особи, подавати відомості до реєструючого органу (відповідно до встановленої ним форми) щодо списків членів партії (новоприбулих та вибулих); зобов'язати Міністерство юстиції України створити електронний реєстр фіксації членів політичних партій України та здійснювати раз на півроку перевірку на належність винятково до однієї політичної партії, результати якої над-

силати до керівних органів політичної партії; доповнити ст. 10 Закону України "Про політичні партії в Україні" вимогою мінімальної кількості членів (наприклад, 10 тис. чол.), відомості про яких необхідно подати до реєструючого органу протягом строків, встановлених у ст. 11 цього закону [1, 2, 3, 6].

2. Для стимулювання децентралізації організаційної структури політичних партій України – внести зміни до закону України "Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів" щодо надання права бути висунутим від місцевої організації політичної партії (блоку партій) у кандидати в депутати до місцевих рад та на посаду сільського, селищного, міського голови винятково особам, які постійно проживають на території відповідної місцевої ради, міста, села, селища протягом певного сталого періоду (наприклад, не менше трьох років) [2].

3. Добиваючись зростання внутрішньопартійного демократизму, внести зміни до Закону України "Про вибори народних депутатів України" щодо зобов'язання формування партіями виборчих списків, у яких кількість одностатевих осіб чи представників певної національної меншини не складала б більше двох третин; доповнити вище зазначений закон окремим розділом, що регламентував би основні правові компоненти організаційної структури партії (визначив би вищим керівним органом З'їзд, встановив би максимальний строк його повноважень, зафіксував би основні принципи прийняття ним найважливіших партійних рішень тощо); внести зміни до Закону України "Про політичні партії в Україні" щодо обов'язковості створення політичними партіями у власній структурі органу внутрішньої юстиції, що займатиметься вирішенням спорів та трактуванням положень корпоративних норм партії; до ст. 11 вище вказаного закону внести зміни щодо можливості обласними та міськими організаціями політичних партій приймати власні статuti, які б не суперечили загальному і обов'язково подавались до реєструючого органу; додати положення, що передбачатимуть діяльність первинних осередків, які не мають статусу юридичної особи, винятково на підставі загального статуту та статуту вищестоящої партійної організації (за наявності останнього), а його керівники – обираються членами партії, що входять до цього осередку [1, 6].

4. З метою стимулювання зменшення кількості політичних партій та переходу до системи поміркованого плюралізму – внести зміни до: Закону України "Про вибори народних депутатів України" щодо запровадження п'ятивідсоткового виборчого бар'єру та привести у відповідність інші нормативно – правові акти; ст. 24-ї Закону України "Про політичні партії в Україні" щодо уточнення такої підстави анулювання свідоцтва політичних партій, як неприйняття участі у виборах до Верховної ради чи Президента України протягом останніх десяти років партією самостійно, а не в блоці з іншими; внести зміни до ст. 10 вище вказаного закону щодо деталізації процедури створення політичної партії, можливої двома шляхами: новоутворення (на установчому з'їзді) або реорганізації з громадської організації чи іншої політичної партії (блоку); ввести поняття організаційного комітету, що з моменту повідомлення реєстраційного органу протягом шести місяців має підготувати та провести установчий з'їзд, члени комітету спільно несуть юридичну відповідальність (за наслідки діяльності пов'язаної з утворенням партії) до моменту

отримання реєстраційного свідоцтва, яке є юридичною підставою для автоматичної ліквідації організаційного комітету та вступу до своїх обов'язків обраних з'їздом керівних органів та посадових осіб партії [1, 6];

5. Для зменшення ролі лідера у політичних партіях (блоках партій) внести зміни до ст. 12-1 Закону України "Про об'єднання громадян" та ст. 9 Закону України "Про політичні партії в Україні" щодо заборони в назвах політичних партій та їх блоків використовувати особисті прізвища, ім'я та по-батькові, прізвиська; внести зміни до ст. 78 Закону України "Про вибори народних депутатів України" щодо виключення зі змісту виборчого бюлетеня переліку прізвищ, імен та по-батькові п'яти кандидатів від кожної політичної партії; внести зміни до законів України "Про вибори Президента України", "Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів", "Про Кабінет Міністрів України" щодо заборони входити до керівних та виконавчих органів політичної партії особам, що займають посади Президента, Прем'єр-міністра, міністра, міського (сільського, селищного) голови, окрім випадків, коли Президент чи міський голова знаходяться у відпустці, строк якої закінчується після оголошення результатів чергових виборів на їх посаду і що не може бути перерваною [5, 6, 1, 3, 2, 4].

6. Для попередження виникнення тоталітарних політичних партій, поперше, слід обмежити утворення базових елементів політичних партій на виробничій основі – внести зміни-доповнення до ст. 37 Конституції України, ст. 8 Закону України "Про політичні партії в Україні", ст. 4 Закону України "Про об'єднання громадян" щодо заборони утворення організаційних структур політичних партій на підприємствах, установах, організаціях, незалежно від форми власності; по-друге, необхідно вжити заходів, які б унеможливили використання у політичній боротьбі релігійних організацій – внести зміни до вище вказаних статей законів щодо заборони утворення та функціонування політичних партій, що залучають до своєї діяльності релігійні організації чи фінансово пов'язані з ними, та до законів України "Про вибори народних депутатів України", "Про вибори Президента України", "Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів", "Про центральну виборчу комісію" щодо зняття з реєстрації кандидатів у місцеві депутати, Президента України на посаду сільського, селищного, міського голови та політичні партії (їх блоки), що беруть участь у виборах до відповідних місцевих рад і Верховної Ради України у зв'язку з використанням ними у своїй політичній агітації релігійних організацій (загалом слід внести зміни до Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" щодо предмету заборони тоталітарних сект та посилення контролю під час виборчого процесу в Україні державними органами у справах релігії за проведенням публічних релігійних заходів: богослужінь, обрядів, церемоній, походів тощо) [8, 6, 5, 1, 3, 2, 9].

7. У межах здійснення реалізації ст. 37-ї Конституції та ст. 5-ї Закону України "Про політичні партії в Україні" щодо заборони створення політичними партіями воєнізованих формувань: по-перше, – доповнити вище вказаний Закон ст. 5-1 таким формулюванням: воєнізоване формування політичної

партії – це як формальне, так і неформальне організаційне утворення в структурі партії, що складається з двох або більше осіб, члени якого мають пряме чи непряме відношення до неї, яке зорганізоване з метою реалізації політичних ідей, платформи чи програми партії, застосувало або збиралося застосувати силові заходи, спрямовані на протидію органам державної влади та місцевого самоврядування України, їх посадовим чи службовим особам, громадянам та іноземцям, що на законних правах перебувають в Україні, їх об'єднанням, організувало чи намагалось організувати масові заворушення на політичному ґрунті, які призвели чи могли б призвести до порушення громадського порядку та виникнення суспільно-небезпечних наслідків [6].

8. Для посилення кримінальної відповідальності виборних службових осіб політичних партій у сфері службової діяльності, внести зміни до Примітки 1. ст. 364 Кримінального кодексу України, додавши до переліку осіб, що є за свої статусом службовими, посадовими осіб об'єднань громадян. З метою реалізації принципу рівності усіх перед законом та судом доцільно було б внести зміни до п.2 ст. 49 кодексу про зупинку перебігу давності, якщо особа, що вчинила злочин є народним депутатом України [10].

9. З метою розмежування бізнесу та політики – прийняти закон про лобізм.

Також можна додати декілька більш радикальних пропозицій. Так, для посилення політичної відповідальності партій та їх депутатів і попередження політичного зрадництва, можна надати право фракції політичної партії, за списками якої пройшов народний депутат до Верховної Ради, на притягнення його до кримінальної відповідальності, затримання чи арешту (взяття під варту). Таким чином, подання, направлене Генеральним прокурором, що відповідає передбаченим законом вимогам, Голова Верховної Ради надсилатиме не лише відповідній комісії Верховної Ради, а одночасно керівникові фракції. Останній зобов'язуватиметься у терміновому порядку організувати засідання фракції, яка у розумний термін (наприклад, не пізніше ніж через п'ять днів) більшістю голосів від свого складу має прийняти рішення щодо задоволення чи не задоволення подання. Відсутність такого рішення у встановлений строк має розцінюватися як не задоволення подання і підлягатиме розгляду на пленарному засіданні Верховної Ради у встановленому регламентом порядку.

Крім того, ефективно було б передбачити, що у випадку прийняття Верховною Радою (фракцією) рішення щодо задоволення подання про притягнення народного депутата до кримінальної відповідальності, але не надання дозволу застосування відповідних заходів запобіжного характеру (арешт, затримання), вважатиметься, що фракція, до якої належить відповідний народний депутат, бере його на поруки. Також, за вище описаних обставин, її може бути зобов'язано виплатити заставу. Результати усіх рішень мають бути невідкладно оприлюднені у засобах масової інформації, тоді такий механізм може слугувати не лише на користь внутрішньопартійній дисципліні, а й буде ефективним інструментом політичної відповідальності.

Загалом проблема імперативного мандата, впровадження якого активно підтримує ряд українських політичних лідерів, є доволі суперечливою: з одного боку цей мандат є принципово несумісним із самим змістом парламен-

таризму і суперечить його природі, а з іншого – був би потрібним і, головне, ефективним інструментом чистки партійних рядів, боротьби з політичною корупцією та зрадництвом в умовах української кон'юнктури. Тому виходом з такої ситуації могло б стати надання партії (її фракції) право відкликати власного депутата, але заборонити на його місце просувати наступного за партійним списком. Таким чином, партія зможе виключити з своїх рядів зрадника, але разом з тим втратить один парламентський голос. Відповідна зміна може позитивно вплинути навіть на сам процес формування партійних списків і стимулюватиме більш відповідальний підхід у доборі кадрів.

Переслідуючи мету зростання рівня децентралізації партій та перешкодження продажу мандатів, можна запровадити систему пропорційності представництва кандидатів від місцевих партійних організацій у виборчих списках партій. Також перспективно застосувати процедуру внутрішньопартійних виборів кандидата в президенти від партії, залишивши за З'їздом право визначити коло претендентів. З метою зменшення кількості партій ефективним буде запровадження високої грошової застави на виборах для партій, що перебувають поза парламентом (наприклад, у розмірі п'яти мільйонів гривень). Не менш дієвим інструментом може стати колосальне збільшення оподаткування політичної реклами, чітке встановлення переліку засобів масової інформації, де вона взагалі може розміщуватись (наприклад, шляхом спеціального ліцензування). У межах стимулювання співпраці політичних партій з громадськими організаціями доречним буде передбачити можливість зменшення вище зазначеного податку на підставі благодійних перерахунків на користь організацій третього сектору.

Після прийняття закону "Про політичні партії в Україні" фактично не вживалось реальних заходів, які могли хоча б певним чином вплинути на інститут політичних партій та їх організаційну структуру. У 2005-му році було прийнято незначні поправки до двох статей закону: заборонено вступати до партій працівникам органів державної податкової інспекції; дозволено партійним осередкам, яким статутом політичної партії не надається право юридичної особи, легалізувати свою діяльність шляхом письмового повідомлення.

Тим не менше, в державі існує нагальна необхідність вдосконалення регулювання відповідного інституту, що на сучасному етапі призводить до загострення суперечок. Так, наприклад, було два звернення до Конституційного суду з приводу тлумачення статей Закону України "Про політичні партії в Україні". Питання стосувались процедури реєстрації, створення місцевих організацій політичних партій, їх фінансової звітності, анулювання реєстраційного свідоцтва тощо. У результаті прийнятих рішень Конституційним Судом (N 2-рп/2007 (v002p710-07) від 12.06.2007 та N 9-рп/2007 (v0a9p710-07) від 16.10.2007) було визнано неконституційними та дано тлумачення деяких положень закону, що незначною мірою сприяло спрощенню процедури реєстрації. Невирішеними до цих пір залишається два визначені судом питання. По-перше, це прогалина в законодавстві щодо підсудності категорії справ, пов'язаних з порушенням політичними партіями вимог чинного законодавства. Так, ст. 24-та вище зазначеного закону передбачає розгляд справ щодо анулювання реєстраційного свідоцтва політичних партій Верховним Судом України, тоді коли прийнятий у

2005-му році Кодекс адміністративного судочинства відносить їх до компетенції окружного адміністративного суду компетенція якого поширюється на м. Київ. По-друге, це неурегульованість питання щодо необхідної кількості, відповідно до п. 6 ст. 11 закону, партійних організацій районного рівня, які повинні утворити кожна зареєстрована політична партія.

З іншого боку, було вжито заходи щодо реформування фінансової основи діяльності політичних партій в Україні. Таким чином, мова йде про їх державне фінансування, передбачене пунктом 20 статті 87 Бюджетного кодексу України, від 21.06.2001 і запроваджене Законом України "Про внесення змін до деяких законодавчих актів України у зв'язку із запровадженням державного фінансування політичних партій в Україні", від 27.11.2003, N 1349-IV (1349-15). У 2007-му році прийнято Закон України N 107-VI (107-17) від 28.12.2007 "Про Державний бюджет України на 2008 рік та про внесення змін до деяких законодавчих актів України", який виключив до кінця 2008-го державне фінансування політичних партій. У результаті рішення Конституційного Суду України від 22.05.2008, N 10-рп/2008 (v010p710-08) відповідне положення прийнятого бюджету разом з багатьма іншими було скасоване. Незважаючи на це, кошти закладено не було, а внесення поправок до Державного бюджету не здійснено у встановлені строки.

Отже, дослідивши перспективи еволюції політичних партій України можна зробити такі основні висновки:

1. Організаційна структура українських політичних партій має багато недоліків, серед яких: слабка роль партій на місцевому рівні, що сприяє централізації структури та загалом призводить до її послаблення; відсутність політичної відповідальності, що дозволяє переходити політикам з однієї партії до іншої, унеможливорює елементарний контроль партії над власними політиками; формальність фіксованого членства, що дозволяє бути членом багатьох партій одночасно; слабкий державний контроль над фінансовою діяльністю партій тощо.

2. Сприятливі подолання вище перерахованих недоліків можливо шляхом внесення змін до законодавства України.

3. Ті спроби, які на сьогоднішній момент проводяться, через зміни у законодавстві (або її спробу) не є ані реформуванням, ані стимулюванням вдосконалення організаційної структури українських політичних партій.

1. Закон України " Про внесення змін до Закону України "Про вибори народних депутатів України" в новій редакції від 7 липня 2005 р. // Голос України від 27 серпня 2005 р. 2. Закон України "Про вибори депутатів Верховної Ради Автономної Республіки Крим, місцевих рад та сільських, селищних, міських голів" від 6 квітня 2004 р. // Урядовий кур'єр від 10 квітня 2004 р. 3. Закон України "Про вибори президента України" від 18 березня 2004 р. // Урядовий кур'єр від 6 квітня 2004 р. 4. Законодавство про громадські організації. – К.: Школа, 2004. – 112 с. 5. Закон України "Про кабінет міністрів" // Відомості Верховної Ради України (ВВР), 2008, N 25, ст.241. 6. Закон України "Про об'єднання громадян" від 16 червня 1992р. // Відомості Верховної Ради (ВВР) від 1992, N 34, ст.504. 7. Закон України "Про політичні партії в Україні" від 5 квітня 2001 р. // Урядовий кур'єр від 28 квітня 2001р. 8. Закон України "Про статус народного депутата України" від 22 березня 2001 р. // Урядовий кур'єр від 26 вересня 2001 р. 9. Закон України "Про центральну виборчу комісію" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 2004, N 36, ст.448. 10. Закону України "Про свободу совісті та релігійні організації" // Відомості Верховної Ради (ВВР), 1991, N 25, ст.283. 11. Кримінальний кодекс України : станом на 15 березня 2007 р. / Верховна Рада України. – Офіц. вид. – Харків : ПП "ІГВІН", 2007. – 208 с.

# НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ

## ФІЛОСОФІЯ

*І.О. Артамонов, студ., ДонНУ, Донецьк*

### **ВПЛИВ ГРАФІЧНИХ КОМПОНЕНТІВ ПОЛІТИЧНОЇ ДРУКОВАНОЇ РЕКЛАМИ НА МАСОВУ СВІДОМІСТЬ**

Реклама давно являє собою невід'ємну частку соціуму. Вона формує суспільну думку, цінності, орієнтири, стереотипи, і тому її вивчення має особливу значимість, як для науки, так і для суспільства. Охопити всі аспекти реклами дуже складно, тому автор зупиняється тільки на одному з них – графічному. Графіка займає вагоме місце серед інших компонентів реклами. У друкованій рекламі – це особливо важливий інструмент у наслідок того, що тільки графіка надає візуальне уявлення про предмет повідомлення та має широкі можливості здійснення впливу через емоційну сферу об'єкта. Вивчення явища впливу на масову свідомість через графіку має практичне значення як для політикуму, вказуючи на оптимальні шляхи впливу на суспільство; так і для суспільства, сприяючи розумінню інтенції політиків та маніпулятивні техніки. Також важливість і актуальність вивчення проблеми підкреслюється тим фактом, що у сучасних кризових умовах рекламодавці все частіше віддають пріоритет друкованій та інтернет рекламі через їхню низку вартість, а саме ці види реклами насичені графікою в більшій мірі. Особливо таке положення справ характерно для України, де кризові явища проходять найбільш гостро та болісно.

У структурному плані графіка складається з багатьох компонентів, які можна поділити на три групи. Перша група, це елементи, що оперують до раціональної сфери (графік, схема, діаграма). Друга – це ті, що оперують до емоційної (фото, карикатура та інші зображення). І третя група – це технічна графіка (фон, обрамлення). Найбільш поширена друга група елементів, тому найцікавішим з практичної та академічної точки зору є вивчення зображення. Розглянемо його докладніше.

Зображення в друкованій рекламі має три базисні функції: інформативна, рекламна й сугестивна (функція схованого впливу). Якщо генералізувати складний механізм реалізації цих функцій, можна визначити три основні завдання, які виконує зображення.

1. По-перше, воно привертає увагу до тексту повідомлення.
2. По-друге, встановлює асоціативний зв'язок між предметом повідомлення й зображенням. (Наприклад, встановлення асоціації політичної партії, про котру йдеться у повідомленні з її лідером, зображенням на фото).

3. По-третє, стимулює емоційну реакцію. Від того, наскільки емоційно адресат відреагує, залежить наскільки добре рекламне повідомлення закріпиться в його пам'яті.

Вирішення цих завдань значно підвищує ефективність рекламного повідомлення та створює платформу для маніпуляції. Розглянемо, яким чином графічні компоненти можуть реалізовувати акти маніпулювання.

Такий тип зображення, як фотографія часто виконує функцію підтвердження того, про що йдеться у повідомленні. У суспільстві сформувався певний імунітет до лінгвістичних прийомів маніпулювання, схильність не приймати на віру все, що говорять політичні актори та ЗМІ, але присутня схильність вірити "тому, що бачу своїми очима", навіть якщо цей принцип здійснюється завдяки фотографії, яка може бути змонтована. Яскравим прикладом використання монтажу фотографії, для "підсилення" достовірності повідомлення та емоційної реакції може бути стаття від 15 лютого 2009 року "До серця Росії приходиться страх", ("Newsweek", США). Стаття супроводжується зображенням на першому плані хмурого обличчя Прем'єр-міністра Російської федерації В. Путіна (хоча перша персона – президент), на другому плані якихось руїн та робочого з лопатою. Друга функція, котру виконує це зображення – встановлення асоціативного зв'язку "серця Росії" із В. Путіним.

Встановлення асоціативного зв'язку між предметом повідомлення й зображенням являє собою потужний інструмент впливу. У суб'єкта політичної реклами є деякий доступ до асоціативної сфери об'єкта, тобто адресата, що дозволяє створювати певні маркери або, інакше кажучи, "навішувати ярлики".

Крім цього, зображення має широкі можливості сугестивного впливу. Інструментами сугестії в цьому випадку виступають колір і форма зображення. Різні кольори й форми можуть викликати у адресата різні відчуття на підсвідомому рівні. Так, наприклад, жовтий колір радість і позитив, червоний – тривоги, зелений спокій і т.д. Певний вплив на сприйняття інформації роблять форми ліній. Вважається, що вертикальні або горизонтальні прямі лінії асоціюються зі спокоєм, ясністю й навіть солідарністю, а вигнуті – з добірністю й невимушеністю. "Зиг'загоподібні лінії передають враження різкої зміни, концентрації сили, швидкого вивільнення енергії. Незбалансовані форми викликають відчуття дискомфорту. Прості та симетричні форми "прочитуються" набагато швидше інших, привертають увагу" [1].

Зображення являє собою досить потужний інструмент впливу на масову свідомість, впливаючи, насамперед, на його емоційну сферу. Причому, якщо в наш час у людини сформувався деякий імунітет до лінгвістичного впливу з боку реклами, то подібного імунітету до графічного поки немає. Також на думку автора, графіка у найближчому майбутньому одержить новий виток свого розвитку. Перший був у першій половині ХХ століття, коли не було телебачення. Другий відбудеться з розвитком мережі інтернет. Автор аргументує свою гіпотезу тим, що основний носій графічної політичної друкованої реклами – газета, традиційно виключає зі своєї аудиторії молодь. А саме цей соціальний прошарок схильний сприймати інформацію через призму емоцій, а не раціонального осмислення. Графіка у свою чергу впливає саме через емоційну сферу, але будучи представленою в газеті не торкала молодь. 3

розвитком мережі інтернет ситуація змінюється. Інтернет мережа насичена графікою, що впливає через емоційну сферу й молодддю, схильної сприймати інформацію крізь призму емоцій, а не раціональності.

Таким чином, ми можемо зробити висновок, що графіка включає до себе досить широкий інструментарій впливу, як на раціональну сферу за допомогою діаграм, графіків, так і на емоційну за допомогою зображення та багатьох інших компонентів. Проте частіш за все графіка впливає через емоційну сферу, встановлюючи асоціативний зв'язок між предметом повідомлення та зображенням, і стимулюючи емоційну реакцію адресата. Крім цього, графічні елементи здійснюють сугестивний вплив на підсвідоме. З приводу механізму цього впливу, та характеристик окремих кольорів (чорний та білий) в науці немає чіткої позиції. Приймаючи до уваги можливий, на думку автора, другий етап розвитку графіки, це питання однозначно потребує подальшого вивчення.

1. Інтернет-ресурс <http://www.elib.org.ua>.

***І.В. Валяєко, канд. філос. наук, ст. наук. співроб.,  
Інститут філософії НАН України, наук. співроб. УВАН у США***

## **ІСТОРІЯ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ СВ.ВОЛОДИМИРА У ПОСТАТЯХ: ДМИТРО ЧИЖЕВСЬКИЙ ЯК СТУДЕНТ КИЇВСЬКОГО УНІВЕРСИТЕТУ**

Одним з видатних вихованців Київського університету Св.Володимира, що набув світове визнання є Дмитро Іванович Чижевський (1894-1977) – філософ та історик філософії, відомий славіст та дослідник духовної історії слов'ян. Хоча Чижевський розпочав свої студії на фізико-математичному факультеті Санкт-Петербурзького університету, де 2 роки (1911-1913) слухав лекції з математики, фізики й астрономії, проте поступово він почав цікавитись філософією та філологією і це настільки захопило його, що призвело до зміни фаху та університету. І у 1913 році він залишає Петербург й переходить на історико-філологічний факультет Київського університету Св. Володимира.

Слава Київського університету вабила до себе багатьох студентів. Отже, у перший свій семестр Чижевський записується на знаменитий семінар відомого літературознавця, професора В.Перетца, постать якого як і його виклади справили на молодого студента незабутнє враження і дали певну методологію, яку він використовував в подальшому при дослідженні літературних творів.

Київські студії в чималій мірі визначили й філософський шлях Чижевського. У цей час в університеті лекції з логіки, психології й етики читав один із кращих учнів відомого психолога і філософа Г.Челпанова – Василь Зеньківський. Лекції Зеньківського, так само як і створений ним у 1912 році філософський семінар, який Чижевський постійно відвідував, мали неабиякий вплив на розвиток поглядів останнього. Зеньківський досить швидко помітив неординарні здібності Дмитра Чижевського, виділив його серед інших студентів і приділяв йому достатньо багато уваги. Пізніше у своїх спо-

годах Зеньківський напише: "Коли у нас з'явився Чижевський, у семінарі вже існувала доволі яскрава група (В.М.Ільїн; Асмус – зараз проф. університету в Москві; В.Н.Раєвський – зараз проф. у Київському університеті). Чижевський зразу виділився серед своїх колег різноманітністю та ґрунтовністю свого знання. Він був залишений мною при університеті для підготовки до професорського звання..." [1]. Саме Василь Зеньківський привернув увагу Чижевського до таких мислителів як Г.Сковорода, П.Юркевич, М.Гоголь, Ф.Достоевський і сприяв поглибленню його інтересу до містиків та містичної літератури в цілому. В.Зеньківський вважав Чижевського серйозним і талановитим науковцем та пишався тим, що він був його учнем. В.Зеньківський та Д.Чижевський протягом усього життя зберігали теплі дружні відносини й листувались. У Київському університеті Дмитро Чижевський слухав також курс з філософії одного з визначних вчених Російської Імперії серйозного історика філософії і методолога – професора Олексія Гілярова, що у своїй історико-філософській концепції намагався з'єднати раціональне з ірраціональним і примирити "істину розуму" з "істиною серця", що також мало вплив на розвиток філософських поглядів Чижевського.

Крім філософії Чижевський вивчав також слов'янську філологію й індоєвропейістику. Серед його київських викладачів-лінгвістів слід згадати талановитого учня Вільгельма Вундта – ординарного професора університету Ф.І.Кнауера, виклади якого Чижевський і через багато років згадував з вдячністю, а також професорів О.М.Лук'яненко та М.К.Грунського. Вчився Чижевський блискуче і це не дивно, оскільки, одержавши в родині ґрунтовну і різнобічну підготовку, він не мусив витрачати час і зусилля на відкриття елементарних речей, а міг відразу йти по шляху наукових досліджень.

Восени 1919 року Д.Чижевський закінчив університет завершивши свої студії написанням роботи "Філософські погляди Шіллера в їх еволюції", і його залишили в університеті для підготовки до професорського звання. Вже в 1920 році він одержав посаду доцента на кафедрі загального мовознавства Вищих жіночих курсів Жекуліної, а на початку 1921 року був обраний доцентом філософії Інституту Народної Освіти (так у той час називався Київський університет Св.Володимира). Однак викладати в цих вищих навчальних закладах Дмитру Чижевському, в силу різних обставин (і, насамперед, як активному члену РСДРП (м), якого більшовицька влада протягом 1919-1921 рр. неоднаразово заарештовувала і сажала до в'язниці) так і не довелося. У 1921 році він емігрує і подальша його науково-педагогічна діяльність проходила вже за кордоном, де він мав багато учнів і набув світового визнання як вчений.

Підсумовуючи вищесказане слід зазначити, що Київський університет заклап підґрунтя знань Дмитра Чижевського та зіграв значну роль в становленні його наукового світогляду, в свою чергу Дмитро Чижевський, отримавши міжнародне визнання, примножив славу своєї Alma mater й назавжди залишився в пантеоні її славетних синів.

1. Зеньковський В. Мои встречи с выдающимися людьми // Записки русской академической группы в США, Нью-Йорк, 1994. – Т. XXVI. – С. 3-61.

**ВІД "РОЗВИТКУ" ДО "ГЛОБАЛІЗАЦІЇ":  
ТРАНСФОРМАЦІЯ ФОРМ ІНТЕГРАЦІЇ  
ПЕРИФЕРІЙНОГО КАПІТАЛІЗМУ  
ДО СВІТОВОЇ КАПІТАЛІСТИЧНОЇ СИСТЕМИ**

Теорія залежності, світ-системний підхід, неограмшанська школа "транснаціонального історичного матеріалізму" є впливовими теоретичними напрямками, що намагаються досліджувати політичну динаміку світової системи та внутрішні особливості окремих суспільств виходячи із уявлення про розподіл світу на центри та периферії накопичення капіталу (іноді додається напівпериферія). Серед дослідників, що стоять на позиціях даних підходів, варто відзначити Р. Маріні, А. Г. Франка, І. Валлерстайна, Дж. Arrigi, Р. Кокса, К. ван дер Пейла та багатьох інших. Поширенням напрямком критики цих підходів є звинувачення на їх адресу в уречевленні суспільних відносин у вигляді статичних категорій, що не дає змоги адекватним чином досліджувати специфічні випадки. Автор має на меті продемонструвати варіативний і мінливий характер центр-периферійних відносин залежності, які, незважаючи на те, що вони є фундаментальним чинником світової політики, набувають різноманітних і історично-специфічних форм.

З огляду на це, корисним є визначення суспільно-політичного змісту таких понять, як "розвиток" і "глобалізація", що незважаючи на свій ідеологічний характер [1], є втіленням певних гегемоністичних проєктів, пов'язаних із намаганнями правлячих класів до реконфігурації своїх суспільств та світової капіталістичної системи у відповідності до своїх інтересів [2].

Суспільно-політичним змістом ідеологеми "розвитку" є спроби правлячих класів країн периферійного капіталізму до якісної зміни свого становища у контексті системи світового капіталізму за умов сприятливої зовнішньополітичної ситуації "холодної війни". Після деколонізації відбулась універсалізація національної держави як політичного інституту, що має базовий характер для складових світової капіталістичної системи. При цьому національна держава у країнах периферійного капіталізму, мала активний інтервенціоністський характер, посідала центральне місце у виробленні стратегій національного розвитку, а державна бюрократія мала панівний характер всередині правлячих класів периферійних країн. Наприкінці 1970-х років стало можливим говорити про кризу "розвитку", як механізму інтеграції до світового капіталізму, що було пов'язано із об'єктивними внутрішніми і зовнішніми протиріччями цієї моделі. Всередині криза була пов'язана із обмеженим характером імпортозаміщуючої індустріалізації, яка була головною економічною складовою цього проєкту. Для того, щоб створити соціальне підґрунтя для самоцентричного накопичення, була необхідною глибока суспільна трансформація, що вимагала б значного перерозподілу прибутків на користь широких верств суспільства і боротьби із усіма проявами суспільної нерівності. Неспроможність і небажання йти на внутрішню суспільну трансформацію

змусила правлячі класи периферійних держав спробувати здійснити політику перерозподілу у контексті т.зв. "Нового світового економічного порядку" через органи ООН, щоб таким чином здійснити трансформацію глибоких засад, на яких базувалась світова капіталістична система, однак, саме внаслідок цього протиріччя ця спроба подолання центрально-периферійного розподілу була приречена на невдачу і зазнала політичної поразки [3].

"Неоліберальна контрреволюція" у центрах світового капіталізму, яка була викликана необхідністю відновлення динаміки накопичення капіталу шляхом зменшення прибутків найманих працівників [Харви Д. Краткая история неоліберализма. М., 2007] призвела до трансформації моделі центрально-периферійних відносин залежності, які наразі зазвичай характеризуються із використанням ідеологеми "глобалізації". Після т.зв. "шоку Вольтера" 1979 р. почалось стрімке зростання зовнішнього боргу периферійних країн, що призвело до упровадження програм неоліберальних "структурного пристосування", що, у свою чергу зумовило активну політику приватизації і бум іноземних інвестицій на периферії [4]. Це призвело до значною індустріалізації "третього світу", що однак, не змінило його залежного становища [5]. Ці трансформації зумовили серйозні зміни у між класовому балансі політичних сил у периферійних країнах, оскільки неолібералізм не тільки призвів до значного посилення ролі іноземного капіталу, але й підсилив економічні і політичні позиції внутрішнього капіталу, який більше не можна розглядати, як начебто прогресивну "національну буржуазію" і чинник національного розвитку. Суттєвої трансформації зазнала і периферійна держава. Доречним є говорити про процес інтернаціоналізації держави, яка, продовжуючи посідати місце центрального політичного інституту, зосереджується на захисті інтересів неоднорідної коаліції різних фракцій іноземного і внутрішнього капіталу і підштовхується до цього участю у міжнародних організаціях, що реалізують неоліберальну політику (СОТ, МВФ та ін.) [6].

Сьогодні за умов кризи глобального неолібералізму [7] виникають умови для створення інших моделей класових відносин, що неодмінно мають призвести і до трансформації інтеграції периферійного капіталізму у світову капіталістичну систему, але перебіг цього процесу наразі є важко прогнозованим. Втім, значно важливішим є відновлення системних альтернатив до капіталізму як такого. Приклад Боліваріанської революції у країнах Латинської Америки демонструє, що для периферійних країн спроби вийти за межі периферійного капіталізму мають вести не до зміни механізмів залежності, а до подолання капіталізму.

1. *Antonio R J., Bonanno A.* Periodizing Globalization: From Cold War Modernization to the Bush Doctrine // *Current Perspectives in Social Theory.* – 2006. – vol. 24. 2. *McMichael P.* Development and Social Change: a Global Perspective. L., 2004. 3. *Prashad V.* The Darker Nations: A People's History of the Third World. N.Y., 2007; van der Pijl K. Global Rivalries: From the Cold War to Iraq. L., 2006. 4. *Petras J., Veltmeyer H.* Juicio a las multinacionales. México D.F., 2007. 5. *Arrighi G.* et al. Industrial Convergence, Globalization and the Persistence of the North-South Divide // *Studies in Comparative International Development.* – 2003. – Vol. 38, № 1. 6. *Cox R. W.* Production, Power and World Order. N.Y., 1987. 7. *Li Minqi.* The Rise of China and the Demise of Capitalist World-Economy. L., 2008.

## **ВЧЕННЯ ФЕДОРА КАРПОВА: КОМПІЛЯЦІЯ ЧИ ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ДУМОК АРИСТОТЕЛЯ?**

Об'єктом дослідження є політичні ідеї та погляди мислителя, світського публіциста, державного діяча Московської держави, який вніс вагомий внесок у розвиток російської релігійно-філософської і політичної думки кінця XV – початку XVI століття – Федора Карпова. Ця історична особистість з неординарними здібностями та освітою знаходилася в листуванні (переписці) з розумнішими людьми того часу – Максимом Греком, старцем Філофеем, Миколаєм Немчіним, митрополитом Данилом та іншими.

До кінця XIX ст. науці було відомо досить мало про творчість Карпова. Крок вперед був зроблений рос. дослідником В.Г. Дружинініним, який опублікував чотири праці Карпова написані в епістолярному жанрі (від грец. *epistole* – лист). Таким чином, дослідження на дану тему здійснювалися на основі лише чотирьох відомих нам творів-послань Федора Карпова.

Перечитуючи рядки епістолій, виникло припущення, щодо подібності деяких конкретних тверджень у Карпова, лише адаптованих ним під систему понять того часу, з античним філософом Аристотелем, а саме з його ідеями, які викладені у окремих розділах праці "Політика" та "Нікомахова етика". Пояснення явища наслідування Карповим Аристотелевих думок знаходимо в атмосфері Москви першої чверті XVI ст., коли йшла запекла полеміка між "здирниками" та "нездирниками", яка, в свою чергу, стала причиною звернення до європейської літературної спадщини. Вірогідно також, що у поглядах Карпова присутній показник реакційності, адже реакційні кола ненавиділи центральну владу і прагнули протиставити російським порядкам західноєвропейські.

Підтекст епістолій пов'язаний з Аристотелівською "Політикою", а не тільки з "Нікомаховою етикою", про яку пише сам Карпов. Можна стверджувати про чималу кількість збігів між вченням Аристотеля про ідеальну державу та творами Карпова. Російський мислитель розробляє утопію Аристотеля, причому в деяких місцях майже дослівно його перекладаючи: "...законодателі повинні повертати до чеснот і спонукати громадян до прекрасного (у Карпова ж: "...раздражати кь добродетелемь добрымь деломь"), припускаючи, що ті послухаються моральності (у Карпова: "на согласие благыхь"), а на неслухняних і необдарованих від природи повинно накладатися покарання (у Карпова: "...злых же казньми полутшати)"). Далі у Аристотеля: "абсолютно ж невиліковних (у Карпова: "...иже лечьбы полутшениа приняти не хотятъ") повинно видаляти із-за меж міст" ("...не исцельных же весьма от среды благых возьмут") [Аристотель. Нікомахова етика. X, 10].

Карпов знав не одну десяту книгу "Нікомахової етики". Він користується такими вузловими поняттями у своєму Посланні. По-перше, це поняття "закону", яке він протиставляє поняттю "терпіння". Поряд із "законом" у Карпова скрізь фігурує "правда", як абсолютно справедливий закон. Аналогічна думка присутня і в п'ятій книзі Аристотеля. Іншими словами, категорія закону і правди різняться тим, що остання є індивідуалізацією законної норми: "правда есть потребна во

всякомъ градскомъ деле и царстве... поне же единому комоуждо еже свое воздается...". Карпов користується і поняттям Милість, яке теж є у Аристотеля, а саме в шостій книзі "Нікомахової етики": "Правда є правильною думкою про належне, що вимагає поблажливого відношення до людей". Отже, Карпов використовує в своєму творі 5, 6 і 10 книгу "Нікомахової етики", але чи тільки?

Ідеалом державного ладу для Федора Карпова є монархія. Цікаво те, що Аристотель теж говорить про монархію, як найкращу державну форму і протиставляє їй "збочену" форму – тиранію. Критерієм відмінності у нього було те, що монарх переслідує, за вищу мету, суспільну користь, тоді як тиран – особисті цілі, використовуючи свою силу (подібно до "сильних" у Карпова). Тиранія перетворює вільних громадян в рабів, а єдина "чеснота" раба – терпіння. Всі ці питання Аристотель розглядає не в "Нікомаховій етиці", а в "Політиці". Саме в цій праці Аристотель пише: "Тиранові слід порушувати серед співгромадян взаємну боротьбу і сварки, озброювати друзів проти друзів, простий народ проти знаті, багатів проти багатів" [Аристотель. Політика, V, 9, 4]. Сказано і про те, як використовує тиран те, що названо у Карпова "долгодушием терпения": "...тиран прагне до проведення таких цілей: вселити малодушний настрій у своїх підданих та позбавити підданих політичної енергії" [Аристотель. Політика, V, 9, 8].

Ф. Карпов дає опис пороків суспільства з наміром характеристики державної влади, оскільки боїться говорити про це прямо. Умовчання Карпова відносилися до можливостей ширшого використання античної філософії, на що міститься вказівка в самому посланні: "Зане убо сиа доволна видитися, и аще реку множайша, тога нечто тая языцская и чужа быти речеша...".

Отже, можна зробити висновок, що Карпов знав не одну "Нікомахову етику", але і "Політику" Аристотеля, якою всебічно керувався. Всі послання Карпова пройняті духом античної філософії, взагалі античної культури, непрямі докази чого приведені вище. На мою думку, послання є переосмисленням думок Аристотеля, засвоєних Карповим і все недоказане російським мислителем треба шукати в творах стародавнього філософа. Однак, із такою сміливою пропозицією важко погодитися, адже у Аристотеля забагато таких параграфів, які Федір Карпов ніколи б не прийняв!

*Б.П. Карнаух, студ., ПФ НЮАУ ім. Ярослава Мудрого, Полтава*

## **ДІАЛЕКТИЧНА МОДЕЛЬ КОНЦЕПТУ ДІЙСНОЇ СВОБОДИ**

Вчення про свободу є стрижневим елементом філософської антропології, без якого не уявляється можливим вирішення проблеми сенсу людського існування. Образ свободи є настільки багатограним і полісемантичним, що а-пріорі не може бути втиснутий у рамки однієї концепції чи наукової теорії. У цій роботі ми прагнемо синтезувати визначення дійсної свободи шляхом обґрунтування трипліцитету її діалектичного розвитку, для якого: теза – свобода вибору; анти-теза – моральна необхідність (обов'язок); синтез – свобода як дійсне буття.

Екзистенція свободи вибору детермінується сукупністю таких умов: 1) автономія волі, під якою слід розуміти відсутність обтяжень волі примусом або

пригніченням; 2) існування об'єктивно зумовленого варіативного ряду – множини альтернатив, що описує простір можливостей з позицій об'єктивного; 3) наявність знань а)про потребу, якою зумовлюється дія, б)про засоби її задоволення, в)про обмеження щодо використання тих чи інших засобів, г)про наслідки власних дій. Тому *під свободою вибору (потенцією вибору) слід розуміти особливе поєднання параметрів людської волі, свідомості та зовнішнього об'єктного середовища, при якому вільна від примусу і пригнічення воля здатна на основі сформованого на підставі достатніх знань мотиву віддати перевагу одному з кількох об'єктивно можливих варіантів поведінки*. Потенція вибору – це чиста гіпотетичність (*tabula rasa*) і саме через це іменується *формальною* свободою (*Libertas formalis*), що залишається латентною до початку руху свідомості.

Протилежністю (антитезою) свободи вибору є моральна необхідність, що експлікується через категорію "моральний обов'язок" (*Officium moralis*). Як відмічає Г. Гегель, приписи моралі спрямовані на одиничну дійсність [1], а тому поняття морального обов'язку повинно визначатися ситуаційно (щодо одиничної дійсності). На нашу думку *під моральним обов'язком слід розуміти проєкцію чистої форми категоричного імперативу на обставини дійсності, що склалися у певний момент часу щодо певної ситуації вибору*. Моральний обов'язок є атомарним елементом трансцендентного морального закону, який на думку І.Канта є по-справжньому (тобто в усіх відношеннях) об'єктивним [2]. З точки зору формальної логіки, моральний обов'язок – це модальне деонтичне висловлювання, яке *визначає* міру належної або забороненої поведінки (зобов'язує або забороняє) в конкретній ситуації вибору. Суб'єктом (S) морального обов'язку виступає сам індивід, до якого звертається внутрішній голос совісті. Предикатом (P) морального обов'язку є висловлювання, яке включає модальність (модальне поняття належного або забороненого) та визначену модель дійсності, втілення якої вимагається модальністю. Так як предикат (P) морального обов'язку містить у собі *визначену* (окреслену) модель дійсності, змістом якої є лише один елемент з об'єктивно можливого варіативного ряду, то тим самим він заперечує усі інші елементи простору можливостей, і вступає у протиріччя зі свободою вибору. Мовою формул це можна реконструювати так:

Формальна свобода (L.f.) – "у ситуації A суб'єкт S може обрати з-поміж  $A_1, A_2, A_3, A_4, \dots, A_x$ ".

Моральний обов'язок (O.m.) – "у ситуації A суб'єкт S не може обирати з-поміж  $A_1, A_2, A_3, A_4, \dots, A_x$ , оскільки зобов'язаний вчинити  $A_1$ ".

Іншими словами, з точки зору формальної логіки, поняття "свобода вибору" та "моральний обов'язок" є контрадикторними. Проте такий стан речей актуальний лише для абстрактного або, в термінології Г. Гегеля, – негативно розумного мислення. Діалектична ж форма мислення включає не лише процес констатації протиріччя, але й процес його конкретного вирішення у межах більш високої стадії раціонального пізнання.

Як стверджує І. Кант, будь-яка пара понять, які знаходяться у відношенні протиріччя одне з одним, завжди вимагає вищого по відношенню до себе третього поняття, яке поєднує ці два опозити як елементи поділу вищого об'єкта

[3]. Для категорій "формальна свобода" (*Libertas formalis*) і "моральний обов'язок" (*Officium moralis*) таким третім поняттям, що знімає собою їх протиріччя, є поняття *свобода дійсна* (*Libertas vera*). Моральний обов'язок актуалізує себе лише при існуванні потенційної здатності обирати: безглуздо встановлювати обов'язок, коли суб'єкт діє в ситуації необхідної причинності. Тому формальна свобода дій є умовою для морального обов'язку, а моральний обов'язок є обумовленим щодо формальної свободи. Синтез умови і обумовленого становить собою поняття, як трансцендентальний предмет, на дослідження якого має спрямовуватись всіляке пізнання, що прагне до об'єктивності. На основі наведеного, *діалектичний розвиток поняття дійсної свободи можна описати так: наявне буття формальної свободи, яке експлікується у здатності обирати, виступає необхідною умовою морального обов'язку, який у своїй екзистенції заперечує вибір*. Іншими словами, *вибір породжує необхідність*.

Таке міркування, з точки зору абстрактного аналітичного мислення – є антиномією, але в зрізі діалектичного методу пізнання, – це закон, який дозволяє досягнути єдність формальної свободи і морального обов'язку у цілісності поняття дійсної свободи (*Libertas vera*). Згідно з цим законом, поняття "формальна свобода" і "моральний обов'язок", які у царині абстрактного аналітичного мислення розглядалися як непереворна дихотомія "А" і "не А", з точки зору діалектичної форми мислення, розглядаються як умова і обумовлене, як два моменти одного предмету, як "А" та "його інше", як дві сторони єдиного поняття – поняття дійсної свободи (*Libertas vera*).

Таким чином, *дійсна свобода (Libertas vera) має визначатися як єдність вибору (Libertas formalis) та моральної необхідності (Officium moralis)*. Синтезована дефініція визначає свободу лише для єдиної дійсності. Для того щоб отримати визначення свободи як *перманентної* (триваючої) *дійсності*, необхідно прийняти формулу свободи для єдиної дійсності не як випадковість, а як постійну стратегію поведінки. У такому випадку, *дійсна свобода (Libertas vera) має бути визначена як втілення життєвої стратегії, максимум якої є самообмеження волі імперативами морального закону*.

1. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет: В 2-х т. Т.2 / Сост., общ. ред. А.В. Гулыги. – М.: Мысль, 1971. – С.56. 2. Кант И. Критика практического разума // Сочинения в шести томах. – М.: Мысль, 1965. (Философ. наследие). – Т. 4. Ч. 1. – С.186. 3. Бакрадзе К.С. Проблема диалектики в Немецком идеализме // Бакрадзе К.С. Избранные философские труды. Т. 1. – Тбилиси: Изд-во Тбилисского университета, 1981. – С.147.

**Ю.О. Коваль, студ., ДонНУ, Донецьк**

## **ЕЛЕКТРОННИЙ УРЯД В УКРАЇНІ: ПРОБЛЕМАТИКА ТА ПРІОРИТЕТИ**

Розгляд проблематики електронного уряду починається з визначенням терміну електронний уряд, а також інших понять, що описують сферу застосування інформаційно-телекомунікаційних технологій в державному управлінні. На етапі визначення терміну, електронний уряд, формується розуміння ступеню доцільності впровадження інформаційно-телекомунікаційних техно-

логій в державному управлінні, також обирається інтерактивна модель функціонування електронного уряду в державі.

Визначення електронного уряду будувється фахівцями за різними принципами. Перша група авторів (Джонсон Д., Робертс Н., Кузьменко А.) під електронним урядом розуміють описову модель інформаційних перетворень в суспільстві завдяки впровадженню мережі інтернет у державне управління. Друга група авторів (Альбертс Дж., Почепцов Г.) розглядають електронний уряд у прикладному аспекті, де акцент робиться на перелічуванні інструментів й технологій функціонування в мережі інтернет інститутів державної влади [1]. Загальноприйнятими розумінням електронного уряду вважається впровадження особливої системи комунікації між державними інститутами та суспільством з метою оптимізації і формування державної політики, контролю і формування бюджетних накопичень зі сторони суспільства, і головне – формування пріоритетів активної участі громадян у державному управлінні. Пріоритети активної участі громадян в державному управлінні складаються з трьох основних модулів (моделей) електронного уряду: "G2G", government to government, уряд уряду; G2B, government to business, уряд бізнесу; G2C, government to citizens, уряд громадянам (вважається загальноприйнятною моделлю функціонування електронного уряду в ЄС, США та ін.) і включає в себе наступні прикладні елементи: свободу доступу громадян до державної інформації, переведення державних органів на безпаперове діловодство, встановлення для всіх державних органів показників ефективності роботи та їх контроль через мережу Інтернет зі сторони суспільства. [2].

Проблематику електронного уряду в Україні слід розпочати з аналізу стану справ в інтерактивній сфері. Відсутність інтерактивного законодавства не регулює діяльність провайдерів та компаній з предоставлення інтернет послуг, така ситуація дозволяє контролювати користувачів мережі інтернет службами державної безпеки [3]. Чине законодавство вимагає від провайдерів встановлювати спеціалізоване обладнання для збору приватної інформації користувача, і без згоди останнього передавати цю інформацію в органи безпеки (мається на увазі процедура обов'язкового збору провайдерами мережі IP-адрес користувачів з відправленою/отриманою ними інформацією). Даний аспект проблеми має дві точки зору, згідно першою (державні службовці, служби безпеки) фіксація IP-адрес дозволяє своєчасно виявити та нейтралізувати хакера, або порушника чинного законодавства (примусення до насильства на інтернет-форумах). Друга точка зору (Андропова, Ніколаєв) акцентують на тому, що контроль зі сторони держави інтернет-користувачів порушують конституційне право громадян на приватність листування, оскільки комунікацію державний інститут/громадянин втручається третя сторона, котра фіксує й зберігає історію інтернет-листування громадянина [4].

На думку автора, відсторонення інститутів державної влади від впровадження концепції електронного уряду поглиблюватимуть уявлення громадськості України про державні інститути, як закритої, бюрократичної і корумпованої структури. Впровадження електронного уряду дозволить зменшити час на очікування відповіді на звернення громадян, зроблять прозорими процедури реєстрації приватних підприємств; тобто впровадження концепції електронно-

го уряду дозволяє створити процес розробки і прийняття політичних рішень більш прозорим і зрозумілим громадянам. Інновацією і головним пріоритетом електронного уряду в Україні виступає активна участь громадян у політичних процесах з метою їх формування (модель G2C). Впровадження електронного уряду за моделлю G2C в Україні вимагає від держави впровадження інтерактивного законодавства, котре прямо забороняє збір та зберігання історії інтернет-листування третіми сторонами і дотримуватися принципу, що зарубіжне, європейське, та міжнародне законодавство у галузі інформаційної сфери мають залишатися для України орієнтиром, а не об'єктом копіювання.

1. Циганов В.В. Інформаційні війни в бізнесі та політиці: теорія і методологія. – М.: Академічний Проект, 2007. – 336 с. 2. Голобуцький А., Шевчук О. Електронний уряд. – К.: Статус, 2007. – 610 с. 3. Почепцов Г.Г., Чукут С.А. Інформаційна політика. – К.: Знання, 2008. – 663 с. 4. Андрюнова О., Ніколаєв М. Електронний уряд в Україні та Європі. – К.: Пріоритет, 2006. – 305 с.

*Ю.О. Козік, студ., КНУТШ, Київ*

## **ПИТАННЯ АТМАНА У БУДДИЗМІ ТА ЙОГО ФІЛОСОФСЬКИХ ЕКВІВАЛЕНТІВ**

Як відомо, буддизм вважається релігією, яка не визнає існування вічної душі, ведичного атману. Термін "анатмавада", теорія миттєвості та теорія дхарм визнавали, що людина є сукупністю дхарм, елементів якостей психічних та фізичних, які умовно об'єднували у 5 груп – скандх. Серед них, згідно філософії "Абдхідхармакоші" Васубандху, не було місця атману, як незмінного елементу.

Буддизм-явище динамічне, і головні філософські питання мали різну інтерпретацію у різні періоди.

Розенберг [1] розподіляє історію буддистської філософії на три періоди:

1. Період чистої хінаяни, тобто давній буддизм.
2. Період появи махаяни і її боротьби з хінаяною.
3. Період перемоги і розквіту махаяни.

Розвиток буддистської філософської думки також відобразився на формуванні різних шкіл буддизму котрі по-своєму осмислювали головні філософські питання, серед яких було питання анатмавади.

Школи стхавіравади у питанні наявності вічного елементу у людському континіумі стояли на позиціях першого періоду філософії Васубандху [2] та його філософського трактату "Абдхідхармакоша".Махаяністичні школи вже відійшли від трактування анатамавади традиції попередніх шкіл. Серед них, зокрема, віджнянавада (йогачара) наблизилась до визнання наявності безякісного безособистісного, але незмінного початку у людському континіумі.

Як можливі еквіваленти ведичному атману у філософії йогачари можна виділити алая-віджняну, – дхарму – основу свідомості, та татхагатагарбху – зародок будди.

Перше поняття, яке можна зрозуміти як "незмінний субстанційний початок, – це алая – віджняна, як основа для свідомості, кошик, в якому знаходяться всі дхарми у зародках і з якої всі розгортаються [3].

Але Є.Торчинов пише, що алая-віджняна, як і все що з неї виходить, непостійна [4].

Підтвердження цього ми знаходимо і у праці Ісаєвой: "Загальне вмістище свідомості (алая-віджняна), яке віджнянавадіни розглядають у якості основи й джерела внутрішніх тенденцій, не має постійної форми. Воно зростає й змінюється разом зі змінами емпіричних станів свідомості різних істот, крім цього, воно звичайно ж моментально. Якщо повернутися до класифікації віджняни у Васубандху, можна згадати, що алая-віджняна, там включає три стадії зміни свідомості" [5].

Тобто, не двілячись на першопочатковий алая-віджняни, щодо всіх інших дхарм, вона не є незмінною субстанцією.

Інша справа з Теорією Татхагатагарбхи, яка була включена у філософію віджнянавади й лягла в основу усіх далекосхідних шкіл буддизму [6], атхагатагарбха – зародок Тат хати Будди), чиста свідомість, яка присутня у людському континумі дхарм і знаходиться поза них. Це – таковість, стинний стан незаплямованої свідомості, свідомості Будди, яка є найвищою незмінною трансцендентною реальністю [7]. Вона обумовлює принципову можливість досягнення стану Будди і наявна у кожній людині [8]. Татхагатагарбсі Торчинов у роботі "Релігії мира. Опыт за пределами" приписує такі предикати як вічна, блаженна, самостна, (тобто є істинним я) й пречиста (що протиставляється таким предикатам сансари як непостійність, страждання, безсамість, нечистота) [9].

У той же час адвайта-веданта Шанкари, як апогей індійської традиційної релігійної філософії (яка також була динамічною і була представлена багатьма школами-даршанами трактувавшими ведичні писання), котра сформувалася на базі полеміки з махаянськими школами і вплив яких значно відчула у питанні вирішення ряду філософських проблем, формулує схоже визначення Атману:

"З точки зору адвайти тілесні характеристики лише тимчасово накладаються на незмінну сутність Атману, затемнюючи його вічну природу. До числа цих характеристик відносяться не тільки зовнішні, фізичні ознаки, але й психічні особливості особистості темперамент, звички, емоції, уся розумова діяльність.

Усі конкретні проявлення психічного життя вважаються в адвайті природними утвореннями або функціями, вони відрізняються від Атману вже тому, що можуть бути якось визначені, об'єктивовані [10].

Далі Ісаєва наводить цитату з преамбули коментарю Шанкари до Брахма-сутр: "Саме взаємно наклавши їх сутність й якості, не розпізнавши їх, змішавши разом брехню й правду, поєднавши вічно різні якості й носіїв цих якостей, й отримують, як це прийнято у мирській практиці, помилкові твердження "це я", "це моє" [11].

Тобто адвайта називала атманом безособистісний початок, який не є зовнішніми проявами психічної діяльності людини. Важливим також є те, що Радхакрішнан у "Індійській філософії" безпосередньо вказує, що ведантійський Атман – це чиста свідомість [12].

З вищезазначеного ми можемо зробити висновок, що у філософії махаянської школи віджнянавадинів буддизм повернувся до ведичного коріння, фактично визнавши існування незмінного атману, але атману такого визначення, якого

дала філософія Шанкари, тобто безособистісного та безособового елементу, що ніяким чином не протилежить основним положенням буддизму, адже, як засвідчує Торчинов у роботі "Пути философии Востока и Запада", що навіть ранні буддистські тексти відкидали атман тільки як індивідуальну субстанційну душу, оскільки віра у неї й прив'язаність до неї, як до "Я" являються корінням сансаричного існування. Вони нічого не говорили про можливість існування трансцендентного безякісного атману по ту сторону скандх [13].

Таким чином у філософії віджнянавадинів й адвайта веданти визнається існування у людині незмінного трансцендентного безособистісного початку, що по суті є чистою свідомістю, яку буддисти назвали зародком пробудженості, зародком Будди, татхагатагарбхою, а ведантисти атманом.

1. Розенберг О.О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – С.72. 2. Там само. – С.73. 3. Там само. – С.153. 4. Торчинов Е. Пути философии Востока и Запада.Познание запредельного. – СПб.: "Азбука-классика", "Петербургское Востоковедение", 2005. – С.273. 5. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. – М.: Наука, 1991. – С.99. 6. Торчинов Е. Религии мира. Опыт запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – С.353. 7. Уоттс А. Путь Дзен [електронний ресурс]: <http://www.psylib.kiev.ua/uotts01.htm>. 8. Там само. 9. Торчинов Е. Религии мира. Опыт запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2007. – С. 353. 10. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия М.: "Наука", 1991. – С.54. 11. Там само. – С.61. 12. Радхакришнан С. Индийская философия 2 т. [електронний ресурс]: <http://www.psylib.kiev.ua/radha02.htm>. 13. Торчинов Е. Пути философии Востока и Запада.Познание запредельного. – СПб.: Азбука-классика, Петербургское Востоковедение, 2005. – С.288.

*Г.А. Лавриненко, студ., ДонНУ, Донецьк*

## **СИМВОЛІЧНІ АСПЕКТИ ФОРМУВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО ОБРАЗУ УКРАЇНИ**

Інтерес до вивчення категорії "символ країни" сьогодні обумовлений цілим комплексом історико-етнічних, політико-економічних, соціально-психологічних і релігійно-культурних факторів, які визначають характер та суть взаємин держави і народу. Ця тема актуальна як ніколи, бо зараз ми спостерігаємо тотальну підміну понять, в тому числі національних і політичних. У геополітичній ситуації економічних непорозумінь, військових зіткнень, релігійних конфліктів, міжетнічної напруженості й т.п. Особливу увагу набуває питання формування позитивного образу країни, який значно впливає на статус держави у світовій політико-правовій системі взаємин і взаємодій країн. У сучасну епоху, завдяки розширенню інформаційних каналів і технічних засобів, виникає можливість для штучного формування національного образу країни через символи. Певна інтелектуальна еліта у випадку соціально-економічного замовлення здатна створити ряд знаково-символічних текстів, які можуть бути успішно втілені у контексті політичних, соціальних, культурних, релігійних і інших практик.

Поняття "державний символ", яке служить певною знаковою формою вираження етнокультурної ідентичності, у теоретико-концептуальному плані ще не отримало достатньо повного й чіткого розроблення у вітчизняній науці, але є в центрі уваги різних фахівців – філософів, політологів, істориків,

культурологів, соціологів, психологів. У символіці кожної держави, як правило, відображається її багатство, гордість, ті предмети й об'єкти, які персоналіфікують дану країну. В національній символіці України відбиті героїчні бої козаків, правління гетьманів, багаторічна боротьба за незалежність. Процес формування української ідентичності відбувається дуже повільно, бо порядки минулого (Україна була державою пострадянського простору) залишили свій відбиток. Хоча сучасні державні символи України законодавчо й затверджені в Конституції (стаття 20), але все ще перебувають у стадії формування, що пов'язано із глобальними політичними, правовими, економічними та соціальними трансформаціями нашого суспільства.

У найбільш повному виді поняття "національний образ" представлено в роботах філософсько-культурологічного, етнологічного, політологічного, соціокультурного "наповнення" [1, 2, 3]. У цілому аналіз наукової літератури по даній темі свідчить, що проблема національного символу України як похідного феномену національної культури ще не одержала цілісного розроблення у вітчизняній науці.

У політичній реальності останніх десятиліть на перше місце виходить символічна політика, під якою розуміється особливий вид комунікацій, спрямований не на раціональне осмислення подій, а на установку стійких понять у суспільстві за рахунок інсценування звукових, зорових і інших ефектів. Символічна політика виникає тоді, коли символи використовуються елітою для її зміцнення за допомогою масової комунікації у свідомості людей. У такий спосіб символ несумлінно використовується як образна конструкція, що може відобразити нинішню реальність із будь-якої сфери реального життя. У політиці ніщо не носить випадковий характер. Негативні якості, якщо вони небажані, завжди підмінюються позитивними. Виживає тільки системне, покликане відбивати потрібні на даний момент характеристики.

Символи відіграють ключову роль у формуванні стійкого іміджу держав, що є важливим для підтримки їх національної ідентифікації не тільки в культурному, але й комерційному змісті. В останні роки у світі розгортається своєрідна "сутічка іміджів держав". Іміджі починають грати більшу роль, ніж "фізична сила". У плані реконструкції національного образу країни варто проаналізувати епітети, які традиційно даються різним країнам. Так, Німеччина – "вчена й освічена", Франція – "прекрасна", Русь – "свята і багатостраждальна". Створення позитивного образу є одним із традиційних пріоритетів зовнішньої політики країн, бо добра репутація держави сприяє збільшенню інвестицій і зміцненню положення її провідних корпорацій. У свою чергу успіх національних символів працює на престиж держави.

Формування державної символіки України можна розглядати як частину світового політичного процесу з обліком української політичної культури й ідеології. Українська символіка складалася випадково і епізодично, в найбільш критичні моменти української історії, коли виникала політична потреба. З отриманням незалежності Україна для повноцінного існування політичного і державного життя потребувала символіки та емблематики. Але під час реалізації вибору сукупності представлених символів виникло чимало розчарувань. Найпершою причиною було нерозуміння переважної більшості нових

українських еліт, які сповідають старе мислення, що в Україні, як і в будь-якій іншій державі, існує національно-державний фактор. Спрацювали старі стереотипи: національне – стало бути націоналістичне. Це призвело до розчарувань в українському національному відродженні. Але Україні, як молодій незалежній державі вдалося не найгіршим чином зарекомендувати себе серед інших держав. Вони вбачають в ній доброзичливого, прогресивного сусіда, відкритого для співробітництва з іншими країнами.

Українська символіка існує, причому як особлива, оскільки веде свій початок з Київської Русі та у ряді істотних моментів суттєво відрізняється від європейської класичної та російської; є своєрідним відображенням самотності національної культури на всьому терні історичного розвитку. Рубіж тисячоліть збігся з майже десятиліттям суверенітету України та ознаменувався формуванням і затвердженням державної символіки, національного образу країни.

1. Якимович Б. До питання про українську національну символіку // Пам'ятки України. – 1989. – № 3. – С.44-48. 2. Гломозда К., Павловський О. Українська національна символіка: походження, традиції, доля. – К.: Препринт Інституту історії. – 1989. – № 12. – С.2. 3. Мисюров Д.А. Політика і символи. – М., 1999. С.113.

*В.Б. Лумар, студ., КНУТШ, Київ*

## **РЕЦЕПЦІЯ ОНТОЛОГІЇ:**

### **Я. БЬОМЕ У ТВОРАХ М.О. БЕРДЯЄВА ТА С.М. БУЛГАКОВА**

"Уся непересічна натурфілософія Бьоме, хоча й не до кінця зрозуміла нам, передбачає, що людина – мікрокосм і що все, що звершується у космосі. Душа і природа єдині. Бьоме повинен увійти у наше духовне життя як вічний елемент, тому що ніколи ще гнозис людський не здіймався до більш ніж людських висот" [1]. Як бачимо, Бердяєв не приховував того факту, що онтологічні засновки його філософії запозичені з містичних одкровенень "тевтонського філософа", – як називав Бьоме Шелінг. *Ungrund* (позбавлений основи, первинний хаос) є тим вихідним явищем, з якого, за Бьоме, з чистого "Ніщо" виводиться Бог, а вже в силу діалектики і розвитку природи самого Бога виникає світ. Бог і світ як "Дещо" є одкровенням "Ніщо" [2]. Первинна раціональна свобода Бердяєва також коріниться в "Ніщо", з якого Бог створив світ. Але "Ніщо" не є порожнечою догматичного богослов'я, це, як і у Бьоме, первинний принцип, що передує Богу і світу. Бог і свобода виступають з *Ungrund* і звідси головний стрижень філософії Бердяєва: Бог не творить волі істот Всесвіту, котрі виникають з *Ungrund*, отже Він не всемогутній та не всезнаючий. Також Бердяєв слідом за Бьоме наголошує на важливій онтологічній ролі Христа, його жертви на хресті, і надає цьому фактові космологічного забарвлення. Основ буття сягає в обох мислителів і вчення про андрогін.

С.М.Булгаков розрізняє три шляхи богопізнання: *more geometrico*, чи *analytico* (безпредметні розмірковування), *more naturali* чи *mystico* (містичне самозаглиблення) та *more historico* та *empirico* (релігійне об'явлення). На його думку, перші два мають належне значення лише у зв'язку з третім. Розглядаючи "Божественне Ніщо", він критикує усіх мислителів, які за допомо-

гою лише одного з вказаних шляхів намагаються розмірковувати про "Ніщо". Булгаков приписує це невірному розумінню Ареопагітик і наслідуванням еманатійної онтології неоплатонізму. Філософію Я.Бьоме Булгаков розглядає найдокладніше, вбачаючи у його поглядах розвік помилковості та належащу нагоду для наслідування у подальших філософських системах. Він категорично не погоджується з положенням, що Бог і світ онтологічно єдиносущі, начебто вони обоє лише модуси "Ніщо". "І особливо хибним є поширення природного детермінізму і на саме існування Боже, чим так грішить фізика Бога у Я.Бьоме..." [3]. Я.Бьоме, на думку Булгакова, раціоналізував свій містичний досвід при його викладі на папері. Тут спрацювало лише апофатичне розуміння Божества з "Корпусу Ареопагітики", котре насправді осягається тільки у зв'язку з катафатичним. Божество є трансцендентне світові і Його Таємниця відкривається у Об'явленні – такого змісту надає російський філософ творам ранньохристиянських мислителів.

Не згодний Булгаков і зі змістом, якого надає Бьоме Gottes Weisheit (Божественній мудрості) або Ungrund Sophia (Діва Софія). Насамперед дані поняття в Бьоме позастатеві, вони відрізняються "типовою для гурманства безжіночостю". Діва Софія у Бьоме є самооб'явленням Бога, своєрідним Його віддзеркаленням. Її відношення до Логоса незрозуміле, і тому, на думку Булгакова, вірно тут казати не про трійцю, а про четвірку в Бозі.

І ось тут виникає парадокс. М.Бердяєв, який за його ж словами, одержав від Бьоме "духовне щеплення", взяв за основу свого філософування імперсоналістичний характер онтології німецького містика і, не дотримуючись його метафізичних принципів, прийшов до "досвіду персоналістичної філософії" з абсолютним акцентом на людській особистості. В свою чергу С.Булгаков, всіляко відмежовуючись від еманатійної онтології Бьоме, приходить до пантеїзму. Він доводить онтологічну тотожність між Богом та світом. "Булгаков з самого себе" [4]. Також, критикуючи Софію Бьоме, він надає їй значення "панорганізму ідей", що посідає місце між Богом-творцем і світом-творінням. Вона вища за творіння і претендує (як і в Бьоме) на статус четвертої іпостасі. Схему Бьоме "Ніщо – Бог – світ" Булгаков замінює схемою "Бог – Софія – світ", розуміючи під поняттям "Бог" Божественне Ніщо апофатичного богослов'я.

1. Бердяев Н.А. Смысл творчества. – М.: Правда. 1989. – С. 301. 2. Беме Я. Аврора или Утренняя звезда в восхождении. – М., 1999. – С.344. 3. Булгаков С.Н. Свет Надвечерний. – М.: Республика, 1994. – С.182. 4. Лосский Н.О. Отец Сергий. гл.XV. // История русской философии. – М.: Советский писатель. 1991.

**О.М. Мелашенко, ст. викл., НТУУ КПІ, Київ**

## **АКСІОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ НАУКОВО-ТЕХНІЧНОЇ ТВОРЧОСТІ**

Розглядаючи проблему науково-технічної творчості, з нашої точки зору, необхідно поєднання різних підходів (гносеологічного, методологічного, аксіологічного, інформаційно-алгоритмічного та ін.), бо саме це дає змогу усвідомити роль інтуїції як складової раціональної діяльності.

Творчий стан та усвідомлення себе як причину серед інших причин – гольна синтетична здатність людини і є основою створення об'єктів без участі чуттєвого сприйняття. Дослідження проблеми науково-технічної творчості має соціальне підґрунтя, соціально-психологічний зміст, і саме це необхідно методологічно обґрунтовувати.

Вагомий крок зроблений у цьому напрямку – прояснення евристичного потенціалу і усвідомлення конструктивного інструментарію відомих психологічних концепцій творчості. Сучасна ж концепція науково-технічної творчої діяльності повинна мати два вектори: 1) розв'язувати складні науково-технічні творчі завдання сьогодення, та 2) спиратись на соціально активну, інтелектуально та ціннісно виховану людину.

Доведено, що творення, перетворення, удосконалення в формі виявлення суперечностей, парадоксів, які предметизують знання через активізацію вольової активності людини.

Науково-технічна творчість – це вихід за межі істинного об'єкту і саме інтуїція виводить винахідника на новий щабель "опредметнення" (винахід), спираючись на попередні знання, навички, працю.

Фундаментальні та прикладні науки існують на основі принципів доповнювальності, конгерентності, складаючи відкриту, нелінійну систему знань (синергетична методологія).

Прикладне значення науково-технічної творчості все більше знімає суперечності між когнітивною, праксеологічною та соціокультурною функціями, спрямовує розвиток науки і техніки на зв'язок з іншими формами знання, що більш повно репрезентує цілісність та цінність людини. Саме відповідність матеріальних та духовних потенцій дозволяє існувати вищій формі суб'єктивних виробничих сил – науково-технічної творчості.

Реалізація саме духовних цінностей, здійснюючи переорієнтацію науки і технологій призводить до перегляду традиційного тлумачення розвитку науки і техніки як процесу, де передують природничі та технічні знання. Саме сьогодення технізує інтелектуальні процеси, це впливає на науку і соціальні практики, направляючи гуманітарно-соціальне буття, окреслює науково-технічне пізнання і науку.

Пануюча ментальність суспільства впливає та визначає науково-технічний творчий простір, саме це і доводить, що нові науково-технічні об'єкти є феноменом матеріального та духовного світів, потребує обґрунтування соціально-гуманітарною експертизою в тому числі. Техніка є певною загрозою для існування людства, проте є можливість перебороти тотальну технізацію сучасного світу за розвитком сфер людської життєдіяльності, в яких є відчуття буття, а саме – творчість, тобто збереження світу людини у цілісності.

Науково-технічна творчість це матеріалізація життєво необхідних ідей, цей процес викликає доволі часто побоювання позбавлення людської сутності і спрямовує до формування нової якості людської цивілізації в цілому. Саме перехід від механічного взяття до більшої науково-технічної взаємодії з природою готує радикальний переворот і у виробництві і в самому соціальному просторі.

Науково-технічна творчість – соціальний феномен, чинить зворотній вплив на можливість і характер буття всіх компонентів соціокультурного про-

стору, тому так необхідно аналізувати її місце, роль в сукупності соціальних явищ і подій, через дослідження каналів, що генетично й функціонально включають її в соціальне ціле.

У царині науково-технічної творчості, дію імперативу незаангажованості спрямовано на деполітизацію науки і техніки, що уможливить її відмежування від ідеологій приватних корпоративних інтересів, розвиток різних науково-раціональних та духовно-іраціональних форм пізнання згідно з принципом наукової альтернативи.

*Н.В. Ніколаєнко, асп., КНУТШ, Київ*

## **СИНЕРГЕТИЧНИЙ ПІДХІД ДО БІОТЕХНОЛОГІЇ**

Існують підстави припускати, що, по суті, на сучасному етапі розвитку біологічної науки може настати ера підкорення людиною самої себе. Іншими словами, об'єктом цілеспрямованого перетворення стає не зовнішня людина природа, а її власна природа, природно-біологічні засади її життєдіяльності. Або, що те ж саме, стосовно самої людини стає допустимим той тип керування, що раніше застосовувався тільки до природних речей, предметів, систем. Отже, розвиток біотехнології породжує цілий спектр методологічних, філософських та світоглядних проблем. Сьогодні більшість сучасних напрямків дослідження мають своїм предметом дослідження складні комплекси, що розвиваються, та які включають людину та її діяльність в якості складового компонента [1]. Наука змушена змінювати своє поле діяльності, переходити на галузі високих технологій. Новий науковий підхід для сучасного погляду на майбутнє знаходиться в синергетиці. Вона відкриває інший бік світу, а саме його нестабільність, нелінійність та відкритість (різні варіанти майбутнього). Основні поняття синергетики – флуктуації, точки біфуркації, аттрактори, фрактали є не лише науковими, а відіграють важливу методологічну роль. Вони дозволяють виробити нові біологічні підходи до розгляду людини.

Перш за все, синергетика акцентує увагу на тому, що хаос виявляється конструктивним механізмом самоорганізації складних систем. В той же час, поняття хаосу відіграє важливу методологічну роль і у сучасній біології. Зокрема, він є необхідною умовою для того, щоб система (структура) вийшла на аттрактор, на власну тенденцію розвитку. Для пояснення переходу від хаосу до порядку в процесах самоорганізації, вводиться, зокрема, поняття "детермінований хаос". Саме стан детермінованого хаосу виявляється фізично нормальним для всіх органів людського організму, в тому числі і для мозку. Дихання людини, биття її серця, гормональні ритми, ритми сну та бадьорості, кровотворення – для всіх цих процесів властива певна міра хаосу, яка є необхідною для підтримання здоров'я людини. Застосування будь-якої біотехнологічної практики характеризується тим, що приводить цей процес в точку біфуркації. Після чого система опиняється в ситуації вибору її розвитку між можливими рішеннями. Наприклад, після проведеної преімплантаційної діагностики батьки опиняються перед вибором: прийняти рішення про подальший розвиток, або про елімінування ембріону.

Більш того, як наголошує С.П. Курдюмов, відкритою системою можна вважати й людину. Тобто, людину можна розглядати як відкриту, нелінійну, складну систему, що розвивається. А отже її не можна розглядати у рамках класичної науки, а треба реалізувати нові методологічні підходи, а саме – синергетичний. Як відзначає І.С. Добронравова, ядра, атоми, молекули, живі організми при всій складності свого змісту виявляють єдність однієї частинки і здатні виступати елементною базою подальшого ускладнення [2]. Встановлено, що природа досить часто виражає себе у фрактальних формах. У дійсності, вся фізична структура людського тіла має фрактальну природу. Отже, фізичне тіло людини фрактальне. Принцип єдиного простого, що задає різноманітне складне, закладений і в геномі людини, коли одна клітина живого організму містить інформацію про весь організм у цілому. Відкритість системи – необхідна, але недостатня умова для її самоорганізації. Фундаментальним поняттям синергетики є нелінійність. Можна навіть сказати, що нова парадигма є парадигмою нелінійності. Методологія нелінійного мислення може лягти в основу проектування різноманітних шляхів розвитку біотехнологічних практик в майбутньому.

Врешті решт, слід зазначити, що здійснюючи вибір подальшого шляху, людина орієнтується не тільки на один з власних шляхів розвитку середовища, які визначаються внутрішніми властивостями цього середовища, але й разом з тим на свої ціннісні переваги. Тобто він обирає найбільш сприятливий для себе шлях. Але в той же час, вибір людини в точці бифуркації залежить та визначається не стільки фізичними її характеристиками, а здебільшого її духовним розвитком, моральністю, етикою, менталітетом та традиціями навколишнього середовища. Як відзначає Л.І. Сидоренко, більш високому рівню біотехнології, повинний відповідати новий, більш високий ступінь розвитку суспільства та самої людини [3].

1. *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей научной степени кандидата наук. – М.: Гардарики, 2006. – С.351. 2. *Добронравова И.С.* Синергетика: становление нелинейного мышления. – Киев, 1990. – С.138. 3. *Сидоренко Л.И.* Философский анализ развития и перспектив биотехнических исследований. – Киев, 1987. – С.8.

*Р.А. Новиков, асп., МИЭМП, Москва, Россия*

## **К ВОПРОСУ ОБРАЗОВАНИЯ В СФЕРЕ БИЗНЕСА: СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКИЙ АСПЕКТ**

Когда мы говорим о бизнес-образовании и образовании как бизнесе в нашей стране, определимся, на каком этапе развития пребывает Россия. На сегодняшний день наша страна находится в процессе комплексного преобразования всех сфер общественной жизни на пути к построению рыночной экономики. В настоящее время состояние общества обусловлено недостаточным высоким уровнем управленческой культуры, малой эффективностью социальных институтов управления, которые появились в годы реформ. Ключевыми факторами повышения управленческой культуры в условиях рыночной

экономики являются потребность восприятия новых знаний, определяемых формированием бизнеса, совершенствование бизнес-образования.

В механизме функционирования современной экономики важная роль принадлежит интеллектуальному потенциалу участников рынка. Сегодня управленцам и специалистам, занятым в различных хозяйственных областях, таких как торговля, промышленность, услуги и др., для осуществления успешной деятельности необходимо получение качественного бизнес-образования. Востребованность бизнес-образования во многом обусловлена быстроразвивающимся негосударственным сектором экономики.

В последние годы развитие бизнес-образования проходило в основном в рамках менеджмента, который дифференцировался на ряд специализированных направлений. Это развитие было вызвано ощущением недостаточности существующих экономических институтов и инструментов, частыми ошибками, которые заставляют хозяйственников пересматривать сложившиеся представления о том, как обеспечить устойчивость и прибыльность предприятия. В этой связи очевидна потребность предпринимателей в образовании, необходимом для эффективного и конкурентоспособного хозяйствования.

Рынок образовательных услуг также не стоит на месте. Наряду с государственными учебными заведениями в последнее десятилетие начали активно развиваться и успешно функционировать негосударственные вузы, которые располагают мощной учебно-методической базой: это учебные пособия, компьютерные программы, виртуальные кампусы, Интернет-сайты, мультимедийные CD, эффективные системы экзаменов и зачетов и др.

В сфере образования также стало появляться большое количество бизнес-школ (например курсы MBA), центров дополнительного образования и иных структур. Данные учебные заведения основывают свою работу на сочетании фундаментального и практико-ориентированного образования, представляют многообразие практических занятий, среди которых семинары, тренинги, ситуационные практикумы, мастер-классы и деловые игры.

Однако стоит отметить, что в настоящее время качественное высшее бизнес-образование доступно далеко не всем. Не каждая компания или частное лицо готово потратить на обучение будущего или действующего сотрудника от двух до шести лет, а часто и сумму в несколько тысяч евро. Обучение за рубежом также нельзя считать общедоступным, кроме того, оно не в достаточной мере адаптировано к российским условиям. Владелец диплома MBA в нашей стране может успешно работать в представительствах иностранных компаний, в большинстве же отечественных организаций его знания неминуемо корректируются каждодневной реальностью.

Общий вывод таков: успешное занятие бизнесом требует обширных знаний в областях экономики, менеджмента, маркетинга, банковского дела и др. Поэтому развитие бизнеса неминуемо влечет за собой развитие бизнес-образования и наоборот. В настоящее время данная взаимосвязь крайне важна для дальнейшего совершенствования экономики России, повышения конкурентоспособности отечественных специалистов и компаний на мировом рынке и роста уровня благосостояния общества в целом.

## **СИМВОЛ – ВІЗИТНА КАРТКА УКРАЇНСЬКОГО ЕТНОСУ В СВІТОВОМУ ЧАСОПРОСТОРИ**

Системи символічного відображення світу, які формувалися на сучасному українському терені, належать до найдавніших і найбагатших антропогенних культур на Землі. Традиційні культурні природні символи несуть певний психоетнічний код. Вони формують психоестетичне сприйняття і психоетнічні (поведінкові) риси.

Пошук нового українознавчого цілісного й інтегративного, етногенетично систематизованого погляду на символіку міфологем лежить у парадигмальних вимірах декількох наук: філософії і природознавства, етнографії та етнології, психології та антропології. Філософія традиційного символу в українському культуротворчому процесі розглядається в цьому дослідженні через природне довкілля як один із основних етногенетичних чинників. Засади українознавчого дослідження символічного у часопросторовому вимірі чітко окреслено в Концепції українознавства професора П.П. Кононенка. Ідеї ж концентрів "Україна – Природа" і "Україна-Етнос" розроблені у працях психоетнолог-українознавця В. В. Сніжка. Вчений формулює призначення людства на Землі як основну ідеологему Планети – "Збереження Життя". Як зберегти найвищу даність – життя – має опікуватись свідомість, бо весь живий світ у самій основі утворений свідомістю, і від біосфери до виду – все це лише величезне сплетіння форм психіки.

Природно-образна українська символіка вивчається автором у дослідженні "Філософське осмислення символіки міфологем в українському етногенезі" через дослідження оригінальностей природного довкілля. Він ставить наукову проблему – розглянути виокремлені в часі і просторі символічні природні символи та їх поєднання в образи, засвідчені у доступних нам літературних теоретичних та емпіричних дослідженнях. Збереження української етнічної цілісності та психоетнічної оригінальності через творення міфу як образного переказу минулого є визначальним для подальшого творення символіки міфологем, яка б ясно і чітко вирізняла українські етнічні особливості, як психоетнічні, так і психотипові. Тому виокремлення міфологем, їх особливостей, сформованих в процесі постійного процесу адаптації людності на українському терені та виникнення в результаті цього суспільних подібностей (традицій, обрядів, символів) та, водночас, відмінностей, етноестетичних пріоритетів та природних фізичних закономірностей (спосіб життя, харчування, праці тощо) та вивчення психоетнічної оригінальності українського світосприйняття стане основою для творення відповідних геопросторових векторів буття молодого української державності. Міфологеми були і є надто важливими для формування світобачення кожного етносу. Для українознавства вони цінні тому, що розкривають сутність духу українського етносу, найголовніші неповторні особливості, що виокремлюють його серед інших світових етносів. Спорідненість різних міфів стала підґрунтям для дослідження символіки міфів різних етносів з метою реконструкції їх світотворчих моде-

лей. Вбачаємо в цьому еволюційність розвитку Природи, Людини та її світобачення, а відповідно й психоетнічних особливостей кожного окремо взятого етносу, що їх генеза підкорялася загальнолюдській.

Національний характер, як спосіб світовідчування (ментальність), знаходиться у позасвідомому, на рівні архетипових засад психіки. Ця особливість людської психіки виявляється у сукупності природних особливостей певного етносу, які презентують народ, створюють образ України і українців у світовому часопросторі. Народна обрядовість відтворює минуле, яке наповнилося природними образами і переросло в чіткі міфологеми сучасності та закріпилась у свідомості етносу. Проте не можна стверджувати однозначно, що якийсь певний символ належить лише одному етносу – деякі символи зустрічаються у різних етносів, але вони можуть нести різне смислове навантаження. У міфологемах, крім *Світового дерева* є інші моделі світоустрою: українська *писанка* – модель українського Світу. В міфології саме яйце – модель Світу: у "Велесовій книзі" (упорядник Б. Яценко) "Се бо Дажбо створив нам Яйце, що є світ-зоря, яка нам сяє". Основу традиційного українського орнаменту здавна складає символ, який умільці звать "*павуком*". Але це не справний павук, а лише його стилізована копія-образ. Різні ж форми цього образу пов'язані з культом Сонця і несуть значне смислове навантаження. *Паук*, що сидить у своїй сітці, асоціюється з центром світу. Павук віддавна вважався бажаним у людській оселі, бо ніби "заснував" світ. Відомі й інші світові картини Світу в мистецтві. Приміром, *солярна символіка* пронизує всю історію нашого краю – від культового посуду Трипілья до традиційної народної культури нашої доби. Так, наприклад, перська ковдра являє собою для перса книгу про сотворіння світу, гуцульські орнаменти являють собою картину Світу горян, ієрогліф – найдавніший мальований образ-символ. Велика рогата Матір (олениця або корова), Місячний бик, Оранта, Берегиня – це все уособлення світотворчого природного начала та різних природних та соціоприродних впливів на формування етносів. Символіка міфологем є найактуальнішим образно-філософськими відображеннями регіонального світосприйняття. Птах – один найпоширеніших образів, який бере участь у творенні Світу в українській міфології та фольклорі. Першоптах – Творець світу дістає з дна моря грудочку землі, з якої утворилася Земля і все живе на ній. Птах – це образ Матері Божої, яка стала захисницею України, Покровою, Орантою, з широко розпростертими руками-крилами-оберегами, бо в ній бачили образ Матері-Птиці. Тож зовсім не випадково лелека є таким значимим оберегом для українців.

У цьому дослідженні розглядаються, крім компонентів давньої природної історії, і геральдичні природні символи, бо вони якнайяскравіше ілюструють важливі символічні елементи з життя людності українського терену. Дуже важливо визначити значення того чи іншого символу і причини його появи на гербі: багато народів залишали сліди своєї культури у вигляді артефактів – інтерпретувати їх можливо як завгодно, але їхня привнесеність незаперечна. В основу більшості гербів лягли символічні знаки, що виникли задовго до появи класичної геральдики. Коли ці знаки з'явилися на території України насправді – дізнатися неможливо, але ми знаємо про них з часу їх віднайдення і фіксації. Бик, Олень, Сокіл, Світове Дерево в різних його уособленнях, Білка, Лебідь, Вовк, Кінь – присутні

на гербах українських сіл та містечок. Поняття "герб" – лаконічний графічний малюнок, що має певне символічне значення та скомпонований за встановленими правилами. Наразі герб – це офіційна емблема держави.

Для сучасності, характерне не запозичення чи привнесення, а органічне поєднання елементів традиційної культури водночас з архаїчними елементами тієї ж, або з елементами іншої, культури. В результаті постійної асиміляції та міграції представників різних етносів відбувається постійний процес оновлення людства, якого ми можемо і не помічати, але на це вказують багато історіософських фактів та така особливість кожної особистості з її певними рисами, коли вона може сприймати або не сприймати якийсь конкретний елемент з іншої культури, відповідно й бачення символічних значень буде відрізнятися. Символіка міфологем є образно-філософською психоетнічною категорією, яка утверджує дух етносу в світовому часопросторі.

*О. Применко, канд. філос. наук, доц., ІСНІС МАУП, Київ*

## **НАЦІОНАЛЬНО-ЕКЗИСТЕНЦІЙНА МЕТОДОЛОГІЯ В ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ ХХ СТОЛІТТЯ**

Пошук нових методологій історико-філософського дослідження – актуальна та жваво обговорювана тема у філософському дискурсі з другої половини ХХ століття. Інтерес до цієї теми викликаний необхідністю перегляду класичних, марксистсько-ленінської чи то гегелевої, методологічних систем, – про що неодноразово наголошується на семінарах, "круглих столах", конференціях, які проводяться на філософському факультеті Київського Національного університету імені Тараса Шевченка. Високий рівень зацікавленості в розробці цієї теми свідчить яскравий й довгий ряд інноваційних методів, принципів, прийомів, підходів, розроблений вітчизняними дослідниками історії філософії не лише КНЕУ ім. Т.Шевченка.

У цьому ряді як інноваційний розглядається методологія, сформована в руслі екзистенційної філософії, зокрема, репрезентована у працях Карла Ясперса. Його підхід до історії філософії – представлення "історії філософських особистостей", звільненої від психологізму пояснювальної та описової науки, осмислення філософських систем в історії, через їх відношення до екзистенції, надання "історії філософських змістів" "трансцендентного значення". Універсалізація історії (втілена в понятті *Umgreifende* – "Те, що охоплює"), історизм, "екзистенційна комунікація" (*existentielle Kommunikation*), інтерпретація, тлумачення, "історико-філософський плюралізм" й трансцендування, – такі основні принципи екзистенційної методології історико-філософського дослідження німецького філософа й психолога К.Ясперса [1].

У 2008 році в кафедрі світової літератури Дрогобицького державного педагогічного університету імені Івана Франка спільно з кафедрою української літератури ім. М. Возняка Львівського національного університету імені Івана Франка та Науково-ідеологічним центром імені Дмитра Донцова провела Всеукраїнську наукову конференцію "Традиція вісниківства в українській літературі ХХ ст. й національно-екзистенціальна методологія". Дана тематика,

представлена вітчизняними дослідниками-філологами, не може не зацікавити філософське коло, оскільки безпосередньо пов'язана з розробками, здійснюваними кафедрою історії філософії КНЕУ ім. Т. Шевченка.

У подальших пошуках визначається мета – обґрунтувати та представити основні принципи національно-екзистенційної методології як інноваційної та необхідної для історико-філософського дослідження. Для досягнення поставленої мети пропонується взяти за основу принципи екзистенційної методології М.Гайдеггера й К.Ясперса, герменевтики Г.-Г.Гадамера та національно-екзистенційної методології Василя Іванишина в історико-філософському дискурсі ХХ століття.

Екзистенційна методологія М.Гайдеггера й К.Ясперса – основоположна при розгляді зазначеної проблематики. Відомо, що екзистенціалізм як філософська течія поєднав у собі філософські ідеї антропології, феноменології, естетики, герменевтики. Основне завдання екзистенціалізму полягає у з'ясуванні змісту людського існування, даного безпосередньо – "екзистенції", яка не пізнається науковими, раціональними засобами. Звідси визначається сутнісна особливість проблематики – звернення не до проблем науки, а до питань суто людського буття, існування, "екзистенції", "національної екзистенції".

В екзистенціалізмі М. Гайдеггера індивід приходить до відкриття самого себе як індивідуального суб'єкта лише як буття-у-світі і буття лише у зв'язку з іншими людьми. Соціальний взаємозв'язок є конститутивним для людської екзистенції. Цей фундаментальний соціальний взаємозв'язок показує, що приватні перспективи виникають лише на основі спільного світу, який конституюється інтересом, зацікавленістю. "Мій" світ передбачає "чийсь" світ, – каже М. Гайдеггер [2].

Національно-екзистенційна методологія – це "гуманітарна методологія націоналістичного типу, яка являє собою іманентну українській герменевтичній традиції систему регулятивних принципів національного мислення, ідейно-наукову базу національного світогляду, що впливає з класичної філософії національної ідеї та онтологічно-екзистенціальної інтерпретації сенсу національного існування і спрямована на освоєння, вивчення і захист буття нації" [3]. Це остаточне і найбільш повне визначення 2007 року належить українському вченому, філософу та громадському діячеві В.Іванишину.

На шляху обґрунтування національно-екзистенційної методології в історико-філософському дослідженні важливими є також міркування класичних філософів про роль "регулятивних ідей" чи вагомість "передсуджень" у процесі пізнання, представлена онтологічними герменевтами. Окреслена методологія – як система націоцентричних передсуджень, чи регулятивних ідей, – має в українській культурі довгу традицію. Йдеться про закоріненість її, як і будь-якої іншої методології, у певній філософії. У нашому випадку – у філософії національної ідеї (націософії).

1. *Горгола О.Б.* Методологія історико-філософського дослідження: від раціоналістичного мнізму Г.В.Ф. Гегеля до комунікативного плюралізму К.Ясперса. Дисертація. – К., 2007. 2. *Коллстон Фредерік.* Історія філософії. ХХ століття. Пер. з англ. П.А. Сафронова. – М.: ЗАТ Центрполіграф, 2002. – С.210. 3. Іванишин В. Тезаурус до курсу "Теорія літератури". – Дрогобич: ВФ "Відродження", 2007. – С.58.

## **ЛЮДИНОВИМІРНІСТЬ СУЧАСНОГО СВІТУ**

У формуванні особистості, на сучасному етапі розвитку світу, найважливішу роль відіграє культура. Задля такої цілі використовуються не лише традиційні форми передачі досвіду, від покоління до покоління, а й будь-які технічні пристрої, в т.ч. і комп'ютер, які спрямовані на розвиток творчого відношення людини до світу. Передача соціального досвіду здійснюється постійно, оскільки спадкоємність поколінь постає як чинник загального зв'язку. Завдяки цьому відбувається утримання та засвоєння новими поколіннями численних елементів минулих культур, матеріальних та духовних цінностей минулого. При цьому засвоєння щоразу відбувається на вищому, новому рівні, передумовою якого є неминучий розвиток і збагачення отриманого досвіду, перехід його на якісно вищий щабель.

На порозі ж третього тисячоліття виникли і широко впроваджуються технологічні досягнення, котрі дозволили перетворити на реальність багато чого з того, що здавалося принципово нездійсненним в ХХ ст. Оцифрування аудіо-візуального зображення, швидкісне передача та отримання інформації з використанням штучних супутників, автоматизований переклад текстів, використання новітніх технологій на виробництві, в політиці, науці, мистецтві все це кардинально вплинуло та традиційні форми спілкування, а разом утворення нового інформаційного поля Землі.

Інформованість особи як фактор її соціалізації впливає на розвиток та формування саме вільної людської особистості. Але людина тут постає не як абстрактний об'єкт, а конкретний представник культури, релігії, нації, етнічної групи. І саме через таку систему координат ми можемо зрозуміти багатомірність та складність її зв'язків із зовнішнім світом, суспільством, людством загалом. Індивід одночасно постає і як об'єкт, і як суб'єкт процесу творення.

Сьогодні деякі вчені ототожнюють рівень культури з кількістю інформації, яка доступна людині для практичного застосування. З цієї точки зору, прогрес культури співпадає з накопиченням інформації та її розповсюдженням. Але не слід забувати, що сьогодні одна людина дізнається за один день більше ніж її попередник, який жив у савані, за все життя. Інформаційні системи акумулюють величезний інтелектуальний капітал, який при правильному його застосуванні може сприяти вирішенню самих найрізноманітніших проблем.

Розмиваючи культурні й мовні опозиції, індустрія інформаційних технологій перетворюється на домінуючу сучасної світової культури. Вона активно проникає у матеріальне виробництво, науку, культуру, повсякденний побут людини.

Індустрія інформаційних технологій з її високою інтенсивністю і гігантськими обсягами інформаційних обмінів, з її радикальними трансформаціями найпотраємніших глибин людської життєдіяльності перетворюється не тільки на головний двигун прогресу людської цивілізації, а й на головне джерело глобальних погроз людській свободі. Віртуалізуючи не тільки навколишній світ, а й саму людину, перетворюючи її на ненаситного споживача інформації, глядача, гравця, Інтернет вселяє їй переконання, що цінність інформації визначається

за шкалою обивателя-прагматика. Переконає віртуалізованого користувача в тім, що важлива корисність інформації, а не її духовна значимість. Проблеми, що не мають однозначного рішення, взагалі позбавляються цінності.

Використовуючи різноманітні засоби впливу на суб'єкта що пізнає, вона змінює традиційне ставлення людини до світу, її світоглядні орієнтири. Так, застосування різноманітних практик впливу, починаючи з держави і закінчуючи психологічними тренінгами, все це спрямовано на зміну, вплив на інтерсуб'єктивність людини. Зміна почуттів, прагнень, мислення, поведінки – це маніпулювання людиною, вторгнення в її внутрішній світ, програмування на задану поведінку, яка б відповідала інтересам держави, соціуму, для його збереження та функціонування. Використання образів реальності спрямовано на перетворення індивіда на неухильного виконавця цілком визначеного набору соціальних ролей, як інструмент контролю, керування, маніпулювання індивідуальною і колективною психікою.

Посіяти зерно недовіри до існуючих систем знань та цінностей і тим самим підкорити волю людини – для цього не потрібно використовувати насильство, заборони, залякування. Потрібно всього-на-всього задовольнити капризи людини, заохотити її до споживання, до ілюзії легкості не лише завоювання а й створення нових візців культури та науки, перетворити знання на спожиту інформацію.

Для досягнення такої мети ефективним інструментом може стати всесвітня мережа, з різноманітними техніками віртуалізації реальності. Людина сприймає в якості реальності розбиті на маленькі фрагменти образи, біти інформації, які мають привабливий вигляд, та впливають на органіку самої людини, викликаючи інтерес та захоплення образами, які під собою не мають жодного підґрунтя.

Такому тотальному впливу може протистояти лише духовно вільна особистість і чим багатший внутрішній світ людини, чим складним та багатогранним постає суть людського Я, її самість, тим важче її перетворити на споживача, безлику, покірну людину.

Свобода є ситуація, в якій особистість має шанс зробити унікальний, ніким не передбачений творчий акт. Що ж стосується наступного розгортання екзистенції такої особистості, то таке розгортання може або знову занурити її в ситуацію несвободи, або продовжити й далі самотрансформацію зазначеного вище первинного дискурсивного дефекту

Свобода є характерною рисою особистості, вияв її духовного зростання. Об'єднання навколо внутрішнього "Я" зумовлює цілісність особистості, здатність на основі сформованої ієрархії цінностей приміряти на себе різні соціальні ролі у суспільстві, стати прикладом для наслідування. Під впливом зовнішніх факторів, інформаційної революції таке монолітне ядро зникає, натомість з'являється велика кількість маленьких "Я". зумовлених не внутрішньою рефлексією а зовнішніми факторами, насамперед соціальним середовищем до якого належить дана людина.

Але досягнути, народити, істину можеш лише людина і тільки від її здібностей, від творчої активності залежить особистісна позиція, відношення людина-світ.

## **ИНФОРМАЦИОННОЕ РАЗВИТИЕ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА**

Информационная революция последних десятилетий, произошедшая в результате развития средств коммуникации и технологий СМИ превратило общество в управляемых людей.

Управляемая извне система власти в России – извечная мечта лидеров стран западного мира. В этой связи российское руководство с начала 1990-х представляется через СМИ мировому сообществу как глубоко коррумпированная, больная система, которую необходимо лечить. В качестве лечебного курса предлагается создание так называемого гражданского общества западного образца. Само гражданское общество национального образца в России, правда, уже существует, однако по своим параметрам – слабо управляемо – не соответствует представлением "западных демократий" о настоящем "цивилизованном государстве".

Так что же предпринимается в современной России, для того чтобы гражданское общество не стало рычагом давления на власть со стороны иностранных государств. Единственным клапаном народного мнения до 2006 года региональные и федеральные выборы, однако с введением ГАС "Выборы", находящейся под контролем ФСО, и отмены принципа выборности глав регионов этот "клапан" частично заклинило. В итоге как выход из сложившейся ситуации общественности было делегировано право высказывать свое мнение через федеральную Общественную палату и ведомственные "палатки" в виде консультативных советов. Однако данная стратегия развития гражданского общества не является исчерпывающей и достаточной. Потому что в данном случае действия властей буду все равно рассматриваться СМИ и обществом как авторитарные черты правления. Как попытка построить общественное мнение в вертикаль власти.

Создание Общественной палаты и консультационных советов внутри ведомств требуют существенных дополнений. Они должны быть способны:

1. Генерировать информационные потоки, способные свести к минимуму деструктивное влияние информации, распространяемой прозападными правозащитными организациями.
2. Организовать обмен положительным опытом между государственными и общественными организациями через единое информационное поле.
3. Создать отлаженную и оперативную систему доставки информации от грантодателей до конечных получателей – некоммерческих организаций. Современное состояние этой системы оставляет желать лучшего.
4. Наладить реальную обратную связь между гражданами и представителями власти. Причем такая связь должна быть реализована через привычные для конкретных социальных групп населения каналы информации: печатные СМИ, Интернет и т.д.

Для решения данных задач следует: Создать единое информационное поле действия общественных организаций и объединений. Базовой составляющей этого поля должен стать Интернет, как наиболее перспективная информационная среда. Однако отсутствие доступа граждан к глобальной сети

в малых городах и специфика изоляции определенных социальных групп населения от Интернета требуют привлечения печатных и телевизионных СМИ (от местного до федерального уровня), как прослойки между этой базовой составляющей и гражданами. Структура информационного поля в сети Интернет для эффективной работы должна быть двойственной: Первичная структура должна быть вертикальной, организованной в виде пирамиды, на верхушке которого находится, например, сайт общественной палаты. С другой стороны, для создания реальной конкурентной среды между НКО, структура должна быть также сетевой – по принципу Интернет дневников. Таким образом, положительный опыт или другой информационный повод, в случае возникновения к нему реального интереса со стороны других организаций, будет "подниматься" на более высокий, может быть федеральный, уровень.

Для того, чтобы это информационное поле было более "живое" и само-развивалось, необходимо привлекать к участию в нем и неформальные организации, аналитические группы и т.п. в которых сосредоточен достаточно большой интеллектуальный ресурс в сочетании с нежеланием участвовать в бюрократической волоките. И, главное, стимулировать молодежь к участию в деятельности общественных организаций, как наиболее коммуникабельную в глобальной сети группу населения.

Следует привлечь внимание властей к проблеме информационной открытости деятельности чиновничьего аппарата. Реализация программы "Электронная Россия", призванной сделать доступной для любого пользователя Интернета подробную информацию о деятельности органов власти и создать реальную обратную связь между пользователем и чиновником, идет слишком медленными темпами. Положительных примеров в этой сфере достаточно много, особенно это касается области местного самоуправления в РФ. Федеральным органам власти есть с кого брать пример.

Уже созданным консультационным советам и Общественной Палате также следует обратить внимание на освещение своей деятельности – большинству населения на данный момент непонятно, какова их роль в деятельности органов власти и общественной жизни населения.

Одной из основных проблем в реализации вышеописанного за счет бюджетных средств является специфика существующей системы финансирования через конкурсы и гранты – за информационное развитие деятельности НКО достаточно сложно отчитаться, критерии эффективности использования государственных средств на информационное обеспечение неопределенны и их разработка требует привлечение ведущих специалистов в этой области. Что в итоге приводит к тому, что конкурсной комиссии проще выделить деньги тем организациям, которые запрашивают деньги, например, на покупку оргтехники.

С информационным оружием следует бороться симметричными ответами в этой же сфере, стараясь предугадать развитие методов "информационной войны" на шаг вперед. Тогда и российский народ, и власть, которую он выбирает, будут уверены, что мнение гражданского общества формирует оно само.

## СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНИЙ ФЕНОМЕН РОК-МУЗИКИ В СРСР І НЕЗАЛЕЖНІЙ УКРАЇНІ: СИНЕРГЕТИЧНИЙ ВИМІР

Роль інститутів масової творчості як джерел суспільно-політичних цінностей в умовах уніфікації глобального соціокультурного розвитку рішуче посилюється з кожною віхою свого шляху. Серед загального числа подібних інститутів одним з найбільш значних є музика. Рок-культура в даному випадку привертає особливу увагу, перш за все, дисидентською природою свого первинного розвитку. В останні півстоліття (більшою мірою в Західному світі) рок-композиції стали головним поетично-звуковим фоном інтеракцій суспільства і держави, коли активною стороною таких взаємин виступало суспільство. Розглядаючи соціально-політичну природу радянської і української рок-музики усередині своїх політичних систем, необхідно виділити набір категорій, по яких будуватиметься подальший аналіз ролі рок-культури в історії СРСР і незалежної України. У даній роботі такими категоріями виступають синергетичні поняття системного стану, векторності розвитку системи, її біфуркаційних механізмів, аттракційних моделей і зовнішньої енергії, вільність руху якої визначає рівень відкритості (закритості) системи.

### *Радянська політична система*

*Точка відліку – 1970-ті роки (період зародження радянського року)*

Системний стан характеризується брежневським "застоем" (стаціонарна рівновага) і "перебудовою" (перехід у часткову нерівноваженість).

Векторність розвитку системи визначається строгою однолінійністю в епоху "застою" (єдиний і недосяжний центр ухвалення рішень, що визначає напрям політичного розвитку), і фрагментарною появою елементів багатолінійності ("плюралізм", "гласність") в 1980-х роках.

Біфуркаційні механізми в аналізованому періоді найбільш значиміше виявлялися напередодні приходу до влади Горбачова і на перших порах його президентства. Біфуркаційний вибір має двосторонній зв'язок з системним станом.

Відносна складність проходження зовнішньої енергії (західна культура) в 1970-х роках крізь радянську "залізну завісу" і його символічне зникнення на етапі перебудови характеризують динаміку зміни рівня закритості радянської політичної системи.

Основним альтернативним аттрактором радянської політики можна вважати ідеї ліберальних перетворень (диссиденти-"сімдесятники", вплив зовнішньої енергії), які з приходом влади Горбачова змінилися більш рішучими демократичними і ринковими вимогами.

В описаній структурі радянській рок-музиці відводилася роль *культурно-естетичного вираження* альтернативного аттрактора політичного еволюції. Каналом впливу на широкі маси служила соціально-політична свідомість суспільства.

Способи такого впливу умовно можна було розділити на активно-політичні і пасивно-аполітичні. До перших відносились відкритий прямолінійний і прихований в іронії (сарказмі) протест; до других – віддалена від політичної темати-

ки творчість, занурена в глибину філософської лірики (пошук істин світогляду, що веде до критичного відношення до соціальної реальності).

З розпадом Радянського Союзу положення рок-виконавців у політичному полі суспільства потерпіло корінну зміну, яка в основних "рок-республіках" колишнього СРСР виражалася по-різному.

### **Політична система незалежної України**

Системний стан періоду української незалежності аж до сьогодення, дня, в основному, перебуває в нерівноваженості, з невеликою обмовкою на час другого терміну президентства Кучми.

Відносна багатолінійність (наявність декількох центрів ухвалення політичних рішень – фінансово-промислові групи, багатопартійність, регіональні лобі) визначає векторність розвитку української політичної системи.

Головні точки біфуркації припали безпосередньо на перші роки незалежності і в період подій 2004-го року. Що, на відміну від радянської системи, не мало чіткого зв'язку з подальшою зміною стану структури.

Розпад СРСР і особливе геополітичне положення України зумовили активний рух зовнішньої енергії в особі Заходу і Росії.

Рух і характер зовнішньої енергії, у свою чергу, характеризує виділення двох основних аттракторів політичного курсу: євроінтеграційні і євразійські пріоритети внутрішньої і зовнішньої політики.

До 2004-го року українська рок-музика не була інституціоналізованим (у контексті норм і цінностей) культурно-естетичним вираженням якого-небудь соціально-політичного аттрактора. В період "Помаранчевої" революції основна маса найбільш популяризованого рок-співтовариства виступила на стороні євроінтеграційного аттрактора політичного розвитку, репрезентанти якого звинувачували діючу владу у конструюванні рівноваженості і однолінійності системи. Подібні позиції в таких випадках підвищують значущість рок-виконавців у музично-політичному обрамленні політичної платформи. Йдеться все про ті ж канали і способи політико-культурного впливу, про які говорилося в описі ролі рок-культури в СРСР.

У постреволюційний період український рок помітно аполітизувався, що можна пов'язати з фактом формальної перемоги в 2004 році підтримуваного їм соціально-політичного курсу країни, і падінням мотивацій активної демонстрації громадянських позицій.

Питання про характер залежності політичної (протесної) активності рок-музикантів в СРСР і Україні від соціально-політичних умов дійсності також співвідноситься з теорією самоорганізації політичних систем. Властивістю будь-якої системи є прагнення до впорядкованого стану, але залежно від рівня закритості системи, це прагнення може виявлятися в двох протилежних тенденціях:

- ✓ прагнення до максимально неврегульованого стану (хаосу) в замкнутах (ізолюваних від зовнішніх взаємодій) системах;
- ✓ прагнення до тих або інших форм впорядкованості (за певних умов) у відкритих системах [1].

Виходячи з цього, рівноважна політична система стимулює рок-виконавців до активної суспільно-політичної діяльності, оскільки в таких сис-

темах, починаючи з альтернативних аттракторів, з'являється прагнення до порядку через хаос, що, відповідно, натикається на інстинкт збереження влади діючої політичної еліти, і подальші за цим протести і переслідування. У нерівноважних же системах політико-культурна активність рок-музикантів добровільно втрачає позиції, бо практично кожен аттрактор системи шукає рівноваженості у прагнення до порядку, а це безпосередня функція будь-якої державної влади (підтримка і посилення існуючого політичного порядку) – у цьому випадку втрачається предмет рок-протесту, а, отже, і соціально-політична функція рок-музики в цілому.

1. *Бранский В.П.* Теоретические основания социальной синергетики // <http://znl.boom.ru/bibl/Bran.htm>.

*В.Г. Сидоренко, Москва, Россия*

## **ОСОБЕННОСТИ РАЗВИТИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА В УСЛОВИЯХ КРИЗИСНОГО ПЕРИОДА И СПАСИТЕЛЬНАЯ РОЛЬ СЕТИ ИНТЕРНЕТ И ИНФОРМАЦИОННЫХ ТЕХНОЛОГИЙ В ЭТОМ ПРОЦЕССЕ**

Государство демократическое, где чтут права и свободы человека, где царит взаимное уважение граждан и власти друг к другу, где неприкосновенно право собственности, жизни, мысли, где личность не пустой звук – невозможно без сильного гражданского общества, выраженного как в структурированных общественных и политических институтах, так и в определенном образе мышления и жизни каждого гражданина.

Кризис стал отличным поводом для "сильных мира сего", для власти начать "закручивать гайки" в связи с ростом безработицы, разговаривать с обществом и бизнесом на "ты" в связи с ухудшением экономической ситуации, нарушать права и свободы человека в связи с ростом преступности и т.д. Виновные в кризисе используют его для укрепления собственной власти.

С одной стороны, за последние 17-18 лет стабилизировалась, обрела порядок и жесткость политическая система в России. С другой стороны, за это время у граждан, особенно в городах-миллионниках, появилось представление и видение того, какой может быть жизнь, к чему нужно стремиться и кто мы есть сами. Как не потерять все достигнутое за эти годы? Как не дать отнять все "завоеванное"? А ведь многие, даже небольшие победы граждан в судах или на улице давались потом и кровью.

Ответ на эти вопросы занял бы не одну страницу и не один день выступления, если всеобъемлющий ответ вообще существует.

Хотелось бы обратить внимание на те возможности, которые открылись перед обществом сравнительно недавно и связаны они с интернет-пространством и информационными технологиями.

Интернет – это, прежде всего, коммуникации, обмен новостями, мнениями, информацией "из первых рук". В связи с чем можно выделить 3 группы интернет-ресурсов, отличающихся целями и задачами, частично – целевой аудиторией, форматами подачи информации и т.д.

1. Социальные сети, блоги.
2. Информационные ресурсы (порталы, сайты, новостные ленты).
3. Онлайн-конференции, форумы.

В условиях ограниченной коммуникации в реальном мире, действиями власти или объективными факторами, такими как география, например, Интернет позволяет обмениваться информацией и координировать свои действия в перманентном режиме. Именно поэтому так популярны юридические онлайн-консультации, специализированные форумы, блогосфера, социальные сети. Интернет позволил многим единомышленникам найти друг друга, объединиться и начать планировать свои действия. Интернет-сообществу, в глобальном смысле присущи все преимущества и слабые стороны сетевых структур. Но в условиях нынешней реальности, преимущества приобретают особую ценность и заключаются они в 3-х понятиях:

Децентрализация – это горизонтальные связи, мобильность, гибкость.

Информация – это весь спектр новостей: от "полевых" до провокационных, а главное – всегда в нужную секунду

Коммуникация – постоянное общение, постоянная циркуляция содержательной информации от персоне к персоне, от сообщества к сообществу

Децентрализация, информация и коммуникация в интернет-пространстве при наличии единой цели или хотя бы единой системы приоритетов позволяют ускорить формирование гражданских институтов и в реальном мире. В условиях кризиса, в условиях экономической, психологической или даже политической нестабильности все слабости сетевых структур становятся оружием: и открытость перед "вирусами", и слабая защищенность финансовых каналов, и блочная структура и т.д. Умение пользоваться ресурсами сети Интернет – залог выживания в нынешних условиях и для оппозиционных организаций, и для институтов гражданского общества. Это вопрос существования в информационном пространстве, а значит и жизни реальной.

*М.А. Смирнов, студ., МГУ, Москва, Россия*

## **НОВОЕ ЛИЦО ГОНКИ ВООРУЖЕНИЙ**

Один из главных юбилеев 2009 года – двадцатилетие падения Берлинской стены, ознаменовавшего начало конца "холодной войны". Что же изменилось за это время, и закончилась ли эта необъявленная война?

В последнее время в средствах массовой информации все чаще поднимается тема возвращения к периоду "холодной войны" между Россией и США. И все чаще в обиходе разговоров всплывает, казалось бы, забытое выражение "гонка вооружений" и "политика сдерживания". Пока что, после просмотра очередного выпуска новостей с выступлениями официальных лиц моей страны, мы успокаиваем себя тем, что это лишь слова, слова взаимных угроз, просто политическая полемика.

Все чаще люди из телевизора говорят о различиях в культуре и ментальности России и запада, о различном образе мышлений. Разногласие конечно есть, но в современном мире коммуникаций и всемирном Интернет-пространстве

различия между людьми, проживающими на разных территориях, сглаживаются. Пора менять стереотипы и рассматривать людей как мировое сообщество.

Что же есть гонка вооружений? Теперь это уже не количество ядерных боеголовок, характеристики танков и самолетов, это уже гонка за экономическое и инновационное превосходство, борьба "цветных" технологий, это гонка за умы.

Поколение генералов и партийных боссов, сделавших свою карьеру во время происходившей гонки вооружений в период "холодной войны", кажется, нигде не исчезло, и им снова нужны "жирные" бюджеты для ведения все той же холодной войны. Они это умеют делать, только теперь эти бюджеты делают не только упитанные генералы с каменными лицами, готовые отправить своих солдат в любую точку земного шара, но и молодые талантливые политехнологи, приезжающие в новую для них страну и устраивающие там за год "демократию".

Чем заняться этим людям в отсутствие глобальных конфликтов, как им добиться успеха в мире, не разделенным на сферы влияния финансово-политических групп? Для этих людей, для этой машины по выкачиванию денег из карманов налогоплательщиков нужна новая холодная война, нужна гонка вооружений. Сейчас у них есть для этого все средства.

В большей части Европы Вторая мировая война закончилась мирным договором. По сути таким был Римский договор, создавший ЕЭС – прообраз Европейского союза, единой Западной Европы – и сделавший бывших противников ее членами. Между Востоком и Западом после слов об окончании "холодной войны" такого договора заключено не было.

Милитаризация экономики в результате гонки вооружений. Больше огосударствление бизнеса и сворачивание частного предпринимательства, усиление налогового пресса, ухудшение материального положения населения, насаждение обязательных и безвозмездных работ и т.д. Все это будет означать отступление от экономических реформ, ради успеха которых общество столько претерпело, и которые только теперь начали, казалось бы, приносить людям обещанное благополучие.

Милитаризация общества – более серьезная проблема для гражданского общества. Тотальная слежка и порожденная ею всеобщая подозрительность, всепроникающий страх, цензура, вытеснение свободы слова в самиздат, резкое расширение и ужесточение режима секретности и запирание инакомыслящих по тюрьмам и психушкам – вот настоящие проявления "холодной войны". Напротив, независимый суд, свободные средства массовой информации, разделение властей, местное самоуправление, права человека, борьба с коррупцией и правовым нигилизмом – то есть, все то, к чему мы стремились и о чем говорили, политические уйдут в небытие.

Считалось, что в основе раскола Европы в годы "холодной войны" лежало главным образом идеологическое и военное противостояние. О геополитическом контроле почти не говорили, но когда ушли идеология и военная угроза, вперед, по крайней мере, в действиях США и старой Европы, вышла геополитика. Расширение НАТО уже, возможно, породило войну в Грузии, следующий возможный рубеж противостояния – Украина. Остается надеяться на то, что "Перезагрузка" отношений России и запада поможет урегулировать все проблемы мирным способом.

## **ТРУДОВА МІГРАЦІЯ У КОНТЕКСТІ ТЕОРІЇ РАЦІОНАЛЬНОГО ВИБОРУ**

Індивід від природи раціональний, занепокоєний перш за все існуючими проблемами й намагається збільшити власні матеріальні можливості, сукупність задовольств та зменшити витрати. З усіх ймовірних варіантів своєї діяльності він обирає ті, що відповідають його інтересам, знанням, очікуванням у межах ресурсів, які є у розпорядженні. Стратегії поведінки, що обираються, пояснюються переважно за допомогою контексту обмежень й можливостей, у межах яких і здійснюється вибір конкретної дії. Тому важливою ознакою поведінки людини є індивідуальний характер та обмеженість. Індивідуальність характеризується тим, що у кожного індивідуу може бути власна логіка у визначенні шляхів отримання винагороди. Обмеженість раціональності пов'язана з певними труднощами на практиці, в повсякденному житті, чітко сформулювати мету, визначити всі можливі альтернативи, спрогнозувати реалізацію кожної з них й обрати найбільш вдалу (наприклад, для окремих індивідів трудова міграція може і не бути єдиною панатеєю у вирішенні власних проблем).

За висловом Й. Елстера, індивіди роблять те, що вважають найкращим для себе, і це є "тривіально правдивим" та "спокусливо нескладним". Людина завжди обирає той курс дій, що, найімовірніше є найкращим засобом досягнення мети, яку вона для себе визначає [1]. Її інтереси суверенні, оскільки людина сама вирішує, якими вони будуть й завдяки яким механізмам реалізовуватимуться, і чи будуть досягатися взагалі (активізувати, використати міграційну стратегію чи відмовитись).

Очевидно, що трудовий мігрант має чітке уявлення своєї власної мети, яку намагається досягти. Розуміє адекватні цим цілям методи, визначає можливі альтернативи дій, які структурує соціальне середовище, оточення й ситуація. Він здатен оцінювати існуючі умови, приймати рішення, встановлювати систему пріоритетів, переглядати та вносити зміни у свою стратегію, якщо вона не призводить до очікуваних результатів. За будь яких умов мігрант – це суб'єкт, що поводить себе раціонально, тобто намагається досягти індивідуального задоволення. Відповідно з цим, на його реальну поведінку впливають не високі ідеї чи суспільні інтереси, а виключно намагання максимізувати власні можливості.

Дж. Бьюкенен стверджував, що індивід робить вибір, ототожнюючи свої переваги з економічними перспективами (можливостями) [2]. Відповідно, для збільшення власних матеріальних показників, мігрант, швидше за все, буде використовувати неофіційні канали, щоб приїхати в чужу країну на заробітки. Крім того, він може залишатися в країні прибуття на нелегальній основі, бажаючи мінімізувати витрати (наприклад, на отримання та продовження візи, інших необхідних документів).

Виокремлюють два різновиди поведінки раціональної людини: "індивід – покупець" та "індивід – вкладник". Перший – обирає короткострокову перспе-

ктиву очікує на миттєве задоволення власних потреб. Другий- розраховує отримати винагороду з часом, будує довгостроковий прогноз позитивних й негативних наслідків [3]. Трудовий мігрант може змінити обрану ним стратегію, наприклад, перетворившись у мігранта – вкладника, якщо не зможе одразу ж реалізувати власну мету чи вона трансформується у нову.

Згідно з положеннями теорії раціонального вибору, трудова міграція українців може розглядатися як сукупність індивідуальних дій мігрантів, обумовлених мотиваційним фактором раціональності в процесі реалізації власної мети. Однак, іноді, щоб досягти власних очікувань, мігрант взаємодіє з іншими індивідами. Відносини формуються й створюються саме для реалізації власних ціннісних установок та потреб. Відповідно, він буде намагатися взаємодіяти й обмінюватися діяльністю лише з тими, хто здатен вплинути на досягнення його індивідуальної мети (з людьми, які вже мали міграційний досвід або які безпосередньо знаходяться в іноземній країні на заробітках).

Трудовий мігрант діє за принципом заощадження зусиль. Задля прояснення позиції необхідна інформація, на придбання якої потрібні витрати. Виступаючи раціональним індивідом, він не витратить на пошук інформації значні кошти та зусилля. Це призводить до домінування системи інформаційного споживання, де оцінка трудової міграції базується на прогнозованих ярликах, які формуються ще до міграції (особистісні позиції й характеристики, правила, норми, думка соціального оточення). Вони будуть виконувати функцію заощадження інформаційних витрат й дозволятимуть не відмовлятися від участі у міграційних процесах.

На такий стан речей звертається увага в концепції суспільно значимого вибору (в межах теорії раціонального вибору). В ній передбачається, що індивіди не можуть існувати, діяти поза якогось набору сформованих раніше соціальних звичаїв. Наявність такої соціальної атмосфери впливає на поведінку індивідів, так само як і на "правила гри" або устрій суспільства, у якому вони діють (наприклад, існує традиція застосовувати трудову міграцію для вирішення економічних, політичних проблеми).

Міграція залежить від співвідношення ціни в усвідомленні індивіда та його оцінки витрат. Чим більша ціна міграції, тим більшу важливість для свого життя від неї визначає індивід, намагаючись тим самим знизити витрати і отримати прибуток. Оскільки трудова міграція є сьогодні найбільш оптимальним і можливим засобом досягнення й реалізації мети для українців, то раціональний індивід зволіє використати саме її, тому що прагне як найшвидше досягти бажаного. Тому людина може необмежену кількість раз мігрувати, тим самим вирішуючи, що на даний момент для неї важливіше. У будь-якому випадку мігрант намагатиметься максимізувати свої можливості і мінімізувати негативні наслідки.

1. *Elster J.* Nuts and Bolts for the Social Sciences. Cambridge: Cambridge Un-ty Press. – 1989.
2. *Бьюкенен Дж.* Конституція економічної політики // Вопросы экономики. – 1994, № 6. 3. *Нечаев В.Д.* Избиратель: покупатель, продавец или вкладчик? // Полис. – 2001. – № 6.

## **МИСТИЦИЗМ АНТИЧНЫХ МЫСЛИТЕЛЕЙ КАК ФОКАЛЬНАЯ ТОЧКА ФИЛОСОФИИ**

Мистика, от  $\mu\acute{\iota}\omega$ : "закрывать", в т.ч., "закрывать глаза", подразумевается – на внешний мир, чтобы предаться внутреннему созерцанию потусторонних тайн; и  $\mu\acute{\iota}\sigma\omega$ : "посвящаю", "обучаю", имеется в виду, как в сокровенные ритуалы, церемонии и действия, так и особые (тайные, сакральные) знания.  $\tau\acute{\iota}$   $\mu\acute{\iota}\sigma\tau\acute{\iota}\kappa\acute{\epsilon}$  в древней Греции, – это все, что связано и относится, в основном, к религиям Деметры, Диониса (считавшимся мистическими) и другим мистериальным культам (напр., Кибеллы), главным образом, сакральные обряды, наставления и поучения.

Прежде всего, под мистическим понимаются трудно познаваемые аспекты Божества (тайны Божии), разных форм божественного, Его атрибутов, а также вообще все, относящееся в сверхъестественному миру и трансцендентному. Затем, прямая и косвенная, живая и непосредственная коммуникация, опыт соприкосновения с Богом и Его действиями, трансцендентным, духовным и идеальным миром вообще. Мистицизм – учение(-я), основывающееся(-иеся) на возможности прямой коммуникации познающего с Богом или божественными силами как наиболее адекватном способе познания истины (ибо ее транслирует Божество), а также методах слияния с Богом, души с Абсолютом.

Философская теология античности, центрирующаяся на богопознании и посредством различных психотехник достигающая перфекции ума и пурификации души и тела своих адептов, инициирует прямой опытный контакт с Трансцендентным, – и таким образом раскрывая себя как высокую мистику, – становится одним из основных инструментов постижения Абсолюта всей полнотой человеческих способностей: от когнитивных до непосредственного переживания просветленных и экстатических состояний. При этом сам контакт не является окончательной целью занятий философии – после коммуникации с Трансцендентным мутировавший субъект продолжает свою обычную земную деятельность, но осуществляет ее уже с гораздо большей эффективностью и результативностью, чем раньше, и, -может быть основное, – уже имея метасмысл, осознавая финальную цель и внутреннюю необходимость своей земной активности: выполнять, словами русского философа В.С. Соловьева, "работу Господню", которую, надо заметить, сознательно делал еще Сократ, учивший соотечественников видеть свои поступки в перспективе истины и добродетели, являющимися частью божественного Блага.

Тем самым мистика оказывается внутренней осью как религии, так и когнитивного познания реальности, Мультиверса, важнейшей составляющей культурного и цивилизационного процесса. Как этот процесс в своих узловых моментах осуществлялся в истории представляется целесообразным рассмотреть следующим образом.

Тем самым, вероятно, становится явным значение для античных мыслителей наряду с их философско-теологической рефлексией и психотехнической деятельностью также религиозно-мистического элемента. Он оказывается

не исторически обусловленным и случайным, а имманентно необходимым, центральным и наиболее глубоким компонентом всех систем, имеющих своей конечной целью развитие и сложную трансформацию личности из человеческого в онтологически более высокое состояние с последующей деификацией и соединением с Богом. Это – первое отличие мистицизма античных мыслителей. Второе – он всегда существенно основан на опытном переживании личного (либо авторитетного) контакта с супранатуральной реальностью. Другие особенности целесообразно рассмотреть через его типологию.

Типы мистического в античности: 1) через прямой контакт со сверхъестественными сущностями в "реальном мире" (Гесиод); 2) во сне (Асклепий); 3) в "духе"; 4) в процессе творческой работы (написания текстов, Филон); 5) во время философского рассуждения (Сократ в "Федре") или 6) созерцания или медитации (Плотин); 7) в виде "голоса", непосредственно обращающегося к субъекту мистического опыта (даймон Сократа); 8) через один из аспектов Абсолюта – "Прекрасное" (в "Пире"); 9) через явное или скрытое воздействие на сознание человека сверхъестественных сущностей, которые, таким образом, осуществляют полный или частичный контроль над личностью этого субъекта (у Гомера); 10) "Поссессивное" воздействие, когда сверхъестественная сущность "входит" в человека и пребывает в нем, осуществляя тотальный контроль над всем его поведением (Филон, феномен одержимости бесами); 11) греческие "шаманы"; 12) онтологический мистицизм Аристотеля; 13) коммуникация, реализуемая через использование специальных приемов (включая ментальные): элементов культовых и/или ритуальных действий (молитвы богу у пифагорейцев, алтари и жертвенники богам в Академии и Ликее); 14) Проникновение души в Абсолют, то или иное соединение с Богом, присутствующее в религиях и мистицизме. 15) И, возможно, высший – полное "растворение", исчезновение любого различия между "я" и Богом.

Структура мистического феномена состоит из: 1) субъекта мистического опыта, и 2) воздействующего на него высшего агента, являющегося онтологическим основанием и в этом смысле "объективной" стороной мистического переживания. Неотделимым и важнейшим компонентом последнего является и 3) следствия этой коммуникации, проявляющиеся в обретении субъектом а) "знания" в той или иной форме о высшей реальности контакта и б) "просветлении" субъекта; в) могут проявиться способности и таланты, которыми ранее субъект не обладал, а также д) наблюдаться явления излечения болезней (напр, в храме Асклепия).

Несомненны также формальные сближения между многими положениями античной философской теологии и мистики с христианством, при принципиальном субстанциальном различии обоих. А именно: через концепцию божественного Единого; одного и единого Бога; Его атрибутов благодати, всезнания, всемогущества, бесконечности; учение о душе, как пришелице, не из этого, а высшего, божественного мира, к которому она сама принадлежит; учение о бессмертии души; человеке как существе двух миров, носящего в себе бессмертную божественную часть и смертное тело. Концепция теозиса, которая не только является осевой для большинства систем античных мыслителей (по

схеме: следование Богу – уподобление Богу – деификация), но и стала, *mutatis mutandis*, высшей целью Восточного христианства, Православия. Доктрина о континуальном вмешательстве божественных сил в историю и дела людей с целью достижения как своих, божественных целей, труднодостижимых для человечества, так и относящихся к отдельным индивидам и всей совокупности людей вместе. Развитие философской теологии и мистики, в которых главным элементом была именно последняя, ибо вокруг высшего, божественного мира центрировались все другие уровни бытия мира, завися от него. Ультимативная важность, в связи с этим, непосредственного духовного опыта, который субъективно убедительно свидетельствовал об истинности бытия божественных уровней и имеющих учений о них. Онтологическое разделение низшего материального, имманентного мира и высшего трансцендентного, божественно-идеального у Платона также стало парадигмой для будущей христианской теологии и религиозной философии. Пейоративное отношение большинства философов к собственности, всем видам имущества; равнодушные к удовольствиям и наслаждениям (см., напр., Федон, 64d-65c). Особый интерес к феномену смерти в философии, мистике и религии; проблема существования души после смерти и связь поступков в жизни с ее судьбой после разделения с телом; понимание ада как непрерывных и длительных страданий души после смерти (10-я книга *Государства* Платона), а рай – как ее пребывания в высшем божественном мире.

Все это не только создавало концептуальную матрицу для будущего христианского богословского мышления и различных аскетических практик, но и схему последующей религиозно-метафизических и мистических систем Средневековья и Возрождения. Эти формально общие элементы столетиями адаптировали античную культуру к будущим ценностям христианства и постепенно преформировали сознание человека к восприятию его положений. Христианство, таким образом, будучи качественно иным феноменом, возникло, тем не менее, и как естественное продолжение данной линии мышления и духовного опыта на как бы предуготовленном для него месте, хотя ни одна, ни другая стороны не были согласны эксплицитно признать эту корреляцию.

Комплекс эллинской философской мистики, основанный на семинальных идеях элевсинских и орфических верований, и развитый Пифагором, Гераклитом, пифагорейцами, Парменидом, Эмпедоклом, Платоном, Аристотелем, Филоном Александрийским, неоплатониками и гностиками, оказал затем кумулятивное воздействие на западно- и восточно-христианскую мистико-аскетическую традицию.

*Т.В. Цимбал, канд. філос. наук, КЕІ КНЕУ, Кривий Ріг*

## **ФІЛОСОФСЬКІ ПОШУКИ В ЕПОХУ "НОВИХ КОЧІВНИКІВ"**

У сучасному світі темпи культурних змін, продукування нових культурних та соціальних форм зростають у багато разів. Теоретична філософська діяльність все більше виявляє свій практичний характер, безпосередній практичний смисл. Коли суспільство динамічно розвивається, коли настають злами

у соціальному житті, коли змінюється стиль життя, способи комунікації, зв'язки між людьми, ставлення до навколишнього світу, тоді філософія не може бути абстрактом, теоретичним заняттям, а виключно практичною справою.

Філософське пізнання здатне продукувати нові світоглядні смисли та змінювати цим культуру, готуючи ґрунт для змін соціального життя, її головна практична задача – дослідження перспективи людського буття, участь у роботі та експертизі соціальних та культурних проєктів. Це означає, що сьогодні потреба у філософському осмисленні різних форм соціокультурної діяльності не тільки не зникла, а й загострилась.

Одними з найактуальніших проблем сьогодення є ті, що породжені свободою пересування людини, а саме: міграція, еміграція, імміграція та інші, дотичні до названих.

Процеси глобалізації ведуть до створення нового типу людей, "нових кочівників", певна частина яких стає "туристами", що мають можливості жити, працювати, відпочивати у будь-якій частині світу, а інші стають "бродягами" (З.Бауман), що змушені залишати рідну країну у пошуках можливості задоволення елементарних вітальних потреб. Для України найгостріше постає проблема еміграції, втрати корінного населення. При осмисленні цієї проблеми дуже важко розділити теоретичну актуальність від політичної злободенності.

Однак, проблема еміграції українців, як і загалом міграцій, в багатьох аспектах залишається у вітчизняній науці не розробленою. Особливо це стосується філософського аспекту зазначеної проблеми. З усього спектра феномену міграцій (правового, психологічного, етнокультурознавчого, релігійно-конфесійного, економічного, соціального та власне філософського) вітчизняною наукою досліджувалися переважно правові аспекти, умови переселення мігрантів, деякі проблеми розселення, соціально-економічного становища іммігрантів (головним чином в Америці, зокрема в Канаді), а також історія та надбання української діаспори.

Дослідницький діапазон зарубіжних вчених є ширшим і включає, крім соціально-економічного становища мігрантів, умови побуту, форми спілкування, організації. Останнім часом більше уваги приділяється головним проблемам міграцій: механізму адаптації та інтеграції, взаємозв'язку з материнським етнорегіоном, внеску переселенців в економічний і культурний розвиток країн поселення, різноплановим етнокультурним процесам в самому іммігрантському середовищі.

В радянський період вивчення української еміграції проводилося в контексті боротьби з контрреволюцією та національно-буржуазною ідеологією. Еміграція розглядалася як ворожа СРСР сила, що приречена на поразку та загибель. Повернення на батьківщину духовної спадщини української еміграції почалося внаслідок лібералізації духовного життя суспільства наприкінці 80-х років ХХ століття, але у більшому ступені – в результаті становлення незалежної української держави та проведення у 1991 році державної лінії на відтворення духовних цінностей, що були загублені за роки радянської ідеологічної боротьби. Першопочатково процес повернення культури української еміграції проходив у формі "впізнання". Перевидавалися праці українських емігрантів (вчених, літераторів), в суспільстві, у пресі почали говорити про явище емігра-

ції. Повернення культури української еміграції розпочинається з літератури, а вивчення еміграції зосереджується головним чином у філологічних колах. І це закономірно, адже у зв'язку з особливостями історичного розвитку України, література завжди була провідною формою розгортання інтелектуального і творчого потенціалу українства, в ній відображаються ідеали та провідні риси самосвідомості української інтелігенції. Література ж української еміграції піднімала болючі проблеми державності, влади, незалежності, соціальної справедливості тощо. Ці питання актуальні і сьогодні, коли ми шукаємо шляхи подолання соціально-економічної та духовної кризи, оновлення суспільства.

Наступним кроком стала співпраця з українською діаспорою в культурній, освітянській та інших сферах. Отже, прийшов час вивчення та осмислення еміграції, коли вчені, певні академічні інститути звернулись до цієї проблематики і поступово тема еміграції із забороненої перетворилася у нову галузь знання. Російський вчений В.Іонцев навіть запропонував створити нову науку "міграціологію". Головним підсумком таких наукових пошуків стало визнання української еміграції складовою частиною української культури в цілому, адже культура української еміграції зберегла найкращі традиції і в певній мірі сприяє культурному відродженню України та створенню позитивного образу нашої держави у світі. Завдання ж поєднання розділених частин культури української діаспори з культурою метрополії, створення єдиної української культури зберігає актуальність.

Не дивлячись на позитивні зрушення, домінування у працях пострадянських вчених ідейних та політичних мотивів заважало перетворенню вивчення міграцій у справжню гуманітарну науку, об'єктом якої була б людина та соціокультурний простір. Повернення від позаособистісних структур (політичних рухів, ідеології і т.ін.) до індивіда відбулося лише наприкінці 90-х років ХХ століття. Саме тоді були реабілітовані почуття, емоції, відчуття та сприйняття, тобто те, що стосується екзистенційного буття, а людина стає домінантою більшості сучасних досліджень. Визнання складності соціокультурного буття людини, багатогранності її потреб, мотивів, емоцій, духовних пошуків призводить до прагнення більш тісних зв'язків між гуманітарними науками, що дозволить дослідити та встановити закономірності і перспективи буття "нових кочівників".

В цьому контексті особливої ваги набуває філософський підхід як основа культурологічних, соціальних, антропологічних досліджень, як методологічна база єдиного міждисциплінарного вивчення феномену міграції та створення цілісної наукової концепції міграції.

*Л.М. Шенгерій, канд. філос. наук, доц., докторант, КНУТШ, Київ*

## **ЛОГІКА ТА РАЦІОНАЛЬНІСТЬ ЯК СКЛАДОВІ ЛОГІКО-РАЦІОНАЛЬНОЇ МОДЕЛІ ПІЗНАННЯ**

Аналіз праць з логіки та філософії показує, що раціональність та логіка мають спільний пізнавальний вектор – спрямованість та стандартизацію знання. Протягом двох з половиною тисяч років у теорії раціональності продукуються змістовні принципи стандартизації знання, а логіка виробляє формальні прин-

ципи та засоби стандартизації знання, причому між змістовними принципами раціональності та формальними принципами логіки існує фундаментальна узгодженість. Формально-логічні принципи та засоби стандартизації знання застосовуються у логічних, філософських і наукових розвідках.

Це дозволяє сформулювати логіко-раціональну модель пізнавальних процесів, яка включає три основні етапи: 1) продукування змістовних принципів стандартизації знання в теорії раціональності; 2) формалізація цих принципів в логіці, результатом якої є система формально-логічних принципів стандартизації знання; 3) застосування формально-логічних принципів стандартизації знання в будь-яких раціональних дослідженнях.

Проведений порівняльний аналіз змістовних і формальних принципів стандартизації знання показує, що:

- ✓ традиційна логіка та докласична раціональність мають спільні корені в античній філософії. У цей час формується традиція розуміння логіки та раціональності як засобів забезпечення інваріантної складової пізнавальних процесів;

- ✓ класична логіка може потрачуватися як точний формальний експлікат основних ідей і стандартів класичної раціональності, що формуються в межах європейської традиції раціоналізму. Між класичною раціональністю та класичною логікою існує достатньо фундаментальна узгодженість, оскільки: 1) класична раціональність та класична логіка спрямовані на опис та обґрунтування точного та природничого знання; 2) підпорядковуються спільним стандартам ясності, точності, впорядкованості т.ін.; 3) у межах класичної логіки та класичної раціональності знання отримує оцінку "істинно", а незнання – "хибно";

- ✓ експлікація змістовних принципів некласичної раціональності здійснюється у некласичних логічних системах. Некласичні формально-логічні принципи раціональності мають власну специфіку та відрізняються від класичних, хоча й не заперечують їх загалом. Якщо класичні формально-логічні принципи стандартизації знання утворюють *систему*, до складу якої насамперед включаються закон тотожності, несуперечності, виключеного третього та достатньої підстави та ін., то в некласичному контексті правомірно вести мову лише про їх *сукупність*. Як відомо, система принципів виконується, якщо з необхідністю виконується кожен принцип, що входить до її складу. Для сукупності у граничному розумінні достатньо виконання хоча б одного її принципу в кожному окремому випадку. Насправді при побудові некласичних логічних систем апіорі дотримуються принципи тотожності та достатньої підстави, які утворюють інваріантну підсистему сукупності некласичних формально-логічних принципів стандартизації знання. Щодо інших некласичних логічних принципів, то в окремих некласичних логічних системах можуть залучатися тільки деякі з них.

Некласичні системи логіки дії, взаємодії, ігор, прийняття рішень та ін. реалізують принцип залучення активного суб'єкта до сфери раціонального аналізу, тому ці системи співставляються з некласичним типом раціональності. Та частина логічних досліджень другої половини ХХ ст. – початку ХХІ ст., що є орієнтованою на Computer Science, слугує формальною експлікацією

метапринципів постнекласичної раціональності завдяки залученню до сфери аналізу системоутворюючого суб'єкта.

Отже, між типологією логіки (традиційний, сучасний: класичний, некласичний типи логіки) та раціональності (докласичний, класичний, некласичний, постнекласичний типи раціональності) існує значущий кореляційний зв'язок, який свідчить про те, що протягом двох тисячоліть логіка та раціональність слугують фундаментальними засобами стандартизації знання.

*О.В. Щербатюк, канд. філос. наук, доц.,  
КНУТКиТ ім. І.К. Карпенка-Карого, Київ*

## **КОМУНІКАТИВНА ПОТЕНЦІЙНІСТЬ МИСТЕЦЬКИХ ПРАКТИК В УКРАЇНСЬКІЙ КУЛЬТУРІ РАНЬНОМОДЕРНОЇ ДОБИ: НАПРЯМКИ ТА ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ**

В сьогоденних українознавчих студіях досвід спільнотного згуртування, різнопланові практики узваємнення є актуальним напрямком наукових зацікавлень. Прагнення максимально ґрунтовного розгляду їх історичних виявів спонукає до опертя на розуміння *сутності* названих процесів, а відтак – сутності *комунікації як такої*. Варіативність й багатоплановість інтерпретацій поняття "комунікація" в сучасній філософській думці, а так само актуальність відповідної проблематики навряд чи потребують додаткового обґрунтування. Водночас маємо й конституювання комунікаційних студій як "багатогранної дисципліни", що "пов'язана з вивченням виробництва, передачі та споживання значень через різні засоби комунікації... в безлічі контекстів", коли "комунікація – міждисциплінарна галузь, яка охоплює розмаїття підходів та методологій і в суспільних, і в гуманітарних науках" [1]. Отже – йдеться про широке поле продуктивних теоретичних концептів, що можуть ставати підґрунтям історичних інтерпретацій, а водночас – розширюватись розглядом українських реалій.

Актуальне для сучасної гуманітаристики узагальнене розуміння культури як комунікативного простору передбачає широке тлумачення комунікативної потенційності тих чи інших її форм. Зокрема йдеться як про специфіку мистецьких практик безпосередньо в просторі художньої комунікації, так і про контекст різноманітних спільнотних узваємнень, згуртувальних процесів тощо.

Особливості української культури доби як барокової спонукають (з урахуванням тяжіння до відкритої динамічної форми, значущості риторичного жесту, алегоричності, "театральності", "перевдягання", відчуття "перебування на сцені життя" тощо) до інтерпретації значного арсеналу її виявів як своєрідних комунікативних середовищ. Йдеться як про "простір трансформацій" людської чуттєвості, так й творення "стилю доби", відповідне "забарвлення" "поля культури", окресленого як свого роду цілісність, що має дотичність, попри інше, до становлення "відчуття власного". Форми українського бароко, природно постали початково як новація, з часом стають "рафіновано кристалізованими", а зрештою подекуди свідомо "консервуються", інтерпретуються (попри інше) в якості знаку належності до осібної традиції, наприклад в реа-

ліях вже др. пол. XVIII ст. (що помітно, зокрема, в підкресленому "культивуванні" "площинного" барокового декоративу в показових "пізніх" зразках українського портрету, в традиції збирання "гетьманських" портретів тощо). А отже, так само йдеться й про свого роду "маркування спільнотного". В такому контексті мистецькі практики можуть бути зауважені як шляхи трансляції "образів минулого", формовияви пам'яті, інтерпретованої як комунікація з минулим, а також – середовище творення "орієнтирів пам'яті", підґрунтя певних спільнотних уявлень й процесів (в логіці розвідок М.Галбакса, Г.Ексле, П.Нора, П.Коннертона, а також розгляду "винайдення традиції", концептованої Е.Гобсбаумом, Т.Рейнджером та ін.).

Своєрідність української барокової традиції визначається потужністю народної течії, явищ "народної культури" (в сенсі "другого фольклору"), що передбачає активний "рух" ідей, форм між "високою" та "традиційною" культурою, народження комунікативно відкритих мистецьких практик (сюди належать такі тривки в часі явища як вертепний театр, народні картини "Козак Мамай" тощо). Згадана барокова "театральність" на тлі становлення театру як виду мистецтва, де комунікативна природа є виявною сутнісною ознакою, стимулює народження різнопланових пара-театральних явищ, що залучають до свого простору значний загал й стають середовищем комунікативних трансформацій як безпосередньо на особистісному та міжсуб'єктному рівні, так й на згаданому спільнотному, надто враховуючи "географію" текстів, явищ, форм (показові в цьому сенсі віднайдені свого часу І.Франком споріднені різножанрові тексти великоднього циклу з різних українських теренів – "Слово о збуренні пекла ...", "Dialogus de Passione Christi" й т.зв. "ізіумська вірша"). До певної міри виявними є можливі шляхи відповідних комунікацій, трансляцій культурного досвіду, – наприклад, згадаємо практикування "мандрів" в українській традиції (прочанство, спудеї, "дяки-пиворізи", кобзарі, лірники тощо), що співвідноситься з реаліями популярної культури ранньомодерної Європи (розвідки П. Берка та ін.).

Отже, мистецькі практики можуть бути інтерпретовані як середовище трансформацій особистісного досвіду, людської чуттєвості й творення нової якості взаємнень на рівні "Я – Інший", відкритості до Іншого, а також – трансформацій спільнотних взаємин, трансляції певного спільнотного досвіду. Такий підхід до явищ української ранньомодерності на ґрунті широкого спектру пошукових концептів, репрезентованих сучасною філософською думкою, а так само комунікаційними студіями й відповідними напрямками історичної науки, уявляється перспективним й продуктивним в контексті пошуку шляхів дослідження комунікативної специфіки доби віддаленої в часі, форм міжсуб'єктної взаємодії, спільнотного узв'язання та згуртування.

1. Грос К., Кестонгей Дж. Комунікаційні студії. – Енциклопедія постмодернізму / Пер. з англ.–К., 2003. – С.211.

# РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

*Т.І. Біленко, д-р філос. наук, проф., ДДПУ ім. Івана Франка, Дрогобич*

## **РОЛЬ МОВИ У ФІЛОСОФСЬКОМУ ТА РЕЛІГІЙНОМУ ОСМИСЛЕННІ СВІТУ**

Філософське та релігійне осмислення світу в його об'єктивній та суб'єктивній реальності має спільні та відмінні риси, серед яких першою варто назвати віру. Релігійна віра мислиться як неунікненний компонент релігійного комплексу, вона не досягається раціонально і не підлягає науковому аналізу. Вона може бути глибокою чи поверховою, взятою без жодних аргументів (саме такою є віра релігійна), наука також не обходиться без неї, бо всі наукові досягнення і відкриття, окрім матеріальної, речової маніфестації потребують довіри до ідеального вияву теоретичних досягнень.

Протистояння релігії та науки упродовж віків характеризувалось категоричною непримиренністю, яка згодом схилилася до толерантності і зорієнтувалася на порозуміння. Нездоланну ворожість значною мірою зумовила догматична впертість та світоглядна обмеженість, суперництво у боротьбі за впливи на широкі верстви населення, які (впливи) можна було здійснювати авторитетом Бога і Святого Письма або досягненнями науки; останній дуже важко вдавалося пробивати собі дорогу, бо Церква була всесильною і, спираючись на Біблію як найважливіше та найавторитетніше джерело прагнула переважно буквалістського тлумачення її. Оскільки там написано, що Бог створив світ за шість днів, то не бралось до уваги, що йдеться зовсім не про земні дні. Неуважне, недбайливе, некоректне звертання до Біблійних текстів, висмикування окремих тез, оповідей чи сюжетів на догоду корисливим прагненням "сильних світу цього" призводило до змішування сакрального і профанного, до руйнування моральних засад, до спотворення загальнолюдських ідеалів і цінностей. В тій хвилі не розглядаємо генезу Біблії, не з'ясовуємо її корені та процес формування, беремо саме той текст, який тепер відомий як Святе Письмо християн. Знаємо, що там багато нез'ясованих та суперечливих місць, але і про це не будемо зараз вести мову. Зупинімося на першій главі Першої книги Мойсея "Буття", де йдеться про творення світу. "На початку Бог створив небо та землю. А земля була пуста та порожня, і темрява була над безоднею, і Дух Божий ширяв над поверхнею води. І сказав Бог: "Хай станеться світло!" І сталося світло. І побачив Бог, що добре воно, – і Бог відділив світло від темряви" (1 М, 1:1 – 4). Тут велими прикметні слова "І побачив Бог, що добре воно". Кожного дня, створивши щось, Бог оглядав те, що постало за Його велінням, і був задоволений, щоразу бачив, що "добре воно".

Те саме написано про людину. У Біблії бачимо чітко викладений шлях еволюції, кожного дня Бог оглядав створене і не поспішав, дивився на працю свою, задовольнявся нею, в такий спосіб вибудовуючи підвалини до подальшого творення наступного дня. Про останнє перед людиною творіння написа-

но так: "І вчинив Бог земну звірину за родом її, і худобу за родом її, і все земне плазуюче за родом його. І бачив Бог, що добре воно" (1 М, 1:25). І на відміну від тварин постає істота "за образом і подобою Божою". Уже сказано, чим вирізняв Бог людину: духом, волею, здатністю робити вибір. Бог поставив людину панувати над морською рибою, і над птаством небесним, і над худобою, і над усею землею, і над усім плазуючим, що плазує по землі" (1 М, 1:26). Біблія так закінчує шостий день творіння: "І побачив Бог усе, що вчинив. І ото, – вельми добре воно! І був вечір, і був ранок, – день шостий" (1 М, 1:31).

У науці звучить *людське* слово, слово вченого-дослідника, яке видобувається з його душі як результат невпинного духовного пошуку, пошуку не одинака, а цілокупної громади практиків і теоретиків. Докладне вивчення природи і людського духу дає науці право називати речі тими іменами, до яких вона доросла, вони можуть бути взяті з наявної лексики або стати новотворами, які вливаються до спільного доробку і можуть бути використані будь-ким. Повернімося до книги "Буття", де описано, як Адам називає все, що є на землі. "І вчинив Господь Бог із землі всю польову звірину, і все птаство небесне, і до Адама привів, щоб побачити, як він їх кликатиме. А все, як покличе Адам до них, до живої душі – воно ймення йому. І назвав Адам імена всієї худобі, і птаству небесному, і всій польовій звірині" (1 М, 2:19 – 20). Якщо сконцентрувати все в миттєву послідовність, матимемо нісенітницю, адже Бог, створивши людину за образом своїм і подобою, дав Адамові право вибору вчинків, але не дав йому здатності наперед знати всіх тварин і всі рослини. Та в тому й суть: не треба все збивати в одну точку, навпаки, треба розтягти той час на період практичного освоєння світу людиною, бо саме тоді, коли вона натрапляє на якусь рослину чи звірину, коли вони опиняються на її трудовій ділянці, людина *називає* їх, освоює, залучає до свого світу; виокремлюючи цей об'єкт із довкілля, вона подвоює його назвою, долучаючи слово до речі як її еквівалент. Тепер вона може оперувати не самими речами, а їхніми назвами, бо в спілкування обмін інформацією надзвичайно важливий. Наука доводить, що еволюція рослинного і тваринного світу тривала вельми довго, і поява людини продовжила той процес. Коли Адам називав усе живе, що було на землі, у воді та в повітрі, йому, Адамові, не було помічі, не знайшлося нікого, подібного до нього. Тому Бог наслав на Адама сон і з його ребра створив йому жінку. Отже, у процесі творення Бог послідовно вдосконалював світ, вибудовуючи нові шаблі природного світу, які поставали виявом креативної суті Божого промислу.

Частково про це писав у 1930 році філософ "Київського кола" В.М.Ільїн (він закінчив у Києві три факультети!), доводячи, що богонатхненне вчення перших глав Книги Буття не суперечить науці. В Біблії, наголосував він, дається "не історія чи теорія світу, але образ виникнення сутності внутрішнього буття речей. Висловлюючись коротко і мовою філософії – в Біблії розкрита генетична ейдологія космосу із землею в центрі. У слові Божому, у священних письменах об'явлення явлене творче діяння Бога-Слова в досконалому образі речей, в еонах тварного світу як цілого" [1].

1. *Ільїн В.Н.* Шість дней творения. Библия и наука о творении и происхождении мира. – Paris: YMCA-PRESS, 1991. – P. 205.

## **ПЕРЕДУМОВИ ВИНИКНЕННЯ ТА ОСОБЛИВОСТІ АНГЛІКАНСТВА**

У першій половині XVI ст. в Західній і Центральній Європі розгорнувся широкий суспільний, антифеодалний та антикатолицький рух Реформації, який охопив різні соціальні верстви і став першою значною битвою народжуваної буржуазії проти феодалізму та його ідеологічної основи – католицької церкви.

Заклик до реформи та можливість її здійснення були обумовлені безліччю причин. Вище католицьке духовництво на чолі з папою претендувало на те, щоб установити свою політичну гегемонію, підкорити собі усе світське життя, державні інститути та державну владу. Ці претензії католицької церкви викликали невдоволення навіть серед великих купівля-продаж церковних посад (симонія). Проповідуючи смиренність і покірність, церква неприпустимо багатіла, наживалася на усьому. Вищі чини католицької церкви жили в нечуваній розкоші, їх спосіб життя був далеким від християнського ідеалу. Це, природно, породжувало серед мирян недовіру до кліру, критичне ставлення до церкви та її діяльності в цілому.

Безроздільне панування католицької церкви в усіх сферах життя призвело до внутрішнього її переродження і занепаду. Ознаками цього були, зокрема, корупція і нерівність, неосвічене парафіяльне духовенство, дискредитація інституту чернецтва. В умовах зміни економіки, коли гроші усе більше ставали мірою всіх цінностей, порушилися пропорції між духовними актами та їхнім матеріальним забезпеченням. Аналогічні проблеми були пов'язані з практикою продажу індульгенцій. Поширилася купівля-продаж церковних посад (симонія). Проповідуючи смиренність і покірність, церква неприпустимо багатіла, наживалася на усьому. Вищі чини католицької церкви жили в нечуваній розкоші, їх спосіб життя був далеким від християнського ідеалу. Це, природно, породжувало серед мирян недовіру до кліру, критичне ставлення до церкви та її діяльності в цілому.

Європейська Реформація представляла собою складне сполучення духовних, політичних і національних інтересів, а також економічних і соціальних чинників. Реформація змінила свідомість людини, відкрила перед нею нові духовні обрії. Людина одержала право самостійно мислити, звільнилася від авторитарної опіки папства і церкви, одержала вищу для неї санкцію – релігійну – на те, що тільки власний розум і совість можуть підказати їй, як треба жити.

Але в Англії Реформація пішла особливим шляхом, обумовленим: традицією лолардистів; впливом ідеалів християнського гуманізму та лютеранських ідей в університетах; антиклерикалізмом; переконаністю у тому, що держава повинна мати більший контроль над церквою.

Англійська Реформація спиралася на національну традицію критики Римсько-католицької Церкви, яка викладена у працях теоретиків соборного руху, теологічних трактатах і проповідях Дж. Укліфа й лолардів, у вченнях Дж. Фішера, Дж. Колета та ін.

Становлення англіканства суттєво відрізнялось за своїм характером від зародження німецької та швейцарської Реформації. Так, якщо в континентальній Європі Реформація йшла переважно "знизу", то в Англії вона розпочалася "згори", здійснювалася насамперед з політичних мотивів. Це знайшло своє відображення у збереженні ієрархічного устрою церкви й певному консерватизмі релігійного життя.

"Актом про верховенство" було встановлено підпорядкування церкви державній владі. Король Генріх VIII був оголошений главою церкви, зв'язки з Римом було повністю розірвано. Монастирі закрито, мощі, ікони та церковні реліквії спалено, а земля та майно церкви були конфісковані на користь короля і лордів. Введено молитовник, скасовано безшлюбність духовенства. Відповідно, англійським парламентом Папу було позбавлено права призначати архієпископів і єпископів на території Англії, а короля проголошено "єдиним верховним земним главою англійської Церкви". Таким чином, Генріх VIII вивів англійську церкву з-під влади Риму і створив нову, англіканську церкву. Реформа спочатку не призвела до корінних змін в організаційній структурі церкви, її догматах і обрядах, які залишалися католицькими. Лише у другій половині XVI ст. під час правління королеви Єлизавети I була завершена розробка догматичних принципів і культу англіканської церкви.

Підґрунтя для прийняття протестантського вчення було підготовлене, але реальним приводом до початку т.зв. "королівської реформації", яку підтримували кембріджські богослови (Т. Кранмер, У. Тиндал, М. Ковердейл, Н. Рідлі, Х. Латимер та ін.), став конфлікт між королем Генріхом VIII і папою Римським Климентом VII через небажання останнього анулювати шлюб короля з Катериною Арагонською (за католицькими законами, такий дозвіл міг дати тільки папа).

У результаті "королівської реформації" Англіканська Церква перетворилася на один з інститутів держави. Право затверджувати її доктрину, обряди й внутрішню структуру було юридично закріплене за королем та англійським парламентом.

Згодом вплив протестантизму на англійську церкву підсилювався та поглиблювалося її розмежування з католицизмом. Англійська церква прийняла протестантські догмати про виправдання вірою й про Святе Письмо як єдине джерело віри; відкинула вчення католицизму про індульгенції, про вшанування ікон і мощей. У той же час визнавався, хоча й із застереженнями, католицький догмат про рятівну силу церкви. Були збережені літургія та низка інших характерних для католицизму обрядів, залишився недоторканим єпископат.

Підсумовуючи, слід відзначити, що в цілому Реформація ідейно підготувала ранні буржуазні революції, сформувала основи буржуазної моралі, релігії, філософії, ідеологію світського суспільства та заклала вихідні принципи взаємин індивіда, групи і соціуму. Вона сприяла появі людей буржуазного суспільства – незалежного індивіда зі свободою морального вибору, самостійного і відповідального у своїх судженнях і вчинках. У носіях протестантських ідей виразився новий тип особистості з новою культурою і відношенням до світу.

Реформація в Англії спростила та демократизувала церкву, поставила особисту віру людини вище зовнішніх проявів релігійності, надала нормам буржуазної моралі божественну санкцію.

Протестантська релігія не вимагає великих грошей на будівництво дорогих храмів і обслуговування пишного культу, що має місце в католицизмі. Вона не віднімає багато часу для молитов та інших обрядів і ритуалів, для паломництва до святих місць. Вона не регламентує життя і поведінку людини дотриманням постів, вибором їжі тощо. Вона не вимагає від неї яких-небудь зовнішніх проявів своєї віри. Така релігія цілком влаштовує сучасну ділову людину.

## **РЕЛІГІЙНІСТЬ У СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ**

Проблема розвитку духовності особистості для сучасної філософської думки є однією із найбільш актуальних. Сучасний цивілізований світ все більше переконається, що без вирішення цієї проблеми стає неможливим подальший суспільний розвиток. Українське суспільство, намагаючись сьогодні змінити ситуацію на краще, з усією очевидністю також демонструє, як багато прогресивних намірів та починань часто не здійснюються через бездуховність людей і значною мірою гальмуються нею. Є різні підходи до розуміння сутності та змісту духовності людини: соціально-філософський, психологічний, морально-етичний, релігійний та українознавчий. Сутність останньої полягає в інтегруванні філософського, історичного та релігійного українознавства, а також в широкому використанні концептуального інструментарію філософської антропології, соціальної філософії та політології.

Взаємодія релігії та політики є об'єктивним процесом, адже ці форми суспільної свідомості мають практично одних і тих же носіїв. Політика як суспільне явище виникає на такому етапі людської історії, для якого характерною є поява етичної, соціальної та релігійної диференціації.

Важливим є вплив релігійності на стабільність у сучасному українському суспільстві. Релігійність аналізується через взаємозв'язок із процесами національного відродження, національної консолідації, через взаємодію з політичною сферою суспільства. Стабільність є неодмінною передумовою поступального розвитку суспільства. Вона зумовлюється економічними, політичними, соціальними та іншими факторами. Важливим чинником суспільної стабільності є релігійна сфера.

Релігія – явище багатогранне й неоднозначне. Різні сфери людського пізнання – філософія, історія, релігієзнавство, психологія, соціологія не однаково трактують цей феномен, навіть в одній галузі трапляються кардинально протилежні трактування. Безперечним залишається те, що релігія є явищем духовним, психологічним і соціальним. Упродовж свого існування релігія виконувала важливі суспільні функції: світоглядну, комунікативну, регулятивну, інтегруючу та ін.

Релігія є специфічною сферою людської життєдіяльності, яка сама по собі не може визначати соціальні дії та позиції індивідів, груп чи спільнот. Роль релігії у суспільстві може опосередковуватися через певні характеристики, властивості суб'єктів суспільного процесу. Поняття "релігія" передбачає виокремлення особливої сфери суспільної свідомості, особливого типу соціальних зв'язків та інститутів у рамках цілісної соціальної системи, тому під терміном "релігійність" ми розуміємо вплив релігії на свідомість і поведінку як окремих індивідів, так і соціальних груп.

Релігійність є важливим чинником націєтворення, національної консолідації, збереження і розвитку національних традицій. Чим вищий рівень релігійності суспільства, тим активнішим і ефективнішим є процес націєтворення, тим міцнішою є національна консолідація, тим стійкішим є суспільство перед

втратаю та нівелюванням своєї ідентичності і традицій під натиском глобалізації та космополітизму.

Розглянемо зв'язок між релігійністю та політикою. Оскільки політика звертається до релігійної сфери, церква як релігійний інститут, незважаючи на нинішнє відокремлення від держави, також претендує на участь у вирішенні суспільно-політичних проблем та здійснює вплив на суспільну свідомість.

У сучасному українському суспільстві взаємозв'язок релігійних і політичних інститутів розглядається у двох основних аспектах. Перший – пов'язаний із виконанням релігією функції обґрунтування і підтримки базових цінностей даного суспільства. Другий аспект полягає у співвідношенні політичних та релігійних інституцій, які представляють інтереси певних соціальних груп.

На основі співвідношення і взаємозалежності релігійності та політики, розглянемо деякі аспекти сучасної ситуації в Україні. Зауважимо, що релігійність українців в історичному контексті була пов'язана із процесами національного відродження. Не став винятком і сучасний етап українського державотворення. Хвилі демократизації і пробудження національної свідомості супроводжувалися піднесенням релігійного життя, тобто зростанням релігійності.

Співвідношення релігійності та процесів національного відродження в сучасній Україні дає підстави зробити такий висновок: релігійність саму по собі не можна розглядати, як чинник, що безпосередньо впливає на процеси націєтворення. Релігійність може виступати каталізатором національних процесів за умови належності спільноти, чи її частини до церкви, яка проголошує цінності, спрямовані на формування національних пріоритетів.

На основі проаналізованого матеріалу можна зробити ще один висновок – релігійність має два вектори впливу у суспільстві. Внутрішня релігійність сприяє терпимості, толерантності та поміркованості, тому вона є фактором суспільної стабільності. З іншого боку, якщо релігійність використовують як ідеологію, тоді вона може призводити до дестабілізації суспільства.

Релігійний фактор може відігравати важливу роль у процесах національного відродження і державотворення, справляти великий вплив на їх перебіг. Залежно від того, наскільки ці процеси відповідають релігійним віруванням та інтересам конфесій, він може виступати їх дієвим каталізатором, або ж, навпаки, вагомою перешкодою для розвитку цих процесів.

Важливість релігійного чинника досекулярної доби визначалася великою мірою тою моделлю державно-церковних відносин, що склалася внаслідок прийняття візантійського типу християнства та запозичення елементів західного християнства. У цій моделі релігії відводилася роль ідеологічної опори держави, однак, несприятливі зовнішньополітичні умови виявили слабкість релігійного фактора в цій сфері. Спроби мобілізації суспільства для політичних завдань на основі релігійних ідей і лозунгів показали неспроможність релігії тривалий час заступати ідеологію.

Історичний досвід державної політики та діяльності політичних партій та організацій переконує, що ігнорування релігійного чинника, як і надмірна надія на його дієвість, веде до згубних наслідків (політизації релігії, міжконфесійних конфліктів, кризи релігійно-політичних відносин), що загрожують стабільності суспільства і підривають міжнародний престиж держави. Тому роль

релігійного фактора у політичному житті суспільства не можна ні нехтувати, ні переоцінювати.

Упродовж історії в силу об'єктивних причин – незавершеності структурування політичного життя, слабкості (чи відсутності) політичної еліти, браку ідеології – Церква тривалий період виконувала цілий ряд невластивих їй політично значимих функцій, що й визначало велику важливість релігійного фактора для політичного життя України. Однак, правдива роль релігії полягає не в участі конфесій у політичних подіях, але в її обмежувально-виховному потенціалі, у здатності впливати на світогляд і політичну позицію громадян держави, формувати відповідальних політичних лідерів. І саме такою вона повинна бути в сучасній Українській державі.

*І.І. Рутківська, студ., КНУНШ, Київ*

## **ІНДУЇЗМ. ТРИМУРТИ – БРАХМА, ШИВА І ВІШНУ**

- ✓ Індуїзм що в перекладі з санскр. означає "вічна релігія", "вічний шлях", або "вічний закон"- найстаріша світова релігія, корені якої ведуть до ведичної цивілізації;
- ✓ Індуїзм – найдавніша національна релігія Індії;
- ✓ вражає своєю різноманітністю ідей, які існують в межах єдиного, при зіткненні з іншими культурами індуїзм намагається втягнути їх у своє поле і пристосувати до своїх потреб;
- ✓ не є догматичною "релігією писання";
- ✓ не має єдиного засновника;
- ✓ в індуїзмі існує велика кількість священних писань, які діляться на дві основні категорії – шруті та смріті, дають можливість для духовного усвідомлення і є керівництвом у духовнім житті і практиці дхарми;
- ✓ мають найбільший авторитет серед усіх текстів Веди та Упанішади (з ортодоксальної точки зору);
- ✓ писання говорять про ведичне суспільство – аріан, суспільство, яке ставить перед собою духовні цілі, суспільство аріїв, тобто благородних;
- ✓ в сучасному індуїзмі існує чотири основні напрямки – вайшнавизм, шиваїзм, шактизм і смартизм;
- ✓ має політеїстично-монотеїстичний характер (усі боги уособлюються у Брахмані – Вищому Дусі);
- ✓ індуси йдуть принципом ахімси (ненасильства) і поважають життя у всіх її проявах;
- ✓ з поваги до інших живих істот, багато індусів дотримується вегетаріанської дієти, це є одним з важливих аспектів індуїзму – воно розглядається як один із засобів досягнення саттвічного (чистого, благостного) способу життя;
- ✓ добре розвинену систему символіки та іконографії, яка знаходить свій прояв у мистецтві, архітектурі, літературі і поклонінні;
- ✓ символи беруть своє значення з писань і культурних традицій;
- ✓ склад "Ом" (який символізує Парабрахман) і знак свастики (який персоніфікує благополуччя) в якійсь мірі є символами індуїзму, тоді, як інші знаки, такі, як тилака, вказують на послідовника певної традиції в індуїзмі;

- ✓ існує багато символів, які ототожнюються з тими або іншими дівами, формами або аватарами Бога (лотос, чакра та віна);
- ✓ згідно індуїстським віруванням, божественність є продовження Брахмана, універсального духу;
- ✓ хоча богів багато, всі вони єдині в Брахманові і являють собою єдину божественність;
- ✓ бачення божества в індуїзмі – це Тримурті.єдине божество Брахман представлено трьома формами, "богами": Брахма – творець, Вішну – хранитель і Шіва – руйнівник;
- ✓ індуїзм має Трійцю – Тримурті, єдиний бог, представлений трьома формами;
- ✓ найголовнішими в індуїзмі є 3 боги – Брахма, Шива і Вішну, вони розділяють функції одного Бога між собою: творення, руйнування та охорона;
- ✓ в сім'ях вважають краще молитися або Вішні і Шиві, або одній з Шакті, дружині або жіночому началу бога;
- ✓ перший є Брахма – найменш "індуїстський" з богів;
- ✓ Брахма – найабстрактніше божество тріади;
- ✓ він створив з Вищої Реальності і Вічності новий світ, вважають не-реальним;
- ✓ більшість індусів діляться на шиваїтів та вішнуїтів;
- ✓ Вішна найчастіше з'являється в ролі Охоронця на відміну від Творця – Брахми і від руйнівника Шиви;
- ✓ за віруванням Вішна неодноразово приймав земні втілення, аватари;
- ✓ Вішну згадується ще в "Рігведі" як один з другорядних богів, проте пізніше стає універсальним богом;
- ✓ у розвиненому вішнуїзмі Вішну – друга особа Тримурті, охоронець світу, стає головним верховним богом;
- ✓ він є захисником всіх істот і світів, силою, що підтримує стабільність та лад у природі, зв'язаний із сонцем, (пізніше з ним ототожили стародавнє доарійське божество Крішну ("чорний") та обожненого героя Раму);
- ✓ включення Будди в число аватар Вішну типово для індуїзму з його тенденцією до асиміляції всіх релігій (інколи індуїсти додають до списку аватар Христа), найшанобливішими аватарами Вішну, особливо у північній Індії, є Рама і Крішна;
- ✓ Шива – ("благий", "милостивий", "той, що приносить щастя"). третя особа Тримурті;
- ✓ увійшов у пантеон індуїстських богів відносно пізно (біля 200 р. до н.е.), вважався подібним до ведійського Рудри;
- ✓ Шива мав дванадцять ликів, тобто священне число 12 присутнє і в індуїстській релігії;
- ✓ Шива-складний амбівалентний образ, (одночасно виступає як носій руйнівного елемента у Тримурті, як уособлення смерті, часу, що поглинає живих);
- ✓ Шива виявляє єдність багатьох аспектів;
- ✓ шанувальники, шиваїти, вважають, що руйнування повинне обов'язково передувати створенню (бере участь в у всесвіті і змінах);

- ✓ Шива (рогате божество на троні, у ведійському варіанті Рудра – стихійне божество);
- ✓ Шива вважається грозою демонів, в цьому проявляється його руйнівна сила, з іншого боку,
- ✓ це бог життєвої сили і чоловічого начала;
- ✓ велика частина культу Шиви – його зв'язок з музикою та танцями ("цар танців");
- ✓ "Владу танцю", що підтримує Всесвіт своїм нескінченним танцем змальовують разом з його дружиною Парваті і биком Нанді;
- ✓ давнім праобразом Вішни було ведійське сонячне божество, максимально близьким до людей(чотирьохрукий Вішну зазвичай зображається сидячим на тисячглавому драконі, що везе його по водах первісного океану, або ж на троні в позі лотоса);
- ✓ моляться в образі лінгама, простого стовпчика, лінгам – фалічна емблема Шиви (веде своє походження від божества родючості);
- ✓ культ Лінгома – поклоніння статевим органам (богу Шиви), творчому та життєво-важливому органу.чоловічому началу.

*О.Л. Щербина, здобувач, КНУТШ, Київ*

## **ІСЛАМСЬКА МІСТИКА**

Подібно до інших великих релігій, іслам теж засвоїв традицію містичного благочестя. У ній продовжує жити щось від початкового, есхатологічно направленого заклику Мохаммеда до покаяння напередодні Страшного Суду. Пам'ять про утиски Мохаммеда з його прибічниками, викликаних закликом, наклала на містичне благочестя ісламу відбиток жертвенності і аскетизму.

Ця межа, так і не зникла до кінця. Пізніше вона отримала історичне вираження в створенні релігійних орденів і братств. Містика виступала протиположною тієї "теології слави", яка була настільки характерна для ісламу з його теократичними тенденціями і отождненням релігійної і політичної сфер.

Другим чинником, що визначав розвиток самостійної містико-аскетичної традиції ісламського благочестя, був чудовий приклад життя християнських аскетів і ченців з Сирії і Єгипту. У Корані розповідається про зустріч і дискусію з містико-аскетичним ідеалом християнства.

Пізніший розвиток цих стосунків вплинув на думки Мохаммеда про чернецтво і аскезу, показують інші коранічні тексти. Вони передають точку зору, згідно якої існує різка відмінність між аскетико-споглядальним життям і воєвничою позицією ісламу. Тут відбулася перша реакція проти аскетико-містичних тенденцій в самому ісламі. Із самого початку суфізм зустрів різкий опір з боку ісламу, націленого на виконання свого світового завдання.

Мохаммед правильно зрозумів, що йдеться про дві протилежні концепції віри, що знаходяться в непримиренному протиріччі. У християнстві, з його хресним провіщенням про перемогу над світом цим Царства Божого Христа, що почався з пришествя, аскетико-містична дисципліна і духовне відкидання звичайного життя виконує істотну для Церкви функцію знамення. Але для

войовничого ісламу немисливо було з'єднати протест проти світу з концепцією збігу божественних і мирських властей.

Коранічне відкидання ранніх суфійських тенденцій також є критерієм для відмінності ісламу від аскетичного та містичного розуміння християнства. Суфізм впродовж своєї історії не один раз піддавався ізоляції, придушенню і навіть переслідуванню з боку вірного сунне ісламу. Тому з ним зв'язується благочестя і богослов'я мучеництва. Великі персонажі в історії суфізму почиталися як святі і за своїм значенням наближаються до самого засновника мусульманської релігії – Мохаммеду.

У містиці суфізму і суфійській літературі виразилося споглядання єдності душі з її божественним початком. "Спочатку моя душа і твоя були одне... Я немає я, і ти немає ти, як і немає я. Я одночасно є я і ти; ти одночасно є ти і я" (Джелал-ад-дин Румі). Як і в індійському містичному ученні адвайти, в суфізмі вище блаженство досягається, коли душа возноситься до своєї божественної першооснови. Єдність спочатку перевершує будь-яку особисту залученість окремого Я: "Очиститися від всіх атрибутів самозвеличання, щоб побачити свою виблискуючу суть". Перебувати в Імені Божому – означає "вислизнути з пут буття".

Тому не варто дивуватися, що великий містик і реформатор ісламу Газзали (ок. 1100) знаходив підкріплення своєму типу благочестя в Євангелії. Євангельські тексти він прочитував в світлі ісламського досвіду суфізму. Для Газзали Ісус був нібито зразком його власного благочестивого життя. Тому він приписує Ісусові межі досконалого суфія: "Я почитаю Ісуса, бо про нього передають, що він нічого не називав своїм, окрім вовняного плаща, який носив двадцять років; і нічого не брав з собою в дорогу, окрім глека, чоток і гребеня".

Страждання, нездоленість, внутрішнє споглядання і любов до Бога – мотиви, що ставлять суфія в інше відношення до християнства, ніж сунітський іслам. Пророцька роль Ісуса як передвісника, про якого говориться в Корані, в ісламській містиці вбудовується в новий контекст, підставою якого служить містико-аскетичний життєвий ідеал благочестивця. Він ріднить суфізм з подібним досвідом і практикою благочестя в інших релігіях. При цьому образ Ісуса переймає на себе особливу функцію досконалого зразка. Подібно до того, як це має місце в інтерпретаціях індуїстського учення адвайти в Новий час, містичний іслам шукав дороги до спілкування – більш того, до єднання – з іншими релігіями.

Цим пояснюється, чому представники цього напрямку ісламу сьогодні грають особливу роль попередників в міжрелігійному діалозі. Спорідненість містичного благочестя виявляє близькість, крім навіть збіг, суфізму з містичною традицією християнства. Таке зіткнення залишає в тіні змістовні відмінності християнської і мусульманської віри. Але і в тому, що стосується зустрічі з містичним ісламом, залишається в силі наступне: загальні підстави і загальна структура релігійно-містичного досвіду ще не дають відповіді на питання про його зміст. Приклад Газзали показує, що виконання слухняності звернення ісламських містиків до образу Ісуса, на перший погляд таке ж, як в християнських містиків, хоча воно залишається суфійсько-ісламським. Ісус тут, як і раніше, грає роль лише передвісника і зразка. Це вже немало, і така

оцінка Ісуса грає велику роль в діалозі з представниками містичного напрямку ісламу. Але, як і в Корані, що відводить Ісусові роль пророка, образ Ісуса як ідеального суфія теж вбудовується в контексті власного релігійного досвіду суфіїв. Те ж саме відбувається і в богословському діалозі з представниками ісламу. Було б помилкою думати, ніби в спорідненості містичної мови і містичного благочестя можна знайти спільний знаменник міжрелігійного діалогу.

У суфізмі, як і в інших містичних релігіях, затверджується розуміння Ісуса як ідеального містика і аскета. Але це не торкається таїнства Втілення і рятівної нової реальності, що бере початок в хресній смерті, воскресіння і вознесіння Ісуса Христа. Загальна дорога "містичного діалогу" сприяє взаєморозумінню; проте він залишається лише частиною дороги, тоді як справжній міжрелігійний діалог охоплює цілковитий горизонт новозавітної реальності, заснованої в Христі. Він покаже, що розуміння Ісуса як Христа не обмежується історичним минулим.

Тому і в богословському діалозі з ісламом звернення до історичного Ісуса з Назарета нерозривно пов'язане з пам'яттю про Христа, як правителя світу, а в майбутньому буде Суддею людства. Таїнство Його сьогодення і майбутнього всеохопніше, ніж близькість до Нього, що знаходиться в містичній душевній глибині. І проте, саме в своєму суфійському вигляді іслам виявляє особливу "спорідненість" з "людьми Писання".

*П.О. Якуша, студ., КНУТШ, Київ*

## **ФЕНОМЕН МАГІЗМУ В ІСТОРІЇ РЕЛІГІЙ О. МЕНЯ**

Можна помітити, що у всіх релігієзнавчих працях О. Мєня релігійна істина очищується від другорядних додатків. Це чітко прослідковується як метод, переважно герменевтичний, в його дослідженнях Біблії та історій релігій, котра в нього вся являється шляхом людства до Христа. В книзі "Магізм і Єдинобожжя" показується як з найперших часів історії людства поруч з духовним прагненням до пізнання, з читсою потребою в Єдиному Богові, котрий постане як Спаситель, існує паразитична духовна тенденція магїзму з його лозунгом пізнання з ціллю оволодіння та захоплення: "В магизме более всего выразилось эгоистическое самоутверждение человека, его воля к власти. Он все больше прилеплялся к плотскому, посястороннему. Поэтому обоже- ственная природа – Богиня-Мать – легко вытесняла Бога из его сердца" [1], це припущення тісно пов'язується з теорією походження релігії О. Мєня, яка базується на тому, що вона з'явилась як результат послаблення безпосереднього зв'язку людини з Богом. Магізм розглядається О. Мєнем і як доволі прийнятний постулат для пояснення біблейського гріхопадіння: "В магизме скрыто присутствует та духовная тенденция, которая коренится в первородном грехе человечества: поставит себя в центре мироздания и заставит служить себе его силы" [2], але тоді і все духовне і соціокультурне життя людства варто оцінювати з точки зору боротьби двох взаємозаперечуваних тенденцій: "человекобожия" і – за В. Соловйовим – "богочеловечества". Розглядаючи цей аспект, говорячи про безпосередніх носіїв магії і магичного сві-

тосприйняття, О. Мень зазначає, що "лица, которые считались владельцами "рычагов" магии – заклинатели, шаманы, колдуны – приобрели в этом обществе необъятную власть и влияние. Выражаясь словами Зигмунда Фрейда, маг, кудесник на "заре человечества был тем сверхчеловеком, которого Ницше ожидал только от будущего"" [3]. Власне з цієї теорії випливає припущення про культ особистості як пережиток магизму (ще Д. Фрезер в "Золотій гілці" намагався прослідкувати якими шляхами її надприродного авторитету мага зародилась ідея сакральної влади, що отримала свій розвиток на більш пізніх сходах цивілізації).

Як православний історик релігій, не відходячи від усталених церковних догматів, О. Мень до феномену магії та магизму все ж намагається підходити об'єктивно, використовуючи в своїх дослідженнях здобутки археології, історії, етнографії, лінгвістики. Розглядаючи проблеми буття і віри, співвідношення сотворення людини і еволюції живого на землі, пізнання світу, Мень намагається виокремити розвиток до і християнської думки на фоні давніх вірувань і магичних релігій Єгипту, Вавилону та інших великих цивілізацій. Ми простежуємо позицію самого о. Олександра по відношенню до магизму; його він позиціонує як

- ✓ бажання бути як боги, намір володіти світом, зраду Богу;
- ✓ невід'ємну частину язичництва, ґрунт для песимістичного дуалізму, грецького фаталізму і матеріалістичної філософії;
- ✓ результат підкорення людини демонам і стихіям.

"Подлинная религиозная жажда была чужда магизму, ставившему на место молитвы, веры и любви волхование, заклятие, принуждение", за Менем "антиподом магизма является открытость Богу, выраженная в словах молитвы Господней "Да буде воля твоя"" [4], проте Мень демонструє, що магія вийшла з реальних духовних потреб і з контексту духовної реальності, а не лише з людських забобонів, хоча й " была основана на заблуждении. Но это заблуждение не являлось абсолютным. Было правильно понято наличие в мире закономерностей и причинности связей, хотя реальное знание этих законов отсутствовало или находилось в зачатке" [5]. Підкреслюючи, що для розуміння феномену виникнення магії важлива не магія сама по собі, не співвідношення планів буття і законів світу, а суб'єктивні помисли, з якими до неї звертаються, Мень пише " Человек есть прежде всего личностное существо. Самосознающая личность, способная в своем мышлении охватить весь мир, не растворяясь в нем, есть вершина тварного бытия. Именно возрастание личностного начала было условием для движения человечества вперед. Но Магизм затормозил "исполнение времен" на многие тысячелетия. Он извратил и самую религиозность человека, его отношение к Богу, его отношение к Природе и себе подобным" [6]. Тут принагідно згадати Н. Зюдерблома, котрий писав, що магія включає в себе зловживання силою.

За О. Менем магизм постає антагонізмом релігії, хоча й часто мав місце в релігійній свідомості. Релігійне благоговіння перед трансцендентним витіснялося в магизмі розрахунком на владу людей, котрі вміли змусити космічні сили служити своїм користолюбивим інтересам. Про це говорить Н. Зюдерблом: " магия – это дело расчета, религия означает подчинение и покорность таинственному, непостижимому", протее зазначає взаємопроникнення цих двох

сфер – " то, что мы называем религией, и то, что мы называем магией и колдовством(яке Гегель називає першою формою релігії, де духовне є владою над природою (духовне – лише одиничне, випадкова емпірична самосвідомість людини)), в первобытном обществе приходять друг в друга" [7]. Магізм привносив в релігію сліпу, маніакальну віру у веселля ритуалів і закліть і як результат "народы, не дерзнувши в течение тысяч лет изменить хотя бы йоту в установившихся канонах, – жертвы коллективных представлений Магизма. Они парализовали творческую активность и религиозный гений человека, ибо только в сознании личной объективности и духовной свободы находит он свое высшее призвание как образ и подобие Творца Вселенной" [8].

1. *Мень А.* Истоки религии. – М., 2001. – С.258. 2. *Мень А.* Магизм и единобожие. – М., 2005. – С.255. 3. *Мень А.* Магия, оккультизм, христианство. – М., 2003. – С.72. 4. *Мень А.* Библиологический словарь: В 3 т. – Т.2. – М., 2002. – С.154. 5. *Мень А.* Магизм и Единобожие. – М., 2001. – С.76. 6. Там само. – С.80. 7. *Зьодерблом Н.* Становление веры в Бога. –М., 1996. – С.280-281. 8. *Мень А.* Магизм и Единобожие. – М., 2001. – С.80-81.

***А.О. Казанцев, асп., КНУТШ, Київ***

## **ЦЕРКВА Й СТАТЬ. РОЗДУМ ПРО СІМ'Ю І ЦЕРКВУ**

Ставлення до сім'ї і шлюбу розділяє християн анітрохи не менше, ніж питання про папську владу, шанування святих або значущість апостольського правонаступництва. Особливість цього розділення в тому, що воно не усувається церковним розколом. Євангельське одкровення про шлюб, подібно до того меча, про який писав апостол, проникає "до розділення душі і духу, складів і мозків" (Евр.4.12) у тіло Церкви і вирізує в ньому глибокий слід, ніж догмат і канонічне право. Можливо, причина цього в тому, що різномудство в цьому випадку свідомо дуже велике, щоб шукати об'єднувальних формул, а можливо, Церква досі не намагалася їх шукати. Парадоксальним чином при всій своїй богословській значущості це питання, найближче й необхідніше для кожної без виключення людини, виявилось одним із найменш досліджених в християнській історії двотисячоліття, принаймні набагато менш дослідженим, ніж питання, що стосуються буття Бога або зв'язку божественної, і людською природи. Це питання про родове життя – про зв'язок людини з людським родом.

Антиномії, на яких стоїть християнське богослов'я, хороші до того часу, поки вони не зачіпають практичного життя. Можна наводити дуже вишукані логічні мости між Христовою заповіддю ненависті до домашніх (Лк.14) і Павловим закликком до турботи про них (1Тим.5.8), але вибір заможної людини (Мф.19.16-23), поставлений перед кожним християнином, не терпить компромісів і тягнеться значно далі, ніж питання про ставлення до власності. По суті, тут Євангеліє піднімає питання не лише про те, як урятуватися, але й що таке порятунок.

У засновника єгипетського чернецтва Антонія Великого є вражаючі слова про потойбічний стан урятованої душі: "Як, ісшедши зі чрева, не пам'ятаєш того, що було в чреві; так, ісшедши з тіла, не пам'ятаєш того, що було в тілі" . Це так відрізняється від того, що говорять наші батюшки родичам померлого

при відспівуванні, що виникає мимовільна підозра, чи не є визнання єгипетського першомонаха вираженням тієї езотеричної глибини православ'я, від якої православні пастирі дбайливо оберігають мільйони й мільйони віруючих і не дуже віруючих людей, що знають міцніше, ніж "Отче наш", що на Трійцю треба відвідати могили, і що наповнюють в поминальні суботи храми зі своїми поминальними записками і свічками "на переддень"? Не заніміли б в жаху ці мільйони, якби їх повідомили, що вся їхня віра в зустріч із померлими рідними – усього лише плід темного неуттва, недостатньо ясного засвоєння заклик Господа зненавидіти батька й матір, залишити рідний дім і не прихилитися ні до чого земного?

В єпископа Феофана Затворника в листах до духовних чад, що втратили близьких, зустрічаються думки такого ґатунку: "Отже, померлі – живі; живі й ваші батьки. Вони лише відлучилися від вас і стали жити в іншому місці. Туди ж і ви свого часу перейдете, – і побачитеся. Розлука у вас лише тимчасова <...> Вони і спілкування з нами продовжують, прямо з душею, а ми за клопотом не чуємо". Можна було б передбачити, звичайно, що тут усього лише втіха, педагогічний і терапевтичний захід, що не відображає власних переконань святителя, але проти такого допущення свідчать його ж листи: "Вони (померлі) ще ближче стають до нас <...> Розуміючи так справу, я ніколи не плачу і не горюю про померлих <...> Це з часу смерті батюшки і матінки <...> Я вірую, що це мені вселив Ангел Хранитель. З того часу я ділюся цією вірою з усіма".

Імовірно, прав все ж був Василь Розанов, коли говорив про те, що в Православній церкві присутні "два народи": люди родинні, у тому числі і ченці, що люблять сім'ю і домашні, і особлива порода духовних бурлаків, для яких родинні радощі і турботи, родинне тепло і прихильність не має ні смаку, ні цінності, а надто релігійного виправдання. Отже, коли ми "однорудністю ісповеди" в Символі віри наше сподівання "життя майбутнього століття", однорудність наша задоволена формально. Для одних це життя майбутнього століття невід'ємне від зустрічей з дорогими їхньому серцю людьми, для інших – зв'язане з отриманням того "великого вогненного Духу" (вираз Антонія Великого), в якому опалюється всяка земна пам'ять і здійснюється те, що вознесло душі до престолу Слави. Тут різні, різноякісні покладають надії і прозоріння, різні обіцяння зверху, різний досвід. Тут не формально, але екзистенційно – дві різні релігії.

Єдності Церкви це не руйнує: у будинку Батька "обителі многи суть", але ставить проблему співжиття в нашій земній церковній даності людей, наділених настільки різним духовним складом. В. Розанов, що довше і глибше за інших вивчав ці два духовних типи – сонячний і місячний, за його термінологією – дійшов невтішного висновку про необхідність їх розмежування за образом Авраама і Лота: "Якщо ти наліво, то я направо" (Бут. 13.9). Проте самий факт визнання значною частиною Церкви заслуг Розанова, та висока міра чуйності, яку виявила Церква в особі богословів, ченців, благочестивих мирян стосовно його не зовсім традиційних ідей, свідчить про зворотне. Співіснування й взаєморозуміння можливі, і внутрішньоцерковний діалог із найгостріших питань сім'ї й статі може сприяти не руйнуванню, але зміцненню внутрішньої єдності Церкви. Необхідно лише,

щоб була можливість кожній із сторін відкрито заявити, у чому положення іншої сторони їй здаються неприйнятними.

У Розанова в "Людях місячного світла" є невеликий пролог, усього лише сценка, вихвачена з життя. Жінка з паралізованою рукою намагається прикластися до ікони, і їй ніяк не вдається підняти цю свою хвору руку, і, дивлячись на неї, вона гірко плаче... Може здатися дивним, чому автор обрав таку мало пов'язану із загальною темою книги розповідь. Адже тема книги – навіть не метафізика християнства, як сам її визначив автор, а метафізика статі. Проте зв'язок тут простий. Жалість і співчуття, так само як і потреба в катівстві, б'ють з однієї глибини людської істоти – тієї глибини, в якій таїться містичне життя статі; і виховують такі якості, як співчуття, сумлінність, здатність любити, неможливі без освячення статі. Завдання це під силу лише сім'ї, де життя статі знаходить своє розкриття, і – благодаті Божій. Сім'я і релігія, два єдиних у своєму роді явища, що відкривають двері до заповітної містики статі, володіють, таким чином, і ключем до совісті людини, до її здатності бути або прагнути бути добрим: вершити добро не за міркуваннями розуму, а на заклик серця. Для релігії, що пов'язує себе так чи інакше із завданням етичного вдосконалення людини, турбота про здоров'я сім'ї і родинних стосунків має, таким чином, бути в центрі інтересів (якщо лише вона не ставить за мету скасування статевого життя шляхом відмови від нього або сублімації, у чому Розанов і звинувачував християнство). Тому найсумнішим і руйнівним наслідком тієї ієрархії цінностей, яку деколи проповідує Церква, стає жорстокість вдач. Церква, зайнята важливими державними справами, будівництвом храмів, освітою алеутів тощо, і в цій своїй багатотурботливості і широті задумів не приділяє належної уваги життю сім'ї, утрачаючи таким чином можливість проникати в серце родинної людини, впливати на найбільш глибинні мотиви його поведінки. Такій Церкві залишається лише роздавати директиви, що не мають жодного значення, про те, як слід поводитися, а потім дивуватися, звідки це в народі такий безбожжя і неповага до Церкви. Релігійне життя народу, кровно пов'язане з містикою статі, може виявитися поза веденням Церкви, якщо Церква нехтуватиме релігією сім'ї – релігією, в якій паралізована рука, дитя, що лежить у лихоманці, і чоловік, який не повернувся додому вчасно, незрівняно, несумірно важливіші не лише за всі державні інтереси, але також – за порятунок власної душі, непотрібний і огидний з причини страждань найдорожчих серцю людей. І якщо це – емоції, як люблять класифікувати подібні відчуття православні бурлаки, то вони роблять нас, родинних, набагато ближчими до Христа, що плакав в труни Лазаря, чим їхня улюблена порада з "Лествиці" не подавати тому, хто що тоне, кінця жердини, щоб не потонути самому.

У Православній Церкві Розанов був першим, хто від імені "всіх пригноблених" виступив із відкритим викриттям узурпації духовної влади "людьми місячного світла" і зі сповіданням "релігії сім'ї й роду", релігійного кредо, у якому сім'я, шлюб і статеве сполучення, що становить основу шлюбу, зводилися в ранг абсолютних християнських цінностей. Він був першим, хто зі всією гостротою поставив перед суспільством найважливіше питання: звідки бере початок ця дивна і згубна для народного самопочуття і здоров'я увев-

неність Церкви в тому, що любов до Христа несумісна зі статевим коханням, з теплом родинного вогнища, з нормально влаштованим родовим життям? Перша спроба Розанова самому відповісти на своє запитання полягала в тому, що в православній духовності пустило глибоке коріння маніхейське відкидання плоті, і це він визнав простим непорозумінням, яке легко виправити, привівши православне богослов'я, богослужбну практику й шлюбне законодавство у відповідність із первинним задумом Божим про шлюб і благословенням на розмноження. Від цієї ідеї він сам швидко відмовився. І, якщо в ранніх роботах Розанов виступає як критик православ'я за вади, в основному запозичені з католицизму, і бачить рішення статевого питання на православній основі, то надалі він переносить свої сумніви в спроможності "історичного християнства" на саме єство християнства .

Питання сім'ї й державного будівництва тісно пов'язані між собою. У певному значенні сім'я і держава завжди конкуренти, бо сім'я є свого роду феодал, автономна і самодостатня соціальна одиниця. Про це свідчить хоч би наш обряд вінчання, при якому на наречених покладаються вінці і народ їх величає князем і княгинєю. З цим пов'язана і древня заборона рабам одружуватися. "У Візантії до 11 століття раб, якому вдалося яким би то не було способом обвільнитися, ставав через це вільним". Зрозуміло тому, що в державі авторитарному, що тяжіє до безроздільного панування над душами своїх підданих, сім'я не повинна входити до числа абсолютних цінностей. Левіафан такої держави завжди готовий, подібно до апокаліптичного дракона, пожерти немовляти, що народжується на світ, і єдине, що втримує його від вилучення дітей із сімей – морочливість і дорожнеча їх виховання.

Сім'я завжди залишається останньою цитаделлю свободи і гідності особи в товаристві тотального ідеологічного контролю. "Примусу протистоїть не свобода, а прихильність", – говорив Мартін Бубер. Недаремно в усіх утопіях і антиутопіях від Платона до Оруелла знаряддям радикальних перетворень суспільства виступала відміна або корінна ломка засад сім'ї. Не лише відчуття господаря, виховуване в сім'ї, але самі шлюбні стосунки завдають невинного удару по культурі державної влади. Оруелл в своїй страшній антиутопії "1984" детально показав, яка психологічно протиотрутою тоталітарної ідеології є навіть позашлюбне статеве кохання. Вустами своєї героїні він висловив здогад про те, що культ державної влади, що становить центральну точку павутиння зла, може існувати взагалі лише на основі насильницької безшлюбності: "Якщо ти сам собою щасливий, навіщо тобі збуджуватися через Старшого Брата, трилітніх планів, двохвилонок ненависті й іншої мерзотної ахінеї?"

Коли держава починає наступати на сім'ю, завданням релігії, що обслуговує її інтереси, стає відтиснення сім'ї на другий план ієрархії цінностей. Якщо шлюбу немає в піднебесі, то його легко зруйнувати на землі. Євангеліє завдяки антиномічності й багатоплановості його одкровення, надає щонайширші можливості для зловживань подібного роду. "У воскресінні ні одружуються, ні виходять заміж, але перебувають, як Ангели Божії на небесах" (Мф. 22.30). Власне кажучи, що ще потрібне, щоб відмінити сім'ю, якщо прийняти, що Царство Небесне можна побудувати тут, на землі?

За Еріхом Фроммом, який багато й плідно займався проблемами релігії й статі, трагедія всіх великих релігій полягає в тому, що "стаючи масовими організаціями, керованими релігійною бюрократією", вони "підключаються про своє власне виживання й підтримку влади своїх вождів і експлуатують внутрішнє моральне відчуття своїх членів, спрямовуючи його проти чужоземців".

Якби в пошуку відповіді на поставлене запитання Розанова ми стали навздогін йому підніматися все вище і вище по річці історії, стартуючи від праць наших новоявлених борців з блудною пристрасстю, то напевно, теж вимушені були б дійти від самих джерел християнства до середньовічного католицизму і Візантії. І у всіх століттях ми знайшли б немало підтверджень гіркому розановському висновку про те, що розмаїття світу, з християнської точки зору, зобов'язано зблякнути, щоб Христос став єдиною квіткою, монокольором людського життя. ""Я ходжу, їм, сплю, їм: але насолоджуюся лише Ісусом", – може сказати про себе всякий справжній християнин". Ми знайшли б в X столітті, наприклад, застереження прп. Сімеона Нового Богослова: "Якщо ж ти, ні в що ставлячи любов Його, всеусплаждающую, полюбиш щонебудь інше і з тим зв'яжеш цілком все прагнення душі своїй, і станеш потішатися іншою якою сластію, або яством, або питтям, або одягом, або обличчям яким красивим, або золотом, або сребром, або іншим чим, і душа твоя воспохотствуєт того і переможена буде любов'ю до того, то чи можливо, аби Бог, природно чистий і тебе зробивший таким благодаттю Духу Святого, продовжував бути в спілкуванні і поводитися з тобою, коли ти відхилився серцем на інше...? Само собою явно, що Він всеконечно залишить тебе". А з кінця IV століття до нас донеслося б свідоцтво Григорія Богослова: "Або володіючи цілком Христом, людина не радіє про дружину, або, давши в собі місце любові до праху, забуває про Христа". Або визначення Іоанна Красномовного: "Брак є смертний і рабський одяг". Або ще відвертіша заява учня Іоанна Красномовного Ісідора Пелусиота: "У браку чоловік ніскільки не відрізняється від звірів". Розанов, на відміну від багатьох своїх опонентів, що звинувачували його в язичестві й в богословській некомпетентності, пройшов цю дорогу чесно й до кінця й уперся в апокаліптичних незайманих Іоаннових, тих, що "не погналися із дружинами" (Откр.14.4), в тиху і ненав'язливу пораду апостола Павла залишатися як він (1Кор.7.8), в заклик зненависті домашніх (Лк.14.26) і в благословення скопців (Мф.19.12), якого Розанов так і не зумів ні зрозуміти, ні пробачити Христу.

Розанов правильно вгадав, що це питання центральне, найважливіше не лише в індивідуальному розвитку людини, але й у взаєминах народу й Церкви, і не лише через його практичну, життєву значущість, але й тому, що ставлення до статі стало головною, стратегічною помилкою християнського виховання, що визначила в найзначнішій мірі сучасну глобальну кризу християнства. Як визначив це Бердяєв: "Християнство не перетворило статі, не одухотворило статевої плоти, навпаки, воно остаточно зробило стать хаотичною, отруїло її. Демонізм статі є як би зворотним боком християнського прокльону статі".

Церква благословляє шлюб і називає його таїнством. Це відомо. Але також відомо, що силу, на якій тримається шлюб, – еротичний потяг статі – християнська традиція асоціює з гріхом, з беззаконням, з чимось поганим. "Допускаю

шлюб, але обираю чистоту", – говорив про себе св. Григорій Богослов. "У беззаконні зачатий есмь і в гресех народила мя мати моя" – ось азбука православного ставлення до чадонародження і всього, що з ним пов'язане.

У книзі "Про сім'ю й виховання" читаємо про гріхопадіння Адама і Єви: "До гріхопадіння тіло їх було чистою судиною чистої душі. Розум панував над чуттєвістю і її потягами, безладних рухів в ній не було, і тому нагота не збуджувала в них сорому. Тепер же розум перестав бути владикою плоті. У плотській природі виникли й виявилися нечисті потяги, які породили в душі прабатька відчуття нове, важке, – їм стало соромно один одного, вони не могли бачити один одного голими без того, аби в тілі не прокинулися безладний рух і похіть".

1. Академічне релігієзнавство / За наук. ред. А.Колодного. – К., 2000. 2. *Афанасьев Э.В.* Отношение Русской Православной Церкви к собственности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. – 2001. – № 2. – С. 64–67. 3. *Бадджо Антонио.* Християнське соціальне вчення: ідентичність та ідеологія// Соціальна доктрина Церкви. – Львів, 1998. 4. *Браун В.* Коммунизм и христианство. – М., 1925. 5. *Брэнтанно Л.* Христианско-социальное движение в Англии. – М., 1906. 6. *Бонхёффер Д.* О последнем и предпоследнем.: Христианин в обществе// Социально-политическое измерение христианства: Избр. теологич. тексты XX в. – М., 1994. 7. *Булгаков С.Н.* Труды по социологии и теологии. – М., 1999.

## **ПОНЯТТЯ КОНСОЛІДАЦІЇ ДЕМОКРАТІЇ: У ПОШУКАХ ЄДИНОГО ЗНАЧЕННЯ**

Головною проблемою сучасних досліджень консолідації демократії є відсутність єдиного погляду на поняття "консолідації". Від початку термін "консолідація демократії" означав процес зміцнення демократії, надання їй певної стійкості, яка б гарантувала збереження режиму протягом тривалого часу. До цієї початкової місії перетворення демократії на "єдино можливу гру" пізніше було додано чимало інших завдань: поширення демократичних цінностей, нейтралізація антисистемних факторів, розбудова партійної системи, децентралізація державної влади та ін. Це призвело до того, що сьогодні термін "консолідація демократії" має безліч значень, і ніколи не можна бути певним, щодо значення, з яким поняття вживається в кожному конкретному випадку.

Андреас Шедлер з метою упорядкування різноманіття значень, з якими сьогодні вживають поняття "консолідація демократії", пропонує виокремити п'ять концептів залежно від емпіричного контексту і нормативних цілей [1]. Емпіричний контекст та нормативні цілі утворюються чотирма режимами, серед яких авторитаризм, електоральна демократія, ліберальна демократія та "розширена" демократія. Електоральна та ліберальна демократія формують емпіричний контекст, а авторитаризм і розширена демократія – нормативні горизонти, (першого потрібно уникнути, а другого – досягнути). Якщо розглядати електоральну чи ліберальну демократію по відношенню до авторитаризму, то консолідація буде передбачати уникнення регресу – "швидкої смерті" демократії. Якщо розглядати ліберальну демократію по відношенню до електоральної, то консолідація буде означати запобігання ерозії – зниження якості демократії. Якщо спрямувати вектор потенційного розвитку від електоральної та ліберальної демократії до розширеної демократії, то консолідація набуде форми розширення демократії, що передбачає покращення її якості. Якщо ж розглядати електоральну демократію по відношенню до ліберальної, то процес консолідації передбачатиме доповнення демократії тими рисами, яких їй бракує. Окрім того, зустрічається іще такий "підвид" консолідації, як організація демократії, її іще називають розбудовою інституцій.

Очевидним є те, що консолідація демократії сьогодні представляє кластерний концепт з величезним шлейфом різноманітних значень. Усі концепти передбачають збереження демократичного статус-кво, проте одні стосуються електоральних, інші – ліберальних демократій, одні передбачають збереження, а інші – розвиток демократій. Така понятійна омонімія, не лише перешкоджає побудові цілісної стрункої теорії, але й унеможливорює проведення елементарних класифікацій. Звідси, такі країни як Польща та Аргентина можуть бути охарактеризовані як завгодно в рамках консолідації демократії: можна

охарактеризувати їх як "добре консолідовані" чи "зовсім неконсолідовані" – залежно від значення консолідації, яке ми оберемо. Отже, виявляється що класифікаторська здатність концепту близька нулю, його межі розмиті та неясні, він не дозволяє упорядковувати реальність одним надійним способом.

Для того, щоб перетворити поняття демократичної консолідації на дієвий концепт, перш за все потрібно відмовитись від практики називати консолідацією все, що би ми хотіли бачити, чи все, що на наш погляд є проблематичним в нових демократіях. Замість того, щоб вживати термін двозначно та непослідовно, потрібно прикріпити одне чітке значення до нього, як зазначив Джованні Сарторі, різні речі повинні мати різні імена [2]. Узагальнивши наведені вище підходи, можна виокремити 2 розуміння консолідації "негативне" і "позитивне". "Позитивне" розуміння консолідації передбачає розвиток в напрямку до ліберальної чи розширеної демократії. "Негативне" розуміння консолідації – це стабілізація та збереження здобутих результатів, запобігання регресу демократії до недемократичного чи напівдемократичного режиму.

Ми вважаємо, що потрібно обмежити вживання поняття консолідації демократії до двох "негативних" значень, описаних вище: запобігання демократичного відкату та запобігання ерозії демократії. Таке звуження концепту пояснюється тим, що всі інші значення консолідації (доповнення, організація, розширення) є проблематичними і можуть бути замінені альтернативними та більш відповідними концептами. Окрім того вони відходять вбік від класичного значення консолідації. Термін "демократична консолідація" повинен співвідноситись лише із збереженням демократичного режиму. На нашу думку, найбільш точним та ефективним є класичне негативне розуміння консолідації як зміцнення демократії, що надає їй певної стійкості, яка б гарантувала збереження режиму протягом тривалого часу, – набуття "імунітету" від загроз авторитарного регресу. Консолідація демократії – це запобігання руйнації демократичного режиму через поступову нейтралізацію загроз авторитарно-регресу чи "ерозії".

1. *Schedler Andreas*. What is Democratic Consolidation? / Journal of Democracy -Volume 9, Number 2, April 1998. – p. 150.
2. *Sartori Giovanni*. How Far Can Free Governmen t Travel / The Global Divergence of Democracies / ed. by L. Diamond and M. F. Plattner. – Baltimore and London, 2001. – p. 160.

*А.Г. Бондар, студ., ДонНУ, Донецьк*

## **ADVERGAMING ЯК РІЗНОВИД ПОЛІТИЧНИХ ТЕХНОЛОГІЙ: СВІТОВА ПРАКТИКА ТА ПЕРСПЕКТИВИ В УКРАЇНІ**

Сучасний інформаційний простір створює нові моделі комунікації, впливу через публічну демонстрацію певного продукту. Якщо раніш Інтернет-ресурси, блоги та ЖЖ політиків були рідким явищем, доступним лише невеликої кількості людей, то сьогодні вони складають реальну конкуренцію іншим видам ЗМК.

Серед новітніх технологій, які вже ефективно використовуються в економіці, але ще не мають широкого досвіду використання у політичній галузі, є *адвергеймінг*. *Advergaming* – практика використання комп'ютерних ігор для

просування товару, послуги, організації або концепції. Адекватного перекладу терміна "advergaming" українською мовою поки ще не існує, але найбільш чітко цей термін можна визначити як "рекламні ігри" чи "промо-ігри".

Ще в середині ХХ століття дослідники встановили, що комп'ютерна гра спроможна змінювати стан свідомості людини. Сьогодні аудіо-візуальні технології настільки уподібнені реальності, що людина під час гри втрачає зв'язок з реальністю та переміщується у кібер-простір. Людина майже не контролює свої емоції і не може ставитися критично до ситуації в такому стані, бо опиняється в ситуації з вже заздалегідь заданим алгоритмом дії та правилами гри. Це дає підстави використовувати комп'ютерні ігри як технологію для просування будь-яких брендів.

*Переваги комп'ютерної гри* як різновиду політичної технології полягають у наступному:

- ✓ час спілкування (з продуктом та ідентичною аудиторією) у грі значно перевищує час контакту з іншими медіа;
- ✓ запам'ятованість в 10 разів більша, ніж від ТБ-роліка; 66 % гравців повертаються у гру знову;
- ✓ коштовність розміщення адвергеймінг-технології значно нижча, ніж, наприклад, звичайна реклама по ТБ;
- ✓ реклама, яка "вмонтована" у гру має більшу довіру, більш тривалий ефект та глибоке впровадження у споживачів; гравець не зможе залишити без уваги маркетингове повідомлення, оскільки воно вбудовано у сценарій (на рівні діалогів, дій, зображень);
- ✓ позитивне ставлення до гри переноситься на товари/послуги, якими вони користуються, і у гравців формується бажання придбати рекламовані продукти;
- ✓ advergaming дає гарантію того, що конкуруючий продукт не з'явиться поруч із продуктом замовника, як це може відбутися на сторінках ЗМІ або в рекламному блоці на радіо чи ТБ.

Політична галузь вже сама по собі – гра. Дивовижно, що український політикум досить не прийшов до послуг адвергеймерів. Тим більш, що приклади впровадження такого методу у західних суспільствах свідчать про її ефективність. Першу політичну гру під назвою "Айова" в США створив Говард Дін, прихильник демократів. Слідом стали з'являтися ігри на різні політичні смаки, такі як "Вибори", "Президент назавжди", "Той, що біжить попереду", "Політична машина" тощо. Після чого провідні політтехнологи світу визнали, що комп'ютерна гра – один з найкращих засобів агітацій та маніпуляцій серед нового покоління користувачів комп'ютерами та Інтернетом. Так, наприклад, в 2002 році гра America's Army популяризувала контрактну службу в США, створивши позитивний образ армії в очах американців. Останніми прикладами досить успішного використання адвергеймінгу як політичної технології в 2008 році є поява рекламної кампанії Обами в межах найпопулярнішої у світі гри GTA. Відповіддю кіберпростору на світові події став вихід гри "Протистояння. Примушення до миру" російської компанії GFI, за сценарієм якої президент Грузії М.Саакашвілі отримав підтримку від НАТО та ініціює спроби захопити Абхазію й Осетію. Компанія "Хезболлах" випустила гру про поразку

Ізраїлю – "Особливі сили 2: Історія правдивої обіцянки". Також в США є "Віртуальний джихад" та "Мусульманський погром". В Ірані вийшла гра "Порт порятунку: захист на лінії вогню", яка орієнтована проти західних загарбників.

Подібні ігри дають можливість віртуально провести власну передвиборчу кампанію з нуля, включаючи роботу з ЗМК, формування політичних партій, штабів, просунення власного кандидату, підкреслюючи його позитивні якості та негативні його опонента. Цікавим є те, що такого роду гра не тільки дає широкі можливості для маніпуляції свідомістю через кольори, символи, звуки тощо. Під час політичної гри відбувається зріз громадської думки з певних питань. Приклад – проект Newsgaming.com, який займається коментуванням світових новин через комп'ютерні ігри. Уругвайський спеціаліст Гонзало Фреска вважає, що гра – це не тільки розвага. Він створив гру для партії "Камбіемос", яка пропонує гравцям спільно вирішувати проблеми своєї країни.

В Україні склалась така ситуація, коли досить бурхливе політичне життя, зацікавленість громадян політикою, часті вибори задають потребу в нових оригінальних заходах у галузі політичних технологій, а інформаційне поле вже досить перевантажене майже однаковими рекламами, промовами, закликами тощо. Сьогодні в Україні досить сприятливі умови для використання адвергеймінгу як політичної технології: обсяг інтернет-аудиторії в Україні на липень 2008 року склав майже 9 млн.чоловік і має тенденції зростання. Останнім часом все більша кількість людей проводять свій вільний час за комп'ютером, ніж дивлячись ТБ.

Виходячи з цього, за допомогою грамотно побудованої політичної комп'ютерної гри, в Україні можна займатися не тільки просуванням ідей, кандидатів чи партій, а й розробкою та презентацією бренду цілої країни. Так, креативним заходом розвитку туристичної галузі є створення гри-путівника по віртуальній Україні, включаючи в неї цікаві традиції та місця, національні символи, заклики, цінності і т.д. Ефективно розповсюджувати подібні промо-ігри можна як подарунки у комп'ютерних магазинах чи ресторанах української їжі у всьому світі або, як найпростіший варіант – створення онлайн-версії.

Таким чином, адвергеймінг руйнує будь-які кордони, симулює життя, дозволяє опинитися у ситуаціях, які важко створити у реальному житті. Крім того, це новий свіжий погляд на формування брендів та політична технологія, яка немає обмежень у своєму використанні.

***К. Гарбулінська, студ., ДонНУ, Донецьк***

## **СУТНІСТЬ І РЕАЛІЗАЦІЯ НАЦІОНАЛЬНОЇ ІДЕЇ В УКРАЇНІ**

*І оживе добра слава, / Слава України,*

*І світ ясний, невечерній / Тихо засяє...*

*Обніміться ж, брати мої, / Молю вас, благаю!*

*Т.Г.Шевченко "І мертвим, і живим, і ненародженим землякам моїм..."*

Державу творить нація, як суб'єкт історії, натхнена національною ідеєю. Український народ в роки незалежності не був ще і не є суб'єктом історії. Національна ідея виникла на противагу пануючим у соціумі ідеям. Саме тому,

що вони поставали у боротьбі з іншими націями за свободу, за власну державу. Тепер Національна ідея України втілюється і вербалізується при наявності держави. Ідея постає не як протест, а як творення. Самотворення. [1]. Виклик сучасності, що постає перед Україною, скоріше внутрішній, ніж зовнішній, скоріше духовний, ніж матеріальний. Отже відгук на цей виклик має проявитися не у подоланні зовнішніх перешкод або розгрому зовнішнього супротивника чи обставин, а у духовному самоствердженню або самовизначенню.

Такі політичні мислителі, діячі науки і культури України займались роботою питання національної ідеї і духовності українського народу, як Г. Сковорода, "Руська трійця" (М. Шашкевич, Я. Головацький та І. Вагилевич), Т. Шевченко, М.Костомаров, М.Драгоманов, Д. Донцов, Є. Філомафітський, В. Липинський та ін. Серед сучасників відомі: Ю. Бадзьо, І.Кресіна, А. Астаф'єв, В. Барков, М.Розумний, О. Власюк, О. Сугоняко і т.д.

Національна ідея у кращому своєму прояві – є патріотизмом, ототожненням себе з частиною великого механізму, бажанням людини сприяти розвитку всього національного без шкоди для інших. Яким же вимогам має бути адекватною українська національна ідея?

По-перше, вона має стати головним змістом творення національної, соціально згуртованої держави і бути фундаментом стабільності останньої.

По-друге, ця ідея мусить легітимізувати докорінні суспільно-економічні перетворення.

По-третє, ґрунтуючись на політичній концепції нації, вона є прийнятною і сприйнятною всіма етнічними групами України.

По-четверте, національна ідея має стати стержнем формування національної самосвідомості.

По-п'яте, на різних рівнях національної свідомості (державно-політичному, теоретичному, буденному) національна ідея має бути конституційованою і концептуально розробленою та інтеріоризованою.

По-шосте, національна ідея має стати світоглядним орієнтиром у системі освіти, виховання, у сфері соціалізації особи.

По-сьоме, національна ідея мусить забезпечити консолідаційні процеси у суспільстві – між нацією і соціумом, між центром і регіонами, між політичними партіями та рухами [2].

Звертаючись до суті національної ідеї треба розуміти, що Україна прагне більш глибокої переоцінки цінностей. В часи матеріальної і духовної скрути Україна осмислює своє призначення, а фальшива та аморальна народодивча влада руйнує і без того крихкий фундамент моральної основи. Сутність національної ідеї можна найбільш повно охарактеризувати поняттям "мета нації". Взагалі сучасні найгостріші проблеми в економіці, науці, екології не є, власне, проблемами лише економічними, науковими, екологічними, технічними. Вони є, перш за все, моральними, ментальними проблемами людини і нації в цілому. За цих умов сучасна політика в корені не має перспектив.

Опора української нації в духовній традиції, цінностях народу. Там і відповіді на виклик сучасності. Україна повинна будувати суспільно-політичне життя, міжнародні відносини на засадах правди, чесності, добра, щоб створити сприятливі умови для самореалізації її громадян, її нації в умовах сучасності.

Головна тональність: не боротьба "проти" і "за", а творіння "в ім'я" – держави, нації, людини, на власних традиціях – злагоди, толерантності, захисту національних інтересів [3].

Національна ідея має містити формулу успіху. Бажано, щоб національна ідея могла бути реалізована впродовж життя одного покоління. Ця вимога є умовою її привабливості для громадян. Ідея має бути реальною, передбачати наявність засобів її реалізації. Як відомо, мети без засобів її реалізації не існує [4].

Українська нація, натхненна національною ідеєю здатна на велике. Важливо пам'ятати, що національна ідея України повинна виступати основою захисту інтересів людини, нації та держави. Це ідея, навколо якої об'єднуються суспільство, відчує в собі силу прагнути більшого, брати відповідальність на себе. Коли кожний індивід є невід'ємною частиною нації і здатен відповідати за свої дії, тоді добробут і порядок в країні забезпечений. Починати будувати завжди важко, бо починати треба саме з себе.

1. Національна ідея – відповідь на виклик часу // Матеріали наук. конференції / М.Розумний, О.Сугоняко. – К., 2001. 2. *Кресіна І.* Людина і нація як цілісна вартість національної ідеї в Україні; Національна ідея – відповідь на виклик часу // Матеріали наук. Конференції / М.Розумний, О.Сугоняко. – К., 2001. 3. Національна ідея – відповідь на виклик часу // Матеріали наук. конференції / М.Розумний, О.Сугоняко. – К., 2001. 4. Україна у пошуках себе. Національна ідея, проблеми розвитку / Під. ред. О.Судакової. – К., 2007.

***О.В. Кирницький, студ., ДонНУ, Донецьк***

## **ПОЛІТИЧНА ЖУРНАЛІСТИКА В УКРАЇНІ**

Політична журналістика являє собою систему дослідницьких методів, підходів й розумінь до об'єкту дослідження – політичних ідей, суспільно значущих подій і явищ, до видних у світі політики акторів. Ця сфера суспільної активності дослідників, й наукова дисципліна має суттєву різницю від звичайної журналістики, як за характером своєї функціональної направленості, так і за своєю методологічною базою. Перший й найяскравіший критерій, відрізняючий політичну журналістику від звичайної журналістики, це її спрямованість на формування суспільної політичної думки. Другий – специфічні методи дослідження, запозичені з соціологічних наук, і які викликані своєю появою через всю складність об'єкту вивчення. Політична журналістика, разом з політикою являє собою надзвичайно рухливі, в науковому розумінні, явища, й тому політична журналістика змінюється в своїй базі весь час. Її періоди розвитку чітко пов'язані з політичним життям в країні, етапами й рівнем його розвитку. На політичну журналістику покладена функція виявлення і дослідження проблемних суспільних питань. Якщо звичайна журналістика направлена своєю першою й останньою стадією діяльності на освітлення якогось питання, яким аудиторія вже цікавилась і вже має початкове розуміння, то перша стадія діяльності політичної журналістики, перш за все, функціонально направлена на те, щоб відшукати проблему, яка старанно замаскована в інформаційному полі. Друга стадія роботи політичної журналістики, глибоке дослідження поставленої проблеми суто науковими методами, з подальшим детальним викладенням для аудито-

рії у художньому стилі. Вдале викладення вивченого матеріалу, в якому поєднано чуттєво-художнє, взяте з журналістики і публіцистики, й раціонально-наукове, представлене політологічною частиною, вкладає в політичну журналістику важливі функції корегування політичної культури й поведінки аудиторії. Для соціальних процесів політична журналістика являє собою багатогранне, складне явище, сутність якого, на відміну від звичайної журналістики, не зупиняється на самій лише комунікації. Політика дуже сильно впливає на журналістику, політики використовуючи ЗМІ можуть використовувати її роль інституту громадянського суспільства в своїх інтересах.

Сьогодні дослідженнями у сфері політичної журналістики займаються: журналіст Юрій Макаров, заступник директора соціологічних досліджень НАН України Євген Головаха, докторант Інституту соціальної і політичної психології Олена Лещицька, професор кафедри зв'язків з громадськістю київського національного університету культури й мистецтв Лариса Кочубій, Ольга Герасим'юк, головний редактор газети "Дзеркало тижня" Юлія Мостова, журналіст цієї ж газети Сергій Рахманін, Володимир Фесенко, головний редактор газети "День" Лариса Івшина. На думку автора політична журналістика в Україні дійсно утримує перше місце за кількістю заборонених для підняття тем. Наша політична журналістика, у своїй більшості, не має дійсно потужної матеріальної бази, ексклюзивних й достовірних джерел інформації.

З точки зору політичної науки, на сьогоднішній день в Україні, поки не сформувались повноцінні норми й інститути громадянського суспільства, політична журналістика просто змушена брати на себе роль з'єднуючої ланки між політикою й масами. Політичний журналіст, який повинен сам бути прикладом політичної культури й прогресивних ідей, зараз стає лише провідником вже сформульованих політичних тенденцій, а отже його первинне призначення втрачається, що особливо чітко вирізняється в період виборів [1]. Після такого поглинення політичної журналістики політичною сферою ні про яке якісне політичне дослідження не йдеться, в той час як в Українській державі не сформовані інститути громадянського суспільства [2]. Тобто в незалежній Україні, ще не було досвіду плідного й раціонального використання політичної журналістики, з метою формування у суспільстві системи самоорганізації, що вказує на досить міцне збереження тоталітарного. Тільки детальний підхід до подальшого розвитку політичної журналістики може виправити складену в суспільстві ситуацію з нею, на, перш за все, повноцінне "дзеркало" об'єктивної політичної картини соціуму, а не метод політичної боротьби

У 2004 році взаємовідносини журналістики і новоствореної влади, які досі йшли разом одним курсом, погіршилися. Так і повинно було статись – зазвичай, як це і доведено історією, шляхи журналістики й нової влади, яка ще вчора була не при владі, обов'язково повинні розійтись, для уникнення цілковитого поглинення владою журналістики [3]. Треба звернути увагу і на те яким чином журналістика почала висвітлювати інформацію: вона почала казати багато про другорядне й мало про значне у соціумі. Спостерігається й нестача кваліфікованих кадрів, які б могли об'єктивно й слідуючи самим лише фактам, дослідити значуще питання. Не існує і, як такого, цілісного співтовариства політичних журналістів. Сьогодні політичні видання можуть існувати лише у Ін-

тернеті, або ж малими тиражами. І лише рідкі серйозні видання можуть мати змогу провести дійсно якісний аналіз досліджуваної проблеми [4].

Більшість інформаційних джерел в Україні є приватизовані [5]. Тож, коли відсутня державна цензура, то з'являється приватна, і дослідник гострих політичних питань, мусить слугувати лише провідником ідей у цьому замкненому колі державного і корпоративного. При цьому втрачається первинна функція політичної журналістики, як безпосереднього актора політики, здатного суттєво змінювати її курс, не будучи заангажованою якоюсь стороною. Цензура невміло використовується Українською державою [6]. Проблема цензури не зникне ніколи, у зв'язку з неможливістю існування єдиної суспільної позиції, а, отже, буде існувати і політична журналістика, треба лише зрозуміти її значення для формування Української держави, й спрямувати зусилля змін у якісно новий напрямок цієї галузі в Україні.

1. Українська політична журналістика й корупція // Газета "День". – 2001.- № 205 від 9 листопада.
2. Макаров А. Друковане слово як засіб закопчування цвяхів // Газета "Дзеркало тижня". – 1995. – № 51. 3. Вільне слово // Щотижневик "Контракти". – 2003. – № 47 від 24 листопада. 4. Медведєв О. // Газета "День". – 2001. – № 197. 5. Волкова Н. // Журнал "Політик Hall".- 2004. – № 19. – грудень.
6. Медведчук В. Політична журналістика // Щотижневик-2000. – 2004. – № 39 від 24 вересня.

*А.Д. Кобилинський, студ., КНУТШ, Київ*

## **ПОЛІТИЧНІ ІДЕАЛИ НІККОЛО МАКІАВЕЛЛІ**

У своїй праці "Державець" Макиавеллі (1469-1527) наважився описати дійсну поведінку людей при владі, а не те, як вони повинні поводитися. І зовсім не те, як самі політики намагаються інтерпретувати свої наміри та дії ("Заповіді Макиавеллі сучасним політикам", К. Гудзик, газета "День"). Метод Макиавеллі було названо індуктивним, або науковим тому, що він виводив свої висновки з практичного, або історичного досвіду існування людини, що залишається незмінною за всіх політичних устроїв, які переживають природний цикл розквіту і занепаду [1]. Адже "люди не змінюються", як казав Воланд у славетному творі Михайла Булгакова.

Взагалі, метою будь-якого правління є створення нового ладу чи підтримка і зміцнення вже існуючого там, де це можливо. Перша заповідь правителя – вселити своїм підданим якщо не любов, то хоча б повагу, адже та влада найдієвіша, яка заснована саме на повазі, замилюванні та примітивному страху. Макиавеллі не стверджував, що мета виправдовує засоби; скоріше він твердив, що успіх правителя підтверджується вердиктом народу, і йому пробачать вжиття певних заходів, якщо це приведе до успіху, оскільки в політиці, де не існує морального суду, судять за результатами. Сильну держава можна отримати тільки невпинно піклуючись про благо народу. При цьому як прийнятний засіб боротьби із супротивниками правитель може використовувати навіть фізичне усунення непокірливої і небезпечної меншості, аби тільки ця акція дійсно була необхідної і мала більш-менш законний вид в очах інших громадян.

Історія для Макиавеллі завжди актуальна. Часом грань між історією і сучасністю в його міркуваннях повністю відсутня, історія і сучасність ніби зли-

ваються, даючи можливість пізнати закони політики. Часом Макіавеллі звинувачують у використанні подвійного стандарту. Державець вимагає від народу моралі і доброчесності, тоді як сам він повинен оцінюватися лише з точки зору того, чи ведуть його дії до успішного захвату влади. В зв'язку з цим говорять про відмінність у Макіавеллі суспільної і особистої моралі. Одна мораль – для підданих, а інша – для державця. Але якщо виходити з передумов Макіавеллі, то насправді немає жодного подвійного стандарту. Існує лише одна мораль, а саме воля державця. Іншої моралі немає. Державець хоче створити стабільну державу та утримати в ній владу.

Макіавеллі також не заперечував важливої ролі релігії в державі як чинника, що робить людей добрими й покірними. Також слід зазначити, що сам Макіавеллі досить негативно ставився до християнської релігії, а особливо до Римської католицької церкви, до якої зовсім не мав ніякої поваги. Адже тогочасна церква була наповнена розпусними та продажними священиками, кардиналами, що лише б'ються за владу подібно зграї диких псів. Ті ж, хто намагався боротися з таким положенням речей, найчастіше розставалися з волею, а то і з самим життям. У папстві Ніколло бачить корінь зла, воно згубило церкву та державність – чим ближче народ до глави церкви, тим менш він релігійний. Однією з головних цілей Макіавеллі було знищення римської церкви, секуляризація релігії.

В Європі часів Реформації "Державець" був затаврований як книга, "написана рукою диявола". Але загалом, "Державець" Макіавеллі – це справжня Біблія для досягнення успіху. Цілі його мало хвилюють, важливо вміти досягати їх, хоч би якими вони були. Адже дійсно нерозумно йти до мети, вдаючись до засобів, приречених на невдачу. Успіх – це досягнення мети, байдуже – хороша вона чи погана. Сама ж політика, за Макіавеллі, є символом віри людини, тому вона займає пануюче положення у світогляді. І ця політика взагалі покликана відповідати природі людей. По суті справи, відмежування правителя від моралі у Макіавеллі перетворилось у торжество аморалізму в політиці. Сама ж аморальна політика за цим принципом дістала назву "макіавеллізм".

Але такий підхід до справи сьогодні не лякає і не дивує, а в епоху Макіавеллі він був верхом інтелектуальної чесності, адже лежав далеко за межами традиційної моралі і потрібно було бути неабиякою особистістю, щоб визнати його. Можна сказати, що світ "дозрів" до Макіавеллі лише недавно і саме тому ми називаємо його генієм. Але Макіавеллі був не злим генієм політики, а геніальним філософом, який передбачав розвиток суспільно-політичної моралі на багато століть вперед.

Шокуючу щирість Макіавеллі навряд чи можна назвати цинізмом, у ній більше відчувається наївність людини, котра просто не боїться визнати це, відкрито сказати, що твориться зло. Дуже можливо, що Макіавеллі був не циніком чи сатириком, а тільки об'єктивним проникливим науковцем – спостерігачем сучасного йому суспільного життя. Нечисленні захисники Макіавеллі вважають, що більшість патетичних звинувачень на його адресу – то обурення лицемірів, які чинять зло, прикриваючи його шляхетними словами. Людей, які найбільшим гріхом вважають щирість, відвертість. Під час життя Макіавеллі завжди і скрізь засуджували і ставили йому в провину амораль-

ність у політиці. Сьогодні ж небагато знайдеться лицемірів, які б запевняли, що вчення Макіавеллі – це наклеп на державних діячів. Занадто все щиро та природно звучить із вуст геніального італійського філософа.

... Бертран Рассел, видатний учений сучасності, слушно вважав, що методи, про які пише Макіавеллі, наче взяті з політичного життя XX століття. Дуже ймовірно, що з політичного життя України. Вочевидь деякі наші сучасні політики були об'єктами дослідження флорентійського політолога й таким чином стали "співавторами" його цинічних постулатів.

1. Енциклопедія політичної думки / За редакцією Міллера Д. – К.: Дух і Літера, 2000. – С.331.

*А.С. Корнач, студ., КНУТШ, Київ*

## **СТАНОВЛЕННЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА В УКРАЇНІ**

Формування громадянського суспільства і соціальної, демократичної, правової держави відбувається паралельно, цьому процесу сприяє політична реформа, оновлення політико-правової бази з урахуванням міжнародних договорів, досвіду певних країн. Громадяни, громадські організації, політичні інститути докладають зусиль, щоб ефективно використати міжнародні інструменти та механізми для захисту гідності і свободи кожної людини.

Громадянське суспільство в перші роки незалежності продекларувало свій злет. В країні виникали сотні асоціацій, об'єднань, громадських організацій. Поступово формувалися й інші елементи громадянського суспільства, а саме: ринкова економіка, незалежні засоби масової інформації, різноманітні добровільні організації тощо.

В Україні виразно виявилася тенденція творити громадянське суспільство на основі врахування двох обставин: світового досвіду та власних національних тенденцій.

Специфіку громадянського суспільства визначає також виконання ним таких функцій:

- ✓ приватно організованого громадянського механізму для розв'язання суспільних прав;
- ✓ природної протидії владним структурам, чиновникам – головного "вартового" проти можливих спроб узурпації влади;
- ✓ важливого засобу соціалізації, що сприяє якнайкращому входженню індивіда в соціум, зменшує відчуженість та націлює на активне виконання суспільно корисних справ;
- ✓ сприятливого суспільного середовища, в якому поширюється адекватна громадська політична культура і через неї – незворотність демократичних перетворень в державі [1].

Проблема формування громадянського суспільства в Україні також пов'язана з певними психологічними моментами. Суспільство ще неадекватно сприймає понятійно-категоральний апарат політичної системи, її значення для становлення ефективної влади, зокрема, це стосується парламентаризму як явища, ролі політичних партій як самостійного політичного інституту та

з'єднувальної ланки між громадянином і державою; таких понять і явищ, як індивідуалізм, прагматизм тощо.

Громадянське суспільство в Україні може бути сформоване лише на таких засадах: держава регулює його становлення, форми, функції тощо, а індивід виступає як особистість із претензією на реалізацію своїх інтересів і потреб завдяки ефективній діяльності громадських і політичних інститутів. Воно, з одного боку, розкріпає людину, робить її вільною, а з іншого – диференціює людей, розвиває соціальну нерівність. Подолати цю суперечність можна шляхом формування адекватної політичної свідомості та політичної культури.

Процес становлення в Україні громадянського суспільства ускладнюється нагальною необхідністю модернізації державної системи. Саме така модернізація, як переконує світовий досвід, може стати способом подолання суспільної кризи в сферах легітимності, участі в прийнятті рішень та регулювання конфліктів.

Становлення політичної сфери громадянського суспільства проявляється передусім в формуванні його політичних інститутів – політичних партій, груп інтересів, органів місцевого самоврядування, недержавних засобів масової інформації. Поки що ці інститути не стали засобами дієвого впливу громадянського суспільства на державу.

Нерозвиненість політичних інститутів і відсутність розвиненої демократичної політичної культури громадянського суспільства в Україні поки що не дають йому можливості контролювати державу. Нинішній стан взаємодії громадянського суспільства і держави характерний більшою мірою для авторитарного, ніж для демократичного політичного режиму. Зміна співвідношення держави та громадянського суспільства на користь останнього в подальшому залежатиме як від розвиненості самого громадянського суспільства, особливо його політичних інститутів, так і від становлення держави як правової і демократичної. Провідною стороною в нерозривності єдності держави і громадянського суспільства є останнє. У кінцевому підсумку держава є такою, яким її зробить суспільство.

В Україні нині налічується більш як тисяча офіційно зареєстрованих громадських організацій. Провідне місце серед них належить тим, які виражають інтереси суспільних класів. Це об'єднання найманих працівників (профспілки) і підприємців. Головне завдання профспілок – захист інтересів найманих працівників у відносинах з підприємцями і державою.

1. Політична система сучасної України: особливості становлення, тенденції розвитку / За ред. Ф.М. Рудича. – К.: Парламентське видавництво, 2002. – 327 с.

*О.Л. Круподер, студ., ДонНУ, Донецьк*

## **ЕТНІЧНИЙ ЛОБІЗМ КРИМСЬКИХ ТАТАР: СПЕЦИФІКА ТА ПЕРСПЕКТИВИ**

Надзвичайно динамічне у багатьох розуміннях ХХ століття надало сучасному світу багато нових тенденцій розвитку. Однією з них став етнічний ренесанс – актуалізація етнічного самоусвідомлення, важливим результатом якого стало

залучення фактору етнічності до політики. Активними акторами політичного поля в таких умовах стали діаспори – етнічні спільноти, для яких характерним є не лише усвідомлення себе частиною народу, що проживає в іншій державі, але й наявність власної стратегії взаємодії з державою проживання та етнічною батьківщиною [1]. Вагомим результатом їх існування та діяльності на сьогодні є етнічний лобізм – тиск діаспори на державну владу країни проживання і (або) етнічної батьківщини з метою ухвалення вигідних для неї рішень.

Доводиться констатувати, що на сьогодні теоретична база дослідження етнічного лобізму доволі слабка. Тим не менше, наявний багатий емпіричний досвід дає можливість робити поточні теоретичні узагальнення. Так, на сьогодні можна говорити про так званий "феномен заміни", при якому головним представником у сфері лобювання інтересів світової діаспори етносу виступає не та його частина, що проживає на етнічній батьківщині, а найбільш потужна з діаспор етносу в інших країнах.

Однією з причин такої ситуації може бути слабкість позицій етносу в суспільно-політичному просторі етнічної батьківщини. Прикладом тут може слугувати лобістська діяльність світової кримськотатарської діаспори. Найбільш вагомою причиною такої ситуації є організаційна та фінансова неспроможність України приймати участь у глобальній політиці етнічного лобювання. На сьогодні ж центром лобювання інтересів кримськотатарського народу виступає не Україна, а Туреччина. Саме в цій державі проживає найбільш велика й організована кримськотатарська діаспора.

Причини цього варто шукати в історії. Захоплення Криму Російською імперією викликало масову еміграцію кримських татар. До 1790 р. Крим покинуло понад 300 тисяч осіб. В 1860-1863 рр. із Криму лише за офіційним даними вибуло ще 181 177 осіб. В 1891 р. почалася третя масова еміграція, що склала приблизно 18 тис. осіб. Наступний спалах – 1902-1903 рр.: щодня їхало до 600-800 осіб. Цей процес, фактично, не припинявся до 20-х рр. XX ст. [2]. Головним напрямком цих міграційних потоків при цьому в силу близькості культур, мов та релігій, стала саме Туреччина [3].

Кардинальні зміни в історії кримськотатарського народу відбулися в один день – 18 травня 1944 року близько 200 тис. кримських татар були примусово виселені з території Кримського півострова до Середньої Азії. Їх масове повернення на рідну землю починається вже за часів незалежності України. За період 1988-2008 роки до Криму повернулося близько 250 тис. кримських татар. Тоді ж починається інтенсивна політизація кримськотатарського народу. У 1991 році створюються Курултай та Меджліс кримськотатарського народу. Обидві організації позиціонують себе як "вищі представницькі повноважні органи кримськотатарського народу".

Всі зазначені міграційні хвилі кримських татар у XVIII-XX ст. та депортація 1944 р. призвели до виникнення діаспорних утворень кримських татар в ряді країн світу: Литві, Румунії, Болгарії, Німеччині, США, Канаді й, зрозуміло, Туреччині.

Паралельно відбувалася інституціоналізація лобістських структур кримських татар. Не дивлячись на слабкі можливості лобювання, їм вдається підтримувати рівень активності, необхідний для єднання, співпраці та приве-

ртяння уваги світового співтовариства до проблем кримських татар. Прикладом цього можуть бути проведення сесій Курултаїв кримськотатарського народу. Так, на 5 сесію, проведення якої мало місце у 2007 році, було запрошено близько 100 гостей з-за кордону – Туреччини, Німеччини, Росії, Румунії, США [4]. Меджліси, аналогічні українському, існують в Туреччині, Німеччині, Румунії, Болгарії, Литви, США. Визнане доцільним створення мережі представництв Меджлісу в столицях ряду держав, у першу чергу в Ташкенті, Москві, Анкарі й Нью-Йорку [5].

Головою Меджлісу Мустафою Джемільовим на постійній основі здійснюються закордонні візити, в ряді країн його приймають як офіційну особу. Показовим у цьому контексті є здійснений ним у 2006 році п'ятиденний візит до США, де Джемільов зустрівся з представниками лобістської групи Республіканської партії США, генеральним консулом Туреччини в Нью-Йорку та представниками американської діаспори кримських татар [6].

Та найбільш активну лобістську політику на сьогодні все ж веде Туреччина. Багато в чому це обумовлено специфікою кримськотатарської діаспори цієї держави – появою її представників у великій політиці й на державних постах різних рівнів. Так, вихідці з Криму є в роду відомого політичного діяча, професора Невзата Ялчінташа.

В Туреччині активно працює "Союз культури й взаємодопомоги кримських тюрків", який сьогодні виступає головним зовнішнім партнером кримського Меджлісу. Активно працюють молодіжні структури, інтегровані під егідою "Фонду культури й взаємодопомоги кримських татар", "Фонду Емель" і "Фонду розвитку Криму" [7]. Регулярними стали зустрічі громадських та політичних діячів кримських татар Криму з головою об'єднання кримськотатарських організацій у Туреччині Ахмет Іхсан Кирымлі, керівниками кримськотатарських об'єднань Анкари, Стамбула, Ялови, Бурси та інших міст Туреччини.

На думку експертів, Туреччина на сьогодні не тільки піклується про кримських татар, але й спирається на них у проведенні своєї геополітичної стратегії в Причорномор'ї. Так, у своєму виступі, присвяченому 50-літтю депортації кримськотатарського населення з Криму, турецький президент підкреслив: "Наші брати татари... – є великою частиною турецької нації...". У перспективі заснована на подібній риторичі допомога з боку Туреччини може привести до формування у свідомості кримських татар України ідейного конструкту, в якому усвідомлення себе частиною українського суспільства відійде на маргінес комплексної самоідентичності. На сьогоднішній день великою мірою цьому сприяє освітня складова етнічного лобізму діаспори Туреччини – безкоштовне навчання представників кримськотатарської молоді в університетах Туреччини і Північного Кіпру та отримання стипендій окремими студентами-кримськими татарами в Україні.

Єдиною можливістю виправлення ситуації за умов дефіциту коштів, необхідних для повноцінного вирішення проблем репатріантів, є створення та популяризація в рамках української етнополітики ідейної конструкції, завдяки якій кримські татари України відчули б себе частиною українського народу, відчули б історичну обумовленість єдності з Україною. Механізмом досягнення цього є створення такого інформаційного простору Криму, в якому б були мінімізовані

наявні сьогодні негативні наслідки протистояння етнічних сил півострова (головним чином, російських та кримськотатарських). Крім того, важливою є необхідність створення таких умов освіти, які б були більш вигідні для представників кримськотатарської молоді, ніж турецькі освітні програми. Тільки за таких умов реалістичною може бути конструктивна модель розвитку ситуації.

1. Полоскова Т. Современные диаспоры: внутривполитические и международные аспекты. – М.: Научная книга, 2002. – С.18. 2. Этнография народов Крыма – этносы Крыма: Крымские татары. [http://www.crimea.edu/crimea/etno/ethnos/crim\\_tat/](http://www.crimea.edu/crimea/etno/ethnos/crim_tat/). 3. История и современность. Подъем национального движения. [http://tatar-history.narod.ru/history\\_tatar/Document\\_Title7.htm](http://tatar-history.narod.ru/history_tatar/Document_Title7.htm). 4. Лидер меджлиса: в Крыму действуют мусульманские секты. <http://www.delfi.ua/news/daily/politics/article.php?id=92133>. 5. Крымские татары: возможен ли конфликт на полуострове? <http://ua.mrezha.ru/polan.htm>. 6. Мировой банк поможет крымским татарам вернуть отнятую у них при депортации землю и недвижимость. <http://www.zsu.org.ua/ua/news/?id=5296>. 7. Крымские татары и внешняя политика Анкары <http://www.odnarodyna.ru/articles/6/90.html?print>.

*К.Г. Лопух, студ., КНУТШ, Київ*

## **ДІЯЛЬНІСТЬ ЛОБІСТСЬКИХ ОРГАНІЗАЦІЙ ЯК ІНСТРУМЕНТ САМООРГАНІЗАЦІЇ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА**

Актуальність теми дослідження викликана сподіваннями, які покладають на лобістські організації політики, урядовці, науковці та прості громадяни. Вони визнають, що в цих організаціях міститься потенціал учасників визначення державної політики, агентів артикуляції та трансляції суспільних інтересів та ін.. Як повноцінна інституція лобізм з'являється тоді, коли розширюється доступ до влади на основі політичного плюралізму [1].

В.А. Моїсєєв одним із перших серед українських фахівців зробив спробу виявити специфіку національної моделі діяльності лобістських організацій [2].

Лобістські організації є виразом громадянського суспільства тоді, коли їх діяльність є фактичним дотриманням правил громадянського суспільства. Для "прояву" громадянського суспільства, або просто "організації громадянського суспільства", головним ресурсом є "громадянськість". Організації взаємної вигоди створюються завдяки наявності загальних для учасників приватних інтересів, там де громадянам притаманні здатність до спонтанної кооперації, до співпраці з іншими та визнання їх правосуб'єктності, такі якості як автономність, модальність та генералізована довіра, тобто там де є "громадянськість". Тому групи інтересів, що об'єктивно існують в суспільстві, – це базові суб'єкти функціонального представництва. Ф.Шміттер зазначає, що сучасна політика має однією із своїх складових "усталені канали представництва інтересів". Для кожної системи характерна своя модель такого функціонування [3].

Соціальний лобізм представлений діяльністю різноманітних громадських організацій, антивоєнних і екологічних рухів, неурядових організацій. Неурядові організації визначені як концентрований вираз громадянського суспільства, оскільки участь громадян в їх діяльності є наслідком наявності у них таких якостей, як здатність і готовність до активної участі, інтерес до припинення не тільки особистих, приватних, але й суспільних надбань, тобто

їх орієнтація на суспільне благо або їх почуття солідарності, які є дотриманням правил громадянського суспільства [4].

Виступаючи інструментом самоорганізації громадянського суспільства, за допомогою функціонування різних суб'єктів лобістської діяльності, мобілізується громадська підтримка чи опозиція певним процесам у країні. Враховуючи те, що держава за умов повільного формування ринкових відносин все більше поступається своїми позиціями у сфері захисту інтересів різних соціальних груп і прошарків, цей вакуум повинен бути заповнений відповідними структурами громадянського суспільства у формі лобістських організацій. Особлива увага звертається на той факт, що змагальність інтересів виступає основою фундаменту громадянського суспільства, а наявне переважання одних інтересів фокусує суспільну увагу на вибіркових проблемах, що не є об'єктивним. Знання цих особливостей дасть змогу включити ці якісно нові аспекти розуміння побудови демократичної держави як складові громадянської освіти.

1. *Розумний М., Холод В.* Громадські слухання "Сприяння легалізації лобістської діяльності на регіональному рівні // Аналітичні матеріали. – К., 2005. – Режим доступу: <http://www.varianty.org.ua>.
2. *Тихомирова Є.* Лобізм як складова міжнародного PR // Політичний менеджмент. – 2005. – №1 (10). – С. 143-151.
3. *Шміттер Ф.* Неокорпоратизм. // Поліс. – 1997. – №2. – С. 14-22.
4. *Пащенко В.* Громадянське суспільство та неурядові організації: базові характеристики та взаємозв'язок // Сучасна українська політика: політики та політологи про неї. – К.: Інститут держави і права ім. В.М. Корецького НАН України, 2003. – С. 332–339.

**Я.В. Льошенко, студ., КНУТШ, Київ**

## **ПОЛІТИЧНІ ТЕХНОЛОГІЇ В СУЧАСНОМУ ПОЛІТИЧНОМУ ПРОЦЕСІ**

Створення ефективного механізму управління політичними процесами є однією з головних проблем демократизації суспільства, адже сама природа суспільства вимагає вироблення специфічної, багато в чому унікальної, системи політичних технологій.

Технологія ґрунтується на однозначності виконуваних процедур і операцій, це робота за деякою схемою і втілення в життя певної моделі. Основна відмінність технологічної діяльності від нетехнологічної полягає в тому, що остання має спонтанний, пошуковий характер. Технологія завжди передбачає оптимальну і вивірену схему діяльності.

Рационалізація процесу і механізмів державного управління, необхідність оптимізації процесу управління стимулювали наукові пошуки суспільного і державного ідеалу. Цей пошук втілювався у виробленні, а згодом і в активному застосуванні на практиці політичних технологій. Оскільки технології іманентні будь-якому виду політичної діяльності, вони пронизують увесь різноманітний світ політики і являють собою ту частину соціальних технологій, що використовуються у сфері політичної інженерії. Вони задіяні в здійсненні державної політики, у процесі державного управління, у боротьбі політичних партій у виборчому процесі, у процесах політичного реформування і різноманітних політичних комунікацій. Політичні технології є формою інституціоналізації політичного лідерства, служать інструментом лобювання і застосовуються політичними

елітами, а їх ефективність визначає результати боротьби за владу, створення політичних партій і об'єднань тощо. Тому можна стверджувати, що політичні технології наповнюють політику "інструментальним" змістом.

Попри безліч підходів до визначення політичних технологій, найбільш поширеним є такий, що розглядає "політичні технології як сукупність послідовно застосовуваних процедур, прийомів і способів діяльності, спрямованих на найбільш оптимальну й ефективну реалізацію цілей і завдань конкретного суб'єкта у визначений час і у визначеному місці. У цілому як сукупність визначених знань і умінь, що забезпечують рішення суб'єктом конкретних завдань у сфері влади, політичні технології іменуються також і як політичний маркетинг" [1].

Специфіка політичних технологій полягає в тому, що вони є результатом складання творчих зусиль індивідів до розвитку політичної сфери суспільства, до тих процесів і явищ, що в ній відбуваються. Політичним технологіям властива принципова складність, висока активність і динамічність, а отже, діалектичний взаємозв'язок раціонального початку (розуму, науки, цілепокладання) з ірраціональним (почуттями й емоціями). Функціонально політичні технології сприяють здійсненню стратегічного й оперативного-тактичного планування соціально-політичних процесів, що відбуваються в державі і суспільстві; інституціоналізації та нормативному обґрунтуванню процесу прийняття політичних рішень; контролю за станом стабільності соціально-політичних процесів у суспільстві та ін.

На сьогодні місце й роль політичних технологій в політичному процесі найбільш яскраво проявляються під час виборчих процесів та боротьби за владу, коли вони проявляються як головним чином, як одна з форм політичного маркетингу. Це, перш за все стосується різного роду політичних антитехнологій – "політичних прийомів досягнення приватного або найближчого результату при ігноруванні загальних і довгострокових наслідків прийнятих рішень" [2]. Їх сутність полягає в деструктивності, вони знаходяться поза мораллю й існують як негативні настрої в громадській думці. До них відносяться: популізм (ідеологічне клішування, навішування ярликів), технології політичної лінгвістики ("заоплескування" виступу тощо), різні технології маніпулювання ("підміна понять", "оперування цифрами", "маніпулювання термінами" тощо), використання особливостей національного характеру ("апокаліпсизм", "фетишизм" тощо). Ті, хто приймає участь у боротьбі за владу, не люблять експромтів – в політиці ціна невдач надто висока, і тому антитехнології в цій сфері накопичуються і передаються з особливою точністю. Звичайно, тільки ті, що вже пройшли успішну апробацію і допомогли комусь в одвічній боротьбі за владу.

Таким чином, застосування політичних технологій відбувається на всіх етапах функціонування політичної системи. Відповідно, їх особливості та спрямованість визначаються, тими процесами соціально-політичних перетворень чи реорганізації, що у ній відбуваються.

1. Соловьев А.И. Политическая теория, политические технологии: Учеб. для студ. вузов. – М.: Аспект Пресс, 2000. – С.416. 2. Видрін Д.І. Політика: історія, технологія, екзистенція. – К.: Либідь, 2001. – С.262.

## **УПРАВЛІННЯ ПЕРСОНАЛОМ ВИБОРЧОГО ШТАБУ**

Сьогодні управління персоналом політичної організації – це складний управлінський процес, який потребує виважених та обґрунтованих рішень. Особливий інтерес викликає проблема управління виборчим штабом – оскільки вибори та виборча кампанія вирішують умови подальшої діяльності політичних сил та самих політиків. Хоча політичні вибори грають провідну роль для кожної політичної сили, наукових наробок в цій сфері не багато. На сьогодні процес управління персоналом виборчого штабу ґрунтується в більшості на практичних вміннях керівників, які не мають спеціального фаху. Умови функціонування штабу досить складні і тому політична наука повинна досліджувати та розробляти цю проблематику, щоб мінімізувати можливі ризики та непередбачені обставини, помилки, які можуть призвести політичну силу до поразки. Що стосується політичної науки України в цій сфері, то вона майже не розвинута, представлена роботами авторів, які користуються досвідом та науковими наробками західноєвропейських та американських науковців. Але цього замало – українська політична наука повинна самостійно розвиватися, враховуючи особливості української практики та умов українського політикуму. Тим більше, що Україна – держава, яка розвивається демократичним шляхом і політичні вибори – головна умова для розвитку демократії в країні, тому необхідно досліджувати процес виборів та процес управління персоналом виборчого штабу в межах політичного менеджменту [1].

Що стосується наукових робіт з загального менеджменту, як науки про управління персоналом взагалі, то ще у XIX сторіччі в рамках економічної науки почали з'являтися школи управління, які розробляли свої методи управління організацією. Спочатку з'являється школа наукового управління, засновником якої вважається Ф.У. Тейлор у 1885-1920 рр., пізніше – адміністративна школа управління (1920-1950 рр.), в межах якої видавав свої роботи А. Файоль. Майже паралельно з'явилася школа психології та людських відносин – засновником цієї школи вважається Є. Мейо. Проблемами управління персоналом займалися такі вчені, як: А. Маслоу, Д. МакГрегор, В. Грант, О. Тід, Дж. Сміт та ін.. Пізніше відокремлюється політичний менеджмент, який спочатку існував лише як практика конкретних політиків і не мав наукового обґрунтування. Першу спробу аналізу політичного управління зробив ще Н. Макіавеллі. В останній час з'являються роботи з політичного менеджменту Г. Пушкарьової, З. Зотової, А. Гочевої та ін.. Існують також роботи, які аналізують специфіку політичних виборів та кампаній: Богданов Є., Буа П., Гогель П., Дубов І., Лазарсфельд П., Почепцов Г., Кошелюк М., Шепель В. Особливий інтерес представляють роботи, присвячені дослідженню специфіки українського національного характеру: В. Винниченко, Грабовського С., Шкляра Л., Гунчака Т., Дашкевича Я., Зайцева О., Кухта Б., Будзана Б. На мою думку, процес дослідження проблеми управління, як і проблеми виборчих кампаній, повинен враховувати національні особливості, традиції та національний характер.

Управління персоналом політичних організацій – окремий різновид управлінської діяльності, який має ряд специфічних умов та характеристик. Тут головною специфікою управління виступають умови, в яких функціонують політичні організації – вони постійно знаходяться у боротьбі за владу, але при цьому вони не продукують загальнообов'язкові норми та не мають права легітимного насилля. Безумовно, такі умови є достатньо специфічними, тому їх повинні враховувати керівники, або менеджери, які управляють персоналом політичної організації [[http://revolution.allbest.ru/management/00004246\\_0.html](http://revolution.allbest.ru/management/00004246_0.html)]. Особливу увагу слід звернути на управління персоналом виборчого штабу. Ця організація має ще більше специфічних умов – вона не лише змагається за владу із конкурентами, цей процес проходить в екстремальних умовах, отже персонал штабу знаходиться у постійному стресі – саме через це необхідно не тільки керувати ходом виборчої кампанії, чітко координувати роботу персоналу, але й вміти налагодити атмосферу, налаштувати людей до роботи. Ще однією відмінністю виборчого штабу від інших політичних організацій, є те, що персонал організації працює у чітко визначеному часовому терміні – це час проведення передвиборчих перегонів, після чого штаб завершує своє функціонування, тобто підібрана команда носить тимчасовий характер, люди, які працюють разом можуть бути навіть не знайомі один із одним. Саме через це мотивація персоналу виборчого штабу буде носити дещо інший характер, на відміну від персоналу іншої політичної організації.

Місце та роль науки управління постійно змінювалась та зростала через появу нових організацій, їх розширення та розвиток. Також, з часом з'являються нові актори політичного процесу, які привертають увагу науки. Так з'являється в межах загального менеджменту менеджмент політичний. Але слід зауважити, що наука в сфері політичного менеджменту розвивається повільніше, ніж практика. Політика – процес боротьби за владу та її утримання й використання, тому необхідно в межах політичної науки розробляти такі закономірності функціонування політичних організацій, які могли мінімізувати ризики та несподівані незаплановані обставини. Наукове пізнання дозволить перетворити процес управління персоналом виборчого штабу із хаотичного та неконтрольованого в чітко координований процес. Що стосується науки України, то тут головною проблемою є те, що в Україні виборча практика не значна і вона користується заробками західних та американських практик, без врахування специфіки української дійсності. Таким чином, управління персоналом виборчого штабу є достатньо складним відповідальним процесом, який необхідно вдосконалювати через наукове дослідження.

1. [http://www.bohush.org.ua/index.php?option=com\\_content&task=view&id=76&Itemid=61](http://www.bohush.org.ua/index.php?option=com_content&task=view&id=76&Itemid=61).

*І.М. Мельник, КНУТШ, Київ*

## **ІДЕОЛОГІЯ ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОГО ПОЛІТИЧНОГО ЖИТТЯ**

Ідеологія – це організована сукупність ідей. Зазвичай ці ідеї формуються у вигляді гасел, міфів, настанов, програмних документах партій та в філософських концепціях. Політична ідеологія – це систематизована сукупність ідейних

поглядів, що виражають чи захищають інтереси певної соціальної групи. Першим ввів у науковий обіг поняття "ідеологія" Д. де Тресі, на його думку, ідеологія – це наука про людське мислення та суспільні ідеї, яка знаходить своє пояснення у світосприйнятті та явищах свідомості через засади етики, моралі, політики. Радянські науковці визначали ідеологію, як систему поглядів і ідей, в яких усвідомлюється та оцінюється відношення людей до дійсності та один до одного [1]. Ідеологія за К.Марксом – це ілюзорна свідомість, яка виражає специфічні інтереси певного класу, які видають свої інтереси за інтереси суспільства [2]. Ідеологія за К. Маннгеймом – це перекручене відображення соціальної дійсності, яка виражає інтереси визначених груп та класів, які хочуть зберегти існуючий порядок; протистоїть утопії [3]. Ідеологія за А.А Шагіним – це класова складова системи управління багатством держави, яка визначається по формулі =(філософія + політична економія + соціологія) x метод пізнання [4].

Ідеологія здатна проникати в усі сфери суспільного життя. Тому цілком справедливо вважати, що існує ідеологія політичного, правового, морально-економічного, естетичного, релігійного життя суспільства. Політична ідеологія збирає ці неполітичні інтереси у цілісність, систематизує їх, спрямовуючи діяльність мас до загальнозначущого результату.

Всі ідеології мають здатність трансформуватися, взаємності від історичної ситуації. Нездатність ідеології пристосуватися до потреб часу призводить до її відмирання або підсвідому незгоди мас з принципами цієї ідеології. Для кожної ідеології притаманний свій час. Багато ідеологій з самого свого початку є суспільно актуальними і благими, але час дуже часто змінює ці хороші наміри.

Ідеологія – це шлях до омріяного майбутнього, цей шлях надзвичайно вузький, але відсутність цього вузького шляху може бути дорожчою для суспільства – бо невідомо куди він заведе.

Політичне життя не можливе без ідеології. Ідеологія окреслює напрям політичної діяльності і дає можливість хоч вузького, але вибору. Як повинно розвиватися суспільство? Яким шляхом будемо йти до омріяного майбутнього? – ось питання на які відповідає ідеологія в політичному житті, будь-яка партія чи політик презентуючи себе громадськості відповідає на ці питання.

Завдяки ідеології правляча верхівка може обґрунтувати свій інтерес та видати його за всезагальний, при цьому створюючи видимість, що потреби системи впливають із життєвих потреб.

З розвитком людства, структура суспільства змінюється, вона стає більш розгалуженою. Суспільство розділене на різноманітні соціальні групи, тому ще одне завдання ідеології – це упорядкувати погляди всіх соціальних груп.

Коли ідеологія стає пануючою вона втрачає свою працездатність, втрачає свою здатність трансформуватися, втрачає здатність реалізувати інтереси тих кого вона представляє. Пануюча ідеологія приречена на загибель. Тому, ідеологія може бути корисною суспільству лише тоді, коли вона знаходиться в боротьбі чи взаємодії з іншими типами ідеологій, лише тоді вона здатна вдосконалюватися.

Ідеологія буде працювати, лише тоді, коли її зможуть практично втілити люди, які на неї спираються, в іншому разі це лише списаний папір.

Ідеологія – впливає на почуття, і чим далі вона від раціонального початку, тим скоріше зможе прийнятися масою, яка не здатна аналізувати. Нездатність мас до аналізу вже сприяє, тому що індивід приймає нав'язану ідеологію, як те що є вірним. Тому в сучасному світі дуже важливим є створити такий тип людини, яка б усвідомлено приймала чи не приймала, ті чи інші ціннісні орієнтації. Такий індивід має суверенітет особи, тобто усвідомлення індивідом своєї самоцінності, значущості, свобода вибору політичних переконань і дій. Суверенність особи дасть їй можливість бачити світ таким, яким він є, а не розглядати його крізь призму незрозумілих і нав'язаних ідеологічних міфів і стереотипів. Часто, саме відсутність суверенності особи, дає можливість людині творити злочини, маскуючи їх будь-якими ідеологічними спрямуваннями, і неважливо чи то буде комунізм чи націоналізм. Чи виправдано вбивство мільйонів, заради ще невідомого омріяного майбутнього?

Ф. Іскандер, писав, що: "ідеологізована людина віддає ідеології таємницю свого життя, свою справжню цінність, свою моральну свободу, свою особистість... Ідеологізована людина при всій своїй амбіціозності перестає бути особистістю рівно на стільки, на скільки вона ідеологізована... ідеологія створила культ людини динамічної, яка, не вагаючись, готова виконувати будь-яке завдання начальства.." [5].

Отже, ідеологія в сучасному світі є важливим чинником формування свідомості індивіда.

1. Философский энциклопедический словарь. Советская энциклопедия. – М., 1983. 2. *Маркс К., Энгельс Ф.* Избранные произведения в трех томах. – Т.1. – М., 1970. 3. *Мангейм К.* Идеология и утопия. – К., 2008. 4. *Шагин А.А.* Социал (ідеологія творчого класу). – СПб., 2006. 5. *Искандер Ф.А.* Человек идеологизированный // Огонек. – № 11. – 1990.

***А.В. Миколук, асп., КНУТШ, Київ***

## **ДОСЛІДЖЕННЯ ТЕОРІЙ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ІНТЕГРАЦІЇ**

Теоретики інтеграції визначалися за практикою, намагаючись інтерпретувати нею в категоріях американських політичних, соціологічних і економічних вчень. Причому ця інтерпретація мала зовсім визначений характер особистих ідеологічних і політичних переваг теоретиків. Методологія теорій інтеграції є органічної складною частиною загальної методології сучасного західного суспільствознавства. Її сутність в тому, що з усієї сукупності явищ з тим або іншим ступенем обґрунтованості виділяється один або декілька аспектів, на базі яких і будується визначена формально-логічна система. Тому самим слабким місцем моделей та теорій є їхні відправні посилки – завжди можна знайти масу істотних закономірностей, що не враховуються в даній теоретичній конструкції. Зовсім природно, що ця ґносеологічна особливість обов'язково приводить до появи конкуруючих теорій, що спираються на закономірності. Цей алгоритм "часткового пізнання" знаходить особливе вираження в такому феномені, як європейська інтеграція. Однак це аж ніяк не применшує науково-пізнавальної цінності теорій інтеграції Англійський економіст Джон Мейнард Кейнс визначив, що політик несвідомо керується ідеями якого-небудь економіста.

Європейська інтеграція – це те поле діяльності і пізнання, до якого визначення Кейнса рішуче не підходить. Більш того, погляди теоретика інтеграції обов'язково мають ідеологічний підтекст, тобто, говорячи іншими словами, визначають позицію будь-якого впливового політика.

Теорії інтеграції ніколи не були концептуальною основою політичних рішень. Творці інтеграції керувалися в першу чергу практичними інтересами своїх країн і загальним інтересом співтовариства, а не абстрактними теоретичними схемами. Характерно, що джерела практичної інтеграції були чисто європейськими, а методи її теоретичного тлумачення – переважно американськими. Теорії – це свого роду дзеркало інтеграційного процесу, дивлячись у яке політики та широкі верстви громадськості можуть краще зрозуміти логіку і результати своїх спонтанних зусиль. Теорії дозволяють виділити головне в море роз'єднаних фактів, зрозуміти їхній причинно-наслідковий взаємозв'язки, на ранній стадії розрізнити нові процеси і тенденції. Сума конкуруючих теорій дає всебічне розуміння дослідження. Європейський Союз і Європейське співтовариство – це сукупність інституціональної, юридичної, політичної й економічної систем, складне ціле, що знаходиться в процесі безперервного розвитку.

Представники різних наукових дисциплін, що вивчають той самий предмет, сприймають його по-різному, з позицій логіки і методології своєї науки. Крім цього існують загальні теорії, предметом яких є об'єктивна необхідність інтеграції і її сутність. Автор будь-якої загальної теорії інтеграції зіштовхується в першу чергу з проблемою ідентифікації предмета дослідження. У цій області існують чотири основних підходи. Європейське співтовариство і Європейський Союз можуть розглядатися як одна з багатьох міжнародних організацій. Справді, інтеграційні інститути в Західній Європі створені національними державами, що грають центральну роль у процесі їхнього функціонування і розвитку. Однак цей підхід має порівняно мало прихильників – занадто великі специфічні особливості інтеграційного угруповання західно-європейських держав, її якісні відмінності від звичайних міжурядових організацій. Європейську інтеграцію можна розглядати як окремий випадок регіональної інтеграції. І дійсно, в основі інтеграційних процесів, поза залежністю від їх територіальної прив'язки, лежать ті самі процеси інтернаціоналізації виробництва, торгівлі й інвестицій. Однак відповіді, що даються на той самий виклик у Західній Європі й інших районах світу, настільки різні, що намагання виробити єдину методологію для аналізу міжнародної інтеграції скоріше затемнюють, чим проясняють суть справи. Європейську інтеграцію можна розглядати в контексті порівняльної політології як вищий рівень національних політичних систем і процесів. Однак при цьому можна легко "з водою виплеснути і дитину" – залишити за дужками самостійну роль національних держав і інтеграційних інститутів. Нарешті, можна розглядати європейську інтеграцію як унікальне явище, що не має аналогів у світовій практиці і не терпить механістичних узагальнень. Хоча такого роду підхід є емпірично визначеним і в деяких питаннях неминучим, він прирікає європейські дослідження на теоретичну замкнутість, відриву їх від загального розвитку світової науки. До того ж, і на рівні емпіричного пізнання європейська інтеграція нерозривно пов'язана з загальносвітовим розвитком, є органічною складовою частиною

світової політики й економіки, зазнає впливу від зовнішнього і, у свою чергу, здійснює сильний вплив на його еволюцію.

Джерелами західноєвропейського федералізму в період між двома війнами були, з одного боку, що передують проекти перебудови хаотичної системи міжнародних відношень Старого Світу, з іншого боку – теорія і практика Сполучених Штатів Америки, де федералізм довів свої незаперечні переваги.

Представники цього напрямку виходили з того, що федеративна система є ідеальною для строкатого конгломерату західноєвропейських держав, що заплуталися в павутині національного егоїзму. Вони підкреслювали, що по своїй природі федеративна форма досить гнучка для того, щоб знайти оптимальну пропорцію між центральними інститутами федерації і її частин. Єдиним непорушним принципом федерації служить створення двох рівнів влади – центрального і місцевого, регіонального.

Територіальні одиниці обов'язково повинні передати центральному урядові частина своїх владних повноважень, зберігаючи в той же час свою цілісність і визначену автономію. Задача державних діячів, полягає в тому, щоб знайти "магічну формулу", що дозволила б суб'єктам федерації за допомогою центральних інститутів ефективно вирішувати загальні задачі й одночасно максимізувати децентралізацію і свою власну автономію. Політики-федералісти розглядали федерацію як політичну мету, а її створення – як одноразовий конституційний акт. Учені-федералісти проводили розходження між федерацією як конституційною формою державного устрою і федералізмом як ідеологією.

*О.І. Мова, студ., КНУТШ, Київ*

## **ГРОМАДЯНСЬКА ОСВІТА ЯК ОСНОВА РОЗБУДОВИ ДЕМОКРАТІЇ**

Роль громадянської освіти для української держави обумовлена тим, що вона не тільки є фактором формування та функціонування інститутів громадянського суспільства, але має і більш широкий соціальний контекст. Громадянська освіта уможливорює існування демократії. Остання без належного ставлення до неї та відповідного стилю поведінки громадян може бути лише формальною, що в свою чергу зумовлює малоефективність та нестабільність демократичної політичної системи.

Забезпечення гідного рівня громадянської освіти є основою для формування демократичного мислення. Цю умову розбудови демократії можна вважати найсуттєвішою з декількох причин. По-перше, вона є підґрунтям інших умов (демократичних інститутів та процедур), бо вони стають дійсними тільки за правильного розуміння їхніх функцій та принципів дії. По-друге, вона являє собою конкретний практичний захід, покликаний забезпечити індивідуальну свободу, ініціативу, відповідальність, що, безперечно, справляють величезний вплив на всі суспільні процеси.

Подібні ідеї не нові в політичній науці. Вперше вони були обґрунтовані американським філософом Д. Дьюї, який довів необхідність вчити людину усвідомлювати і виконувати свій громадський обов'язок. В майбутньому вона стане не тільки виборцем і громадянином, вона буде сама виховувати дітей

у дусі демократії, що забезпечить наступність у розвитку суспільства. Людина майбутнього придбає професію, що буде корисна соціуму, і яка забезпечить їй незалежність і повагу. Така особистість як член співтовариства буде визнавати його цінності.

Ускладнення та посилення різноманітності політичного життя робить громадянську освіту важливим фактором політичної ефективності. Саме високоосвічений електорат та його представники здатні подолати загрозу невігластва, спалахів некереваності та насильства. Крім того освічених, політично грамотних людей, що вміють висловлювати свої думки, набагато важче тримати в покорі. Отже, громадянська освіта є своєрідною перешкодою втамовленню авторитарних режимів.

Сказане спонукає розуміти громадянську освіту ширше ніж певну систему знань, що може викладатись у навчальних закладах. Вона має означати не тільки раціональний, але й емоційний, символічно-образний вплив. Також важливо, щоб в Україні громадянська освіта охопила всі етапи політичної соціалізації, тобто від народження до пенсійного віку включно. Таким чином, тільки за підтримки та злагоджених дій державних органів, громадських організацій, ЗМІ громадянська освіта у навчальних закладах дасть свої результати.

*В.О. Носовець, асп., КНУТШ, Київ*

## **РОЗУМІННЯ ПОЛІТИЧНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ**

Важливість проблеми підвищення значення толерантності важко переоцінити. Це стосується процесів які відбуваються на рівні окремої людини, політичних, конфесійних, міжнетнічних, або, навіть, економічних проблем. На жаль, ми бачимо, що суспільство, зокрема, деякі його представники, все частіше вишукує спроби, способи загострення конфліктів, а не злагоду і порозуміння.

Особливої актуальності ця проблема набуває в період докорінних суспільних перетворень, утвердження цивілізованих взаємовідносин між людьми й державами, ідеологічних концепцій, загострення міжнаціональних і міжрелігійних конфліктів. Проблема толерантності охоплює усі сфери суспільного життя: соціальну, релігійну, політичну, особистісну, міжнетнічну.

Метою дослідження є спроба привернути та поглибити наукову увагу до того, що політична толерантність є невід'ємним компонентом розвитку сучасного суспільства й світу. Розуміння й уміле використання інструмента толерантності в системі сучасного суспільства являє собою цінність для науки й практики.

Завдання – це аналіз існуючих підходів до розуміння феномена політичної толерантності як прояву світоглядної свободи особистості в сучасній Україні.

Політологічний енциклопедичний словник визначає толерантність (від лат. *tolerantia* – терпіння) різновид взаємодії та взаємовідносин між різними сторонами – індивідами, соціальними групами, державами, політичними партіями, за якого сторони виявляють сприйняття і терпіння щодо різниці у поглядах, уявленнях, позиціях та діях. Наукове використання терміна "Толера-

тність" у політичній теорії і практиці характерна саме для сучасного стану світового співтовариства, коли люди (у тому числі державні і політичні діячі) все більше розуміють необхідність установлення цивілізованих, шановливих взаємовідносин між різними народами і країнами.

З наукового погляду доцільно виділити деклараційний, реляційний та акційний види толерантності. У першому випадку сприйняття і терпіння виявляються "на словах", тобто у заявах, деклараціях тощо. У другому випадку їх характеризують самі стосунки між різними суб'єктами. У третьому випадку вони виявляються в діях протидіючих сторін. Як свідчить історія людства і наше повсякденне життя, буває чисто деклараційна толерантність, коли ні відносини, ні дії не відповідають заявам і промовам. Можлива і чисто реляційна толерантність, яка не виявляється ні у висловлюваннях, ні в діях. Політична реальність часто-густо дає приклади акційної толерантності, коли не зважаючи на заяви у засобах масової інформації і навіть вороже ставлення, у політичній практиці держави виявляють толерантність. Спрощене сприйняття політичної толерантності включає одночасно всі її види, коли толерантність має місце і у політичних висловлюваннях, і у політичних відносинах, і у політичних діях.

Толерантність являє собою перший ступінь позитивних взаємовідносин, що утворюють триаду: толерантність – повага – співробітництво.

Тому для досягнення більшої гармонії у суспільстві і особистого щастя людей необхідне досягнення щораз вищих позитивних взаємовідносин на всіх рівнях особистого, соціального і політичного життя [1].

Актуальність проблеми толерантності в українському суспільстві пов'язана, насамперед, із необхідністю подолання його внутрішньої роз'єднаності, у тому числі політичної, соціальної, а також роз'єднаності на релігійному ґрунті. Об'єднання різних груп і верств населення неможливе без науково обґрунтованого розуміння причин і характеру політичних і релігійних конфліктів у сучасному світі, шляхів викорінювання політичної й релігійної ворожнечі в умовах демократизації України, розвитку громадянського суспільства, що складається із світоглядного плюралізму. Сьогодні в Україні, що перебуває на стадії кардинальних трансформацій, неминуча боротьба між прагненням до змін і протидією їм.

Означена проблема є вельми актуальною в аспекті осмислення практичного здійснення права на світоглядну свободу особистості. Вона значною мірою корелюється із сучасним соціокультурним, політичним, духовно-екзистенційним розвитком українського суспільства й тими умовами, в яких він відбувається. Найбільш суттєвими з них є транзитний характер процесу становлення та утвердження принципів демократії, свободи світогляду, правового їх оформлення, а також багатоманітність (плюралізм) суспільного життя в усіх його проявах.

1. Політологічний енциклопедичний словник: Навч. посібник для студентів вищ. навч. закладів. – К., 1997. – С. 352.

## **ПОЛІТИЧНА БЕЗПЕКА ЯК СКЛАДОВА НАЦІОНАЛЬНОЇ БЕЗПЕКИ**

Проблеми безпеки в усіх її проявах і виявах завжди залишались одними з найважливіших проблем людського буття. Якщо життєдіяльність людини залежить насамперед від стану її здоров'я, то життєспроможність суспільства і держави залежить від рівня їх безпеки.

Коли країна успішно розвивається, а держава міцнішає, більшість громадян навряд чи замислюється над тим, якою мірою це пов'язано з якістю їх безпеки, коли країна потерпає від негараздів, у такому разі вся увага зосереджується на механізмах виходу з кризового стану і недопущенні подібного у майбутньому. У третьому тисячолітті стало зрозуміло, що національна безпека будь-якої країни не вимірюється потужністю ядерних зарядів, кількістю боєприпасів, і навіть беззастережним виконанням громадянами наказів влади. Національна безпека – це те, що забезпечує потенціал розвитку країни(особи, суспільства, держави) та її добробут на тривалий історичний період.

У різні періоди суспільного життя чільне місце у системі національної безпеки посідають ті чи ті її види, методи і засоби. У сучасному суспільстві, якому притаманні не тільки висока технологічність, потужна інформаційна насиченість, плюралістичність інтересів, а й збільшення їх конфліктності, особливого значення набуває політика – діяльність з урегулювання стосунків між елементами суспільної системи, між владою і громадянами держави, між різними суспільними групами, класами, об'єднаннями та їх лідерами, між соціальними прошарками та національними спільнотами.

Звідси стає зрозумілим і той інтерес, який викликають у суспільстві проблеми становлення безпеки суспільних відносин, питання забезпечення захисту політичних та інших інтересів громадян від загроз і небезпек, які неминуче супроводжують будь-яку боротьбу за владу, адже саме така боротьба являє собою один із визначальних, системних атрибутів політики як суспільного явища.

Головною функцією кожної держави є забезпечення максимально сприятливих умов існування країни, захист життєво важливих інтересів людини, суспільства і держави від зовнішніх та внутрішніх загроз та небезпек.

У процесі формування поняття "національна безпека" виникли два основні підходи. Згідно з першим підходом, національна безпека, виходячи з комплексу (системи) національних інтересів (до прибічників такого підходу належать такі науковці: С.Браун, Б.Броді, М.Каплан.) Другий підхід базується на так званих фундаментальних цінностях суспільства (А.Архарія, К.Порт, А.Уолберхт).

Особливе місце у системі національної безпеки займає політична безпека. Під політичною безпекою слід розуміти національні інтереси держави, які відображають фундаментальні цінності та прагнення народу, його потреби в гідних умовах життєдіяльності, а також цивілізовані шляхи їх створення та способи задоволення. Такими національними інтересами, які політична безпека повинна урегульовувати є:

1. Посягання на конституційний лад та суверенітет держави.
2. Втручання у внутрішні справи держави з боку інших держав.
3. Наявність сепаратистських тенденцій в окремих регіонах та у певних політичних сил.
4. Загострення міжетнічних та міжконфесійних відносин.
5. Порушення принципу розподілу влади.
6. Невиконання чи неналежне виконання законних рішень органів державної влади та місцевого самоврядування.
7. Відсутність ефективних механізмів забезпечення законності, правопорядку, боротьби із злочинністю, особливо її організованими формами, та тероризмом.

Державна політика національної безпеки визначається виходячи з пріоритетності національних інтересів та загроз національній безпеці і здійснюється шляхом реалізації відповідних доктрин, стратегій, концепцій і програм у різних сферах національної безпеки. Основними напрямками державної політики національної безпеки у політичній сфері є:

1. Створення дійових механізмів захисту прав громадян в країні та світі.
2. Проведення комплексних заходів щодо запобігання можливостей агресії або воєнному конфлікту, локалізації та ліквідації їх наслідків.
3. Запобігання спробам та усунення порушень державного кордону та територіальної цілісності держави.
4. Забезпечення демократичного цивільного контролю за воєнною організацією держави.

Основними складовими політичної життєдіяльності суспільства і таким чином, об'єктами політичної безпеки є:

1. Особа, громадянин його політичні права і свободи, повсякденні форми виявлення його політичних інтересів та політичної активності.
2. Суспільні інститути та відносини в їхньому політичному вимірі як форми і засоби виявлення і задоволення громадських, колективних політичних інтересів.
3. Держава – її конституційний лад, суверенність, незалежність та територіальна цілісність.

Оскільки, головним суб'єктом політичної безпеки є держава як політичний інститут, що виявляє, захищає та задовольняє загальнонаціональні (загальносуспільні) політичні інтереси. Крім того вона забезпечується також діяльністю громадян та їх об'єднань. Політична безпека є основною складовою національної безпеки, яка здійснює цілеспрямовану політику, сутність якої полягає у забезпеченні політичних гарантій цілісності, та динамічного прогресивного розвитку суспільства.

*О.В. Онопко, студ., ДонНУ, Донецьк*

## **ПОЛІТИЧНИЙ МІФ ЯК ЗАСІБ ПРОПАГАНДИ**

Зараз, коли передові країни світу проходять крізь якісно нову стадію розвитку людської цивілізації – її постіндустріальний етап – особливу роль в

житті суспільства починає відігравати така категорія, як інформація. Значно зростає її вплив не тільки на соціально-економічну, але й на суспільно політичну сферу діяльності людства. Інформація стає (а в політиці вже давно стала) головною зброєю у боротьбі із конкурентами. Вона є домінуючим інструментом впливу, а сучасний світ – це світ впливу. У ньому існує практика впливу на всіх людей в цілому і на кожного зокрема [1]. Як відомо існують три шляхи використання інформації для здійснення політичного впливу на народні маси – це політична реклама, public relations (PR) і пропаганда. Остання відіграє в політичній боротьбі дуже вагомий і значущу роль і має певний набір засобів, одним з яких є створення політичних міфів.

Проте питання про місце та роль міфів саме як "зброї" пропаганди так і лишається недостатньо висвітленим у сучасній українській політологічній літературі, що не тільки б сприяло вивченню теорії пропаганди, але й допомогло б зрозуміти деякі сучасні особливості української політики, зокрема процес проведення політичних кампаній. З огляду на це при розробці даної теми актуальним уявлялося поставити такі завдання: з'ясувати сутність поняття "пропаганда"; визначити і дослідити місце політичного міфу в системі пропаганди; показати ті функції міфів, які мають особливе значення в пропаганді; зазначити головні типи політичних міфів, що використовуються в пропаганді сучасними політичними силами України.

В якості джерельно-літературної бази автором були використані політологічні публікації й періодичні видання. Особливий вплив на розробку даної проблеми здійснили роботи провідного російського вченого й політика В.Мединського, що були викладені в його книгах серії "Мифы о России..." [2], а також такі роботи, як "Методы и приёмы психологической войны" [3] і "Манипуляция сознанием" С. Кара-Мурзи [4], тощо.

Опрацюючи літературу, автор знайшов кілька визначень поняттю "пропаганда", проте найбільш доцільним, на нашу думку, є вживання такого: ПРОПАГАНДА – це масове нав'язування оточуючим певних доктрин [5]. Тобто, якщо політична реклама розповсюджує інформацію про якийсь об'єкт, а PR змушують аудиторію довіряти (чи не довіряти) йому, то пропаганда, по суті, зумовлює віру в інформацію про об'єкт.

Політична пропаганда використовує різноманітний спектр методів та засобів, одним з яких є створення міфів. Місце даної категорії легко наочно визначити: для цього необхідно звернутися до поняття "просвітництво", яке є протилежністю пропаганди і з яким її часто не розрізняють. Далеко не завжди легко провести межу між даними поняттями [6]. Однак просвітництво – це прагнення сил модернізації підвищити культуру суспільства, забезпечити прогрес, необхідні передумови процвітання, гуманізації усього життя через освіту, розповсюдження знань, тобто передбачається застосування наукового, достовірного матеріалу. У пропаганді ж використовується міф – "... всегда представление в значительной мере иллюзорное, но в силу своей этической и художественной привлекательности оказывающее большое воздействие на массовое сознание" [7]. Тобто політичний міф разом із стереотипом, фальсифікацією чи підміною фактів та ін. є основою пропаганди, "кулею в рушницю" пропагандиста.

Важливу роль у застосуванні тих чи інших політичних міфів у пропагандистських операціях відіграє відповідність даних елементів політичної культури їх необхідним функціям: експлікативній (роз'яснювальній), апологетичній (виправдання існуючого порядку), маніпулятивній (маніпулювання свідомістю людини, групи, мас) [8], а також ідеологічній, захисній та офензивній (наступальній).

Іншим важливим аспектом, що визначає пропагандистську ефективність політичного міфу є його приналежність до певного типу. На наш погляд, на особливу увагу тут заслуговують міфи структури "ми – вони" (про "донецьких і київських", "помаранчевих і біло-блакитних"), героїчні [9] (про Ю.Тимошенко, В.Януковича, Д.Фірташа) та концесійні, тобто створені зусиллями як українських, так і закордонних політичних сил (міфи про ЄС і НАТО). Саме ці типи широкую використовуються в пропаганді.

Отже, політичні міфи доцільно вивчати як засоби пропаганди, досліджуючи їх місце у даному явищі і потужний вплив на масову свідомість. Слід зазначити, що особливо за сучасних умов (за наявності чисельних комунікаційних технологій) вони є небезпечною "зброєю" пропагандиста. І як зазначив С. Кара-Мурза, "мифы, которые внедряют в сознание недобросовестные идеологи, нам очень затрудняют выход из нынешней смуты" [10].

1. *Большаков А.* Большая книга скрытого влияния на людей. – М.: АСТ; СПб.: ППРАЙМ-ЕВРОзнак, 2008. – С.5. 2. *Мединский В.Р.* О русском пьянстве, лени и жестокости (Мифы о России). – М.: ОЛМА Медиа Групп, 2008. 3. *Методы и приёмы психологической войны* / Сост.-ред. А.Е.Тарас. – М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. 4. *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – М., 2007. – 485 с. 5. *Большаков А.* Большая книга скрытого влияния на людей. – М.: АСТ; СПб.: ППРАЙМ-ЕВРОзнак, 2008. – С.66. 6. Там само. – С.67. 7. *Кара-Мурза С.Г.* Манипуляция сознанием. – М., 2007. – С.123. 8. *Головатий М.Ф.* Політична міфологія. – К.: МАУП, 2006. – С.41. 9. Там само. – С.44. 10. *Кара-Мурза С.Г.* Чёрный миф // Русский дом. – 1999. – № 42.

*Р.Г. Панухник, студ., КНУТШ, Київ*

## **ПРИЙНЯТТЯ ПОЛІТИЧНИХ РІШЕНЬ В УМОВАХ НЕВИЗНАЧЕНОСТІ ТА РЕСУРСНИХ ОБМЕЖЕНЬ**

Ухвалення науково обґрунтованого рішення стає проблематичним при високому ступені невизначеності умов реалізації науково-дослідницької програми.

Основу невизначеності складає неповнота або неточність інформації про умови реалізації рішення, його складових частин, а також відсутність відомостей про можливі результати таких рішень і пов'язані з ними витрати.

Дана схема описує механізм прийняття рішення, але не розкриває його якісних характеристик. Річ у тому, що особи, що ухвалюють рішення, можуть приділяти різну увагу тому або іншому етапу ухвалення рішень. Багато в чому це пов'язано з часто присутнім при ухваленні політичних рішень чинником ресурсних обмежень. Наприклад, в умовах невизначеності, пов'язаних з браком потрібної інформації, скрутно провести якісний аналіз ситуації, а також реалізувати прогностичні елементи, що присутні в моделі ухвалення рішень. На якість аналізу, прогнозу розвитку ситуації і вироблення альтернативних варіантів вирішення проблеми неминуче вплинуть і обмеження по часу – цей фактор обов'язково приведе до спроби "заощадити" на кожному з етапів ухвалення

рішення. Аналогічним чином скажуться на якості рішень і обмеженість в інших видах ресурсів – фінансовому, організаційному і так далі.

У ситуації ресурсних обмежень особи, приймаючи рішення, зазвичай прагнуть спростити процедуру ухвалення рішення, що досягається шляхом свідомого збільшення в своїй свідомості привабливості якого-небудь одного з альтернативних варіантів рішення, вибраного інтуїтивно, і одночасного зниження позитивних сторін інших можливих рішень.

Політик при цьому може перебільшувати можливість корекції обраного ним рішення в процесі реалізації; може переконати себе в тому, що якщо результатом рішення виявляться негативні наслідки в найближчому майбутньому, то в довгостроковому періоді ефект від нього буде виключно позитивним; може запевнити себе, що якщо рішення все ж таки провалиться, то це не спричинить наслідків, що далеко йдуть, у тому числі і для нього самого, але якщо він зробить інший вибір, то у разі невдачі відповідати доведеться йому особисто. Все це робить ситуацію вибору комфортнішою з психологічної точки зору, проте не позбавляє від можливих помилок. Інтуїція, з одного боку, є достатньо важливою якістю для політика, але, з іншого боку, не варто переоцінювати її значення.

Подолання невизначеності можливе під час вступу додаткової інформації, а також її послідовній структуризації. В умовах невизначеності і високої ризикованості найдоцільніше використовувати при ухваленні рішення теорію ігор, що є ключовим методологічним інструментом інституційного підходу. Теорія ігор є математичним перекладенням проблеми вирішення конфліктних ситуацій і виходить з передумови про множинність рівноімовірних результатів у вирішенні таких ситуацій [1].

Методологічний сенс теорії ігор знаходиться в глибокій опозиції до моделі раціонального вибору, що сформував основи класичної економічної теорії. Теорія неповної раціональності Р. Саймона, що представляє один з полюсів цієї опозиції, звертає увагу на те, що при виборі варіантів рішення необхідно враховувати не тільки інформаційні витрати, але і когнітивні обмеження, пов'язані з можливою нездатністю індивіда оптимальним чином обробити зібрану для ухвалення рішення інформацію.

Тому здійснення вибору, відповідно до теорії не повніше за раціональність, проводиться не на основі принципу оптимізації, а на основі принципу задовільності.

Іншою обставиною, що свідчить на користь використання теорії ігор в ухваленні рішень, є наявність декількох критеріїв ефективності, а також участь в процесі ухвалення рішення декількох суб'єктів.

Ухвалення рішень на основі сегментарного підходу може бути здійснене за допомогою матриці результатів, що розподіляє результати взаємодії стратегій як мінімум між двома учасниками досліджуваного процесу.

Найефективнішою, на думку автора, при дослідженні, а особливо прогнозування політичних процесів, прийняття державних та політичних рішень є модель "воронки причинності", котра вперше була запропонована А. Кембелом в праці "Американський виборець". Саме така система дозволяє точно та при наявності невеликої кількості даних спрогнозувати певне владно-політичне рішення.

Модель "воронки" покликана показати, що рішення "на вході" повинні трактуватися як "вимушена дія", зумовлена "тиском минулого", що формує індивідуального актора (окрема людина, група чи організація).

В ключових політичних іграх на найвищому, політичному рівні елітарні актори будуть змушені легітимувати свій вибір посиланнями на національну історію та національне коріння, а також на необхідність збереження національної ідентичності. Якщо такі ігри носять конфліктний характер і їх учасники переслідують протилежні цілі, для легітимації вибору неминуче притягують змінні "воронки".

Модель "воронки" особливо корисна, коли ми намагаємося зрозуміти, який буде результат тієї або іншої конфліктної політичної гри в конкретному контексті. Адже реальна гра ніколи не ведеться у вакуумі, і від специфіки національного контексту і конфлікту багато в чому залежить, хто стане переможцем. Наша точка зору полягає в тому, що близькі по конфігурації і набору змінних "воронки причинності" породжують аналогічні результати гри і що, проаналізувавши такі результати, ми можемо дізнатися, яким "воронкам" вони зобов'язані своїм походженням.

Іншими словами, ключ до пояснення будь-якого конкретного рішення, закладений в самій логіці "воронки причинності", полягає в тому, щоб встановити алгоритми "зарядів"/векторів, що визначають "тиск" ("потреба в легітимації"), який випробовують актори в процесі ухвалення рішення.

Теорія ігор не теорія, що пояснює поведінку, – це метод аналізу рішень з урахуванням цілком певної обмежувальної умови: раціональні актори прагнуть отримати максимально вигідні для себе результати.

Модель "воронки" особливо корисна, коли ми намагаємося зрозуміти, яким буде результат тієї чи іншої конфліктної політичної гри в конкретному контексті. Адже реальна гра ніколи не ведеться у вакуумі, і від специфіки національного контексту та конфлікту здебільшого залежить, хто стане переможцем або яким буде еквілібріум. Близькі за конфігурацією та набором змінних "воронки причинності" породжують аналогічні результати гри, отже, проаналізувавши такі результати, ми можемо дізнатися яким "воронкам" вони зобов'язані своїм походженням [2].

Дана модель активно застосовується в західній політичній науці, зокрема при дослідженні падіння та відновлення демократій. Хоча її використання не обмежується лише цим полем досліджень.

1. *Рой О.М.* Исследования социально-экономических и политических процессов. – СПб.: Питер, 2004. – 364 с. 2. *Ларсен С.У., Херсвик Я.* Крушение и восстановление демократического режима в Португалии. Опыт применения теории игр к анализу исторических событий. – Ч.1 // Полис. – 2004. – № 2. – С. 67–84.

*М.М. Пікульський, студ., КНУТШ, Київ*

## **РОЗВИТОК НЕОКОНСЕРВАТИЗМУ ЗА ПРЕЗИДЕНТСТВА ДЖОРДЖА БУША МОЛОДШОГО**

Посилення впливу неоконсерватизму на американську політику з приходом до влади Адміністрації Буша молодшого і більшою мірою після 9/11/02

можна виразно розгледіти в багатьох подіях і явищах. Зрозуміло, що відродження багаторічної традиції неоконсерватизму починає своє зародження ще з політики, яку провів Рональд Рейган в 80-ті роки.

Висунувши як основну ідею своєї політики, повернення до традиційних американських цінностей, Рейган зробив акцент на затвердження безумовного верховенства свободи приватного підприємництва. Саме такі принципи були взяті за в основу стратегії США. Джордж Буш використовував силові методи для просування прийнятих ним шаблонів. Особливий наголос робиться на "розповсюдженні демократії" та "відкритих суспільств". Саме такі принципи стало можливим реалізувати завдяки монопольному положенню США, як єдиної наддержави, за рахунок того, що СРСР вже не існує. У нових умовах месіанські мотиви в зовнішній політиці підхопили неоконсервативні кола в США, представлені такими політиками як Дональд Рамсфельд, Пол Вулфовітц, Річард Перл, Кондоліза Райс і ін. Неоконсерватизм може розвернути весь свій ідеологічний потенціал тільки у пошуках зовнішньої загрози, тому в Стратегії Національної Безпеки навіть мирні стратегічні перспективи будуються навколо осі викликів і погроз. Саме так починається вступна частина стратегії США, написана по статті Кондолізи Райс "Баланс сил на користь свободи". Вона задає чітко помітний неконсервативний тон, який в тих або інших пропорціях присутній у всіх подальших розділах Стратегії. З рук Кондолізи Райс Америка отримує арсенал для реалізації своєї месіанської ролі – просування свободи та демократії. По-перше, США не знають рівних у військовій, економічній і політичній потужності. По-друге, завдяки цьому Райс говорила з впевненістю, що США захищатимуть мир, воюючи з тиранами і терористам. Крім того, помітно вимальовувалася схильність неоконсерватизму до універсалізації американських цінностей через активні (силові) дії. Основні риси в стратегії США за президентства Джорджа Буша молодшого можна прослідкувати в його діях щодо запровадження певної стратегії. Її можна виокремити в трьох напрямках.

Перший напрямок це: приділення особливої уваги погрозам американській безпеці. Ключовою загрозою для США тепер є не дії національних держав і ворожих армій, а спроби "невидимих груп" терористів, що "озброїлися радикалізмом і сучасною технологією", зруйнувати підстави вільних суспільств.

Другий напрямок це: просування демократії і виведення бідних країн з кризи. Це виявляється в ідеалізації положення країн, що розвиваються, які як вважають неоконсерватори, самі винні в слабких темпах економічного зростання і незадовільному стані соціальної бази. При цьому повністю ігнорується роль західних країн, зокрема і США в створенні подібної кризи. Виходячи з ситуації, що склалася, неоконсерватори беруть на себе обов'язок виведення бідних країн з кризи, в яку вони самі себе завели. Подібний патерналістській підхід властивий саме неоконсерваторам, які вважають бідні країни нездатними до здійснення самостійної державної політики на міжнародній арені. Вихід з кризи, на думку американських стратегів багато в чому залежить від посилення активності міжнародних фінансових інститутів і допомоги розвинутих країн. Від бідних країн потрібне слухняне виконання вказівок і дотримання ліберально-демократичних принципів.

Третій напрямок полягав в політиці нав'язування власної соціально-економічної політики. Яскравими прикладами такої політики є факти економічної блокади країн Латинської Америки. Слід зазначити, що, не дивлячись на схожість поглядів практично всіх політичних течій в американській зовнішній політиці, неоконсервативні підходи виділяються з них своєю безапеляційністю і сильною ідеологізованістю. Стратегія Національної Безпеки з 2002 року привернула величезний інтерес громадськості саме жорсткою постановкою основних проблем в дусі неоконсерватизму. Той факт, що Адміністрація Буша послідовно дотримувалася основних принципів стратегії, свідчить про її величезну роль і значення для американської зовнішньої політики з часів терористичних атак на Нью-Йорк і Вашингтон.

*А.П. Ремізов, студ., КНУТШ, Київ*

## **Ф. ШМІТТЕР ЯК ОДИН ІЗ ПРЕДСТАВНИКІВ ТРАНЗИТОЛОГІЇ**

В останні десятиліття ХХ століття у всьому світі намітилась загальна тенденція політичного розвитку, що пов'язано з поступовим подоланням диктаторських і авторитарних режимів і рухом до ліберальних і демократичних цінностей. Цей процес зумовлено радикальними змінами, які відбулися у світі у зв'язку з розпадом соціалістичної системи і фактичним перетворенням двуполярного світу на однополярний. Суттєвим чином змінився вектор політичної думки і політичної науки. Головна увага почала приділятися процесам, пов'язаним з поширенням і утвердженням демократичних принципів, проблемі моделей і механізмів демократизації. У цьому контексті заслуговує на особливу увагу творчий доробок американського дослідника, засновника нового наукового напрямку – консолідології, Філіпа Шміттера.

Критикуючи тезу С. Хантінгтона про три "хвилі" поширення демократичних принципів і процедур, Ф. Шміттер виділяє інші періоди світової демократизації: (1) Весна свободи 1848-1852 рр.; (2) період безпосередньо до і після Першої світової війни; (3) період після Другої світової війни, включаючи деколонізацію 1960-х років; (4) період, що почався в 1974 р. (переворот в Португалії), і триває досі. Роблячи спробу концептуалізації посткомунізму в рамках транзитологічної моделі (автори якої займаються виявленням загальної логіки переходів від авторитаризму до демократії, що відбувалися в різних країнах за останні три з лишнім десятиліття), Ф. Шміттер розглядає розпад СРСР і наступні перетворення в постсоціалістичних країнах як ланки одного глобального процесу – всесвітньої демократизації.

Початок процесу демократичного переходу, на думку дослідника, – той історичний момент, коли актори політичного процесу усвідомлюють, що старий режим не може слугувати основою їхніх дій. В свою чергу, завершення процесу переходу визначається неможливістю повернення до початкового стану, а якщо точніше – тоді, коли політичні актори розуміють безповоротність змін, які відбулися.

Для аналізу успішного переходу від авторитаризму до демократії Ф. Шміттер виокремлює фази *лібералізації, демократизації і консолідації* як ідеальні типи. *Лібералізація* розуміється при цьому як спроба владних еліт авторитарного режиму за допомогою обережного "відкривання" політичної системи (в

результаті – виникнення так званої "опікунської демократії") і надання більших гарантій індивідуальних громадянських прав розширити легітимну основу старого режиму для того, щоб лишитися й далі при політичній владі. До фази лібералізації примикає фаза власне *демократизації* – період "інституціоналізації невизначенності", коли влада групи людей змінюється владою набору політичних норм і правил. Ця фаза триває від деінституціоналізації старої системи до реінституціоналізації (нової структурної диференціації) демократії. За думкою Ф. Шміттера, фаза власне демократизації наближається до закінчення при проведенні "установчих виборів" (founding elections) і при інституціоналізації структурного і процедурного "мінімуму" демократії. Цей "мінімум" – загальні, чесні, рівні і таємні вибори, відповідальність уряду перед виборцями (народний суверенітет), право на коаліції та партійна конкуренція

У трифазовій моделі Ф. Шміттера фаза власне демократизації закінчується періодом *демократичної консолідації*. Фактично, проте, консолідація починається ще до завершення фази демократизації. Обидві фази перетинаються, і в реальній дійсності їх не завжди можна відокремити одну від одної. І все ж говорити про закінчення трансформації можна, коли запроваджено ad hoc (тобто, для даного випадку) в межах перехідного режиму поведінкові зразки переходять у стабільні структури, коли доступ політичних акторів до процесу прийняття політичних рішень, а також сам процес їх прийняття відбувається в межах легітимних процедур, встановлених a priori [1].

Демократичний транзит, на думку вченого, всупереч теорії модернізації, – це не єдиний еволюційний процес, а набір альтернативних шляхів, не завжди гладких і прямих. Враховуючи стратегію еліт і мас, з однієї сторони, і співвідношення сил між правлячими групами і їхніми супротивниками – з іншої, американський дослідник розбиває демократичні транзити на чотири категорії: (1) "нав'язані" – одне з провідних угруповань режиму, що починає лібералізацію, примушує всіх інших акторів визнати свої правила політичної гри; в більшості випадків ті, хто нав'язав перехід, під час його розвитку втрачають контроль над процесом; (2) "пактові" (найбільш бажані) – їх основний принцип – укладання пактів, угод, в яких приймають участь правлячі групи попереднього режиму, а також ті, хто був відсторонений від влади або взагалі не володів жодною; (3) "реформістський" – пов'язаний із масовою мобілізацією низу, коли реформи здійснюються завдяки істотному тиску низів на правлячі групи; (4) "революційні" [2].

Полемізуючи з іншими науковцями (М. Макфол), прихильниками "східноєвропейської винятковості", Ф. Шміттер робить висновок про наявність великої подібності між процесами, які відбувалися в країнах Латинської Америки і Південної Європи протягом останньої чверті ХХ століття, і процесами в Східній і Центральній Європі, що тривають з кінця 1980-х, і тому, на думку дослідника, необхідним є застосування в аналізі тих демократичних змін у постсоціалістичних країнах, які тривають і в Україні, концептів і постулатів транзитології, що були вироблені науковцями напередодні цього історичного періоду.

1. *Латигіна Н.* Шляхи та структурні фази демократизації суспільства // Політичний менеджмент. – 2005. – № 2 (11). – С.68-77. 2. *Шміттер Ф.* Процесс демократического транзита и консолидации демократии / Круглый стол. Демократические переходы: варианты путей и неопределенность результатов // Полис. – 1999. – № 3.

## **КОНСЕРВАТИВНА ІДЕОЛОГІЯ ТА ЇЇ ДИВЕРСИФІКАЦІЯ**

З середини ХХ ст. традиційно-базові тези або ідеологеми консервативної ідеології, зазнали певної диверсифікації в рамках різноманітних напрямків консервативної думки. В західній політичній науці виокремлюють декілька напрямів в консерватизмі, в рамках яких одні традиційні тези в певній мірі посилюються, а інші – переосмислюються. Це авторитарний консерватизм, патерналістський консерватизм, лібертаристський консерватизм і неоконсерватизм. Проте слід зазначити, що у зв'язку з їх ідентифікацією виникає певна методологічна проблема, що спонукає до здійснення аналізу теоретичних основ. Традиції авторитарного консерватизму є ідея управління державою, яка повинна здійснюватись лише визначеною меншістю мудрих, авторитетних філософів. Патерналістська (традиційна) консервативна традиція заснована на принципах ієрархії і соціального обов'язку. Лібертаристські консерватори сповідують традиції авторитету влади, політики економії. Неоконсерватори є прихильниками вільної економіки і сильної держави. Крім того, неоконсерватори пропагують ідею відновлення авторитету влади, як гаранта соціальної стабільності і поверненням в сучасне суспільство традиційних цінностей, таких як: родина, релігія, нація. Відповідно до запропонованих вище відмінностей у напрямках консервативної думки присутні і спільні ідейні прерогативи, наприклад, визнання всезагального морально-релігійного порядку, неідеальності людської природи і переконливість у природженій нерівності людей, в обмежених можливостях людського розуму, в необхідності класової ієрархії і перевага за традиційними суспільними інститутами [1].

Поглиблення духовної та ідейної кризи визначило посилення саме неоконсервативної ідеї, яка проявлялась в усіх сферах суспільного життя. В цілому неоконсерватизм відрізняє прагнення пристосовувати традиційні для консерватизму цінності і уявлення до реалій пізньої індустріальної епохи. Не дивлячись на те, що неоконсерватизм – складний і суперечливий конгломерат ідей в ньому можна виділити ряд загальних ідеологічних компонентів, якими пронизано сфера життєдіяльності людини, суспільства, і держави в цілому [2]. До них відносяться: пріоритети сім'ї, релігії, взаємної відповідальності громадян і держави, повага до закону, переваги міцного державного порядку і стабільності, підтримка традиційних моральних цінностей, що перешкоджають духовній деградації особистості і захист приватної власності, підтримка існування сильної влади.

Відрізняючою рисою сучасної неоконсервативної суспільно-політичної думки є пильна увага до силових аспектів зовнішньої політики. Як правило, неоконсервативний підхід у зовнішній політиці є вихідним у необхідності необмеженого або обмеженого застосування сили. А внутрішньополітичні орієнтири сучасних консерваторів яскраво проявились у відношенні до інституту демократії, тієї форма демократії, яка вважалась осередком традиційних свобод західного світу і була символом законності, легітимності економічної системи капіталізму, але яка з часом почала викликати сумніви. Причинами, сумнівів постали:

криза влади, ріст некорованості суспільством, критика традиційних соціальних авторитетів, інститутів, а також широка участь народних мас в суспільно-політичному процесі, що в свою чергу руйнувало принципи соціальної стратифікації. Для неоконсерваторів демократія є прийнятною до певної міри, після того, як широкі маси прагнуть до активної і безпосередньої участі в суспільно-політичному житті з вимогою у задоволенні її вимог і портеб, це і призводить до перетворення демократії у руйнівний в соціальному відношенні фактор [3].

Важливо підкреслити, що сучасні неоконсерватори зовсім не обмежуються соціально-філософським теоретизуванням, вони не менш наполегливо намагаються реалізувати свої уявлення в політичній практиці. Таким чином, ідеологи неоконсерватизму намагаються привнести свої теоретичні розробки в життя на рівні "параідеології", де різноманітні ідеологічні елементи знайшли своє практичне втілення в діяльності державного керівництва і політичних партій. Політичні партії є основними організуючими ланками у сучасній політиці, які впроваджують в практику ідеологічні доктрини з метою отримання народної підтримки їх програмних розробок, що знайдуть своє практичне втілення у суспільному житті [4].

Важливим аспектом у даному дослідженні є те, що неоконсерватори не мають власної економічної теорії, тому і спостерігається тенденція прихильності до правих і лівих поглядів, наприклад впровадження традиції класичного лібералізму проявилось у відстоюванні принципів індивідуальної свободи і конкуренції, з іншої сторони спостерігається ратування за активну участь держави в економічному житті, а саме у створенні інституційного механізму стимулювання конкуренції і збільшення прибутку, що є запорукою економічного розвитку держави [5].

Підсумовуючи наголосимо, що науковий аналіз ідейного зерна консервативних соціально-політичних напрямів та їх принципів не зазнали з плином часу суттєвих змін, а лише набули певних модернізаційних якостей в чому і проявляється доцільність і раціональність їх проявів на яких базується сучасна політика ряду як західних так і східних країн світу.

1. Heywood A. Political Ideologies. An Introduction. London, 1998. – P.34-78.
2. Huntington S. Conservatism as an Ideology // The American Political Science Review. 1957. – № 51. – P.458.
3. Miler B. The Concise Conservative Encyclopedia, New York, 1996. – P.90.
4. Политическая социология / Отв.ред. В.Н. Иванов, Г.Ю. Семигин. М.: ИСПИРАН, 2000. – С.89.
5. Шеншин А.Е. Экономика и политика. Государственное регулирование экономики: теория и практика. – М.: РИЦ ИСПИРИН РАН, 2003 – С.18.

*Г.С. Солдатенко, Лундський університет, Лунд, Швеція*

## **НАЦІОНАЛЬНА БЕЗПЕКА УКРАЇНИ В КОНТЕКСТІ ГЛОБАЛІЗАЦІЙНИХ ПРОЦЕСІВ: НОВІ ЗАГРОЗИ ТА ВИПРОБУВАННЯ**

Яким чином визначається поняття національної безпеки? Являє воно собою відсутність війни у її традиційному розумінні збройного конфлікту, або наявність у населення достатньої кількості чистої питної води та харчуван-

ня? Що саме загрожує національній безпеці держави в умовах глобальних процесів взаємодії та взаємозалежності? Сьогоднішня висуває безліч питань, які потребують уважного осмислення та аналізу.

Власне концепція "безпеки" в її різних варіаціях завжди цікавила науковців, адже вона напряму пов'язана із базовою потребою людини у захисті та відчутті захищеності, а також є запорукою існування людства. Існують різні типи безпеки: економічна, навколишнього середовища, соціальна, військова тощо. В свою чергу термін "національна безпека" вживається для визначення захисту інтересів держави-нації, її суверенітету, автономії, громадян та територіальної цілісності від внутрішніх та зовнішніх загроз.

Концепція національної безпеки зазнає змін через глобалізаційні процеси, що впливають на здатність держав-націй захищати свої інтереси в умовах глобальної небезпеки та внутрішніх змін. На думку реалістів, "національна безпека, під якою синонімічно розуміють безпеку як таку, розглядається у відношенні до потреби держави підтримувати політичну незалежність та свободу у прийнятті рішень" [Sheehan Michael (Michael J.) *International security: an analytical survey* / by Michael Sheehan. Lynnie Rienner Publishers 2005 р.6]. Держава має приділяти увагу забезпеченню національної безпеки разом із розвитком промисловості, освітньої галузі, охорони здоров'я.

Дотримання інтересів національної безпеки є важливим чинником у внутрішній та зовнішній політиці будь-якої держави, адже саме це забезпечує можливість розвитку та функціонування. Україна, як незалежна європейська держава, займає певне місце у міжнародних відносинах, є членом таких значних міжнародних організацій, як Організація Об'єднаних Націй (ООН), Рада Європи, Всесвітня Торгівельна Організація (ВТО), Міжнародний Валютний Фонд (МВФ), Європейський Банк Реконструкції та Розвитку (ЄБРР) та Організація з Безпеки та Співробітництва у Європі (ОБСЄ).

Дискурс навколо дотримання національної безпеки включає в себе багато різних факторів. По-перше, для України існують історичні та геополітичні передумови, котрі визначають сучасну економічну та політичну ситуацію. По-друге, на внутрішню та зовнішню політику держави впливають наявні відносини із країнами-сусідами й участь у регіональній та міжнародній взаємодії.

Особливості історичного розвитку України разом із штучним поділом на дві частини обумовили появу двох сфер впливу: європейського на Захід та російського на Схід. Отже, національні інтереси України включають в себе необхідність забезпечення національної єдності. Захист національної безпеки є одним з пріоритетів України, однак він переважно базується на військовій потужності в якості індикатора здатності захищати національні інтереси. Таким чином, військовий парад у серпні 2008 року, якраз після Російсько-Грузинського конфлікту, мав на меті показати спроможність України захистити свої кордони від гіпотетичної агресії. Демонстрація військової сили також мала заспокоїти громадян України, запевнити, що держава може їх захистити. Однак, наразі військові сили не в змозі захистити від кліматичних змін, посухи, пандемій, транснаціональних кримінальних угруповань та терористичних організацій.

Окремої уваги потребує політична нестабільність та криза, що послаблює державу зсередини. Дестабілізаційні процеси руйнують державний організм,

і навіть державна Рада з Національної Безпеки та Оборони (РНБО), яка є частиною загального політичного процесу, не в змозі повністю виконувати свої функції. Тим часом, на фоні політичної нестабільності, газовий конфлікт з Росією на початку 2009 року значно погіршив позиції України на міжнародній арені. Екологічна безпека також є однією із важливих складових української національної безпеки.

Внутрішня політична нестабільність, наслідки світової фінансової кризи, конфлікт у газовій сфері із Росією та військові події на Кавказі послабили українську державу, понизили її спроможність приймати рішення на національному рівні.

Сьогоденні небезпеки часто пов'язані не з територіальними проблемами, а з глобальними загрозами, в чому я погоджуюсь із постмодерністами [Sheehan Michael (Michael J.) *International security: an analytical survey* / by Michael Sheehan. Lynnie Rienner Publishers 2005 p. 145]. У 1994 році Україна відмовилась від статусу ядерної держави, хоча труднощі сьогодення повертають деяких політиків, аналітиків та пересічних громадян до думки про передчасність такого рішення.

Україна, як і будь-яка інша держава, не в змозі усунути себе від міжнародних подій, а, отже, є учасником багатьох процесів, які можуть являти пряму загрозу національній безпеці. За таких умов життєво важливим для подальшого функціонування та розвитку держави є розробка та постійне оновлення стратегії розвитку та концепції національної безпеки.

*Г.С. Солдатенко, Лундський університет, Лунд, Швеція*

## **HIGHER EDUCATION IN SOCIAL SCIENCES IN A PRESENT DAY GLOBALISING WORLD**

*Education is the transmission of civilization*  
Ariel and Will Durant

Globalisation is a complex phenomenon, the awareness of which has increased in late 20<sup>th</sup> and early 21<sup>st</sup> century. It concerns all parts of vital activities and influences a lot of traditional ties within different societies.

Education in general and higher education in particular were always important for mankind, as it is the guarantee of our constant development. Education itself means getting and remaking knowledge and information that is essential for living. The amount of information, which every person receives per day has definitely increased since the times of Industrial Revolution. Nowadays we have television and Internet, numerous newspapers and radios, which produce a great deal of data. In order to cope with such a constantly increasing amount of information people have to modify or adjust the existing educational systems to the rapidly-changing environment.

Nevertheless, different sciences should be distinguished, as, for instance, mathematics demands and necessitates different approaches in teaching and evaluation of knowledge than political science, history or medicine. Sufficient de-

velopment of human civilisation should include balanced investigations both in directly applicable sciences such as engineering, programming, energy, and in other fields such as the social sciences. In general "universities form part of a larger and denser network knowledge institutions that extend into industry, government and the media" [1]. Global interdependencies create a new shape of knowledge production and industry.

Academic research in the field of social sciences is essential in the present-day world of post modernity, where the relationship between different agents have changed and people face a new kind of globalised and independent society where changes happen rapidly and with unknown consequences. Not only economies and political systems, but also educational systems are in transition. The Bologna process is being implemented across Europe; new ways of knowledge production are being analysed.

Conversely, Wright considers that: "Failure to tackle impediments, like the supposed elitism of universities, the inefficiency of their management and the recalcitrance of academic staff, constitutes a threat to the nation" [2]. However, the traditional meaning of a nation-state has changed and such conditions are not crucial anymore, as new actors of globalisation, such as international organisations and transnational corporations also influence the sphere of higher education. In 1950 the International Association of Universities was created, and international mobility in the educational sphere is possible only among its most recognisable features. Does this mean that global community does not accept alternative education? What kind of specialists does it need? How to satisfy the needs of business and sciences? Each of those and numerous related questions could be the topic for a public discussion and research.

Contemporary society, which has lots of post-industrial features such as rapid development in communicational and transportation systems, definitely needs advanced educational programmes, which will give the opportunity to everyone to get the necessary knowledge to realise their own potential in the following professional career. Besides, professional trainings and additional courses gain wide popularity in order to help with these adjustments, transforming educational process in a lifelong learning experience. Social science just may be a way to answer some of the important and urgent questions on how to develop human civilisation in the future.

1. Wright, S. 2005. Processes of social transformation: An anthropology of English higher education policy in Pædagogisk Antropology – et Fag I Tillblivelse. ed. Krejsler, J., Kyger N. and Milner J. Copenhagen: Universtets Forlag. P.9. 2. Ibid.

*О.І. Ткач, д-р політ. наук, проф., КНУТШ, Київ*

## **ДЕРЖАВНА ПОЛІТИКА МЕКСИКИ У ФОРМУВАННІ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА В УМОВАХ ГЛОБАЛІЗАЦІЇ**

Особливість розвитку Мексики полягала в тому, що вже в перехідний період від промислового до інформаційного виробництва визначила електронну промисловість як першу дійсно високотехнологічну галузь. У порівнянні з автомобільною промисловістю витрати на сировину в електронній промисловості на порядок менше, а складні технології і "знання" відіграють величезну роль.

Електронна промисловість Мексики представлена двома типами підприємств. Перший виник в ході реалізації політики імпортозаміни, інший – "макіладорас". Невеликі національні підприємства в електронній промисловості з'явилися в 40-х рр., тобто на півтора-два десятиліття раніше, ніж "макіладорас". Вони почали виготовлення радіоприймачів, потім – телевізорів. Нова галузь інтегрована з національною економікою, захищена протекціоністськими бар'єрами, мала низький рівень конкурентноздатності і тривалий час виробляла лише споживчі товари. Інакше процес лібералізації здійснювався національними підприємствами: виробництво споживчих електронних виробів було замінено імпортними товарами, за період з 1985 по 1988 р. співвідношення вартості товарів місцевого виробництва до імпорту з устаткування зменшилося з 92 до 36 %, з запчастин – з 70 до 29 %. Частка постачань національних комплектуючих у місцевій електроніці скоротилася з 85-90 до 10 %, що означало для неї справжній колапс.

"Макіладорас" в галузі електроніки стали виробничим сектором, орієнтованим на експорт до США. Таким чином, залежали від економічного циклу північного сусіда. Щорічний середньорічний приріст був до 10 %. Незабаром "макіладорас" перетворилися в першого виробника електронних товарів у країні. У 1991 р. вони експортували електро- і електронні товари на 9,3 млн. дол., у той час як підприємства національного сектора – на 1,2 млн. дол. Виробництво на "макіладорас" почало диверсифікуватися. Поряд зі зборкою вони освоюють випуск матеріалів і компонентів для електротехніки та електроніки.

Усе це створило сприятливі умови для перетворення Мексики в потенційну експортну платформу нової електроніки, і для виконання такої ролі вона мала унікальні умови, з яких було сусідство зі США. Крім того, витрати в електронній промисловості Мексики були менше через низьку заробітну плату зайнятих у галузі за високого рівня їхньої кваліфікації, що забезпечувало високу продуктивність праці. Деяке значення мала двомовність населення, що мешкає з обох боків кордону Мексики і США, традиції розвитку мексиканської системи середньої і вищої освіти.

Вступ Мексики в НАФТА в 1994 р. безумовно розширив можливості республіки з розвитку електронної промисловості. Союз надавав учасникам можливість безмитного товарообміну, а третім країнам, зацікавленим в експорті на американський ринок, – можливість використовувати "правила країни виробника" (60 % вартості експортного товару доводилося на працюючі в Мексиці підприємства). Результатом стало перетворення електронної галузі у ведуче джерело промислового експорту (до 23 %). У 1991-2000 р. вартість продажів електроніки та електротоварів на зовнішньому ринку ("макіладорас" і національних підприємств) зростає з 1 до 15 млрд. дол., а середньорічний коефіцієнт зростання був до 30 %. У 2000 р. електронна промисловість перетворилася у ведучу галузь країни, обігнавши за вартістю виробництва (33 млрд. дол.) автомобілебудування і випуск автозапчастин (32,3 млрд. дол.). Мексика перетворилася в 11-го експортера електронних товарів у світі і фактично компонент північноамериканської економіки, "країну-платформу". Це сприяло перетворенню Мексики у важливий полюс зростання в Латинській Америці (Меркосур).

## **СПІВВІДНОШЕННЯ МІСЦЕВОГО САМОВРЯДУВАННЯ ТА ДЕМОКРАТІЇ: ОСНОВНІ ПІДХОДИ**

Французький дослідник політики та історії Алексіс де Токвіль у своїх працях постійно підкреслював, що інститути місцевого самоврядування впливають на свободу так, як початкова школа на розвиток науки – роблять її доступною для народу. Якщо інститути місцевого самоврядування не функціонують або недостатньо розвинуті, політичний режим може бути вільним лише зовні, адже дух свободи у такій державі відсутній.

Водночас, не всі вчені погоджуються, що між місцевим самоврядуванням та демократією варто ставити знак рівності. З одного боку, інститути місцевого самоврядування як складова громадянського суспільства можуть існувати та ефективно функціонувати лише у державах з високим рівнем розвитку демократії. Шлях до свободи та демократії неодмінно передбачає і створення системи органів місцевого самоврядування. Громадяни можуть бути вільними саме настільки, наскільки вони мають можливість самостійно організувати своє життя, спільно вирішувати локальні проблеми та приймати рішення. Самоврядування є фундаментальною засадою демократичного політичного устрою, оскільки тут незалежність та право на участь у політичному житті не лише декларуються та формально визнаються, а й практично підкріплені реальними механізмами та процедурами. У розвинутих демократіях місцеве самоврядування – це перш за все підтвердження дієвості прав і свобод у суспільстві. Участь людей у розв'язанні тих чи інших завдань формує громадянські цінності та ініціативу та створює умови для безконфліктної реалізації приватних інтересів.

Місцеве самоврядування як суспільне явище характеризується поєднанням суб'єкта та об'єкта управління. Тобто, територіальна громада самостійно приймає ті чи інші рішення, будучи водночас і об'єктом, на який ці рішення спрямовані. Відповідно, самоуправління навіть невеликої групи людей вимагає консенсусу її членів щодо мети такого самоврядування. У протилежному випадку воно не буде ефективно працювати. Як наслідок, місцеве самоврядування передбачає високий ступінь зрілості демократії, сформовані традиції і цінності та навіть звички як керівників, так і керованих, діяти у її рамках та опиратися на її основні принципи.

Тобто, рівень розвитку місцевого самоврядування у державі може вважатися однією з ознак її демократичності. Створення механізмів, які б дозволяли територіальним громадам самостійно вирішувати власні проблеми та приймати політичні рішення, які сприйматимуться усіма її членами як обов'язкові, має стати одним з першочергових завдань політичної влади на етапі демократичного транзиту. Втім, ряд вчених не погоджуються з такими висновками. Вони переконують, що місцеве самоврядування може існувати і за інших політичних режимів, передувати демократії чи навіть суперечити їй.

Дискусія стосовно можливості функціонування місцевого самоврядування у державах з іншими типами політичних режимів базується на різному розумінні

основного призначення місцевого самоврядування. Функції органів місцевої влади можна умовно класифікувати на дві великі групи – політичні та господарсько-економічні. Якщо місцеві органи влади розглядаються перш за все як певні служби, які надають населенню ті чи інші послуги, то така система місцевого самоврядування може функціонувати і в авторитарних державах. Навіть централізовані держави потребують таких підрозділів на місцях, які б відповідали за задоволення базових потреб населення цих територій. Оскільки підрозділи чи агенції не виконують політичні функції, процес передачі таких повноважень територіальним громадам не зруйнує підвалин такої держави, центральні органи влади і надалі домінуватимуть в політичній, економічній та інших сферах, при цьому не відволікаючись на дрібні побутові проблеми окремих регіонів. У такому випадку можна стверджувати, що місцеве самоврядування характерне не лише для розвинутих демократичних держав, а й, зокрема, для авторитарних.

Якщо ж місцеве самоврядування розуміти ширше та включати до цієї сфери і політичні функції, то місцеве самоврядування може вважатися складовою демократичної політичної системи та інститутом громадянського суспільства. Однак, знову виникає питання – що є первинним? Враховуючи, що провідні політичні лідери та посадовці здебільшого розглядають діяльність у органах місцевого самоврядування як першу сходинку у власній політичній кар'єрі, чи не доцільніше розглядати місцеве самоврядування не як наслідок демократизації держави, а як передумову цього процесу? Саме на місцевому рівні формується громадська ініціатива, територіальні громади мають можливість брати участь у прийнятті політичних рішень, брати за них відповідальність та колективно знаходити консенсус між різними приватними інтересами. Відповідно, держава, визнаючи місцеве самоврядування, сприяє самостійній ініціативі громадян спочатку на локальному рівні, а потім – і на рівні держави в цілому. Тобто, формування демократії може відбуватися і знизу, починаючи з забезпечення місцевої демократії та самоврядування. Так і відбулося, на думку прихильників цієї позиції, в історії людства. Спочатку невеликі громади формували механізми самоуправління, а вже потім, з виникненням держави і ускладненням цих процесів, виникла демократія як один з основних політичних режимів.

Більш того, децентралізація влади не завжди сприяє її демократизації. Передача повноважень на місця іноді може привести і до протилежних наслідків. Відомий американський журналіст та дослідник у сфері політики Річард Мінітер наводить численні приклади того, як отримавши владу, місцеві органи почали створювати безглузді перешкоди та правила, які змушували громадян постійно звертатися до них за відповідним дозволом. І це у США – державі з сталими демократичними цінностями та традиціями громадянської участі.

Таким чином, місцеве самоврядування не завжди неодмінно виникає в процесі демократизації держави чи є атрибутивною ознакою демократичної політичної системи. Взаємозв'язок місцевого самоврядування та демократії є динамічним та залежить від ряду інших факторів. Проте, саме місцеве самоврядування дозволяє сформувати людину, здатну до політичної участі та контролю за владою. Тому розвиток інститутів місцевого самоврядування сприятиме відродженню довіри до влади як такої, безвідносно до конкретних особистостей, та подолати відчуження як від владних структур, так і від оточуючих, що особливо важливо в реаліях сучасної України.

## **ОСОБЛИВОСТІ ДОГОВІРНОЇ ТЕОРІЇ ПОХОДЖЕННЯ ДЕРЖАВИ У Т. ГОББСА**

У 17–18 ст. розроблялися різні варіанти теорії суспільного договору. Одним із розробників був Томас Гоббс, він розглядав державу як форму суспільного життя, що засновується людьми добровільно, на основі взаємної згоди. Причиною створення держави Гоббс вважав усвідомлення людьми необхідності забезпечити мир у суспільстві, гарантувати людині життя, безпеку, спрямувати її дії на досягнення загального блага. Хоча, на думку Т. Гоббса, людина є істотою розумною, але вона дуже егоїстична, нею керують властолюбство, жадаба багатства і бажання шкочити одна одній. У природному стані це тягне за собою ненависть, ворожечу, помсту і, як наслідок, "війну всіх проти всіх". Цей стан характеризується тим, що при ньому ніщо не є справедливим. Поняття правильного та неправильного, справедливого та несправедливого тут не має місця. Там, де нема загальної влади, нема закону, нема справедливості. Вказаний стан характеризується також відсутністю власності, володіння, точного розмежування твого на мого. Кожен вважає своїм лиш те, що він може здобути лише до тих пір, поки здатен втримати це. Ця ненормальна ситуація долається за допомогою спільної влади, яка дбає про громадянський порядок. Індивіди добровільно передають усі свої права і свободи державі, влада якої "настільки велика, наскільки це можна собі уявити". Так укладається суспільний договір, люди визнають політичну владу і підкоряються їй, виникають особливі узи єдності людей, відносини панування і підкорення, тобто політичний стан як такий. Але такий договір існує лише в мить його укладання, в ту мить коли всі люди домовляються про обмеження своєї волі державою.

Створюючи державу люди жертвують їй свою власність, права, свободи і в заміну отримують охорону власного життя та власності, але в кінцевому результаті народ будучи джерелом влади, стає всього навсього її органом. Гоббс зазначає, що необхідно прагнути до миру. Важливим засобом досягнення мирного стану є відмова кожної людини від своїх прав у тій мірі, в якій вимагають цього інтереси миру і самозахисту.

Звідси " держава – це єдине лице, відповідальним за дії якого зробило себе шляхом взаємного договору між собою велика кількість людей, для того, щоб це лице могло використовувати силу і засоби всіх їх так, як вважає за необхідне для їхнього миру і загального захисту" [1].

Після того як укладається суспільний договір між людьми встановлюється вже інші взаємозв'язки на відміну від первіснообщинних, але від того людям не стає легше тому, що все одно залишається той перманентний конфлікт, тільки вже під контролем держави. Миру в державі також немає тому, що людина не змінює свою сутність в залежності від зміни навколишнього середовища, її егоїстична сутність продовжує вести ту боротьбу задля свого збагачення.

Важливим є те, що Гоббс взагалі не розглядає договір між народом і урядом держави. За Гоббсом влада просто передається від натовпу людей до

уряду без будь-яких умов і без правил на зупинення договірних зобов'язаностей. Таким чином народ не є сувереном. Всі права переходять до уряду, а якщо бути точним до правителя. На думку Гоббса саме правитель має бути не підзвітний нікому, виразником державної волі. Йому мають бути підпорядковані всі гілки влади, законодавча, судова та інші, тому, що на думку Гоббса розподіл влади на гілки має неминуче призвести до громадянської війни.

Держави, які виникають в результаті добровільної згоди, Гоббс називає політичними державами. Варто звернути увагу, що він наголошує на тому, що договір укладається на основі спільної волі, ця спільна воля в свою чергу є сукупністю окремих індивідуальних воль, які узгоджуються між собою. Оскільки положення про пріоритет прав і свобод індивідів є важливою складовою лібералізму, Томаса Гоббса можна визначити як одного з основоположників ліберальної ідеології.

Отже, у Т. Гоббса договір є не просто історичною передумовою держави, а й її необхідною і постійною логічною складовою. Поняття договору за Гоббсом має концептуальне значення у поясненні природи держави і політичного життя у цілому.

1. Гоббс Т. Сочинения в двух томах. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. – М.: Мысль, 1991. – Т.2. – С.133.

# СОЦИОЛОГИЯ

*С.В. Бородина, асп., БелГУ, Белгород, Россия*

## **ОСОБЕННОСТИ ПОЛУЧЕНИЯ ОБРАЗОВАНИЯ ДЕВОЧКАМИ КРЕСТЬЯНСКОГО СОСЛОВИЯ КУРСКОЙ ГУБЕРНИИ В XIX в.**

В XIX веке в крестьянской среде Курской губернии наблюдается рост грамотности, повышение спроса со стороны населения на образование. Но этот спрос ограничен возможностями крестьян изучать грамоту. В деревнях нет школ, или они расположены в отдалении, не хватает грамотных учителей, более того, необходимо учитывать специфику крестьянского труда, когда жизненно важно выполнить полевые работы, а не заниматься обучением. Многие факторы мешали распространению грамотности, тем более было больше причин, по которым девочки не могли полноценно учиться, даже в тех случаях, когда очень этого хотели.

Крестьяне в иных местностях враждебно относились к обучению женщин. "Пусть прясть учатся", – говорили противники женского образования. В большинстве же случаев крестьяне ничего не имеют против женской грамотности, но часто имеет место одно очень солидное препятствие: "девчонку одеть не во что" (и действительно, сын подросток сносно обут или в отцовские сапоги или в собственные лаптишки, у него есть и полушубок и чекмень, потому что он нужен зимой на дворе, а девочка – в одной рубашонке; куда же в такой одежде сунуться в школу, особенно в морозный день). В то время женщина занимала в крестьянской среде довольно низкое положение: крестьянин еще не дошел до осознания, что мать является не только кормилицей, но и первой (и главной) воспитательницей своих детей, а отсюда и вытекает взгляд его на воспитание девочки: девочке не нужно учиться. Кроме того, по самим условиям крестьянского быта, девочка является с самого раннего возраста помощницей матери, начиная с 6-7 лет, она бывает уже нянькой своих маленьких братьев и сестер, а потом с десяти лет садится за прялку и так продолжается до самого замужества. Таким образом, выходит, что крестьянской девочке учиться некогда, а, по мнению большинства крестьян и незачем, если эта наука не имеет прикладного значения. Вот почему в школах было так мало учащихся девочек. Данные, собранные И.П. Белоконским по Белгородскому уезду Курской губернии, показывают, что "в младшее отделение девочек поступает столько же, сколько и мальчиков, но большинство их выбывает из младшего и среднего отделения, вследствие домашних работ". А.Н. Энгельгард показывает в своих "Письмах из деревни", что эта ситуация изменилась только к концу XIX в.

Необходимо подробнее остановиться на способах получения образования дочерьми крестьян. Обучиться грамоте девочки могли сами, получить по "наследству" от родителей, с помощью учителей, или людей обученных грамоте, в сельской самоорганизованной школе, в земской школе, в школе при монастыре,

или специализированном училище. Научиться грамоте можно самому, без особенной посторонней помощи и от другого – знающего грамоту. Последнее составляет обыденное явление, тогда как примеры первого встречаются весьма редко и только в тех случаях, когда не у кого учиться. Как непререкаемое условие требуется, чтобы кто-нибудь из грамотных "показал" хоть "буки-азба", до полного самоучка сам "дойдет". Этот тип обучения обусловлен отсутствием школ, чем ближе школа, тем меньше самоучек. Данный тип обучения был распространен как в Фатежском уезде, так и в Обоянском. Прimitивной формой является передача грамоты по "наследству". Знание грамоты, как и знание промысла, мастерства, постоянно передается как ценное достояние нисходящему потомству. Ещё один способ получения образования – обучение при посторонней помощи. Здесь может быть два вида: к первому виду относятся народные училища, школы, ко второму – все вольно занимающиеся обучением грамоте. Разновидностью второго вида обучения было получение образования у "черничек". Обратим внимание на то, кто же был "черничками" – это были девушки, оставшиеся в безбрачии по обету родителей или по своему собственному. Чернички обучали грамоте девочек. За умение читать по Псалтыри и обучение детей грамоте такие женщины пользовались уважением в общине. Келейницы также были грамотными, и многие из них учили детей по Часослову и Псалтыри читать по-церковнославянски и писать церковным уставом. Иногда общины строили специальные школы для обучения детей. Часто элементарную грамотность крестьянские дети получали от священников, которые нередко сами были выходцами из крестьян. Большую роль в данном виде обучения играли книги и другая печатная или рукописная продукция, по которым крестьянские девочки могли постигать грамоту. Известно, что книжная культура была довольно развитой в крестьянской среде Курской губернии. Она шла от церкви и школы, от семей, сберегавших глубокую духовность. Азбуки и буквари, псалтыри и часовники, издаваемые официальными церковными типографиями, использовались для обучения крестьянских детей и бытовали в крестьянских семьях.

Со второго десятилетия XIX в. отмечалось быстрое увеличение числа общественных и частных учебных заведений в селах. Сельские училища находились целиком на попечении духовенства. Деревенская школьная методика была несложной. Она предполагала безоглядное доверие ученика к своему учителю, взаимное расположение и ответственное отношение каждого к своим обязанностям. Но официально организованных школ для крестьян и после реформы 1861 года было недостаточно. Современники, отмечая это, обращали особое внимание на сельские школы, создаваемые самими крестьянами на их средства во всех губерниях страны. Повсеместно крестьянские общины и отдельные группы крестьян, дети которых достигли подходящего возраста, нанимали учителей и предоставляли поочередно помещение для занятий, либо снимали совместно избу для такой школы. Например, с 80-х годов XIX века в Путивльском уезде Курской губернии четвертую часть территории занимала полоса хуторов, она так и называлась – "Хуторянская полоса". В 167 поселенях этой полосы было всего 5180 дворов. Внимание Губернского статистического комитета привлекло странное несоответствие: из 29 официальных школ уезда на хуторянскую полосу приходилось всего 3, а уровень грамоты

тности крест'ян здесь был выше, чем в других местах. Тогда и обнаружили, какую роль играло самодеятельное обучение. Грамотные крест'яне были обучены "ходячими" ("нахожими", "хожалыми") учителями. Подобная самоорганизация служит примером того, что если есть в чем-либо потребность, то народ сумеет устроить то, что ему нужно. А.Н. Энгельгард подчеркивал, что если потребовалась грамотность, то мужики сами устроили свои школы, завели своих учителей, подобно тому, как имеют своих коновалов, своих повитух, своих лекарей, швецов, живописцев, певцов и т.п.

Таким образом, крест'яне не только сами были грамотны, но и разными способами обучали своих детей чтению и письму. На пути женского образования было множество преград – материальные, занятость по хозяйству, нехватка учителей, удаленность школ и нехватка в них мест, уверенность отцов, что дочерям грамота не нужна, но, не смотря на все эти факторы, женское образование в крест'янской среде развивалось. Девочки из крест'янских семей могли получить образование в семье от грамотных родственников, от "грамотеев", в самоорганизующихся крест'янских школах, в церковно-приходских школах и школах грамотности, в земских учебных заведениях. К концу XIX в. заметно увеличилось число школ, а также число крест'янских девочек, получивших образование. Огромное значение для таких результатов имела деятельность земств, направленная на развитие сети школ, на повышение грамотности сельского населения.

*Г.О. Заболотня, студ., ДонНУ, Донецьк*

## **ГЕНДЕРНА ЛІНГВІСТИКА В ПОЛІТИЧНОМУ ПОЛІ**

Традиційно влада відноситься до вищих соціальних цінностей, тому в боротьбі за неї намагаються використати всі людські можливості та досягнення науки. Тканиною політичного в суспільстві є політична комунікація, тобто мовна діяльність, що орієнтовна на пропаганду тих чи інших ідей, емоційний вплив на громадян та спонукання їх до політичної дії, для прийняття та обґрунтування соціально-політичних рішень в умовах багатоманітності точок зору. Нові політичні умови привели до змін методів комунікативного впливу, але політика – це завжди боротьба за владу, і переможцем у цій боротьбі стає той, хто краще володіє комунікативною зброєю, хто здатний створити у свідомості адресата необхідну маніпулятору картину світу. Отже, поряд із вагомою роллю невербальної компоненти комунікації, головною все ж таки залишається вербальна складова. Таким чином, зростаюча увага до умов та механізмів політичної комунікації зумовили виникнення нової дисципліни на межі лінгвістики й політології – політичної лінгвістики, яка покликана досліджувати багатоманітність взаємовідносин між мовою, мисленням, комунікацією, суб'єктами політичної діяльності та політичним станом суспільства, що створює умови для вироблення оптимальних стратегій і тактик політичної діяльності. До сфери інтересів політичної лінгвістики відноситься не тільки передача політичної інформації, але й все те, що пов'язано зі сприйняттям політичної реальності у процесі комунікативної діяльності. Головний метод сучасної політичної лінгвістики – дискурсивний підхід до вивчення політичних

текстів. Тобто, кожний конкретний текст досліджується в контексті політичної ситуації, де він створений, у його співвідношенні з іншими текстами, із урахуванням цільових установок, політичних поглядів та особистісних якостей автора, специфіки сприйняття цього тексту різними людьми.

Для отримання необхідного результату політичної діяльності автори політичних текстів докладають чимало зусиль. Усе більш розвинутим стає науковий апарат вивчення політичної комунікації, аналіз мовних тактик і стратегій сугестора з метою вдосконалення механізмів мовного впливу. Мовна стратегія – це сукупність мовних дій, спрямований на рішення комунікативних задач оратора. Гнучкість мовних стратегій визначається можливостями їх реалізації за допомогою різноманітних мовних тактик й комунікативних ходів, а також шляхом використання мовних ресурсів та засобів мовного впливу. У зв'язку з цим, головна функція мови полягає не стільки в передачі інформації, скільки в орієнтації особи в її власній когнітивній області; мова, таким чином, є системою орієнтуючої поведінки, і значення індивідуальних параметрів сугестора істотно зростає. Зокрема, стать людини – одна з його важливіших як екзистенційних, так і суспільно значущих характеристик, що багато в чому визначають соціальну, культурну та когнітивну орієнтацію особистості у світі, зокрема за допомогою мови.

Велику роль у дослідженні особливостей політичного дискурсу грають психолінгвістичні методики. Останнім часом зростає зацікавлення лінгвістів у царині чоловічого та жіночого мовного світів, спільних дискурсивних практик та способів концептуалізації світу різними статями через мову. Велику увагу дослідників почали привертати способи використання гендерної компоненти в мові та комунікації. Застосування такого підходу в цій сфері зумовлено констатацією статі, як феномена, що конструюється у відповідності до соціальних та культурних умов. Усе це дозволяє відзначити феномени маскулінності й фемінності не як незмінюваної природної даності, а як динамічні змінювані продукти розвитку людського суспільства, що піддаються соціальному маніпулюванню та моделюванню. Тому успіх політичної комунікації великою мірою залежить від використання, зокрема, гендерних маркерів діалогу. Отже, при створенні політичного тексту важливо враховувати гендерні індикатори. Але для того, щоб якісно та ефективно користуватися показниками маскулінності і фемінності, необхідно володіти інформацією щодо комплексу класифікованих ознак та ідентифікаційних характеристик фемінної та маскулінної мови.

Саме цим займається гендерна лінгвістика, яка вивчає опис мови у зв'язку з феноменом статі, тобто пояснення того, як проявляється стать у мові, які оцінки властиві у мові чоловіку та жінці. Гендерна лінгвістика займається дослідженням двох блоків питань: 1) відбиття гендера в мові: номінативної системи, лексики тощо. Мета такого підходу полягає в описі та поясненні того, як проявляється в мові наявність маскулінних та фемінних характеристик, які оцінки приписуються чоловікам та жінкам, і в яких семантичних сферах вони є найбільш розповсюдженими, які лінгвістичні механізми лежать у основі цього процесу; 2) мовна та в цілому комунікативна поведінка чоловіків і жінок: досліджується, за допомогою яких засобів та в яких контекстах конструюється гендер, як впливають на цей процес соціальні фактори та комунікативне середовище.

Сучасні теорії соціальної ідентичності констатують гендер як феномен, що "розігрують" або конструюють у ході комунікативної взаємодії. Теорія комунікативної адаптації пропонує вибіркове варіювання індивідами мовного реєстру в залежності від їх соціальних цілей. Так, промовець може акцентувати або "задушувати" деякі параметри своєї особистості з метою солідаризації зі співбесідником чи дистанціювання від нього. Мовні маркери текстової форми політичної комунікації вирішальною мірою репрезентують маскулінні/фемінні характеристики автора та можуть використовуватися як засіб оптимізації соціально-політичного діалогу, коли залежно від певних умов ситуації спілкування сугестор навмисне підсилює чи мінімізує існуючі мовно-статеві розбіжності. Зокрема, визнають, що у словнику жінки переважають емоційні слова, гіпертрофовані оцінки, пестливі та збільшувальні імена, вигуки. Чоловіки ж, навпаки, користуються конкретними термінами і намагаються зберегти структурованість композиції розмови, віддаючи перевагу коротким реченням.

Знання політиками та спічрайтерами гендерних показників мовної поведінки та їх застосування при створенні політичного тексту істотно впливає на результат соціально-політичного діалогу. Вміле використання здобутків гендерної лінгвістики та побудова відповідних стратегій у ході політичного процесу сприяє досягненню успіху в політичному комунікативному процесі.

*Д.М. Карпов, студ., МГУ, Москва, Россия*

## **РОЛЬ МОЛОДЕЖИ В ОСУЩЕСТВЛЕНИИ ГРАЖДАНСКОГО КОНТРОЛЯ**

Большинство молодых на территории стран бывшего Советского Союза считает, что их будущее зависит только от них самих – от их учебных, карьерных успехов, семейного счастья. В игре под названием жизнь каждый старается быть за себя, за свою семью, друзей – так учило то время, на которое пришлось детство и психологическое взросление моего поколения. Но, развиваясь сами и вкладывая в себя, мы, за редким исключением, оставляем без изменений окружающий мир, общество, которое в нем живет, правила, по которым это общество функционирует. Казалось бы, правила, по которым живет общество, существуют и работают – эти правила называются законами. Да, они, бесспорно, существуют – они записаны в конституции, уголовном и гражданском кодексе. Но насколько эффективно они сейчас работают? Более полутора лет назад с телевизионных экранов в России высшее руководство страны ввело в широкой обиход понятие "правовой нигилизм" и обозначило наличие его как одну из основных проблем современного российского общества. Думаю, эта проблема давно перешагнула государственную границу, даже, скорее всего, имела общие корни на территории постсоветского пространства. Правовой нигилизм является ныне повсеместным явлением, заключающимся, в первую очередь для молодежи, в следующем: незнание законов удивительным образом гармонирует с общим недоверием к работе правоохранительной и судебной систем. С этим симбиозом явлений нужно и возможно бороться на государственном уровне, искореняя его специальными образовательными и антикоррупционными

законодательными инициативами, однако, этих мер явно недостаточно, и эта недостаточность особенно будет проявляться в период мирового финансового спада. Но существуют не менее эффективные, как минимум в теории, институты – институты гражданского общества, призванные взять на себя часть функций государства по контролю за правоохранительной системой. В странах, где 15 лет назад "профессия" бандита считалась весьма престижной, и где существовал тренд на незаконную деятельность, начинать эффективно бороться с проблемой правового нигилизма необходимо именно с налаживания работы правоохранительных органов. Однако почему эти институты практически не работают в наших странах, а у обывателей, в первую очередь у молодежи, достаточно скептическое и местами даже негативное отношение к самому понятию "гражданское общество". Весьма вероятной представляется версия о том, что в начале 1990-х годов и до последнего времени на постсоветском пространстве в основном действовали западные филиалы правозащитных организаций, международных мониторинговых групп и другие, финансировавшиеся в основном за счет иностранного капитала. Собственно, других источников для финансирования подобных, пусть даже и сугубо положительных для общества, проектов не существовало в силу ослабленности возможностей государства. В итоге у государства, а через подконтрольные ему СМИ и у населения страны, формировалось негативное отношение к деятельности подобных организаций. Особенно заметно это проявлялось в России, где в итоге началось настоящее противостоение, закончившееся в 2004 году принятием закона о деятельности НКО, разрешившим конфликт в пользу государства. Думаю, на Украине подобная ситуация наблюдалась в отношении общественных организаций, финансируемых из России. Однако ситуацию можно и нужно менять, и один из факторов, способных сыграть весомую роль – фактор молодежи. Давайте забудем о политике, сконцентрируемся на возможности осуществления контроля за деятельностью правоохранительной системы и ведении образовательных программ среди своих сверстников. На данный момент, особенно в крупных городах, существует возможность создания молодежных сообществ, осуществляющих гражданский контроль над соблюдением законов национального правового поля – фактически, член общества или просто молодой человек, знакомый с его деятельностью (ведь у всех граждан одинаковые права, а значит и должны быть равные возможности для их соблюдения), должен чувствовать за собой силу в виде юридически образованного актива организации, имеющего широкий набор возможностей осуществлять гражданский контроль – профессиональное знание законодательства, контакты с руководством правоохранительных органов, доступ к СМИ. Именно использование современных эффективных каналов коммуникаций (а в этом, как правило, сильная сторона молодежи) должно сделать подобную деятельность результативной. Сама организация, особенно без крупного финансирования, укажет на достаточно небольшое количество неадекватных действий правоохранительных органов, но результат через СМИ дойдет до общества, а значит и до руководства профильных ведомств, и ситуация начнет изменяться. В том, что бы в этих действиях имел смысл, необходимо само желание правоохранительных органов сот-

рудничать с подобными организациями. Такое желание может возникнуть, например, при государственной поддержке такой структуры и, что весьма важно, подобная организация должна взять на себя обязанность ведения образовательной деятельности в школах и университетах, способствовать формированию положительного облика рядового сотрудника органов внутренних дел. Таким образом, для осуществления деятельности необходимы следующие ресурсы: молодежь с юридическим образованием, молодежные СМИ, поддержка руководителей местных органов внутренних дел или близких к ним общественных организаций, финансирование государством. Грамотно используя эти ресурсы, можно добиться реального изменения общественного мнения относительно роли правозащитных организаций, добиться роста уважения к правому полю, а государство позитивным образом сможет продемонстрировать свою силу. Правила, по которому живет общество, могут быть ближе к законам, по которым оно должно жить.

*А.Н. Костенко, д-р юрид. наук, проф., Киев*

### **ЯВЛЯЕТСЯ ЛИ СОЦИАЛЬНОЕ ПРИРОДНЫМ? (К ДИСКУССИИ О РЕФОРМЕ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК)**

*Мать-Природа – Высший Законодатель  
для всего сущего на все времена*

То, что сегодня происходит в мире вызывает вопрос: это свидетельство прогресса или регресса современной цивилизации? Самым драматичным является то, что с каждым днем становится все тяжелее различать добро и зло, истину и неистину, красоту и некрасоту, справедливость и несправедливость. Своеволие и иллюзии поражают все более людей, проявляясь во всех областях человеческой жизни в виде аморальности, преступности, экстремизма, мистицизма, волюнтаризма, утопизма, обскурантизма и тому подобное. Людям становится все тяжелее понимать друг друга. Злоупотребление, то есть употребление для творения зла средств, которые существуют для творения добра, становится нормой жизни. Люди плохие живут в лучшем благосостоянии, чем люди хорошие. Представляется, что все это и много другого, подобного этому, является признаками не социального прогресса, а социального регресса. Человечество должно набраться смелости признать это, потому что лишь тогда оно обратится к Новейшему Просветительству, которое выведет его на путь социального прогресса, как это было, в частности, в XVII – XVIII веках. Именно благодаря Новейшему Просветительству, которое будет пропагандировать прогрессивные социальные идеи, добытые наукой, должен сформироваться новый социальный порядок, способный стать основой для новой жизни людей. Для формирования нового социального порядка в обществе нужна новая социальная наука, которая освещала бы путь к прогрессу. Поэтому здесь для дискуссии предложена следующая гипотеза: *современная социальная наука может стать пригодной для обеспечения социального прогресса, если будет реформирована*

*в природную (естественную) науку с помощью "принципа природности социального", который выводится из идеи природной целостности мира.*

Следующие тезисы могут служить поиску подтверждения этой гипотезы:

**Тезис 1.**

Сегодня есть достаточно симптомов, которые указывают на кризис социального порядка в мире.

**Тезис 2.**

Социальное своеволие и социальные иллюзии, которые заключаются в игнорировании природных законов общественной жизни людей порождают любой социальный кризис.

**Тезис 3.**

Для преодоления кризиса социального порядка и выхода на путь социального прогресса нужна новая социальная теория.

**Тезис 4.**

Новая социальная доктрина может быть продуктивной, если будет основываться на принципе природности социального (принципе социального натурализма), что является результатом развития идей Просветительства.

**Тезис 5.**

Для создания продуктивной доктрины социальной науки следует, исходя из идеи природной целостности мира, решить проблему №1 современной цивилизации, которая формулируется так: "Является ли социальное природным?".

**Тезис 6.**

Социальная наука сможет обеспечить социальный прогресс, если станет естественной (природной) наукой – отраслью естествознания, то есть будет направлена на познание законов природы, по которым существует общественная жизнь людей (законов социальной природы).

**Тезис 7.**

Будучи основанной на принципе социального натурализма, "натуралистическая" социальная наука открывает путь к новому социальному мировоззрению, которое базируется на новом решении "основного вопроса социологии".

**Тезис 8.**

Теория "натуралистической" социальной науки отличается от других социальных теорий тем, что является применением принципа социального натурализма к интерпретации социальных явлений.

**Тезис 9.**

Роль "натуралистической" социальной науки заключается в том, что она способствует преодолению социального своеволия и социальных иллюзий, которые являются источником кризиса социального порядка и ведут к социальному регрессу, предлагая формулу "Культура – мать порядка!", создающую иммунитет против злоупотреблений достижениями физических и биологических наук.

**Тезис 10.**

"Натуралистическая" социальная наука позволяет адекватно отвечать на новые вызовы времени, в частности способствует решению проблем, которые появляются в связи с процессом глобализации социальной жизни людей.

## **ГЕНДЕРНІ СТЕРЕОТИПИ ВІДКРИТОГО ТА ЗАКРИТОГО СУСПІЛЬСТВА**

Україна, проголошуючи за стратегію розвитку демократію, відповідно, прагне й до відкритості суспільства. Цілком природно, що така складна і масштабна трансформація зіткнулася з багатьма проблемами, серед яких окреме місце займає гендерне питання. Український гендерний дисплей диктує свої, притаманні лише йому, рольові цінності й ідеали поведінки. Саме тому авторці було б цікаво простежити те, як розрізняються ключові позиції дисплею у відкритому і закритому суспільствах, спираючись на концепцію Карла Поппера і беручи за приклад український досвід.

Чимало вітчизняних науковців, які займаються гендерною проблематикою, знаходять підстави стверджувати про існування в сучасному суспільстві "постсоціалістичного патріархатного ренесансу" [1]. Проблемна ситуація, на вирішення якої були скеровані практично всі дослідження становища жінки упродовж останніх п'ятнадцяти років у країнах пострадянського простору, полягає у протиріччі між формальними процесами демократизації і реальними змінами статусу жінки. З одного боку, демократичні перетворення відкрили нові можливості для самореалізації жінок, адже сама трансформація закритого суспільства у відкрите передбачає перехід від моно-статусного соціуму до полі-статусного. Але насправді спостерігається зовсім інша тенденція, що отримала своє вираження у доповіді Програми розвитку ООН: "Парадоксально, але виникнення більш демократичного суспільства призвело не до зростання участі жінок у його житті, а до їх витіснення" [2]. Зважаючи на це, має сенс спробувати відшукати причину цього явища в існуванні і трансформації гендерних стереотипів. Проблема становлення відкритого суспільства і вироблення стратегії національного будівництва в пострадянських державах розглядалася багатьма вченими. На Заході концептуальні дослідження з цього питання здійснили такі науковці, як Карл Поппер (у книзі "Відкрите суспільство та його вороги"); Дж. Сорос (у фундаментальній праці "Утвердження демократії"), Р. Інглхарт (у численних статтях, присвячених аналізу процесу зміни цінностей в сучасному суспільстві). Вітчизняні науковці, серед яких необхідно виокремити І.Жеребкіна, С. Жеребкіна, О. Забужко, Д.Коновалова, розглядали дане питання як у ракурсі категорій гендеру, так і з огляду на традиційний філософський аналіз національної ідентичності і специфіку конструювання українського національного суб'єкта.

Гендерні стереотипи (тобто спрощені, узагальнені образи чоловіка і жінки) є нейтральними за своїм характером, а конкретного змісту набувають, потрапляючи до різних суспільств, де домінують певні соціальні норми і цінності.

Український досвід не лише не спростовує, а, навпаки, доводить дану теорію. З переходом України від закритого суспільства до відкритого відбулася підміна гендерних стереотипів. На зміну образу "сильної жінки", який домінував у дореволюційні й радянські часи і є продуктом ментальності народу, приходять консервативний образ "жінки-домогосподарки".

Це означає, що трансформація закритого суспільства у відкрите призвела до пробудження фундаменталістських тенденцій у країнах постсоціалістичного блоку. Українські дослідники гендерної парадигми розглядають основним компонентом конструювання сучасного національного проекту політику реставрації традиційної сім'ї, яка закріплює гендерні ролі "жінки-берегині" і "чоловіка-здобувача".

Дана фундаменталістська концепція є результатом поширення ідей сільського "повернення до коренів" і міського популізму "повернення нації" як необхідної умови європейської інтеграції. При цьому не береться до уваги елементарна неспроможність більшості чоловіків відповідати стандартним нормативам маскуліної поведінки. Наслідком цієї невідповідності є чоловічий рольовий стрес.

Такий стан речей пояснюється недостатнім рівнем демократизації українського суспільства. Адже демократію не можна проголосити вердиктом. Вона залежить від творчої енергії її учасників: визнавши демократію за ідеал, необхідно скерувати всі свої зусилля на його досягнення.

Демократія може бути ідеалом лише за умови її ефективності. Отже, щоб забезпечити своє існування, вона вимагає позитивних здобутків, а саме: економічне зростання, інтелектуальне і духовне стимулювання, політична система, яка задовольняла б людські сподівання краще, ніж конкурентна форма врядування. Для цього їй потрібна творчість, як основа абстрактного мислення, характерного для відкритого суспільства.

Саме це обумовлює складність механізму демократичної форми правління: вона лишається залежною від творчої енергії її учасників. Проголошення демократії не робить її втілення гарантованим. Відкрите суспільство в розумінні К. Поппера значно менше відноситься до держави та її економіки, ніж до особистості та її волі: "Демократія, тобто воля більшості, може сприяти збереженню і захисту свободи, але вона ніколи не спроможна сама по собі створювати свободу, якщо кожного окремого громадянина це не хвилює" [3].

Даний висновок свідчить про той факт, що ідеал демократії в Україні не усвідомлений до кінця. Це і є причиною того, що творча енергія її учасників (зокрема, жінок) не реалізується в повній мірі. Такий стан речей може бути ліквідований лише у перебігу демократизації, шляхом болісного процесу трансформації національної свідомості, одним з елементів якого має стати переоцінка тривалоіснуючих стереотипів і впровадження критичного способу мислення. Хочеться вірити, що так званий "постсоціалістичний патріархатний ренесанс" і репродукція консервативних гендерних стереотипів – це тимчасова спадщина радянського минулого, якої можна позбутися шляхом ратифікації гендерно-чутливої політики і побудови громадянського суспільства.

1. Стрельник О. Гендерна нерівність та соціальний статус жінки у сучасному суспільстві // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Соціологічні дослідження сучасного суспільства. – 2003. – № 577. – С. 160. 2. Там само. – С.156. 3. Поппер К. Відкрите суспільство та його вороги. – К.: Основи. – 1994. – Т. I: Чари Платона. – С.240.

## **СОЦИАЛЬНЫЙ КАПИТАЛ И БАЗОВЫЕ ЦЕННОСТИ В МОЛОДЕЖНОЙ СРЕДЕ: СВОДНЫЙ РЕФЕРАТ**

По мнению Лайнелла Осборна [1], чтобы понять какого рода социальный капитал аккумулирует в своей среде молодежь, нужно в первую очередь исследовать их жизненный опыт и отношение к жизни. У разных групп эти детерминанты различаются: идет ли речь о гендерных или этнокультурных признаках.

Предпочтительно работать с материалами по молодежи, живущей в сельских районах Австралии – как наиболее ярком примере проблемного социального капитала. Основу социального капитала в сельской местности концентрирует в себе именно молодежная среда. А между тем последние исследования показывают, что в Австралии именно деревенская молодежь в возрасте от 15 до 24 лет наиболее подвержена суицидальным наклонностям.

При изучении эволюции социального капитала и подборе соответствующего инструментария (т.н. Опух and Bullen adult scale), выявляются четыре основополагающих блока, формирующие и развивающие социальный капитал молодежи: "доверие", "социальная поддержка", "толерантность", "жизненные ценности", а также четыре социальные ниши, где возможна реализация вышеперечисленных элементов: "взаимодействие сообществ", "взаимоотношения с соседями", "взаимоотношения с друзьями и близкими", "взаимоотношения на работе".

При анализе результатов социологических исследований необходимо разделить деревенскую молодежь на три категории респондентов: от 12 до 14 лет, от 15 до 17 лет и от 18 до 20 лет. Релевантность социального капитала молодежи напрямую связана с возрастными показателями.

Изучение социального капитала молодежи идентично изучению социального капитала взрослого населения, и в то же время отличается от него. Сходство заключается в сетевом принципе реализации социального капитала, однако наполнение этих сетей – уже фактор отличия.

Молодые люди являются жертвами, ибо в исторической перспективе социальные проблемы вырастают из проблем внутрисемейных, если реалии небольшого закрытого коллектива не соответствуют ожиданиям общества. Следующий шаг – обвинение самих молодых людей в безинициативности и маргинализации среды, когда их выбор состоит лишь в том, бежать ли от проблем или вовсе сдаться.

Ситуация в небольших австралийских городках призывает к фундаментальной интеграции институтов общества для активизации социального капитала молодежи. Ведь молодежь остается неизменным репрезентантом будущего.

Скотт Солберг [2] пишет, что осознание потребностей американской молодежи привело к развитию национальной модели работы с молодежью, когда молодым людям оказывается всесторонняя поддержка для достижения успеха в процессе обучения в школе и в дальнейшей жизни.

В США продолжают оставаться проблемой перспектив работы для молодых людей, не имеющих диплома высшей школы, в то время как их дипломированные сверстники получают шанс на работу в четыре раза чаще.

При этом каждому американцу гарантирована возможность попасть в образовательную систему, и это единственный социальный институт, старающийся позаботиться о каждом ребенке в стране.

Молодые люди по разным причинам испытывают давление в контексте макро- и экосистем, которые существуют в молодежной среде, окружающей их в школе и в остальной жизни. Школьному руководству приходится сталкиваться с эмоциональными и психологическими препятствиями, подвергающими молодых людей различным жизненным рискам.

Предпринимая усилия по продвижению идеологии социальной справедливости, школьное руководство в целях формирования академической перспективы развивает взаимоотношения между учеником и учителем, и пытается управлять факторами, оказывающими влияние на жизнь молодого человека.

Существующие в США программы социальной справедливости в школе (ASCA, ASIP) теоретически обуславливают применение на практике доступной для каждого ученика стратегии, которая способствует значительным изменениям как на индивидуальном уровне, так и на уровне методологии.

Тим Корни [3] предполагает, что существуют специфический каркас ценностей и практический опыт, в настоящее время формирующий фундамент для университетской подготовки и обучения специалистов по работе с молодежью.

В большинстве случаев эти специалисты полагают, что социальная справедливость является базовой ценностью в мотивации к работе с молодежью. Впрочем, ни одному из современных исследователей фундаментальных ценностей работы с молодежью не удалось назвать первоисточник из области философии или политологии, с которым мы могли бы без сомнения соотнести термин "социальная справедливость". Недавние исследования австралийских ученых идентифицируют ценности как социальную справедливость в игре. Однако в своих дефинициях они подвержены влиянию ценностей и специфических точек зрения: идеологии, философии или религии, откуда эти ценности проистекают.

Вопрос о первоисточнике ценностей, управляющих ценностно-рациональной активностью специалистов по работе с молодежью; и о том, кто именно вовлечен в процесс определения ценностей, моментами – в части подготовки специалистов; по всей видимости, является одним из основных вопросов молодежного сектора.

В ходе практических занятий со студентами выяснилось, что каркасы ценностей, предполагаемые как для определения, так и для достижения социальной справедливости, достаточно разнообразны. Однако очевидно, что во всех случаях социальная справедливость выступает первой и главной ценностью в мотивации к работе с молодежью.

Но поскольку в ходе занятий проводилась идея социальной справедливости в отношении молодежи как социально, экономически и политически пассивной общности; очевидно, что понимание молодежи как маргинальной группы детерминировало императивы социальной справедливости в ходе самих занятий.

Тернер де Сейлс [4] утверждает, что пытаясь произвести самоидентификацию и влиться в социум, молодежь сегодня сталкивается с испытаниями физического, эмоционального, социального, психологического и культурного

характера. Особенно это касается пубертатного периода, когда остро встает проблема отсутствия жилья и работы, возникают проблемы внутри семьи и в школьной среде, растет проблема маргинализации. Эти факторы угрожают взаимопониманию поколений, и такая ситуация говорит о том, что мы могли бы попытаться перенести свои рассуждения из плоскости среднесрочных перспектив в область точечного решения проблем, с которыми сегодня сталкиваются молодые люди.

Изучение статистики по проблемам молодого поколения в Австралии и других частях земного шара рисует четкую картину: от одного до трех процентов молодых людей испытывают дискомфорт благодаря 15-40 процентам молодого населения Австралии, страдающих депрессией.

Согласно прогнозу Всемирной организации здравоохранения, к 2020 году именно депрессия станет основным отрицательным фактором физического и нравственного здоровья молодежи. Более того, в США подростки составляют единственную категорию, у которой показатели физического и нравственного здоровья за последние 30 лет не изменились в лучшую сторону.

Противовес – феномен надежды, в предметном исследовании которого участвовали 10 молодых жителей Австралии в возрасте от 18 до 24 лет. Итеративный процесс анализа полученных данных выстраивался на основе герменевтики Гадамера. Это привело к идентификации у участников исследования горизонтов надежды, которые, согласно Гадамеру, являются предметом непосредственного бытия, частью нашей собственной интерпретации реальности, выражающей частную точку зрения, перманентно вовлеченную в процесс формации в жестких рамках прошлого и фобий сегодняшнего дня.

Участники исследования проявили свои ожидания на четырех горизонтах, которые, будучи сведенными, выявляют сущность данного феномена. Этими горизонтами стали: опыт бытия в себе, движущая сила, установление взаимосвязей и существование в них, а также наличие выбора и разнообразных вариантов.

Опыт бытия в себе участники исследования выражали различными способами. Для некоторых это было пониманием того, какие моменты их жизни являются верными, для других – уверенностью в том, что жизнь непременно наладится.

Движущая сила – это горизонт, обрисованный самими участниками. Например, для одного из них, назвавшего себя фанатичным художником, этот горизонт ожидания сконцентрирован не на бытии художника, но в большей мере на том, что творчество художника представляет для него самого.

Остальные горизонты также были проиллюстрированы участниками различными примерами из практики.

Обсуждая внутреннее ощущение надежды, участники этого исследования не только осуществили интерпретацию феномена надежды и взаимосвязь одного с их собственными жизнями, но также проявили себя творцами культуры. Согласно Рэю и Андерсону творцами культуры являются люди, совершающие гигантские подвижки на уровне самоидентичности, и своим опытом и воззрениями вносящие вклад в эволюцию существующих культурных норм и традиций, независимо от того, осознают они эти изменения или нет.

Творцы культуры раздвигают границы идеологии социального капитала, выдвинутой Э. Коксом, акцентирующим внимание на силе индивидуума, заключающейся в эффективных изменениях.

Ясно прослеживаются параллели между философией и теми жизненными взаимосвязями, которые способны охватить творцы культуры.

1. 2008.02.01. OSBURN L. Social capital: a rural youth perspective // Youth Studies Australia, Hobart, Tasmania, Australia, (v.24, n.4, 2005 (December)). – Mode of access: <http://www.thefreelibrary.com>.
2. 2008.02.02. SOLBERG V.S.H. School-based social justice: the achieving success identity pathways program // Professional School Counselling, American Counseling Association, United States (April 2006). – Mode of access: <http://www.thefreelibrary.com>.
3. 2008.02.03. CORNEY T. The problem of values // Youth Studies Australia, Hobart, Tasmania, Australia (v.22, n.2, 2004 (December)). – Mode of access: <http://www.thefreelibrary.com>.
4. 2008.02.04. DE SALES T. Youth, hope & cultural creatives: possible conceptual connections // Youth Studies Australia, Hobart, Tasmania, Australia (v.24, n.2, 2005 (June)). – Mode of access: <http://www.thefreelibrary.com>.

*Н. Ярошук, канд. филол. наук, проф., МГУ, Москва, Россия*

## **КОМПЛЕКСНОЕ ИЗУЧЕНИЕ НАЦИИ**

Что такое нация? Это – исторически сложившаяся на определенной территории социальная общность, имеющая субстанциально-духовное основание, для которой характерны единый язык, особенности культуры, психологии, менталитета и образа жизни, что обеспечивает ей жизнеспособность и придает неповторимое своеобразие. В данном случае нация рассматривается как социально-этническая общность, как высшая ступень развития этноса, как этнонация. Отвлечемся от того факта, что понятие нации употребляется и в другом значении, как согражданство, т.е. как политическая или гражданская нация.

Нация есть объективная реальность, она существовала, существует, и будет существовать. Следовательно, необходимы науки, изучающие данный объект.

Нация как сложный социальный феномен представляет интерес для исследователей различных областей знания. Здесь соседствуют психологический и социологический, философский и исторический, этнологический и демографический, политологический и культурологический и другие научные подходы. Среди областей научного знания все большее значение приобретает этносоциология. Она формируется на границе между общей социологией и этнографией как самостоятельное научное направление с конца 60-х годов прошлого века. Как утверждал Готфрид Лейбниц (1646-1716), все существующее имеет достаточное основание для своего существования. Следовательно, и появление этносоциологии было вызвано жизненными потребностями, необходимостью изучения меняющейся и усложняющейся обстановки в многообразной социально-этнической сфере. В одном из учебников дается такая трактовка предмета этносоциологии. Это – "изучение социальных аспектов развития и функционирования этнических групп, их идентичности, интересов и форм самоорганизации, закономерностей их коллективного поведения, взаимодействий этнических групп, взаимосвязей личности, включенной в эти группы, и социальной среды" [1]. Однако, этно-

социология не может развиваться без взаимодействия с другими науками о нации. Для них тоже есть свои основания.

Реальностью является многонациональный состав современных государств. Строго говоря, мононациональных государств не существует. Можно отметить небольшое количество стран, в которых представители титульного этноса составляют 95 и более процентов. Среди них Япония, Исландия, Норвегия, Португалия, Албания, Мальта, Ямайка, Йемен, Венгрия. В подавляющем большинстве стран удельный вес не титульных этносов значительно больше и продолжает возрастать. То, что называют гражданской или политической нацией, на самом деле представляет собой многонациональное сообщество.

Если взять Россию, то ее населяют около двухсот этносов. Самой крупной является русская нация. По данным переписи 2002 г. численность русских составляет 115969,5 тысяч человек или 81,3 %. Плюс 140 тысяч русских назвали себя казаками и 7 тысяч – поморами. Из коренных народов России далее идут татары – 5558 тысяч (3,9 %), башкиры – 1673,8 тыс. (1,17 %), чувашаи – 1637,2 тыс. (1,15 %), мордва – 844,6 тыс. (0,6 %) и далее по убывающей. Среди граждан России проживают также представители тех народов, которые имеют собственную государственность: украинцы – 2943,5 тыс. (2,06 %), армяне – 993 тыс., белорусы – 814,7 тыс., казахи – 596 тыс., азербайджанцы – 466 тыс., немцы – 597 тыс., евреи – 233 тыс., грузины – 147 тыс. и другие. На социально-этническую структуру общества заметное влияние оказывает миграция. Многонациональным мегаполисом является Москва с населением 10382754 человек. Кроме 8808009 (84,83 %) русских в столице проживают: украинцы – 253644 (2,44 %), татары – 166083 (1,60 %), армяне – 124425 (1,20 %), азербайджанцы – 95563 (0,92 %), евреи – 79359 (0,76 %), белорусы – 59353 (0,57 %), грузины – 54387 (0,52 %), молдаване – 36570 (0,35 %), таджики – 35385 (0,34 %), узбеки – 24312 (0,23 %), мордва – 23387 (0,23 %), чувашаи – 16011 (0,15 %), кайтаы – 12801 (0,12 %), осетины – 10561 (0,1 %) и еще 140 национальностей.

Учитывая многообразную социально-этническую структуру государств, можно предположить, что ближе всего к этнической социологии находится этнополитология как научная и учебная дисциплина. Р.Г.Абдулатипов, автор учебника по этнополитологии, дает такое определение ее предмету. "Предмет этнополитологии – это генезис этнических, этнонациональных, межэтнических, этнокультурных отношений в системе социально-политических процессов, институтов, влияние этнического и этнонационального фактора на политическую власть, идеи, политико-правовые нормы, отношения власти, деятельности политических учреждений, партий и движений в сфере этнонациональных отношений" [2].

Продолжается процесс формирования новых наук о нации и одновременно ставится проблема универсальной науки.

Некоторые исследователи говорят о необходимости формирования нового философского раздела, включающего этническую этнологию и этническую антропологию. Им кажутся узкими рамки теории нации, а более широкой была бы теория этноса. Такую интегрированную, междисциплинарную область знания называют философской этнологией.

Анализ существующих наук о нации и поиска новых свидетельствует о том, что явственно ощущается необходимость междисциплинарного подхода, формирования националогии как комплексной области научного знания о нации, науки и учебной дисциплины, выполняющей важнейшую функцию националогического образования и воспитания. Ни одна из наук, изучающих отдельные стороны национального бытия, не справится с такой миссией, например, этнология. Этнология, в основном, направлена в прошлое, а националогия – в будущее, этнология – это переход от прошлого к настоящему, а националогия – от настоящего к будущему; этнология рассматривает зарождение, становление и развитие этносов, а националогия – закономерности развития нации в ее взаимоотношениях с другими нациями, национальное бытие во взаимосвязи с другими формами социального бытия. Националогия есть интегральная система знаний, которую питают такие специализированные направления, как философия нациеведения (философская этнология), этносоциология, этнополитология, этнопсихология, этнопедагогика, этнология, а также совокупность специфических идей и взглядов о нации в политико-правовой, социальной, экономической мысли.

Действительность заставляет уделить более серьезное внимание роли и значению национального фактора. Будут ли национальные особенности социального бытия источником напряженности и конфронтации, или же они внесут яркие, самобытные, жизнестойкие краски в картину глобализирующегося мира?

Человек – существо био-социо-духовное. Если преобладает стремление от социального к биологическому, то наблюдается склонность к племенной розни, экстремистским настроениям и различным видам девиантного поведения, как говорят социологи. Формируется поверхностное национальное сознание: я русский, или я украинец и уже в этом мои преимущества. При преобладании движения от социального к духовному сочетается любовь к своей нации с уважением к другим нациям. Личность становится духовно богаче.

Многие страны переживают духовный кризис. Из всех кризисов – он особенно опасный. Именно высокая духовность будет самым большим дефицитом в XXI веке. Но духовное не есть нечто отвлеченное, абстрактное. Духовное – это, прежде всего, духовно-национальное.

В преодолении духовного кризиса большое значение принадлежит хорошо продуманному, целенаправленному националогическому образованию и воспитанию, которое начинается в семье и детских садах, проходит через среднюю школу и продолжается в высшей школе. Такое образование и воспитание способствует формированию культуры межнационального общения с преданностью своей нации, уважению к другим народам, что конструирует межнациональные отношения, когда свободное развитие каждой нации является условием свободного развития всех. Это не достигается неким количеством разовых мероприятий, националогический подход должен учитываться во всей системе образования и воспитания.

1. Этносоциология: учебное пособие для вузов / Ю.В.Арутюнян, Л.М.Дробижева, А.А.Сусоколов. – М.: Аспект Пресс, 1999. – С.13. 2. *Абдулатипов Р.Г.* Этнополитология. – СПб.: Питер, 2004. – С.15.

## ЗМІСТ

ВІД РЕДАКЦІЇ .....	3
--------------------	---

### ВИПУСК 5

#### РЕЦЕНЗІЇ

##### **Огородник І.В.**

Актуальне дослідження новочасної філософії: історико-філософський вимір в аналізі феномена хиби.....	11
---	----

#### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

##### **Андрусишин О.**

Природа радикального гуманізму Е. Фромма .....	14
--	----

##### **Вдовиченко Г.В.**

Концепція "пролетарського футуризму-панфутуризму" М. Семенка: філософські засновки "теорії культів" і "теорії об'єктивних аналогій" .....	23
--	----

##### **Довгань А.**

Проблема істини в міркуваннях Н. Мальбранша про філософію Аристотеля .....	35
--	----

##### **Омельченко В.Ю.**

Позитивізм В. Лесевича в контексті розвитку філософії науки в університеті св. Володимира .....	43
--	----

##### **Павленко І.А.**

Свобода у філософії лібералізму та її реконструкція Дж. Роулзом .....	54
---	----

##### **Руденко С.В.**

Історико-філософська теорія Г.В.Ф. Гегеля та її переосмислення у вітчизняних історико-філософських дослідженнях ХІХ – ХХ ст. ....	63
--	----

##### **Тітарчук О.І.**

Свобода і благодать у ранньохристиянському дискурсі (полеміка Августина з Пелагієм) .....	69
--	----

##### **Хорошавін О.В.**

Християнська психологія в філософській творчості Петра Авсенева .....	74
---	----

#### КУЛЬТУРОЛОГІЯ ТА ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ

##### **Баламут М.О.**

Співвідношення етнонаціонального та загальнолюдського (естетико-культурологічний контекст) .....	81
---	----

##### **Бега М.І.**

Проблема поляризації суспільного світу на чоловіче і жіноче.....	86
--	----

##### **Бурмаченко К.Ю.**

Розвиток і трансформації німецького експресіонізму .....	93
--	----

##### **Єрмак Т.Б.**

Філософсько-антропологічні засади дослідження феномену ґендерної згоди (ґендерна згода: до засад моральної антропології) .....	103
---	-----

##### **Застольська В.В.**

Масова культура як засіб маніпулювання в українському суспільстві .....	112
---	-----

<b>Іванова Н.А.</b>	
Інформаційне суспільство – сутність, характеристики та компоненти.....	118
<b>Кльонова А.О.</b>	
Глобалізація як основна тенденція розвитку сучасної цивілізації.....	125
<b>Матицин О.І.</b>	
Роль гуманістів – представників православних братств у формуванні образу української ікони 16 – початку 17 століть .....	131
<b>Павленко О.Е.</b>	
Гра в субкультурі гіппі (українській контекст) .....	135
<b>Руда Н.Г.</b>	
Зміна образу моралі як соціального регулятора в сучасних етичних дослідженнях ..	142

## ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

<b>Коршук Р.М.</b>	
Типології моноетнічних та поліетнічних держав .....	148
<b>Неліпа Д.В.</b>	
Застосування системного аналізу в процесі розв'язання політичних проблем сучасної України .....	155

## ВІДКРИВАЄМО ДИСКУСІЮ

<b>Чупрій Л.В.</b>	
Релігійна безпека України: стан і проблеми.....	162

## ВИПУСК 6

### ФІЛОСОФСЬКІ ПОРТРЕТИ

<b>Огородник І.В.</b>	
Рене Декарт .....	173

### ФІЛОСОФІЯ

<b>Кльонова А.О.</b>	
Глобальні проблеми сучасності .....	175
<b>Руденко О.В.</b>	
Якої філософії потребують магістри?.....	181

### ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

<b>Довгань А.</b>	
Про оптимізм у контексті роздумів (не тільки антикартезіанських) Г.В. Лейбніца.....	186
<b>Ляшенко І.В.</b>	
Філософсько-герменевтичне вчення В. Дільтея в контексті сучасних проблем розвитку історико-філософської науки.....	193
<b>Руденко С.В.</b>	
Про один із перспективних напрямків розвитку історико-філософських ідей Д.І. Чижевського.....	197
<b>Ярмолицька Н.В.</b>	
Розуміння О. Козловим предмету і методу філософії та її зв'язку з іншими науками	202

## ЕТИКА

**Сидоренко І.Г.**

Морально-етичний аналіз відповідальності мас у контексті тоталітарної ідеології  
(на прикладі націонал-соціалізму)..... 210

## РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

**Фенно І.М.**

Соціально-екологічні питання у сучасній католицькій теології ..... 216

**Казанцев А.О.**

Християнська етика любові і європейський гуманізм ..... 223

## ПОЛІТОЛОГІЯ

**Батрименко О.В.**

Деякі аспекти бюрократичного шляху розвитку держав  
через призму стародавніх цивілізацій..... 228

**Іванова Н.А.**

Політичний міф – сутність та характеристики ..... 236

**Лещенко С.В.**

Інституційна складова політичної соціалізації  
в умовах демократичної трансформації суспільства ..... 242

**Погребенник О.І.**

Публічно-правове регулювання як інструмент вдосконалення  
організаційної структури українських політичних партій ..... 249

## НАУКОВІ ПОВІДОМЛЕННЯ ФІЛОСОФІЯ

**Артамонов І.О.**

Вплив графічних компонентів політичної друкованої реклами на масову свідомість. 257

**Валявко І.В.**

Історія Київського університету св.Володимира у постатях:  
Дмитро Чижевський як студент Київського університету ..... 259

**Дергунов Ю.Ю.**

Від "розвитку" до "глобалізації": трансформація форм інтеграції  
периферійного капіталізму до світової капіталістичної системи ..... 261

**Ігнаценко І.І.**

Вчення Федора Карпова: компіляція чи переосмислення думок Аристотеля? ..... 263

**Карнаух Б.П.**

Діалектична модель концепту дійсної свободи..... 264

**Коваль Ю.О.**

Електронний уряд в Україні: проблематика та пріоритети..... 266

**Козік Ю.О.**

Питання Атмана у буддизмі та його філософських еквівалентів ..... 268

**Лавриненко Г.А.**

Символічні аспекти формування національного образу України ..... 270

**Лимар В.Б.**

Рецепція онтології: Я. Бьоме у творах М.О. Бердяєва та С.М. Булгакова ..... 272

**Мелашенко О.М.**

Аксіологічні аспекти науково-технічної творчості..... 273

<b>Ніколаєнко Н.В.</b>	
Синергетичний підхід до біотехнології.....	275
<b>Новиков Р.А.</b>	
К вопросу образования в сфере бизнеса: социально-экономический аспект.....	276
<b>Отрошко Л.</b>	
Символ – візитна картка українського етносу в світовому часопросторі.....	278
<b>Применко О.</b>	
Національно-екзистенційна методологія в історико-філософському дискурсі XX століття.....	280
<b>Саволайнен І.П.</b>	
Людиновимірність сучасного світу.....	282
<b>Сень А.В.</b>	
Информационное развитие гражданского общества.....	284
<b>Середа Є.С.</b>	
Соціально-політичний феномен рок-музики в СРСР і незалежній Україні: синергетичний вимір.....	286
<b>Сидоренко В.Г.</b>	
Особенности развития гражданского общества в условиях кризисного периода и спасительная роль сети Интернет и информационных технологий в этом процессе.....	288
<b>Смирнов М.А.</b>	
Новое лицо гонки вооружений.....	289
<b>Старинська Т.О.</b>	
Трудова міграція у контексті теорії раціонального вибору.....	291
<b>Хлебников Г.В.</b>	
Мистицизм античних мыслителей как фокальная точка философии.....	293
<b>Цимбал Т.В.</b>	
Філософські пошуки в епоху "нових кочівників".....	295
<b>Шенгерій Л.М.</b>	
Логіка та раціональність як складові логіко-раціональної моделі пізнання.....	297
<b>Щербатюк О.В.</b>	
Комунікативна потенційність мистецьких практик в українській культурі ранньомодерної доби: напрямки та засади дослідження.....	299

## РЕЛИГІЄЗНАВСТВО

<b>Біленко Т.І.</b>	
Роль мови у філософському та релігійному осмисленні світу.....	301
<b>Ігнат'єва О.С.</b>	
Передумови виникнення та особливості англіканства.....	303
<b>Калач В.М.</b>	
Релігійність у сучасній Україні.....	305
<b>Рутківська І.І.</b>	
Індуїзм. Тримурті – Брахма, Шива і Вішну.....	307
<b>Щербина О.Л.</b>	
Ісламська містика.....	309
<b>Якуша П.О.</b>	
Феномен магізму в історії релігій О. Меня.....	311
<b>Казанцев А.О.</b>	
Церква й стать. Роздум про сім'ю і Церкву.....	313

## ПОЛІТОЛОГІЯ

<b>Антонова О.В.</b> Поняття консолідації демократії: у пошуках єдиного значення .....	319
<b>Бондар А.Г.</b> Advergaming як різновид політичних технологій: світова практика та перспективи в Україні .....	320
<b>Гарбулінська К.</b> Сутність і реалізація національної ідеї в Україні .....	322
<b>Кирницький О.В.</b> Політична журналістика в Україні .....	324
<b>Кобилінський А.Д.</b> Політичні ідеали Нікколо Макіавеллі .....	326
<b>Корнач А.С.</b> Становлення громадянського суспільства в Україні .....	328
<b>Круподер О.Л.</b> Етнічний лобізм кримських татар: специфіка та перспективи .....	329
<b>Лопух К.Г.</b> Діяльність лобістських організацій як інструмент самоорганізації громадянського суспільства .....	332
<b>Льошенко Я.В.</b> Політичні технології в сучасному політичному процесі .....	333
<b>Макарова М.Б.</b> Управління персоналом виборчого штабу .....	335
<b>Мельник І.М.</b> Ідеологія як феномен сучасного політичного життя .....	336
<b>Миколюк А.В.</b> Дослідження теорій європейської інтеграції .....	338
<b>Мова О.І.</b> Громадянська освіта як основа розбудови демократії .....	340
<b>Носовець В.О.</b> Розуміння політичної толерантності .....	341
<b>Олійник С.В.</b> Політична безпека як складова національної безпеки .....	343
<b>Онопко О.В.</b> Політичний міф як засіб пропаганди .....	344
<b>Панухник Р.Г.</b> Прийняття політичних рішень в умовах невизначеності та ресурсних обмежень .....	346
<b>Пікульський М.М.</b> Розвиток неоконсерватизму за президентства Джорджа Буша молодшого .....	348
<b>Ремізов А.П.</b> Ф. Шміттер як один із представників транзитології .....	350
<b>Рудницька Н.О.</b> Консервативна ідеологія та її диверсифікація .....	352
<b>Солдатенко Г.С.</b> Національна безпека України в контексті глобалізаційних процесів: нові загрози та випробування .....	353
<b>Солдатенко Г.С.</b> Higher education in social sciences in a present day globalising world .....	355
<b>Ткач О.І.</b> Державна політика Мексики у формуванні інформаційного суспільства в умовах глобалізації .....	356

<b>Черниш Я.</b>	
Співвідношення місцевого самоврядування та демократії: основні підходи.....	358
<b>Шоробура М.І.</b>	
Особливості договірної теорії походження держави у Т. Гоббса .....	360

## СОЦІОЛОГІЯ

<b>Бородина С.В.</b>	
Особенности получения образования девочками крестьянского сословия Курской губернии в XIX в. ....	362
<b>Заболотня Г.О.</b>	
Гендерна лінгвістика в політичному полі .....	364
<b>Карпов Д.М.</b>	
Роль молодежи в осуществлении гражданского контроля .....	366
<b>Костенко А.Н.</b>	
Является ли социальное природным? (к дискуссии о реформе социальных наук) .....	368
<b>Марченко О.</b>	
Гендерні стереотипи відкритого та закритого суспільства.....	370
<b>Шкаев Д.Г.</b>	
Социальный капитал и базовые ценности в молодежной среде: сводный реферат ....	372
<b>Ярошук Н.</b>	
Комплексное изучение нации .....	375

Наукове видання

# ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуски 5-6

*Друкується за авторською редакцією*

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



Підписано до друку 15.06.09. Формат 60x84<sup>1/16</sup>. Вид. № 666. Гарнітура Arial. Папір офсетний.  
Друк офсетний. Наклад 300. Ум. друк. арк. 22,3. Обл.-вид. арк. 32. Зам. № 29-4865.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"  
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43  
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28.  
E-mail: vydav\_polygraph@univ.kiev.ua  
Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.