КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 7

КИЇВСЬКИЙ ВГЦ УНІВЕРСИТЕТ 2010

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.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	**А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України**
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	**С.В. Руденко, канд. філос. наук (заст. відп. ред.); В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Т.Г. Горбаченко, 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. Цвих, д-р політ. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.**
Адреса редколегії	**01033, м. Київ, вул. Володимирська, 60 філософський факультет ☎ 239 32 81**
Затверджено	**Постановою Президії ВАК України № 1–05/6 від 16.12.09**
Рекомендовано	**Вченою радою філософського факультету від 29.03.10 (протокол № 6)**
Відповідальний за випуск	**С.В. Руденко, канд. філос. наук**

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 носії не повертаються.

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2010

ФІЛОСОФІЯ

Г.В. Бокал, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ПРИНЦИП НЕДІЯННЯ У ФІЛОСОФСЬКІЙ СПАДЩИНІ РАННЬОГО ДАОСИЗМУ

Стаття присвячена з'ясуванню змісту, ролі і значення принципу недіяння у філософській спадщині раннього даосизму.

Ключові слова: принцип не діяння, Дао, де, наймудріший.

Статья посвящена определению содержания, роли и значения принципа недеяния в философском наследии раннего даосизма.

Ключевые слова: принцип недеяния, Дао, де, совершенномудрый.

The article is devoted to consideration of role and meaning the principle of found in the philosophic heritage of early Daoism.

Keywords: principle found in, Dao, de, most sage.

Внесок видатних мислителів раннього даосизму до історії розвитку культури Китаю в усіх формах її вияву: філософії, мистецтві, науці, традиціях державного управління важко переоцінити. Їх спадщина викликала й викликає суперечливі оцінки та тлумачення, але завжди лишається джерелом натхнення та збурення інтелектуальних та духовних пошуків. Численні наукові публікації присвячені історико-філософській реконструкції творчого доробку Лао-цзи та Чжуан-цзи, високий рівень зацікавленості їх спадщиною у широких інтелектуальних колах, свідчать на користь актуальності їх дослідження. Серед вітчизняних дослідників найвизначнішим слід визнати доробок Вовка С.М, Бойченко О.І., Кіктенко В.О., а серед російських: Васільєва Л.С., Дємішева В.К., Кобзєва А.І., Лукьянова А.Є., Малявіна В.В., Маслова А.А., Пєрєломова Л.С., Тітарєнко М.Л., Торчінова Є.О., Феоктістова В.Ф. Також, відомими у вітчизняному історико-філософському дискурсі є роботи Гране М. та Жюльена Ф. На жаль, до сьогодні, ми не маємо вітчизняної традиції перекладу творів давньокитайських мислителів, тому користуємось перекладами російською мовою, що здійснені Малявіним В.В., Торчиновим Є.О., Ян Хін-Шуном та інш.

Тема даного дослідження репрезентує найістотнішу складову філософської спадщини раннього даосизму – принцип недіяння, що є визначальним для етики, теорії пізнання та вчення про ідеальний суспільний лад даосів. Об'єктом роботи є філософська спадщина раннього даосизму, а предметом зміст роль і значення принципу недіяння передусім у творах "Дао-де цзин" та "Чжуан-цзи".

Мета роботи полягає у з'ясуванні змісту ролі і значенню принципу недіяння у філософській спадщині раннього даосизму. Означена мета передбачає розв'язання наступних завдань: по-перше, окреслення підстав для проголошення даосами необхідності дотримання принципу недіяння; по-друге визначення його змісту, по-третє, пояснення впливу на решту складових вчення раннього даосизму.

Другим за впливовістю філософсько-релігійним напрямом в історії Китаю традиційно визначають даосизм, або даоцзя. Переклад значення автентичної назви (яка набула статусу самоназви лише у IV – V ст. н. е.) – школа тих, хто наслідує Дао. Виникнення цього вчення, сформованого на ґрунті міфопоетичної культури та архаїчної релігії розташованого на півдні Китаю царства Чу, дослідники датують IV ст. до н. е. Слід наголосити, що від початку свого формування даосизм виявляв себе у відкритій для широкого загалу раціоналізованій формі, та у формі втаємниченій езотеричній. Як зауважив Торчинов Є.О.: "...відоме питання щодо співвідношення так званих "філософського" і "релігійного" даосизму можливо взагалі зняти з порядку денного як некоректний, адже саме даоське думання ("філософія") постало як особливий дискурс, внутрішньо і сутнісно пов'язаний з даоською "релігійною" практикою і адекватно може бути зрозумілою виключно в контексті цього зв'язку" [1].

Питання про авторство "Дао-де цзин" лишається відкритим для сучасного наукового співтовариства. Зокрема відсутність посилань на цей твір у "Лунь юй" та у "Мо-цзи" і "Мен-цзи", дозволяють стверджувати, що найбільш вірогідним часом його створення є IV-III ст. до н. е. Отже, або ми відмовляємось вважати, що часом життя Лао-цзи було VI ст. до н. е., або визнаємо, що текст "Дао-де цзин" створений не ним. Попри всі суперечності, в Китаї склалася традиція вважати, що у цьому творі викладено вчення Лао-цзи, до того ж це головне визнане науковцями джерело реконструкції поглядів легендарного засновника даосизму.

Ми не можемо віднайти в "Дао-де цзин" визначення ключової категорії раннього даосизму – Дао, на яку автор весь час посилається і яка є ґрунтом усіх його розмислів. Особливість ієрогліфічної писемності полягає в тому, що кожний ієрогліф містить цілісність поняття, образу і судження. Відповідно всі спроби перекласти ієрогліф Дао одним поняттям котроїсь з європейських мов далекі від досконалості. У "Дао-де цзин" ми знаходимо такі вказівки на значення цієї категорії: туманне та невизначене, найглибинніше та темне, першопричина всього і кінцева мета, порожнє, але невичерпне та вічне, дивовижна таємниця. Наведений перелік не є повним, але дозволяє зробити висновок про доцільність тлумачення Дао як категорії, що висловлює трансцендентне, тобто те, що перевершує будь-яке понятійне визначення, та означення у часі і просторі. Тезу з "Дао-де цзин": "Дао, що може бути висловлене, не є постійне Дао. Ім'я, яке може бути промовлене, не є постійне ім'я" [2], – ми можемо проінтерпретувати як свідчення усвідомленого прагнення автора уникнути дієвості логічного закону, що реалізується в імплікації "якщо А, то не-А". Тобто, має місце відмова від постулювання визначеності існування Дао (байдуже, тілесного чи ментального), що стало б одночасним ствердженням іншого, тобто того чим Дао не є.

Дао охоплює усе й ніщо не є іншим стосовно нього, отже Воно понад суперечностями й збагнути Його через ствердження чи заперечення неможливо. Висловлюване категорією Дао не тлумачиться як дещо статичне. Дао – і абсолютне, і конкретне, – і відбувається у часі та просторі, і перевершує цей процес. Для людини Дао досяжне лише як те, що постійно розгортається у

часі, цим обґрунтовується намагання перекладати цю категорію поняттям "шлях". Тобто осягнення Дао – проходження власного унікального шляху, кожна миттєвість якого є незаперечною цінністю. Наслідування Дао – проживання його здійснення, прийняття плинності та незмінності переходу від однієї визначеності до іншої. Розповсюджена серед дослідників настанова вживати щодо Дао поняття закон, обґрунтована тлумаченням Дао необхідністю кожної події. Слід наголосити, що Лао-цзи не надає нам підстав розуміти Дао абсолютною особистістю. Не випадково, що він не згадує про воління чи наперед визначення з боку Дао, а говорить саме про його благу необхідність, тобто про закон, пручання якому є "дурістю". Зокрема в трактаті "Гуань Інь-цзи" читаємо, що Дао подібне лезу меча: воно розтинає все суще, але той, хто намагається схопити його рукою та підкорити собі, буде поранений [3]. Дао як закон є природним у сенсі необхідності та незворотності своєї реалізації, але, звісно, його не слід розуміти як неодмінність певного причинно-наслідкового зв'язку, що може бути пізнаний.

Іншою ключовою категорією "Дао-де цзин" є де – блага сила. Де – незбагненна блага сила зрощення та ладу Піднебесся. Значення цієї категорії не менш складне для пояснення аніж категорія Дао. Мудрий долучений де – наймудріший. Розрізнення де і Дао умовне, воно не фіксує якогось їх стосунку одне до одного, адже вони збігаються у невизначуваності та необумовленості. Де виявляє себе у кожній конкретній події народження становлення і розвитку, але жодною з них не є. Де – сила, яка у процесі переходу від однієї визначеності до іншої зрощує нове виникнення: "Дао-Шлях все породжує. Благая Сила-Де все вигодовує. Вони все зрощують і все плекають, все завершують і все до зрілості доводять; вони все доглядають і все собою затуляють; породжують, але не володіють; здійснюють, але завчасно не задумують свої дій; зрощують усе, але не панують на ним. Ось що таке Заповітна Блага Сила-Де!" [4]. Для того, аби зрозуміти сенс цієї категорії, слід пом'ятати, що у "Дао-де цзин" та у даосизмі в цілому, жодне виникнення не тлумачиться як механічний результат певного попереднього знищення. Останнє неодмінно має передувати постанню нового, але занепад та зникнення за визначенням не можуть його живити. Те, що одна визначеність (наприклад краса), обумовлює протилежне собі (наприклад потворність) – це закон Дао, а от те, що щось взагалі здатне до виникнення і розвитку – це дійсність Де, тобто благої сили творення Піднебесся.

"Коли в Піднебессі всі дізнаються, що прекрасне є прекрасним, – це вже потворне. Коли в Піднебессі всі дізнаються, що добро є добром, – це вже не добро" [5], – у цьому вислові акумулюється специфіка міркувань Лао-цзи про те, як кожна визначеність обумовлює їй суперечне, тобто те чим не є визначене. Мусимо визнати, що автор цілком оригінально тлумачить роль людини в цьому процесі. Адже за його логікою думання, зміст висловлювань та знань людини неодмінно впливає на дійсність Піднебесся. Тобто природніша для нас, настанова розрізняти суб'єктивний та об'єктивний світи, для автора "Дао-де цзин" не мала жодної актуальності. Слід погодитись із дослідниками, які констатують те, що в міркуваннях мислителів Стародавнього Китаю не присутнє виразне суб'єкт – об'єктне розрізнення. Також, є усі підстави ствер-

джувати, що їх самосвідомості взагалі не було властиве чітке відокремлення індивідуального я, від наднидивідуального ми, яке вочевидь охоплювало не лише родинну спільноту людей але й Піднебесся в цілому. Крім того, погодившись із Є.О. Торчиновим [6], котрий вказав на домінування у культурі Стародавнього Китаю мислення корелятивного (кожна дія тлумачиться як така, що викликає відгук а не наслідок, і резонує на рівні всезагальності), ми отримуємо досить послідовне і несуперечливе пояснення способу міркування автора "Дао-де цзин". По-перше, автор, так само як і мислителі конфуціанці, визнавав людину гранично відповідальною не лише за перебіг тих подій у яких вона безпосередньо бере участь, адже кожен прояв її активності тлумачився як такий, що здатен мати непропорційно значний та не передбачуваний вплив на Піднебесну в цілому. По-друге, в даосизмі, так само як і в більшості інших філософських напрямах Стародавнього Китаю, людина визнається істотою не досконалою, не спроможною за власним розсудом уникати помилкових дій. По-третє, вже за цілком оригінального даоського переконання, суперечності обумовлюють одна одну, і лише Дао їх перевершує. Тому, єдине чого мусить прагнути мудра людина – це наслідувати Дао. Адже, прагнення котроїсь із визначеностей (наприклад: блага, справедливості, слави, користі) одночасно є прагненням того, що їй протистоїть як суперечне, або протилежне (відповідно: не блага, несправедливості, ганьби, шкоди): "Діючи, занапащаєш справу. Тримаючи, втрачаєш те, що тримаєш. Досконалий мудрець перебуває в недіянні і тому не зазнає поразок; він нічого не має і тому нічого не втрачає" [7]. Людина не здатна цілком осягнути Дао, вона не спроможна збагнути чому і як здійснюється лад Піднебесся, але їй відомо, що завдяки Дао світ є, і є найліпшим з можливих. Звідси подібний до гіппократівського гасла "Не зашкодь", принцип недіяння (у вей).

Справжня мудрість, за Лао-цзи полягає у позиції невтручання. Наймудріший мусить віднайти Дао у безпосередній очевидності оточуючої дійсності та у власному єстві, й дозволити собі наслідувати його через відмову від цілеспрямованих дій та прагнень. Принцип недіяння не слід тлумачити як наказ до бездіяльності. Наймудріший не відмовляється від рухів, спілкування тощо, він поводиться так само, як і решта людей, адже відмова від того, до чого спонукає тілесна природа та соціум – це і є одна з тих цілеспрямованих дій, від яких слід утримуватись. Тобто недіяння – утримання від наміру діяти так, аби досягти визначеної мети. Наймудріший має бажати лише наслідувати незбагненне Дао здійснюючи лише природні та спонтанні дії без намагання прорахувати їх наслідки та з'ясувати призначення, решта прагнень визнаються хибними. "Не полишаючи подвір'я, я пізнаю Піднебесся. Не відчиняючи вікно, бачу я небесний Шлях-Дао. Чим далі ми йдемо, тим менше ми знаємо. Тому досконаломудрий нікуди не ходить, але все знає; Він ні на що не дивиться, але все осягає; Він нічого не творить, але все здійснює" [8]. Бути природним, діяти спонтанно без зусилля, тобто перебувати у єднанні з де і Дао означає досягти незалежності від суперечностей. Наймудріший невразливий і всемогутній, вільний від прагнень та устремлінь перебуває у стані абсолютної рівноваги. Він має бути подібним до "немовляти, яке ще не вміє

посміхатись", яке недсвідомо і безтурботно живиться від "матері Неба і Землі" – Великого Шляху Світостворення [9].

Ідеал суспільної організації викладений в "Дао-де цзин" здебільшого визначають утопією. Подібно до вчення конфуціанців, взірцем тут обрано спосіб життя далеких пращурів, головними чеснотами якого були гранична простота та природність. Зокрема у вісімдесятій главі "Дао-де цзин" стверджується, що царство з найкращим суспільним устроєм мусить бути маленьким з не чисельним населенням. Народ, який прагне найліпшого життя для усіх, має відмовитись: від застосування складних технічних приладів, що полегшують та пришвидшують виробничий процес, від засобів пересування для мандрів, що дозволяють легко долати значні відстані, від зброї яка надихає до протистояння, від писемності та освіченості, що провокує суперечки та невдоволеність. Прагнення знання породжує невігластво, досягнення справедливості обумовлює її втрату, культивування порядності викликає злочинність. Для щастя та злагоди люди мають повернутися до архаїчної невибагливості, мінімізувати контакти з іншими царствами. Отже, на противагу конфуціанцям Лао-цзи, негативно оцінює роль освіти у суспільстві, він вважає, що всі суспільні конфлікти утворюються через освіченість людей, їх прагнення кращого як в моральному так і в побутовому сенсі. Конфуціанське жень визнається наслідком втрати людиною Дао, тому автор "Дао-де цзин" наполягає, що "потрібно зробити своє серце виключно незворушним, непохитно зберігати спокій, і тоді всі речі будуть змінюватися самі собою, а нам лише залишиться споглядати їх обернення. У світі – безліч різноманітних речей, але всі вони повертаються до свого початку" [10]. В цілому, пропонована у "Дао-де цзин" модель суспільної організації нагадує "первісний комунізм", тобто лад головними ознаками якого є: спільність майна, відсутність товарообігу та грошей, найнижчий рівень розподілу праці.

Головним у формуванні ідеального суспільного ладу, є, на думку Лао-цзи, правитель, яким має бути наймудріший, що неухильно дотримується принципу недіяння. Усе, що мають знати про нього підлеглі – він існує: "Йому поступиться той, кого народ любить і хвалить. Але ще нижчим є той, кого народ боїться. Але гіршим за всіх такий монарх, якого в народі зневажають" [11]. Правитель має діяти без наміру досягти певної мети, панувати без прагнення до лідерства, боронити справедливість без уявлення про неї та бажання її. Володарювання, що спирається на силу, примус та розрахунок приречене. Отже правитель має уподібнитись воді, м'якість якої перемагає наймічніше: "Тому досконалий мудрець говорить так: Я буду перебувати в недіянні, і народ почне змінюватись самовільно. Я буду любити спокій, і народ виправиться сам собою. Я буду в бездіяльності, і народ тоді збагатіє. Я буду в незворушності, і народ сам повернеться до справжньої простоти" [12]. Коли наймудріший очолює державу, у ній пануватиме природна рівновага означена ієрогліфом, що українською транслітерується Тай пін, а перекладається: Велика Рівновага, Велика Рівність та Велике Блаженство. Розвиток уявлення про спосіб досягнення та особливості

означеного суспільного ладу був втілений наслідувачами Лао-цзи у трактаті "Тай пін цзин". Навіть побіжне ознайомлення з історією даосизму, засвідчує активну участь його представників у боротьбі за владу та вплив. Зокрема, як надзвичайно яскравий приклад можемо пригадати роль даоської секти Тай пін дао у повстанні Жовтих пов'язок (184 р. н. е.). Ця обставина безперечно викликає подив, адже дотримання принципу недіяння, неодмінно мусило б обумовити нехтування даосами суспільної боротьби. Однак, нам слід пам'ятати, що, по-перше, протягом своєї тривалої та складної історії даосизм змінювався і виявляв себе у різний спосіб, тому вчення раннього даосизму набувало нового осмислення і тлумачення. І, по-друге, ще у "Дао-де цзин" ми віднаходимо критику наявного суспільного ладу, але доцільність його реформування обґрунтовувалось у даосизмі не свавільним прагненням людей досягти кращого життя, а природною необхідністю відновлення Великої рівноваги. Тобто, інакше кажучи, на думку представників даосизму, їх втручання до суспільно-політичних процесів – результат наслідування Дао, що скеровує мудрих, які дотримуються принципу недіяння. А реформування суспільства – природний процес від участі в якому наймудріший не має відмовлятися. Як узагальнює Лук'янов А.Є.: "Байдуже, чи це індійські веданта, міманса або китайський даосизм, конфуціанство, легізм – усюди космос постає носієм природних і людських смислів життя. Причому вони володіють такою силою впорядкованості, сталості і впливу на людину, яку містять в собі природні коловороти речовини. Людині лишається тільки дослухатися природи, "не вештатись" і "не вистрибувати" з паралелей речей, що перебувають у русі, не зазіхати на чужу лінію і тоді він вповні реалізує свої можливості і сутність" [13].

Філософські погляди Чжуан-цзи, якого ми можемо вважати сучасником творців "Дао-де цзин", збереглися у однойменному творі "Чжуан-цзи" інша рідковживана назва котрого – "Наньхуа жень цзин", який складається з 33 глав та розподіляється на "внутрішню частину" (ней пянь) – перші сім глав, "зовнішню частина" (вай пянь) – 8–22 глави, і "змішану частина" (цза пянь) – 23–33 глави. Лише "внутрішню частину" є сенс визначати тою складовою твору, авторство якої належить Чжуан-цзи; решта, швидше за все, була записана зі слів його учнів, а останні глави взагалі датуються епохою Хань (І ст. н. е.).

Специфіка стилю "Чжуан-цзи" полягає в особистісності тексту, де, на відміну від "Дао-де цзин", погляди викладені не як деперсоналізоване одкровення, а як виклад власних роздумів конкретної людини. Тому, досить часто дослідники визначають його автора мислителем екзистенціального типу. "Я і Дао, я наодинці з вічністю і вічним" – головний мотив "Чжуан-цзи" [14]. На противагу конфуціанцям, і значно виразніше ніж у "Дао-де цзин" у цьому творі людина постає самітним мандрівником, позбавленим панівного і дотепер у китайські культурі духу колективізму. Але нам варто утриматись від висновку про наявність у цьому вченні, граничного усвідомлення відчуженості людського "Я". Навпаки, у одній із найяскравіших та суперечливо пояснюю-

ваних притч "Чжуан-цзи", автор ставить під сумнів дійсність людської самості. Він розповів, як, одного разу, мудрецеві наснилося що він безтурботний метелик, та коли той прокинувся, то не віднайшов доказів того, що насправді він не метелик, якому наснилося, що він мудрець [15]. Тобто, відокремленість певного "Я" – ніщо інше як умовність. Справжня дійсність або істинна реальність (хунь-дунь) – цілковита єдність та цілісна пустка, вона насправді не висловлювана, і наша упевненість, у тому, що кожному слову-поняттю-найменню (мін) відповідає дещо суще (ши] безпідставна. Чжуан-цзи виразніше за Лао-цзи підкреслює, те що Дао перевершує будь-яке визначення. Через це, для того аби максимально адекватно висловити Дао, він називає його – "відсутністю відсутності" (у-у). Згідно із цим ученням світ постає як єдине і нерозподілене ціле (да куай), кожна складова якого не має самостійного буття й існує завдяки умовному протиставленню іншим складовим. В одному, таким чином, міститься все інше, тобто все присутнє у всьому. Справжня реальність – це "хаос" цілковитої єдності, простоти і цілісності, її не можливо висловити, адже слово є визначенням.

Чжуан-цзи стверджує відносність усіх визначень та ідеалів: добра і зла, прекрасного та потворного, життя та смерті тощо. Саме тому він заперечує "золоте правило Конфуція", стверджуючи, що благо для одного здатне бути страшним злом для іншого. Цим він аргументує необхідність дотримання принципу недіяння для мудрого, який збагнув умовність усіх визначень. Саме цей аспект вчення Чжуан-цзи спантеличував його наслідувачів, що мусили обґрунтовувати необхідність опанування мистецтва подолання смерті. Адже, визнання відносності життя та умовності відокремленості індивідуального "Я", мусило б звести нанівець аргументованість змагань за безсмертя. Тому автор "Баопу-цзи" Ге Хун мусив у своєму трактаті спростовувати розповсюджену настанову вважати, що Лао-цзи та Чжуан-цзи ставили знак рівності між життям та смертю. Аргументом на користь того, що Чжуан-цзи визнавав необхідність боротьби за вічне життя, стало його пояснення особливого статусу наймудріших, які досягли рівноваги, оволоділи де і цілковито наслідують Дао, адже вони через єднання з світовою цілісністю набувають властиві їй не знищенність, сакральність і вічність. Такі люди ототожнюють власне "Я" з усим сущим і отримують здатність перебувати у кожній новій формі "осідлавши" процеси світових метаморфоз. Не дарма у першій главі "Чжуан-цзи" описані "божественні люди с гори Гуешань", які не гинуть навіть у розпеченій лаві та воді. Тобто, мудрі, що досягли рівноваги, набувають не знищенності, адже долають залежність від визначеності перебування у певному стані та у певних координатах часу і простору. Однак, намагання досягти безсмертя "механічно", тобто за допомогою певних вправ (дихальних або гімнастичних), дотримання дієти та вживання спеціальних речовин висміюється у "Чжуан-цзи". В цілому є сенс визнати, що Чжуан-цзи пише про "плекання життя" метою якого є не безсмертя, як нескінченне життя, а вивільнення з протистояння життя та смерті. Так само і в "Дао-де цзин", ми читаємо: "Я чув, що той, хто вміє

життя своє оберігати, йдучи суходолом, не матиме зіткнення з тигром або носорогом, а вступивши до війська, може не остерігатися зброї і обладунків. Адже носорогу ніде буде свій ріг встромити, тигру ніде кігті запустити, зброї ніде клинок встромити. І з якої причини це? З тієї причини, що для таких людей не існує царства смерті" [16].

Необхідність дотримання принципу недіяння у ранньому даосизмі була аргументована визнанням того, що кожна людина є гранично відповідальною за перебіг подій у Піднебесній, і водночас, є істотою не досконалою, не спроможною за власним розсудом уникати помилкових дій, та найголовніше, що будь-яке прагнення котроїсь із визначеностей одночасно є прагненням протилежного. Тому, єдине чого мусить прагнути мудра людина – це наслідувати Дао. Принцип недіяння – утримання від наміру діяти так, аби досягти визначеної мети. Наймудріший має бажати лише наслідувати незбагненне Дао здійснюючи лише природні та спонтанні дії без намагання прорахувати їх наслідки та з'ясувати призначення, решта прагнень визнаються хибними. Тлумачення принципу недіяння, визначило специфіку ставлення даосів до процесу пізнання, як того, що не потребує рефлексії, має відбуватися безперервно але без мети і призначення. Отже, у ранньому даосизмі не було створено повноцінної теорії пізнання. Так само, через визнання умовності добра і зла, безглуздості уявлення про належне, даоси не створили повноцінного вчення про мораль. Також, принцип недіяння став визначальним для даоського вчення про ідеальний суспільний лад, який тлумачився як спонтанний та природний результат дотримання правителем та його підлеглими принципу недіяння.

1. *Торчинов Е.А.* Даосский "проект" глазами синолога начала третьего тысячелетия // Путь Востока. Межкультурная коммуникация. Материалы VI Молодежной научной конференции по проблемам философии, религии, культуры Востока. Серия "Symposium". – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2003. – Вып. 30. – С.150. 2. Дао-де цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С.115. 3. Духовная культура Китая: энциклопедия: в 5 т. / гл. ред. М.Л. Титаренко; Ин-т Дальнего Востока. – М.: Восточная. Лит, 2006. – С.40. 4. *Торчинов Е.А.* Даосизм. "Дао-Де цзин". – 2-е изд. / Пер. Е.А. Торчинова. – СПб.: "Азбука-классика"; "Петербургское Востоковедение", 2004. – С.234. 5. Там само. – С.203. 6. *Торчинов Е.А.* Парадигмы классической китайской философии в компаративистском аспекте // Размышления о философии на перекрестке второго и третьего тысячелетий. Сборник к 75-летию профессора М.Я. Корнеева. Серия "Мыслители". – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. – Выпуск 11. – С.203-204. 7. *Торчинов Е.А.* Даосизм. "Дао-Де цзин". – 2-е изд. / Пер. Е.А. Торчинова. – СПб.: "Азбука-классика"; "Петербургское Востоковедение", 2004. – С.242. 8. Там само. – С.231-232. 9. *Маслов А.А.* Тайный смысл и разгадка кодов Лао-цзы. – Ростов на Дону: "Феникс", 2005. – С.33. 10. Дао-де цзин // Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С.119. 11. *Торчинов Е.А.* Даосизм. "Дао-Де цзин". – 2-е изд. / Пер. Е.А. Торчинова. – СПб.: "Азбука-классика"; "петербургское Востоковедение", 2004. – С.212-213. 12. Там само. – С.237-238. 13. *Лукьянов А.Е.* Становление философии на Востоке (Древний Китай и Индия). – Изд. 2-е, исправ. и допол. – М.: ИНСАН, РМФК, 1992 – С.59-60. 14. *Торчинов Е.А.* Даосизм. "Дао-Де цзин". – 2-е изд./ Пер. Е.А.Торчинова. – СПб.: "Азбука-классика"; "Петербургское Востоковедение", 2004. – С.99-100. 15. Чжуан-цзи // Древнекитайская философия. Собрание текстов: в 2 т. – М.: Мысль, 1972. – Т.1. – С.261. 16. *Торчинов Е.А.* Даосизм. "Дао-Де цзин". – 2-е изд. / Пер. Е.А. Торчинова. – СПб.: "Азбука-классика"; "Петербургское Востоковедение", 2004. – С.233.

Надійшла до редколегії 12.02.2010

І.В. Девтеров, канд. філос. наук, доц., НТУУ "КПІ", Київ

СУТНІСТЬ ТА СПЕЦИФІКА ТЕКСТУ У КІБЕРПРОСТОРІ

У статті розглядається роль тексту та гіпертексту у кібепросторі, їх вплив на індивідуальну та суспільну свідомість. Особливо підкреслюється специфічність електронного тексту та текстової культури в Інтернет.

Ключові слова: текст, гіпертекст, кіберпростір, віртуальна реальність, свідомість.

В статье рассматривается роль текста и гипертекста в киберпространстве, их влияние на индивидуальное и общественное сознание. Особенно подчеркивается специфичность электронного текста и текстовой культуры в Интернет.

Ключевые слова: текст, гипертекст, киберпространство, виртуальная реальность, сознание.

The article analyse the text and hypertext role in cyberspace as well as their influence on individual and public consciousness. The special stress is laying on the specificity of electronic text and text culture in the Internet.

Keywords: text, hypertext, cyberspace, virtual reality, consciousness.

Беззаперечним є той факт, що однією із основних тенденцій у розвитку сучасного світу є перенесення надбань всіх сфер інтелектуальної та предметної діяльності до всесвітньої мережі Інтернет, яка на сьогодні постає як найбільш потужне та доступне сховище інформації, використання якої справляє суттєвий вплив як на індивідуальну, так і суспільну свідомість. Одночасно ресурси Інтернет стають важливим інструментом для розв'язання гуманітарних проблем суспільства, зокрема, використання у якості інформації тексту. Це є цілковито виправданим, оскільки писемна культура є необхідною знакотворчою складовою культурних процесів інформаційного суспільства, що набуває властивостей масової культури. У трансформаціях писемної культури особливе значення належить тексту, який завдяки своїй матеріальній формі (рукопис, друкарське видання, мікрофільм чи електронний формат) є носієм тієї чи іншої інформації, що досягає читача, глядача, слухача. Таким чином, соціально-філософські дослідження сутності та специфіки тексту та гіпертексту в сучасному просторі Інтернет є достатньо актуальним і необхідним.

Проводячи такі дослідження, необхідно підкреслити, що текст відноситься до найбільш очевидних реалій мови, а способи його інтуїтивного виокремлення є не менш вкоріненими у свідомості сучасної людини, ніж способи відмежування та виокремлення слова. Більше того, завершене і записане вербальне повідомлення може ідентифікуватися як текст. Саме тому проблему тексту в класичному структуралізмі розглядали як сукупність культурних кодів, у відповідності до яких організується знакова багатоманітність культури (К. Леві-Стросс). Герменевтика розглядала текст як мовне вираження онтологічно осмисленого досвіду, невіддільного від змісту цього досвіду (Г. Гадамер), а також як атрибутивний спосіб існування самого життєвого світу людини (М. Гайдеггер, П. Рикер). Найбільш послідовно та розгорнуто статус тексту як одного з центральних філософських концепців стверджується у постструктуралізмі (Ж. Дерріда, Р. Барт).

В енциклопедичній статті українського вченого С. Кримського текст визначається як знаково-мовна реалізація певної системи інформації та

виступає у вигляді матеріальної оболонки ідеальних результатів людської діяльності [1].

Російська дослідниця О. Кубрякова вважає, що в основу категорії тексту покладено "розуміння тексту як інформаційно самодостатнього мовного повідомлення з чітко сформованим цілепокладанням та орієнтованого за своїм задумом на свого адресата" [2].

Акцентує увагу на ролі свідомості наступне визначення: "текст – це втілений в предметах фізичної реальності сигнал, що передає інформацію від однієї свідомості до іншої і тому не існує поза свідомості, яка його сприймає" [3].

Як бачимо, майже кожне дослідження в даній галузі починається з роздумів про те, що ж таке "текст" і які ознаки або властивості характеризують те, що визначається даним терміном.

Немає і не може бути таких текстів, які б не фіксували фрагмент людського досвіду і його осмислення. Це робить текст можливим об'єктом концептуального та когнітивного аналізу, тобто дозволяє встановити, з яким світобаченням ми зустрілися в даному тексті, що і з якої причини привернуло увагу людини, які саме фрагменти знання та оцінок в ньому закріплені. Але немає таких текстів, які не постали б також кінцевим висновком дискурсивної, тобто соціально орієнтованої і соціально обумовленої комунікативної діяльності. Яким би анонімним не здавався текст, у нього завжди є автор або автори, а це означає, що текст відображає їх мовно-мисленевий акт.

У віртуальному тексті поняття невербального засобу розширюється та набуває нових змістових компонентів. До завдань тексту, окрім акцентування та утримання уваги, організації спілкування, долучаються додаткові, специфічні саме для електронного тексту: організація особливого типу спілкування – віртуального, опосередкованого, отримання зворотньої реакції, формування умов, сприятливих для здійснення інформаційного впливу.

Якщо розглядати кіберпростір як своєрідну реальність, що розгорнута в глобальній комп'ютерній мережі Інтернет, то на відміну від віртуальної реальності у вузькому сенсі, кіберпростір не зводиться до візуально-тактильно-звукової симуляції реальності, а припускає ще й наявність електронного тексту. Зокрема, коли людина переглядає web-сторінки, "сидить" в чатах або на форумах, спілкується по ICQ або користується e-mail, вона знаходиться в кіберпросторі, але не обов'язково у віртуальній реальності.

Зображення та звуки є відносно недавніми складовими елементами середовища Інтернет, тому вони частіше за все та звичніше постають як світ тексту. Швидше, навіть, стихією тексту, що спонтанно породжені (в рамках електронної пошти, телеконференцій, чатів, комунікацій під час гри). Такі повідомлення являють собою опозицію "впорядкованим" (за А. Тоффлером) текстам, що превалюють в електронних та друкованих медіа. "Впорядковане повідомлення прагне стати більш щільним, більш стиснутим, без надмірності. Воно сильно направлене, опрацьоване, щоб позбутися зайвих повторів, і спеціально створене так, щоб максимально збільшити інформаційний об'єм". [4]. А в умовах зростаючої ізольованості та низького рівня комунікабельності жителів мегаполісів інформація, що отримується за посередництва медіа,

складає левову частку тих повідомлень, які щоденно сприймаються людьми, особливо в рамках неділової сфери спілкування. Таким чином, дискурс сприйнятих людиною повідомлень все в більшій мірі складається із штучно створених редакторами, режисерами, експертами текстів. "Інтернет ще й тому з такою видимою легкістю увірвався в ритуали людського спілкування, пізнання та гри, що з ним повернулася втрачена "жива" стихія ніким не "створеної", тобто невідредагованої спонтанної мови" [5].

Досить відомим є постмодерністський вислів про те, що "світ – це текст", проте в даному випадку хотілося б загострити увагу на специфіці кіберпростору як тексту. Текст зазвичай уявляється у вигляді письма – графічної сигнатури. Письмо еволюціонувало від піктограм мезоліту до багатосторінкових книг залізного століття. Але текст може існувати і раніше письма. Кожен текст має на увазі уявний набір значень і правил, які отримали назву мови. Інформація ширше поняття, ніж текст. Наприклад, генетична інформація з'являється не пізніше виникнення життя на Землі, тобто понад 3 млрд. років назад. Це наводить на думку про тотожність життя та інформації. Інформацію можна поділити на нефіксовану (мова) і фіксовану (текст). Мова завжди мислиться первинною по відношенню до тексту.

Відповідно, кіберпростір уявляється як безтілесна книга, що містить web-сторінки. Питання про "де?" кіберпростору позбавлено сенсу. Сторінки розміщені на сайтах, сайти на серверах, сервери на комп'ютерах, а комп'ютери розкидані по всій планеті. Кіберпростір визначається не відстанню, а потужністю процесора. З точки зору філософії Аристотеля, потужність – це потенція, одна з фундаментальних категорій, за допомогою якої визначається рух і час. Сучасна філософія наполягає на самостійному статусі руху і часу. Наприклад, М. Гайдеггер вважав час фундаментальним атрибутом буття, осмисленого як Dasein. Час також є фундаментальним виміром кіберпростору. Користувачам ("читцям") для доступу в кіберпростір необхідно купити час, т.з. інтернет-годинник.

Будь-яку мережу, у тому числі і глобальну мережу Інтернет, окрім її матеріальних носіїв, можна розглядати як сукупність знаків, текстів, що дає можливість наблизитися до розуміння кіберреальності. Всі явища людської культури можуть бути перетворені і перетворюються в кіберпросторі на діалоги, слова, знаки. У віртуальній реальності речові дані, матеріальні об'єкти, люди – все це існує як образи, тексти. Все є текст. Лише текст. І нічого, окрім тексту. Як справедливо вважає російський дослідник А. Геніс, "текст – машина, що виробляє реальність" [6].

Але у віртуальній реальності навіть текст інший – це, швидше, гіпертекст. На зміну звичайному тексту прийшов багатовимірний (електронний) гіпертекст. Текст будується з інших текстів в процесі постійного встановлення нових зв'язків, переробки, інтерпретації і реінтерпретації. Смислові складові даного тексту, зв'язки між значеннями даного тексту і значеннями інших текстів виявляються відносними, хиткими. Такі зв'язки дозволяють здійснювати комунікативний акт в напрямах, що визначаються вибором людини. Кіберпростір постійно розширюється, відповідно, збільшується і

кількість "текстуальних" зв'язків. Комунікативні акти, нарощуючи свою потужність, передають велику кількість текстів, які, переплітаючись, породжують нові тексти. Зараз вже неможливо зрозуміти один текст без іншого. Текстова культура виступає не у вигляді стопки впорядкованих текстів, а у вигляді мозаїки текстів, поєднаних у щось відносно ціле, інколи на основі дивних принципів. У кіберпросторі, де інформаційно-смислове виробництво відіграє головну роль, текст і як джерело, і як результат набуває статусу універсальної форми існування. Текст – це форма встановлення зв'язку, засіб обміну інформацією. В рамках кіберпростору текст перестає бути автономним, незалежним феноменом: немає автора або читача, який працював би лише з даним текстом.

Сутність гіпертекстової моделі полягає в тому, що, оперуючи вербальними і невербальними уявленнями, вона дозволяє видавати користувачеві інформацію у найефективнішій формі. Гіпертекст – це множина текстів із відносинами, що їх пов'язують, та характеризується відсутністю стандартної, звичайної послідовності його читання. Це зумовлено його безкінечністю, нелінійністю, відсутністю авторства, об'єктивністю та неоднорідністю, на відміну від традиційного тексту [7]. Відповідно до зазначених критеріїв, гіпертекстами вважають такі традиційні тексти, як словники, енциклопедії та їхні окремі компоненти (сторінка "Зміст", апарат виносок та приміток), які слугують інструментами створення нелінійного тексту та забезпечення системи нелінійних переходів.

При "подорожі" гіпертекстом не просто сприймається рядок символів в одному напрямку, а відбувається прочитування означеної інформації, розкодування її значення, співвідношення з попередніми символами. Гіпертекст є носієм множинної інформації, він повний розгалуджень. Зорове сприйняття фрагменту гіпертексту складної графічної структури і аналіз семантичних значень, складових його структурных елементів, дозволяє закріпити за ним ряд значень, тому вибір того або іншого значення залежить від графічної композиції, від асоціативного зв'язку всередині елементів тексту, а також від вибору сценарію, перевагу якому надає людина. Це створює варіативне розуміння гіпертексту.

Спроба відчути кордони гіпертекстової реальності призводять до того, що, перш за все, центр цієї реальності виявляється всюди, там, де знаходиться людина, тобто фактично – центру немає, його координати задаються. Вибраного або встановленого кимось центру не існує, центр обирається безпосередньо користувачем. А тому, гіпертекстову реальність можна розгортати у формі сфери з нескінченним радіусом або згортати, локалізувати до крапки. Сприйняття фрагментів цієї реальності виступає як моделювання гіпертексту, встановлення асоціацій, уявлень і сенсів, тобто переклад графеми в систему семантичних ознак, що створюють окремі значення.

Відмінність гіпертекстової організації мережевої віртуальної реальності від звичайної книги, зокрема, полягає в тому, що тексти, пов'язані посиланнями, можна розміщувати: а) у будь-якій країні; б) на будь-якій території; в) на будь-якому комп'ютері; г) створювати та редагувати ці тексти можуть різні

люди. В результаті виникає світова "павутина" пов'язаних між собою текстів – світ як єдиний гіпертекст.

Зокрема, російський вчений С. Орєхов виділяє два види гіпертексту (за "субстратною" характеристикою):

а) гіпертекст – це спосіб організації, побудови тексту, що складається із знаків, образів, сенсів, який (спосіб) заснований на багатоваріантних фізично-інформаційно-логічних взаємозв'язках і переходах між фрагментами цього тексту;

б) гіпертекст – це спосіб організації, побудови тексту, що складається із знаків, образів, сенсів, заснований на системі асоціативного механізму, що дозволяє встановлювати зв'язок не на фізичному, а на смисловому рівні. Обидва способи утворення і функціонування гіпертексту доповнюють один одного, утворюючи єдиний гіпертекст, як носій віртуальної реальності, яка може існувати як в глобальній мережі, так і в цілому, в людській культурі, там, де реалізуються символічні форми існування [8].

Отже, гіпертекст як засіб масової комунікації відкриває нові зміни в текстовому просторі, принципова новизна якого полягає в його нелінійності. Вживана в Інтернеті мова html (Hypertext Markup Language) забезпечує миттєвий перехід від одного тексту до іншого, для чого не потрібно покидати простір вихідного текстового поля. Будь-яку дію можна відмінити, повернутися на декілька кроків назад, зберегтися і почати процедуру заново. Один з можливих позитивних ефектів явища зворотності полягає в тому, що текст і його втілення набуває вільнішого, сміливішого, експериментального характеру. Активно використовуються поліекрани, різні формати кадру, нелінійні оповідання, складні комбінації символів і знаків. За допомогою цих прийомів вдається зробити адекватними естетичним запитам сучасників виразні можливості екранної типографіки. Людина, яка володіє величезним інтуїтивно-аналітичним апаратом, безперервно переробляє величезну кількість інформації, що постійно надходить із зовнішнього світу. У системі знакових взаємодій екранна типографіка як важлива складова інформаційного ресурсу сприяє нормальному функціонуванню комунікативного простору.

У кіберпросторі місце людини завжди є центральним і привілейованим, оскільки без людини функціонування та розвиток кіберпростору неможливі. Чому так? По-перше, людина є носієм свідомості на землі, і без неї кіберреальність неможлива з точки зору її існування. По-друге, ідея людського існування у кіберпросторі має значення як віддзеркалення процесів формування та змін людини і її свідомості. По-третє, це фіксація того, що зміст самого кіберпростору породжується відповідно до змісту свідомості, тобто наповнюється тим знанням і образами (часто модифікованим), якими людина на часі володіє. Отже, можна сказати, що кіберпростір формується за образом і подобою діяльності людської свідомості, людини і для людини з її свідомістю та втілюється у безлічі символів. В цілому всю віртуальну реальність можна уявити не просто як текст, а як єдиний гігантський гіпертекст, що містить різного роду потоки образів.

Класичний "паперовий" текст вмирав одразу після написання, редагування і подачі в друк. Текст кіберпростору розтягнений в часі і його цілком мож-

на назвати живим текстом. З'явилися навіть специфічні форми віртуального життя – комп'ютерні віруси (програми, що спонтанно копіюються). Але і саме функціонування кіберпростору нагадує епідемію або експансію живої істоти. З'явившись в 1968 в секретній військовій лабораторії США, до 1997 він поширився по всій планеті. Кіберпростір поступово проник в ключові інститути саморегуляції суспільства: школи, університети і засоби масової комунікації.

Характерним елементом кіберпростору є інтерактивні тексти у вигляді обговорень і дискусій в гостьових книгах, чатах, на форумах або по ICQ. Тут абсолютно стирається опозиція мова/текст і йде наближення до чистої інформації. Інтерактивний текст постійно оновлюється і редагується. На форумах люди діляться на гостей, учасників форуму і модераторів. В обов'язки модератора входить нагляд за дотриманням правил форуму (наприклад, заборона нецензурних слів). Він редагує повідомлення учасника, а інколи може і "заморозити" його. У кіберпросторі модератори – аналоги біблейських суддів. У чатах нагляд за дотриманням правил здійснюється демократичніше: учасники, об'єднавшись, можуть позбавити іншого учасника його права публікувати повідомлення. Гості володіють мінімумом прав. Інколи їм навіть заборонено переглядати сторінки форуму. Тому основна категорія "форумчан" і "чатлан" – це учасники (members). Аби стати учасником, необхідно реєструватися, вибрати "нік" (ім'я), пароль і login (ідентифікаційний номер, що дає право надалі на користування вибраним ім'ям і на виправлення власного повідомлення). Інколи до повідомлень можна додавати аватар – зображення, яке символізує учасника або його смаки, що остаточно робить його елементом кіберпростору.

Інтерактивний текст зазвичай створюється завдяки неоднозначності думок, де учасники діляться на прибічники і противників заголовного повідомлення. Кожне повідомлення інтерактивного тексту цитує попереднє або виражає реакцію у вигляді смайлика (піктограма емоції-настрою), або протиставляє "авторитетнішу" цитату. Кіберпростір наочно ілюструє фразу аргентинського письменника Х.Л. Борхеса про те, що "двозначність – це багатство". Однозначні тексти, як правило, не виживають. Вони або не отримують жодних відгуків, або отримують набір односкладових вихвалянь, або піддаються загальній обструкції. Парадоксальні тексти привертають загальну увагу і кочують з одного форуму на інший.

Будь-яка система символів призводить до конфігурації реальності. Мистецтво осягнення значення знаків, що передаються однією свідомістю і сприймаються іншими через зовнішнє вираження (жести, пози, мова) французький філософ П. Рікер визначав як розуміння. На його думку, не існує розуміння самого себе, не опосередкованого знаками, символами і текстами. Саморозуміння кінець кінцем збігається з інтерпретацією опосередковуючих термінів. Будь-яка інтерпретація має на меті подолати відстань, дистанцію між минулою культурною епохою, якій належить текст, та самим інтерпретатором. Долаючи цю відстань, стаючи сучасником тексту, інтепретатор може присвоїти собі його смисл: з чужого він хоче зробити його своїм, власним; розширення саморозуміння він прагне досягнути через розуміння іншого [9].

Сучасні технології, які називають "інформаційними", насправді є не стільки "засобами зв'язку", засобами передачі заданих повідомлень, як це було в модерністську епоху, скільки засобами встановлення і підтримки безперервного з'єднання, контакту, "коннекта", тобто засобами створення суцільного віртуального середовища, де важлива сама причетність, занурення в неї, підключеність до неї. Ця нова соціокультурна реальність пов'язана як з бурхливим розвитком електроніки, так і з формуванням та поширенням нових філософських, соціологічних та культурологічних теорій.

І в цьому контексті цікавою нам видається позиція італійського вченого У. Еко щодо функціонування електронного (або гіпертексту) та друкованого тексту в майбутньому. Він піднімає дві проблеми: фізичного пересування тексту та способів його інтерпретації. В першому випадку, "текст – це стимул, який в якості матеріалу дає нам не букви, не слова, а заздалегідь заготовлені послідовності слів, або цілі сторінки, але повної свободи не дає. Ми можемо тільки змінювати кінцеву кількість заготовок в рамках тексту". Як читачі ми можемо, на думку У. Еко, мати повну свободу у редагуванні тексту за власним бажанням – тобто, змінювати безкінечну кількість разів фінал роману. Друга проблема полягає в тому, що текст має кінець, межу, і може інтерпретуватися багатьма способами. Але існує й ще третій варіант: "давайте уявимо собі гіпертексти безкінечні та безмежні. Це буває в Інтернеті. Запускається сюжет і кожен користувач дописує частину, і цей безкінечний хробак тягнеться і тягнеться. Виходить джазовий джем-сейшн, коли зникає традиційне розуміння авторства й відкривається нове поле для вільної творчості... Швидше за все ми рухаємося до суспільства зі значнішим рівнем свободи, і в ньому вільна творчість буде співіснувати з інтерпретацією тексту. Але не потрібно говорити, що ми замінили одне іншим. Нехай буде і те, і інше" [10].

Отже, стрімкий темп культурних та соціальних процесів сьогодення робить необхідними подальші соціально-філософські дослідження сутності та специфіки тексту та мови в кіберпросторі як знакових феноменів інформаційного суспільства, головним критерієм якого є визначальна роль інформаційних технологій у всіх сферах життєдіяльності людини.

1. Філософський енциклопедичний словник / [гол. редколегії В.І.Шинкарук]. – К.: Абрис, 2002. – С. 631; 2. *Кубрякова Е.С.* О тексте и критериях его определения / Е.С.Кубрякова // Текст. Структура и семантика. – Т. 1. – М., 2001. – С. 73; 3. *Руднев В.П.* Прочь от реальности: Исследования по философии текста. М.: "Аграф", 2000. – С. 10; 4. *Тоффлер А.* Футурошок. / Алвин Тоффлер. – СПб.: Лань, 1997. – С. 126; 5. *Войскунский А.Е.* Метафоры Интернета /А.Е.Войскунский // Вопросы философии. – № 11. – 2001. – С. 64-79.; 6. *Генис А.* Гипертекст – машина реальности / А.А.Генис // Иностранная литература. – 1994. – № 5. – С. 249; 7. *Потапенко С.І.* Гіпертекстовий аспект омпозиційної організації англомовних друкованих засобів масової інформації / С.І.Потапенко // Проблеми семантики слова, речення та тексту. – К.: Видавничий центр КНЛУ, 2003. – Вип. 9. – С. 296; 8. *Орехов С.И.* Гипертекстовый способ организации виртуальной реальности. // Электронный научный журнал "Вестник Омского государственного педагогического университета". – Вып. 2006 – ресурс: www.omsk.edu; 9. *Рикер П.* Существование и герменевтика // Конфлікт интерпретаций: очерки о герменевтике. – М., Моск.филос.фонд., 1995. – 411 с.; 10. *Эко У.* От Интернета к Гутенбергу: текст и гипертекст. Отрывки из публичной лекции У.Эко на экономическом факультете МГУ 20.05.1998. – ресурс: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Eko/Int_Gutten.php.

Надійшла до редколегії 11.03.2010

Л.М. Довга, канд. філос. наук, НМузА України, Київ

ВЧЕННЯ ІНОКЕНТІЯ ҐІЗЕЛЯ ПРО СУМЛІННЯ ТА ПРИРОДУ ВЧИНКІВ

Стаття присвячена аналізові етичного вчення Інокентія Ґізеля (1600 – 1683), зокрема тому, як у трактаті "Мир з Богом чоловіку" він пояснює природу людських вчинків, трактує такі поняття, як гріх, сумління та воля.

Ключові слова: Ґізель, моральна теологія, сумління, розум, воля, гріх, вчинок

Статья посвящена анализу этического учения Иннокентия Гизеля (1600 – 1683), в частности тому, как в трактате "Мир с Богом человеку", он объясняет природу человеческих поступков, раскрывает такие понятия, как грех, совесть и воля.

Ключевые слова: Гизель, моральная теология, совесть, разум, воля, грех, поступок.

The article is devoted to the analysis of ethical conception of Inokentii Gizel (1600–1683), expounded by him in a treatise the Myr s Bohom choloviku (Man's Peace with God). In particular how he explains the nature of human behavior, and treats such concepts as sin, conscience and will.

Keywords: Gizel, moral theology, conscience, reason, will, sin, action.

"Застав дурня Богові молитися – чоло розіб'є" – так народна мудрість навчає, що в усьому слід дотримуватися міри і навряд чи нині спадає думка цю приказку відносити безпосередньо до "справ духовних". Тим більше, коли це стосується релігійності православних християн, духовність яких базується на аскетично-чернечих практиках, молитовному "спілкуванні" з Творцем, максимальному спрямуванні всього життя до самозречення і підкорення власної волі Божественній. Тим часом у період реформ, які проводив Петро Могила та його однодумці в православній Київській Митрополії, намагаючись збудувати міцну, дисципліновану Церкву з добре освіченим духовенством, здатним ефективно займатися душпастирством та конфесіоналізацією населення, українські богослови таки почали закликати до поміркованості у виявах благочестя, оскільки усвідомили, що людина з паралізованою волею (тобто, людина яку навчено, що все мирське життя – безумовне зло), не зможе знайти собі місця ні в реальному соціумі 17 ст., ні в оновленій церкві. Адже людина, котра постійно сумнівається, "розбиває чоло" об надмірний страх оступитися, виявляється не здатною реалізувати себе у земному житті, знаходиться у перманентному конфлікті сама з собою, неадекватно реагує на оточення, а тому відторгається ним, зрештою, впадає у відчай, що вже насправді є смертним гріхом. Відтак, виникла нагальна потреба змінити підхід до оцінки земного буття, і замість того, щоб втискувати його у "прокрустове" ложе традиційної православної моралі [1] (тим самим позбавляючи життя його вітальної сили), спробувати змінити розмір самого "ложа", відійшовши від надмірного ригоризму морального вчення. Для цього слід було, за висловом Жака Ле Гоффа, відділити "час церкви" (тобто сакральний, присвячений молитві та релігійним практикам), від "часу купців" [2] (профанного, полишеного для вирішення суто земних проблем), а все, що відбувалося в цьому останньому (тобто, що діялося з "власної волі", за бажанням і на потребу людини) звільнити від тавра безумовної гріховності. Визнавши, що людина, хоч і схильна до переступів і помилок, все ж таки грішить не кожним помис-

лом, словом і вчинком, які спрямовані до земного буття, Церква повинна була навчити священиків та мирян відрізняти важкі (смертні) гріхи від прощених, а звичайне буденне функціонування у соціумі (яким формується життєпростір людини: створюються матеріальні блага, продовжується рід, відстоюються власні інтереси та інтереси родини тощо) від гріховних дій.

Екзистенційною причиною такого розрізнення є сумління, яке звіряє кожен вчинок з певним ідеальним позитивним еталоном, щоразу виносячи вердикт щодо характеру поведінки, необхідності та допустимості тих чи тих дій, відповідності власного морального обліку обраному зразку. Оскільки ж для "морального еталону", в силу його релятивності, неможливо створити таку константу, яка буде коректною на всі випадки життя, сумління опиняється у досить скрутному становищі: щоразу, коли воля воліючи до якогось об'єкта чи дії, схиляє розум до того, аби пристати на це воління і уречевити його, сумління повинно виступати свого роду суддею, що класифікує вчинки і прагнення, а тоді у товстенному кодексі вибирає ту єдину статтю, за якою слід про них судити. Сумління постійно знаходиться в пошуку "золотої середини", рівновіддаленої як від вседозволеності та розпусти, так і від того, щоб надмірно скувати волю, заборонивши їй діяти. Це складне завдання, тому на допомогу інтуїції, якою може керуватися сумління в оцінці конкретних ситуацій, слід підключати розум, який опиратиметься на знання формальних підстав розрізнення добра і зла. Формальною підставою для такого розрізнення мало слугувати оновлене моральне вчення, викладене у свого роду підручниках (чи точніше порадниках) для священиків і пастви, в яких знаходимо детальні переліки гріхів, а також розгляд різних життєвих ситуацій і причин, котрі можуть впливати на оцінку того чи того вчинку [3].

Такого роду трактати спершу появляються у католицькому богослов'ї, де у середині XVI ст. моральна теологія остаточно утверджується як самостійна богословська дисципліна, а у єзуїтських колегіях починають викладати окремий курс морально-прикладного характеру [4]. У XVII ст. найбільш популярною була праця Германа Бусембаума (Herm. Busembaum) "Medulla Theologiae Moralis", вперше видана 1645 року.

Першою суттєвою спробою православних богословів допомогти своїй пастві у цій справі став трактат архімандрита Києво-Печерської Лаври, ректора Києво-Могилянської академії Інокентія Ґізеля (1600 – 1683) [5] "Мир з Богом чоловіку", опублікований у Києві 1669 року. Як значиться у вступі до цієї праці, її метою було навчити "*всякого чину ч(о)л(о)в҃ка, къ искорененїю Гр҃ховъ, и очищенїю сов҃сти, къ храненїю Г(оспо)дних заповідей, и помноженїю добродѣтелей*."[6]. Намагаючись зробити зрозумілішим і поживнішим для читача своє вчення, автор на перших же сторінках дає визначення основних понять (чи ключових слів), які лежать в основі християнської етики, тобто пояснює "*Что єсть сов҃сть? Воля? Бл(а)г(ода)ть? Оправданїе? и Заслуга?*" [7]. Найбільше уваги приділено першому поняттю – тобто совісті, яка, на відміну від волі є не атрибутом ("силою духовною") "розумної душі", а здатністю незалежного судження, тобто "*св҃дѣнїе себе самаго, или разсужденїе оумное о себ҃, имже*

ч(о)л(о)вѣкъ разсуждает, аще достоит єму что творити, или недостоитъ? И аще добро єстъ или зло, то єже сотворилъ?" [8].

Допомогою у такому "разсужденії умному" стає знання сутності гріха та всіх його різновидів. Природно, що перш ніж розгорнути цю палітру, автор трактату виясняє що таке гріх та чому і як людина грішить. Даючи детальне визначення гріха [9], Ґізель схиляється до думки, що гріх – це ушкодження волі, неправильний вибір, одного разу здійснений Адамом і після того постійно повторюваний людьми на Землі. Втім, вибір перших людей, котрі спокусившись схилилися до зла, падає на людство тільки як потенційна схильність, а не як необхідність. Первородний гріх повністю змивається таїнством хрещення, і жоден християнин не несе за нього особистої відповідальності. Кожна людина у власному житті власною волею щоразу робить новий власний вибір, який може бути і добрим, і злим (хоча людська воля, як віддзеркалення образу Божого в людині, не може бажати зла як зла, а тільки як уявного добра-для-себе). Саме тому люди несуть персональну відповідальність за самовільно скоєні гріхи. Втім, для того щоб позбутися гріха людина так само керується вільною волею, як і у випадку його здійснення. *"И убо аще сія Воля наша і єст сіце немощна* – писав Ґізель, посилаючись на Св. Августина, – *обаче нам къ спасенію єстъ зіло полєзна, понеже и сам Господь Бог къ оправданію всякаго чоловіка волі єго самоя требуетъ…"* [10]. Про важливість добровільного прагнення людини до спасіння читаємо і в Антонія Радивиловського: *"Жаденъ без власнои воли своєи не спасется, (волнои бовім воли єстесмо,) хощет насъ хотіти доброє, абы, гды сами захочем, и онъ восхотілъ в насъ свой Бозкїй предвічный исполнити совітъ"* [11].

Проте, нема людини без гріха, тільки одні грішать *"смертельними"* гріхами, *"відлучаючись від начала житія духовного"* і Любові Божої та *"наносячи на душу смерть"*, а інші мають простимі гріхи, які смерті на душу не наносять, *"разві недуг, без него же і Праведныі на землі не живут"*[12]. В Ґізелевому трактуванні гріха значною мірою присутній соціальний момент і усвідомлення того, що людина є матеріальною істотою, дуже залежною від обставин земного життя. Природно, не обходячи увагою сім гріхів смертних *"началнійших* (*гордость, лихоимство, нечистоту, чревоугодіє, завист, гнів та ліност*)" [13], він вважає, що важкість гріха залежить не тільки від характеру проступка, але й від обставин його здійснення, а особливо від того – свідомо чи несвідомо людина грішила. Якщо гріх твориться свідомо і шкода завдається велика, то він смертний, коли ж людина грішить не навмисне, несвідомо і шкода не значна – то це гріх прощенний. Головне місце у цьому процесі Ґізель відводить людській волі, совісті і усвідомленню значення власних дій, побіжно розвиваючи концепцію залежності вільної волі не тільки від Божого Провидіння, але й від конкретних обставин земного життя. Він перечисляє шість причин, задля яких смертний гріх може стати прощенним або й зовсім *"грѣхом не быти"*, а саме: *"неможенїе", "невѣдѣнїе", "скудост разсужденѣя", "вина благословная", "разрѣшенїе"* та *"нужда"*. Найважливішою в цьому переліку є нужда, яка може оправдати навіть у двох гріхах, скоєних проти десяти заповідей Божих – *"неправедном взятїи и удержанїи вещей*

чуждих, єже бывает в послѣдніи нищетѣ … понеже в послѣдней нуждѣ вся суть обща", а також в *"убійствѣ, єже бываетъ въ праведномъ защищеніи живота, или своего, или ближняго"* [14]. Втім, від інших смертних гріхів не передбачається жодних виправдань, оскільки ніяка нагальна потреба не може спонукати людину до того, аби добровільно ставати єретиком, творити перелюб, давати неправдиві свідчення чи приносити облудні клятви. У таких випадках навіть зовнішній примус, на думку Ґізеля, не звільняє сумління від відповідальності за порушення церковних та суспільних заборон.

Полегшує відповідальність за гріх незнання обставин або можливих наслідків певного вчинку, що призводить до хибної оцінки ситуації та прийняття неправильного рішення (коли благі наміри призводять до плачевних наслідків). Затьмарення розуму (простіше – божевілля), також зменшує відповідальність за скоєний гріх, бо у такому стані людина зовсім не керується власною волею, а знаходиться у владі сторонніх сил. В певних ситуаціях полегшення гріха може походити і від зовнішніх обставин – коли заповідь Божа порушується не від власної інтенції, а з примусу, коли власною волею і сумлінням людина опирається вчинкам, які її змушують здійснювати.

Архімандрит Києво-Печерської лаври звертає увагу на те, що грішать люди не тільки *"ділом"*, а й *"серцем", "устами",* а також *"нравом или обычаєм"* [15]. І хоч учинкові гріхи є найбільш помітними, далеко не завжди саме вони є найтяжчими. Найгіршими і найважчими до виправлення автор трактату вважає гріхи, сповнені через злий норов або звичку, оскільки саме характер визначає спосіб поведінки і мислення індивіда, а звичай через приклад або й навчання передається іншим, тим самим спонукаючи або й долучаючи їх до гріха. Не менш важкими є гріхи, що здійснюються серцем, оскільки вони призводять до внутрішнього зламу людини, що не залишає в її душі місця для Божої ласки і світла, тим самим позбавляючи її дійсної опори в житті. Саме серцем людина чинить гріхи, які Ґізель зачисляє до рангу найважчих, гріхи проти основних християнських цінностей – віри, надії та любові. Якби мова йшла про філософію, а не моральну теологію, то можна було б говорити про кордоцентризм цього учення, адже з огляду київського мислителя саме серцем людина "працює/не працює" Богу: вірить чи сумнівається, сподівається на краще або впадає у відчай, смиряється або проявляє гординю.

Обов'язки строгого, але справедливого судді, який неусипно слідкує за всіма вчинками людини і оцінює їх за принципом "грішні/праведні" покладається на "совість", властивостями якої і є здатність *"свѣдителствовати на себе, судити себе, и законополагати или совѣтовати собѣ"* [16]. Втім, оскільки сумління буває різним, то різними виявляються і вчинки людей.

Найкращою на думку Ґізеля, є так звана "мирна" або "права й істинна" совість, яка вміє розрізнити добро і зло згідно з "законом природним" та "заповідями Божими", відтак – дає справедливу оцінку вчинкам і завжди схиляє волю до того, щоб вибирати добро. Такі люди легко бачать, де вони оступилися (оскільки гріх на чистій душі завважити так само легко, як найменшу плямочку на білій скатертині), а оступившись, поспішають очистити своє сумління через сповідь і каяття. Людині з таким сумлінням властиве

відчуття внутрішнього спокою і гармонії, вона завжди перебуває в "мирі" з Богом і сама з собою, судить розважливо і намагається послідовно утримуватися від поганих думок або вчинків. Для інших вона може бути мудрим порадником і справедливим суддею.

Найгіршою є совість "ложная и блудящая", яка "*ложѣ судитъ, яко достоитъ творити что, или недостоитъ, оутверждая злое быти добрым, или доброе злым"* [17]. Подаючи волі таке спотворене бачення того, чого слід прагнути, а від чого потрібно утримуватися, облудне сумління викликає воління до суспільно злого як доброго-для-себе. Такі люди здебільшого теж не сумніваються у власному виборі, але не тому, що легко завважують найменшу змазу на сумлінні, а тому що навіть не намагаються її знайти. Вони взагалі не схильні до каяття, і живуть на власний розсуд, без Божої милості. Люди з таким сумлінням сприймаються як антисоціальні особи, які порушуючи встановлений правопорядок, спричиняються до руйнації "спільного блага", відтак їм доводиться відповідати не тільки перед судом Божим, але й перед земним.

Між двома цими крайностями Ґізель знаходить безліч відтінків – людей, яким іманентно властиве прагнення до добра і досконалості, але які не можуть цього досягнути або в силу об'єктивних обставин, або в силу неспроможності правильно судити про ці обставини. Такі люди потребують поради і духовної настанови, аби у реальному мирському житті певніше триматися вузької стежки спасіння, не впадаючи ні у відчай, ні у надмірне упування на милість Божу, ні у надмірне покладання на власні сили.

Таких проміжних типів совісті автор трактату називає три: *"подобоистинная"* (вірно оцінюючи вчинки, вона може помилятися у виборі їх мотивів), *"сумнителная"* (яка ніяк не може визначитись, робити щось чи не робити) та *"подзорная или смущаемая"* (яка в усьому сумнівається, скрізь вбачає зло, "*и судитъ грѣхомъ то, єже нѣсть грѣхъ*") [18].

Усі три самі по собі не є схильними до зла, але кожна має якісь вади чи перешкоди у самостійних (але з допомогою Бога) пошуках добра, виборі мотивації, оцінці як власної поведінки, так і поведінки свого оточення. Люди з "подобоістинним" сумлінням виявляються найбільш "соціалізованими", здатними самотужки формувати життєву позицію та активно (здебільшого позитивно) впливати на життя громади (тобто брати на себе відповідальність за будівництво "спільного блага"). Такі люди бувають досить прагматичними, рідко сумніваються у ситуації вибору, але керуючись більше розумом, ніж "серцем", часто помиляються і навіть впадають у смертні гріхи, приймаючи хибні, облудні мотиви чи цінності за істинні. Виправитися таким людям досить легко, оскільки вони можуть тверезо оцінити результати своїх дій, а відтак покаятись. Допомога духівника на шляху до очищення і спасіння потрібна їм здебільшого у вигляді формального прийняття сповіді, відпущення гріхів та поради щодо вибору способів спокутування важчих проступків.

Сумління "сумнительне" є причиною того, що надмірно остерігаючись гріха людина стає пасивною. Вона нормально функціонує у межах звичних, усталених часом поведінкових стереотипів і соціальних можливостей, але губиться перед необхідністю зробити найменший вибір не спонукаючи волю

до дії, хоч загалом і не забороняючи її (цей обов'язок повністю покладається на волю і розум, котрі для прийняття рішення потребують належної моральної оцінки варіантів вибору, але не отримують її, оскільки розгублена совість не може визначитися з такою оцінкою, що в підсумку часто приводить до відмови від будь-якої дії, що іноді також є гріхом). В суспільному житті такі люди здебільшого займають нейтральну позицію, але дозволяючи іншим робити вибір замість себе, можуть схилятися і до "неправедної" думки "більшості". В духовній сфері вони потребують допомоги духівника не тільки для сповіді і відпущення гріхів, але й для напучування (духівник тут повинен виступати і суддею, і розсудливим порадником, котрий допоможе вибрати правильний шлях у різних неоднозначних ситуаціях).

Найважчим виглядає життя у людей, яким випала совість "смущаєма", тобто така, котра в усьому сумніваючись і скрізь вбачаючи дії демонських сил, повністю паралізує волю і розум, не дозволяючи їм діяти. Ґізель вважає, що людей доброї, ("мирної") і неспокійної ("смущаємої") совісті дуже легко відрізнити. Першим властива розсудливість і послідовність у рішеннях та вчинках, такий чоловык *"бл(а)гопостоянно по извѣстному оуказанїю и разумѣнїю искусны(х) ра(з)суж(д)ае(т)"*[19]. Другі постійно повертаються до одного й того ж, сумніваються в тому, що є морально справедливими, а що ні, і тому всупереч істині та *"противу разумѣнїя всѣх, право ра(з)суждающи(х)"* часто осуджують себе, задля найменшої підозри у проступку *"совѣстїю колѣблется и смущаетъся, съ великимъ своимъ на умыслѣ грызенїемъ"* [20]. Враховуючи складність цього випадку, який у трактаті оцінюється як своєрідна хвороба, котра вимагає духовних ліків, автор присвячує розгляду "совісти смущаємої" окремий розділ, детально аналізуючи причини постання проблеми та засоби до її вирішення.

За словами автора трактату, людина, якій притаманна "смущаєма" совість, наче впадає в дитинячий жах, що заважає розуму вибирати істину, а страх помилитися і впасти у гріх паралізує здатність до прийняття рішень і здійснення вчинків. Нині це називається "внутрішньо особистісними конфліктами" [21], вирішенням яких займаються психологи. У 17 ст. така місія покладалась на духівників, а тривале утримання конфлікту оцінювалось у категоріях гріха. Такій людині особливо потрібен мудрий, богобоязливий і досвідчений духівник, який зуміє заспокоїти душу, "*неудобства совѣсти разсудити, немощи оуврачевати, къ Бл(а)г(ода)ти Б(о)жїей возвести"* [22].

Від неспокійної совісті клопоти та неприємності бувають і самому її власнику, і його оточенню, і навіть духівнику, що опікується спасінням такої особи. Найбільшими з них Ґізель вважає наступні: (1) людина позбавляється внутрішнього спокою ("миру"), натомість у ній вселяється страх і сумнів, що мучать розум, шкодять душевним силам і роблять людину ні до чого нездатною; (2) розум затемнюється так, що не може ні пізнати істину, ні оцінити її (така людина стає наче божевільною ("безумною"); (3) гріхи придумуються там, де їх насправді немає, від чого збільшується кількість гріхів, скоєних "у помислах"; (4) людина стає непостійною, одну й ту ж справу то починає, то, передумавши, покидає, то знову до неї повертається; (5) людина впадає

у тугу і смуток, які обтяжують серце, роблять її легкодухою ("малодушною"), не дають здійснювати добрих вчинків, відволікаючи навіть від молитви та служіння Богу (тобто, всього боячись, такий чоловік *"иже бы много добраго содѣяти моглъ, пачеже имѣя многія дарованій єстественныхъ и нравовъ бл(а)гихъ Таланты, гнюсным и неключимым пребываетъ"* [23]); (6) не знаходячи надійної опори в житті людина впадає у відчай, що є смертним гріхом.

Автор трактату вважає явище "смущаємої" совісті не персональною, а соціальною проблемою, яка потребує вияснення причин її появи та пошуку шляхів до їх нейтралізації, при чому запропоновані способи "лікування" цієї хвороби Інокентій Ґізель ставить у безпосередню залежність від її походження та характеру.

Крім особливих "рецептів" на кожну окрему "хворобу сумління" автор трактату виділяє і спільні для всіх випадків засоби "профілактики", тобто запобігання "смущеніям" совісті. В якості таких універсальних заходів він пропонує: (1) постановити собі перед Богом і всіма святими, щоб надалі утримуватися, наскільки можливо, від гріхів та прагнути з Божою поміччю добре жити, а всі справи свої починати з "*разсужденіем", "бл(а)гим намѣреніемъ и съ опаствомъ"* [24]; (2) стерегтися поганих думок і безділля; (3) час від часу згадуючи собі цю "постанову" (*"любо не съ излишним къ нему мысли приложеніемъ …но въ кратцѣ и не часто"* [25]) справлятися у своїх починаннях богоугодних сміливо, не відступаючи від них за всяким непевним поводом.

І насамкінець Ґізель вказує найефективніший засіб до будь-якого зцілення – тобто молитву, як особисту, так і послану до Бога через інших людей, які проситимуть заспокоєння розтривоженій совісті ближнього *"ибо єгда не вѣмы что в коемъ недоумѣніи творити имамы"* [26], то залишається нам шукати поради на свої біди у Господа Бога, звернувши через молитву до Нього очі свої.

Таким чином, після короткого аналізу поглядів Києво-Печерського архімандрита Інокентія на природу сумління та людських вчинків, хочеться звернути особливу увагу на той факт, що у богословському трактаті, яким є "Мир з Богом чоловіку…", автор спочатку розглядає природні причини виникнення негараздів із "совістю" (сучасна людина швидше сказала б – із психікою), апелюючи до необхідності в усьому (як в розумовій праці, так і в молитві, постах тощо) дотримуватися міри, аби не пошкодити "силу мишленія" (нині – не призвести до нервового чи психічного зриву), а вже потім описує випадки, які потребують ірраціонального пояснення. Звичайно, було б помилкою спробувати трактувати це як своєрідну "секуляризацію" поглядів на людину та її вчинки. Але поза всякими сумнівами київський богослов зміщує акценти, властиві православному етичному вченню, у бік об'єктивнішої оцінки сутності людини, по-перше, як істоти суспільної, котра не може існувати поза соціумом, а відтак, повинна активно діяти, підпорядковуючись його законам; по-друге, як істоти природної, фізичні та психічні (духовні) можливості якої обмежені природними даними, умовами існування тощо. Усвідомлення того, що "вузька стежина до спасіння" у кожної людини може бути своя і цілком

неповторна (оскільки люди дуже різняться між собою характерами, можливостями, способами поведінки, життєвими стратегіями тощо) призводить до релятивізації християнської моральної доктрини, побудови нового ідеалу благочестивого православного християнина, здатного, керуючись здоровим глуздом та порадою "людей розсудливих" провадити активне мирське життя, слідуючи не стільки букві, скільки духу Закону Божого та приписів Церкви.

1. *Сергей Булгаков*. Этика в Православии/ Сергей Булгаков. Православие. – М., 2001 – С. 215. 2. *Le Goff J.* Au Moyen Age: Temps de l'Église et temps du marchand. – Le Goff J. Pour un autre Moyen Age. Paris: Gallimar, 1977 – S. 46 – 65. 3. *Ks. Jan Pryszmont*. Ze specyfiki prawosławnej myśli moralnej / *Ks. Jan Pryszmont*. Historia teologii moralnej. – Warszawa, 1987. – S. 303 – 306. 4. *Saranyjana Josef Ignasi, Illianes Jose Luis*. Historia teologii / Tłum. Piotr Rak. – Kraków, 1997. – Str. 289). 5. *Горобець В.М., Стратій Я.М.* Ґізель Інокентій / Києво-Могилянська академія в іменах. XVII – XVIII ст. – Київ, 2001. – С. 168-170; *Сумцов Н.Ф.* Иннокентий Гизель / *Сумцов Н.Ф.* К истории южно-русской литературы XVII века. – Вып. Ш – К., 1884. 6. Миръ съ Б(о)гомъ ч(е)л(о)в҃ку, или покаяніе с(вя)тое, примиряющее Б(о)гови ч(о)л(о)вѣка.... Типомь изображенное бл(а)г(осло)венцем и испра(в)ленїем *Иннокентіа Ґізеля.* – Киев. – тип. Киево-Печерской лавры. – 1669. – С. 28 нн. 7. Там само – С.1. 8. Там само – С.2. 9. Там само. – С. 24. 10. Там само – С.13 нн/б. 11. *Радивиловський Антоній*. Слово на неділю 24 по Сошествїї Святого Духа / Радивиловський Антоній, Вінець Христов. – Київ, 1688. – Арк. 314. 12. Миръ съ Б(о)гомъ ч(е)л(о)в҃ку… – С. 25. 13. Там само. – С. 206. 14. Там само. – С. 32 – 33. 15. Там само. – С. 35. 16. Там само – С. 2. 17. Там само. 18. Там само. 19. Там само. – С. 593. 20. Там само. – С. 596. 21.*Анцупов А.Я., Шипилов А.И*. Конфликтология. – М., 2004 – С. 316. 22. Миръ съ Б(о)гомъ ч(е)л(о)вЪку… – С. 65. 23. Там само. – С. 598. 24. Там само. – С. 602. 25. Там само. 26. Там само.

Надійшла до редколегії 25.02.2010

К.О. Дубровіна, канд. філос. наук, НМУ ім. О.О. Богомольця, Київ

ФІЛОСОФІЯ ЗОРОАСТРИЗМУ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

Зороастризм – одна з найзагадковіших релігій з приводу якої досі точиться багато суперечок. Але фактом є те, що зороастризм досі притягує філософів та науковців своєю глибокою моральністю та історичною спорідненістю з багатьма релігіями світу. Сьогодні доля зороастризму є дуже складною, але це не означає, що він втратив свою актуальність та культурну цінність.

Ключові слова: зороастризм, Авеста, дуалізм, монотеїзм.

Зороастризм – одна из самых загадочных религий, по поводу которой до сих пор возникает множество противоречий. Но фактом остается то, что зороастризм до сих пор притягивает философов и ученых своей глубокой моральностью и историческим единством с многими религиями мира. Сегодня судьба зороастризма очень сложная, но это не означает, что он утратил свою актуальность и культурную ценность.

Ключевые слова: зороастризм, Авеста, дуализм, монотеизм.

Zoroastrism – one of the most mysterious religions, about which still have many contradictions. But the fact remains that zoroastrism still attracted philosophers and scientists of his deep moral and historical unity with the many religions of the world. Today the fate of zoroastrism is very complicated, but it does not mean that it has lost its relevance and cultural value.

Keywords: Zoroastrianism, Avesta, dualism, monotheism.

Філософія зороастризму в сьогоднішньому світі набуває все більшої актуальності не лише через свою історико-культурну цінність, але й через глибокий зв'язок з існуючими світовими релігіями та більшістю існуючих культур та традицій. Все частіше науковці згадують у своїх роботах спадок

аріїв та їх глибоку філософію та культуру. Мета цієї статті – розглянути витоки зороастризм та його соціальне підґрунтя. До завдань відносяться: – аналіз історико-філософського підґрунтя зороастризму, – дослідження соціального аспекту зороастризму, – вивчення значущісті цієї релігії та філософії для сучасних поколінь.

Сьогодні Іран – переважно мусульманська країна. Безумовно, серед багатьох її мешканців розповсюджено багато різних культур і традицій, різних релігій. Але найдавнішою серед них є віра, яка стояла у витоків зародження Перської Імперії – зороастризм. Ми зосередимо увагу, в першу чергу, на історії цієї давньої релігійно-філософської системи, яку називають зороастризмом.

Давня релігія Персії названа на честь пророка Заратуштра. Особа засновника зороастризму овіяна легендами, так і досі достовірно невідомо коли саме він народився. Але головним залишається той факт, що він заснував одну з найвидатніших релігій світу, одну з найперших монотеїстичних релігій і створив міцну філософську систему, яка і досі проникає в розум і серця людей, примушуючи їх, живучі у світі панівного ісламу, з гордістю говорити: "Я – зороастрієць".

З початку слід розібратися з самою назвою "зороастризм". Існує багато варіантів назви цієї релігії: маздаїзм (від імені бога в зороастризмі – Ахура-Мазда, найдавніша назва цієї релігії), зороастризм (від імені пророка Заратуштра, або грец. Зороастр), авестизм (за назвою священного писання Авести), вогнепоклонство (за характерними особливостями культу), парсизм (від "парси" – назва послідовників цієї релігії в Індії). Також існує один з напрямків зороастризму, який має назву мітраїзм, від імені головного божества – Митри.

Зороастризм зародився, за даними різних джерел, в південно-західному Ірані або на західному узбережжі Індії. Часові межі виникнення зороастризму не визначені достатньо чітко. Одні дослідники вважають, що це було у 1500 році до н.е., інші вважають, що зародження зороастризму відбулося близько 1 тисячоліття до н.е. Іноді самого Заратуштру називають "Першим пророком", але все залежить від того, коли ж насправді він жив. Навіть якщо за часів Авраама, останнього однаково визнають за пророка іудеї, християни та мусульмани.

Першими послідовниками зороастризму прийнято вважати одну з груп індоєвропейських племен, яку науковці називають індоіранською. Ці племена називали себе аріями, "благородними". Землі, в яких вони жили, в давнину уявляли собою, за словами А.М. Прохорова: ""величезний котел", в якому кипіло, а часто навіть випліскувалось через вінець складне, суперечливе і багате національне, духовне і політичне життя" [1].

В чому ж полягає велика таємниця зороастризму? І чому релігія, прихильників якої з кожним роком стає дедалі менше, не припиняє вражати науковців своєю філософічністю?

Зороастризм – найдавніша зі світових релігій одкровення, і, мабуть, вона здійснила на людство більше впливу, ніж будь-яка інша віра. Зороастризм був державною релігією трьох могутніх Іранських імперій, що існували майже неперервно з VI ст. до н.е. до VII ст. н.е. і панували на більшій частині Ближнього та Середнього Сходу. Влада і велич Ірану забезпечили зороастризму

великий престиж, і деякі з найважливіших його доктрин запозичені іудаїзмом, християнством, ісламом, а також гностичними сектами.

Окрім того – це благородна релігія і філософія, окремі її положення унікальні. Вони давали можливість її послідовникам вести цілеспрямоване життя, що приносило моральне задоволення і пробуджувало в них глибоку відданість своїй вірі. Зороастризм залишив глибокий відбиток в історії людства, і для того, щоб краще розуміти теперішній світ і сучасні релігійно-філософські системи, безумовно, необхідно його вивчити.

Заратуштра був одним з найперших монотеїстів, який вчив, що існують ахури і деви, а єдиного Бога звуть Ахура-Мазда – Мудрий Господь або Господь Світла. Інші ахури стали чимось на зразок янголів (язатами – "боготворними істотами"), а деви стали демонами та прибічниками сил зла. (Цікаво, що в індуїстській філософії, навпаки, деви обожествляються, а ахури демонізуються [2].

Дійсно, традиційно прийнято вважати зороастризм дуалістичною, а не монотеїстичною релігією, бо в цій релігії всі поняття і божества розглядаються з точки зору протиставлення: добро – зло, темрява – світло. Але, з таким саме успіхом ми можемо стверджувати, що і християнство, іудаїзм та іслам – це дуалізм. Так, дійсно, світ складається з добра та зла, вважають зороастрійці, але створений цей світ всемогутнім єдиним Богом Ахура-Мазда. Представником могутності творення Ахура-Мазди в світі був Святий Дух. Окрім того, існували Благочестя, Добра Думка, Благорозумство, Царство, Цілісність та Безсмертя. Святий Дух був одним із духів-близнюків, створений Ахура-Маздою до творення усього іншого. Інший близнюк, очевидно, обернувся у зло і став Хибою, Анхра-Манью, або Ахриманом.

Якщо більш докладно розглянути легенду творення світу в зороастризмі, то ми побачимо значну відмінність від інших релігій одкровення. Згідно зороастрійській традиції "спочатку не було у Всесвіті ні землі, ні Сонця, ні планет, ні зірок. Був лише нескінченний час – зерван акарана" [3]. Вже сама ця легенда вказує на глибоке філософське підґрунтя цієї релігії.

Ми вже згадували, що зороастрійців називають вогнепоклонниками. Яку ж роль відіграє вогонь в цій релігій? Всеохоплюючий вогонь був світовою силою, як світло, яке все освітлює, розкриває та освіжає, радісно вітає нове життя, приносить благо, бо без світла життя неможливе. Зороастризм підмітивши вирішальну роль вогню, як світла в темному царстві морока, розвиває це в розуміння вогню як добра, світової мети, тому сходження до світла означає шлях до добра, як до вищої благодаті та світової досконалості.

Першопочаткове вчення Заратуштри, відтворене за "Гатами" (релігійними гімнами Заратуштри у складі "Авести") вражає. Єдиноособний всезнаючий Бог, що одночасно називається Святий Дух, який проявляється в Святому Слові. Першопочатково існує також близнюк Бога, що протиставляється йому як темний злий початок з нерозвиненою свідомістю – Злий Дух, Анхра-Манью. Завдання самого Заратуштри є дуже складним, бо він є одиноким в своєму осягненні тієї істини, що людина має добровільно обирати між добром та злом і стати фактично вирішальною силою у долі всесвіту. Заратуштра втілює у собі моральну тріаду: Думка – Слово – Діло. Тому він виступає у

двох функціях: пророка та жерця. Як пророк, служник Володаря-Ахури, він виступає в якості виразника Слова. Як жрець – прихильник Духу вогню, він виступає як виразник Діла, найкращого порядку. Він говорить "Я – праведний жрець, я хочу віддано займатись скотарством" ("Ясна", 33, 6).

Дуже глибокою є мораль зороастризму. Заратуштра підкреслював силу свободи вибору, вважаючи, що люди не є рабами Бога, а його добровільними помічниками. Перед кожною людиною стоїть вибір, і від того, що вона обере, буде залежати її доля в день Суду. Цю глибинну етику зороастризму можна прослідкувати від легенди про творення світу та появи людини на Землі.

Кожна релігія намагається дати відповідь на головне питання "Що таке людське життя і в чому його сенс?". І кожна релігія дає різноманітні відповіді на це питання.

В Античному світі життя та смерть уявлялись як два протилежні світи, і якщо життя сповнене радощами і насолодами, то за ним неминуче приходить смерть і людина назавжди відправляється в потойбічний світ на човні перевізника Харона через ріку Стікс в царство Аіда. Звідти не було шляху назад, і ця незворотність осмислювалась як трагедія.

В сучасній європейській культурі, безумовно, найбільш розповсюдженою є версія християнська. Нагадаємо, що за цією версією, після гріхопадіння Адам і Єва були вигнані з раю і з того часу усі їх нащадки, страждаючи, старіючи та вмираючи, спокутують цей первородний гріх.

В Новому Заповіті з'являється таке поняття як "вічне життя", але воно стосується не фізичного існування, а лише воскресіння мертвих після Страшного суду, безсмертя душі.

Східні релігії, такі як буддизм та індуїзм, взагалі вважають земне життя метушливою ілюзією. Відмовся від повсякденності з її пристрастями – і осягнеш вище блаженство нірвани, вийдеш з кругообігу колеса життя Сансари і припиниш знову і знову втілюватись на землі. Бо нескінченні реінкарнації – це твоє постійне неминуче повернення до тілесних страждань.

На вершині драбини, що веде до нірвани, ми знаходимо вище просвітлення, стан самбодхи (самадхи), коли все людське зникає в людині, коли згасає її свідомість, коли завмирає її тіло, коли над людиною не владні жодні закони, бо вона поринає в неосяжне "безвітря" нірвани. Мета досягнута: кінцевий потік згас, згас вічно палаючий вогонь. І тут відкривається те, що "леденить душу" буддизму: людина одинока, безмірно одинока в цьому житті. Все є порожнім і безглуздим. Немає Бога над нами, "у небі немає шляху", нема кому молитися, нема на кого сподіватися, ніхто не надасть сил людині, що заслабла, ніхто не виведе з темряви. Людина, врятуй себе сама! [4]. Так, в цьому і є глибока філософія буддизму. З одного боку це і дозволяє цій релігії володіти розумом людей, що шукають відповідь, що мислять, а з іншого боку – це жахає тих, хто заблукав.

Жага життя є природною для людини, тому йти шляхом просвітлених виявляється занадто складно, а для європейця видасться просто безглуздим уявлення, що після смерті не буде нічого, і що це і є вище прагнення і щастя. Так чи варто боятися смерті? Чи варто долати прагнення жити і жадати? Зороастризм дає свої відповіді на ці питання.

В зороастризмі смерть уявляється як щось огидне, вона зображається як трупна муха, що забруднює все навколо. Але в зороастризмі смерть сприймається як даність, і відповідь на питання "навіщо людина народжується і вмирає" дає сам міф про творення Всесвіту, що викладений в Авесті.

Коли світ був лише створений Ахура-Маздою, всі безсмертні душі майбутніх людей (фраваші в Авесті) знаходились в царстві нескінченного Світла та Добра, у раю і ніщо не могло загрожувати їм. Зло не могло нашкодити їм, але Ахура-Мазда знав, що ця протидія зі злом буде нескінченною. І він закликав до себе фраваші людей, серед яких була і душа Заратуштри. Ахура розповів про майбутнє людства, про страждання та випробовування, яких вони зазнають від Анхра-Манью, і запропонував вибір: або душі людей залишаться під його захистом назавжди, або вони набудуть матеріального втілення і самі вступлять у протидію зі злом, бо Анхра-Манью існую лише в матеріальному світі і лише там можливо його перемогти. Ахура-Мазда попередив також, що в цій боротьбі люди будуть сам-на-сам зі злом, і багато з них не витримає підступності девів і відвернеться від добра, а дехто може обманутися і піти шляхом Дружда – хиби. Але, той, хто витримає, отримають перемогу над Злом і тоді всі, хто страждали, але зберегли в серці світло добра, воскреснуть і стануть безсмертними навіки. І всі душі відповіли: "Так". Тобто, згідно зороастризму, самі люди обрали цей світ, в якому ми живемо, обрали шлях страждань і боротьби заради перемоги Добра. Отже, люди є союзниками і помічниками Бога. Але, Бог не міг не допомогти своїм дітям, він дав людям зброю, що зветься догматом віри зороастризму, Тріада: блага думка – благе слово – блага справа (хумата – хухта – хварштa) [5].

Не випадково зороастризм називають релігією моральності, бо в основі його добровільна жертва усього людства. А грішними, на думку зороастризму, люди стали пізніше, в Еру Змішання Добра та Зла.

Слід відмітити, що зороастрійці створили дуже оригінальний варіант космогонії. Згідно їх віруванням, світ існує 12 тис. років. Уся світова історія умовно поділяється на чотири часові відрізки, по 3 тис. років кожний.

Протягом першого періоду світ знаходиться в стані передіснування. В текстах воно згадується як "менок", що в перекладі означає "невидимий" або "духовний". Після першого періоду світ набув матеріальної форми. Ахура-Мазда створив небо, зірки, Сонце та Місяць, першолюдину ("смертне життя") і першобика ("єдинотворного"). У відповідь на це Анхра-Манью вривається в межі небесної сфери, створює комети і планети, які, на думку давніх персів, були породженням темних сил, так як порушували звичну небесну гармонію. Він також забруднює воду та насилає смерть на першолюдину та першобика. Однак, від першого народжуються чоловік та жінка, родоначальники всього людства, а від другого походять всі тварини. Ахура-Мазда позбавляє Анхра-Манью сили за допомогою магічної формули – молитви. Протидія добра та зла приводить у рух весь світ: річки починають текти, на землі виростають гори, планети рухаються за своїми орбітами.

Третій період охоплює час до появи пророка Заратуштри. Це період дій міфологічних героїв "Авести".

Протягом четвертого періоду раз на тисячоліття людям буде приходити новий спаситель, послідовник Заратуштри. Останньому зі спасителів доведеться вирішувати долю людства, воскресити мертвих, оголосити початок Останнього Суду і виникнення нового, вічного світу.

Заратуштра навчав людей важливості правильного вибору, закликаючи їх відмовитись від Хиби і виховувати в собі "добрі слова, думки та діяння". Його етика будувалась на поняттях істини (аша) та хиби (друдж). Мораль "Авести" містить в собі прості і зрозумілі істини про чистоту думок, добре відношення до людей, допомогу нужденним, боротьбу зі злом, життя у злагоді з усіма, обов'язок та справедливість. Це пробуджувало заперечення заздрощів, гніву, пристрастей та необдуманих вчинків. Людина має бути помірною у своїх бажаннях та думках, віддалити себе від жорстокості, пихи та користолюбства.

Перед кінцем світу відбудеться суд: усі душі пройдуть по мосту і будуть випробувані вогнем. Після цього вони будуть або благословлені, або прокляті навіки. Заратуштра підкреслював, що свобода вибору та важкість відповідальності насправді є жахливими, бо немає на кого жалітися, за все відповідаємо ми самі.

Ця мораль, безумовно, нагадує християнську мораль. А, якщо додати до цього те, що Заратуштра відкидав можливість застосування будь-яких наркотичних засобів, усього, що здатне впливати на розум та свідомість людини, то ми одразу пригадаємо буддійську мораль.

До речі, перший "Людський закон" або "Хартія прав людини" належить давньому перському Царю Крушу Великому. Він був захисником зороастризму і в цьому документі проголосив: "Я, Куруш (Кир), Цар світу, великий цар, могутній цар, цар Вавилону… Я відкрито проголошую: до того часу, поки я буду жити…, я буду поважати віру і переконання народів, правлінням яких довірене мені і не дозволю, щоб мої правителі та підлеглі принижували віру та переконання інших народів або ж утискували їх… Я все ж не допущу, щоб хто-небудь був підданий насильству. Якщо хто-небудь, в силу своєї слабини, піддасться насильству, я буду його захищати і відновлювати його права, а винуватців притягувати до відповідальності… Я проголошую, що кожний вільний сповідувати любу віру і релігію за своїм переконанням". Чи не означає це, що зороастрійці є дуже терпимими до інших релігій та культур і не нав'язували силою свою віру, що знову ж таки свідчить на користь глибокої моральності цієї релігії.

З зороастризмом пов'язане уявлення про перехід від племінних культів до національних релігій. В усіх світових релігіях можна зустріти сліди впливу зороастризму, особливо в іудаїзмі та ісламі. М. Бойс в своїх дослідженнях відмічала, що зороастрійське вчення надавало людям надію та силу, воно пропонувало своєрідне духовне життя, це була життєствердна релігія, а не релігія відмови від світу [6].

Вчення зороастризму здійснило великий вплив не лише на іудаїзм та християнство, але і на іслам. Хоча сьогодні представники ісламу відмовляються від будь-якого зв'язку з зороастризмом, і зороастрійці, так само, як і в старі "добрі" часи, переслідуються офіційною релігією та владою, але цей зв'язок є очевидним. Дійсно, з приходом ісламу, особливо на територію Персії, велика кількість зороастрійців перейшла у нову віру, можливо саме через глибинну єдність цих релігій. Деякі настанови зороастризму існують сьогодні як суто мусульманські.

Наприклад, п'ятиразова молитва, заборона зображень (ідолів), необхідність подаяння, віра в існування пекла та раю, кінець світу, судний день та ін. Але зороастризм, на відміну від ісламу, має, в першу чергу, глибоке філософське підґрунтя, і розглядає людину не як щось тварне, а як рівне.

Чому ж тоді зороастрійці добровільно приймали нову віру? Іслам першопочатково притягував своєю простотою, і лише пізніше він обріс пишністю обрядів, звичаїв, коментарів та прикмет. Безумовно, для більшості це був вимушений крок, бо для новонавернених було багато пільг, але, в першу чергу, це відбувалось завдяки тому, що нова релігія зберегла багато принципів зороастризму, вона виявилась його послідовницею. Чому ж сьогодні ми, розглядаючи історію світових релігій, забуваємо про цей історичний факт?

Не може не вражати в зороастризмі вчення про воскресіння мертвих. У іудеїв це вірування чітко вимальовується лише в останніх частинах Тори – можливо, внаслідок контактів із зороастрійцями. Зороастрійці також вірять, що прийде Саошьянт (Месія, Спаситель), і тоді душі засуджених та проклятих після смерті, будуть звільнені і зможуть потрапити до небесного царства, де усі люди вознесуть хвалу Ахура-Мазді.

Дехто бачить зороастрійський вплив на шиїтський іслам [7]. Віра в таємного Імама – Дванадцятого імама, який сховався, щоб повернутися перед кінцем світу, – перекликається з вірою в Саошьянта.

Сьогодні зороастрійці складають меншість, але, безумовно ця філософія впливала та впливає на життя багатьох народів та культур. Заратуштрі належить творення багатьох понять, що увійшли у сучасні релігії – єдність Бога, янголи, диявол, Спаситель, Судний День і воскресіння. Це дуже проста релігія, що пронизана філософією моральності та добра, основні ідеї якої тісно пов'язані з основними ідеями іудаїзму, християнства та ісламу. Нехай, сьогодні ця релігія знаходиться в меншості, але вона здійснила великий вплив на історію релігії, і, не виключено, в майбутньому відродить свою могутність, якою вона володіла за часів Перської Імперії. Можливо, що в VI ст. до н.е. іудеї та зороастрійці обмінювались ідеями і звертались один до одного. Наприклад, вчення пророка Даниїла, що служив при перському дворі, перекликається з надіями на Саошьянта та воскресіння. Безумовно, іудеї вірили в загробне життя, суд, янголів і демонів ще до вигнання, але пізніше ці ідеї виникають в новій і більш розвиненій формі.

Слід відмітити, що єдиним язичницьким правителем, якого осяяв своїм благословенням Яхве в іудейській Біблії, був цар Персії Куруш ("Так говорить Господь помазанику Своєму Киру: Я тримаю тебе за праву руку, щоб підкорити тобі народи" [Исайя 45:1]). А до колиски новонародженого Ісуса прийшли вклонитися волхви зі Сходу. Науковці досі плутаються в здогадках про те, ким були ці люди – вавилонські астрономи, іудеї чи зороастрійські маги, що визнали народження Спасителя, на яке очікували? А якщо врахувати той факт, що волхви йшли за зіркою, яка за версію науковців може бути Сиріусом (Тіштрія в Авесті), а у зороастрійців культ зірки Тіштрія, то все стає зрозумілим.

"45. Зорі блискучій Тіштрії
Помолимося щасливій,
Їй тисячу вмінь

Створив Ахура-Мазда,
Сильнішій із зірок,
Що зберігає сім'я вод,
Летючій через сяяння
Зберігаючими вод насінням" [8].

Отже, можна зробити висновок, що звернення до зороастризму не є випадковим. Це не просто релігія чи філософія, що сягає своїм корінням давніх часів, це історія і культура на якій зросли сучасні світові релігії. Це частина образу життя і думки багатьох азійських народів, що сьогодні заперечують цю культуру, одягаючи на себе маску іншої релігії, яка, так само, зросла на зороастризмі. Це історія іранського народу, який сьогодні європейці асоціюють з чимось варварським і безкультурним. Це частина і нашої історії, бо безсумнівно християнство не лише ідейно пов'язане із зороастризмом, а й історично.

1. Большой энциклопедический словарь под ред. А.М. Прохорова – М., "Советская энциклопедия", 1991. – С.285. 2. *О'Доннел Кевин.* Религии мира / Кевин О'Доннел. – Харьков, 2007. – С.171. 3. *Дубровина Т.А., Ласкарева Е.Н.* Заратустра / Т.А. Дубовина, Е.Н. Ласкарева. – М.: Олимп; ООО "Фирма "Издательство АСТ", 1999. – С.22. 4. История религии: В поисках Пути, Истины и Жизни. По книгам протоиерея Александра Меня. – М.: Мирос, 1994. – С.73. 5. *Дорошенко Е.А.* Зороастрийцы в Иране (Историко-этнографический очерк). – М., Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1982. – С.30. 6. *Бойс М.* Зороастрийцы. Верования и обычаи / М. Бойс. //Перевод с английского и примечания И.М. Стеблин-Каменского. Послесл. Э.А. Грантовского. – М.: Главная редакция восточной литературы издательства "Наука", 1988. – 303 с. 7. *О'Доннел Кевин.* Религии мира / Кевин О'Доннел. – Харьков, 2007. – С.173. 8. Авеста в русских переводах (1861-1996) / Сост., общ. ред., примеч., справ. Разд. И.В. Рака. – СПб, 1997. – С.74.

Надійшла до редколегії 23.02.2010

Д.І. Кобрин, асп. КНУТШ, Київ

ДИСКУРС МОВИ У ФІЛОСОФІЇ XX СТОЛІТТЯ

Характеризуючи в цілому філософію XX століття варто зазначити що увага філософів різних течій та напрямків була зосереджена на розгляді парадигми мови. Даючи загальну оцінку можна стверджувати, що це століття стало ерою релятивізму. Однією з причин настання якої є переосмислення базових понять мови.

Ключові слова: мова, релятивізм, речення, знак, дійсність, структура, значення

Характеризуя в целом философию XX века стоит отметить, что внимание философов различных течений и направлений было сосредоточено на рассмотрении парадигмы языка. Давая общую оценку можно утверждать, что это столетие стало эрой релятивизма. Одной из причин, наступления которой является переосмысление базовых понятий языка.

Ключевые слова: язык, релятивизм, предложение, знак, действительность, структура, значение

Characterizing the general philosophy of the twentieth century should be noted that the attention of philosophers of different currents and trends focused on the examination paradigm language. Giving an overall assessment can be argued that this century was the era of relativism. One reason for the occurrence of which is redefining the basic concepts of language.

Keywords: language, relativism, sentence, character, reality, structure, value

Звернення до феномену мови на рубежі XIX – XX століть не було випадковим і довільним. Необхідність переосмислення ролі мови і логіки, предметом якої він і є, була спровокована кризовим станом конкретних наук, що

займаються вивченням об'єктів у своїх вузьких спеціалізованих галузях. Причина полягала в проблематичність базисного ставлення окремих наук до тих речей, до яких звернені їхні запитання.

Прагнення осмислити мова виводить нас до нього ж самому, так як тільки його ми і можемо помислити. "Мова є; мову, і нічого крім нього" [1]. Перші роботи, присвячені природі мови, її залежності від наявного буття і неминучою трансценденції, належать Аристотеля. Категорії мови, згідно з цим філософу, – не чужі сущого поняття, але це категорії самого сущого, через які воно єдиним чином розкривається і включається у світ. Антична традиція мислення бачила "істину речі" у її збігу з "розумним" поняттям її сутності. "Висловлювання відносить себе до цієї речі, оскільки він її представляє і про подане може сказати – у певному аспекті, – що він є сам по собі.

"Висловлювання, в якому міститься уявлення, стверджує, що представляється річ так, як вона є в якості речі" [2]. А тому греки характеризували людину як істоту, що володіє мовою, підкреслюючи фундаментальну важливість цей володіння. Мова, будучи сукупністю осмислених висловлювань (суджень) "мітить річ", відкриває її, роблячи її доступною, явленої, зручніше.

Забуття онтологічного підстави Аристотеля призвело до виникнення традиційної, формальної логіки, яку вже не цікавлять питання, що складали її суть раніше: ні механізми функціонування нашого мислення, правда, приймаючи як даність його закони, ні структура свідомості, ні обумовленість логічних категорій сущим, визначеннями якого вони власне виступають.

Відірваність від вихідних почав спровокувала забуття сутності мови. У зв'язку з чим, можна виділити два напрями, що привели від Арістотелівської, базисної для всієї західної думки, інтерпретації, це, по-перше, характеристика мови як "вторинного продукту" розумової діяльності людини, а, по-друге, версія божественного походження слів. Остання була домінуючою аж до епохи Відродження і багато в чому перешкоджала не схоластичними дослідженням комунікативного рівня функціонування мови. З іншого боку, логіка, що визначається як органон наукового знання, не справлялася з покладеними на неї обов'язками, тому що практично втратила онтологічну зв'язок з об'єктивною реальністю, на увазі свого чисто спекулятивного, умоглядного характеру. Такий стан справ, коли вихідне відношення до предметів дослідження стало хитким, виникло прагнення до попереднього осмислення їх базової структури, прагнення усунути хиткість основних понять тієї чи іншої науки. Виникла потреба а аналізі механізмів функціонування мови, що лежить в основі всіх наукових теорій, в першу чергу, простежити принципи формулювання суджень, осмислених висловлювань, пропозицій. Цим обумовлено нове народження логіки у формі математичної, чи символічної логіки, яку називають також логістикою, а XX століття принесло з собою зовсім новий підхід до лінгвістики.

З тих пір, як Ф. де Соссюр ввів в лінгвістику синхронічний спосіб аналізу, поступово була задана модель системного опису формальних зв'язків, що існують у живій мові в певний період часу, виробляючи метод дозволяє зрозуміти граматичні структури природних мов, не вносячи у них сторонніх і абстра-

ктних схем, що виникають в результаті філософських міркувань. Навпаки, граматичні категорії окремого мови тепер самі можуть виступати тим матеріалом для структурування мови (існуючих сукупного мовних виразів), що є вирішальним при розробці якої б то не було класифікації. Завдяки цьому, з'являється можливість встановити більш точні відносини між структурами природних і штучних мов і набагато чіткіше побачити відмінності між ними або елементи схожості. Всі висловлювання природної мови під керівництвом ряду трансформацій можна отримати з деякої безлічі ядерних висловлювань, що можна порівняти з тим способом, яким утворюється висловлювання логічної системи з атомних висловлювань за допомогою певних правил. Тим самим можна констатувати, що, розвиваючись у цьому напрямку, сучасна структурна лінгвістика робить спроби перекинути мости до логічних мов, не стираючи при цьому реально існуючих відмінностей між штучними і природними мовами.

Думка про те, що філософія і будь-яке наукове підприємство повинно спиратися на логічний аналіз мови, сходить ще до Лейбніца. Він мріяв про ідеальне знаковому мовою з точними правилами визначення та перетворення. З його допомогою можна було б сформулювати систему основоположень усього людського життя, яка дала змогу вирішити всі філософські проблеми. Однак це залишилося тільки мрією, тому що передбачуваний інструмент – логіка – в той час ще не була розроблена в достатній мірі. Втім, сьогодні доведено, що його ідея про автоматичне вирішенні будь-якої проблеми за допомогою побудови логічно точного мови виходить за рамки можливого, але вона лягла в основу плідної напряму у філософії як логістика при аналізі такого складного і багатогранного предмета дослідження як мова.

Подолання кризи йшло в двох ключових напрямах: аналітична філософія і феноменологія. Перша, будучи у визначальних своїх інтенціях пов'язаної з підйомом математичної логіки, виходить не з слів як схоластичних позначень "приватних уявлень", а з слів як "матриці обчислення", такого собі апріорі інтерсуб'єктивності мови обчислень. Її представники намагалися усунути всі неясності і непорозуміння в науці та філософії не через суб'єктивне, інтуїтивно-інтроспективним посвідчення в очевидності позначення, як було у Локка, а через синтаксично-семантичний аналіз пропозицій, найменших цеглинок будівлі всього можливого знання. Подібно до раннього Вітгенштейна, натхненній генію Віденського гуртка, аналітики виходять з того, що під поверхнею повсякденного мови прихована "логічна форма" універсальної мови, до того ж таким чином, що ця форма робить можливим загальнозначуще, інтерсуб'єктивності відображення всіх "елементарних фактів" в "елементарних пропозиції". І взагалі логічне зведення всіх осмислених пропозицій до елементарних, тим самим, особистий досвід і повідомлення про нього більше нічого не має спільного з конституцією значення слова.

Навмисно спрощено, застосування логіки і мови в аналітичній філософії можна представити таким чином: спочатку ми пізнаємо – кожен для себе і незалежно від інших – елементи чуттєво даного світу; після чого охоплюємо шлях абстракції за допомогою органон загальнолюдської логіки онтологічну структуру світу; після цього ми позначаємо – за угодою – елементи отрима-

ного подібним способом світового порядку і представляємо стан речей за допомогою комбінації знаків; в завершенні ми повідомляємо іншим людям за допомогою цих конфігурацій знаків отримане нами стан речей.

Філософи цього напрямку більше не прагнуть дізнатися "де" існують абстрактні сутності і "що" являють собою явища світу. Вони хочуть знати, в яких формальних відносинах знаходяться вони один до одного. "Досвід", потрібний для розуміння логіки, полягає не в тому, що щось йде так-то, а в тому, що щось є: але це якраз не є досвідом. "Логіка передує будь-який досвід, який свідчить, що щось є таке. Вона паередпосилає Як, а не Що" [3].

Формальні структури в логічних мовах зображують структуру реальності, але дуже обмежено, так як мислення, що є предметом логіки в аналітичній філософії, розглядається поза свідомістю, яка охоплює його.

Тому цілком природно паралельний розвиток феноменологічного течії, що досліджує феномени свідомості. Остання визначається тотально – це все те, про що ми можемо щось знати; те, що по той бік свідомості теж щось може існувати, у кращому випадку допускається, але, зрештою, може не прийматися до уваги, тому що всі закономірності, які тільки можуть мати силу для свідомості, дійсні тільки в області свідомості. Інтенціональність свідомості не вичерпується предметністю емпіричного досвіду, який і не є провідним. Світ виступає як самосприйняття свідомості.

Хайдеггер робить зусилля з виявлення онтологічного підстави свідомості, і виявляє його в тому, що свідомість – це свідомість людини, істоти, що має структуру "буття-в-світі", тобто відкритого і вплетеного в систему сущого. Таким чином, Гайдеггер формулює "фундаментальну онтологію" Dasein, граничного підстави метафізичних питань і шукань. Відкриття категоріального споглядання ще античними мислителями, вказує на те, що споглядання не вичерпується схоплювання чуттєвих даностей; що існує просте схоплювання категоріального, тих моментів сущого, які прийнято називати категоріями, а головним чином, це в феноменології демонструє той факт, що таке схоплювання задіяно в самому звичайному повсякденному сприйнятті і в усякому досвіді. Етимологічно розбираючи поняття феноменології, Хайдеггер вже в ньому самому виявляє обумовленість, проговорення сущого в мові.

Можна припустити, що побудова цілісної системи мови в логічно строгих поняттях здатне відкрити нові можливості для філософствування і сприяти вирішенню старих проблем за допомогою сучасних методологічних засобів. Так, наприклад, питання про Універсал: про те, в яких стосунках синтаксичні структури мовного вираження знаходяться до онтологічної структурі описуваного світу, постає у вигляді питання про відносини між поняттями в рамках одного висловлювання.

Саме в цьому питанні можна відзначити подібність позицій аналітичної філософії та феноменології.

Яким чином певне висловлювання отримує певний сенс? Як можуть володіти значенням загальні поняття? Як у процес абстракції загальні імена отримували конкретне значення? Ці питання стоять в центрі уваги феноменології Е. Гуссерля, в "Логічних дослідженнях" він докладно розбирає погляди Локка, Берклі

та Юма, виявляючи, що для Локка абстрактні поняття виникають у процесі затвердження первинних і вторинних якостей, сукупністю яких постає предмет. Вичленовування, тематизація однієї ознаки поза предмета, його включає, представляє собою суть теорії абстракції. У Берклі предмет є комплекс відчуттів (немає первинних якостей), тому можливість існування абстрактних понять реалізується через заміщення одиничного поняття загальним. У психологічному вченні Юма про звичку у сприйнятті, процес абстракції здійснюється через фіксацію подібності двох предметів за будь-якою ознакою.

При побудові своєї теорії про абстракції Е. Гуссерль спирається, перш за все, на вчення про інтенціональності. Якщо для Вітгенштейна, якесь поняття – логічний предмет, існує тільки тоді, коли він вплетений в систему з іншими логічними предметами. "Значення елементарних знаків можуть розтлумачувати шляхом пояснень. Пояснення – це пропозиції, що містять такі знаки. Отже, їх можна зрозуміти лише за умови, що значення цих знаків вже відомі" [4]. Звідси випливає, що окреме слово значенням не володіє, знаходячи його лише в контексті пропозиції. Гуссерль, навпаки, стверджує, що поняття володіє змістом і, перебуваючи у висловленні, й саме по собі. У цьому сутнісне їх відмінність. Згідно з вченням Гуссерля, загальні поняття, категорії, пов'язані для нас, перш за все з властивостями предметів, тобто, або ми маємо на увазі індивідуальний предмет, або загальне поняття. Суб'єкт і предикат володіють значенням, оскільки останнє конституюється у зв'язці судження. І значення є ідеальним.

Наприклад, у висловленні "Ця дошка – зелена", для поняття кольору існує певне ідеальне значення, яке не є родовим поняттям по відношенню до видовому, вираженого в цій пропозиції. Спочатку у нас є два поняття, що мають ідеальне значення: "дошка", "зелена", які реалізуються в "ця дошка зелена". Гуссерлевска теорія абстракції пов'язана зі сходженням від одиничного факту, властивості до ідеального значення понять. В якості значення виразу може виступати предмет, його специфічну ознаку (предикат цього предмета), образи – фантазії, тобто поняття, яким насправді нічого не відповідає і т.д. Можна сказати, що не існує образів, які не були б значенням для певного висловлювання.

На питання: де ж полягає значення того чи іншого вислову, на стороні сприймає суб'єкта або сприйманого об'єкта? Гуссерль відповідає наступним чином: значення задається самим інтенціональних актом. У висловленні конституюється певна дійсність; знаходження предметного відповідності інтенції нашого висловлювання не обов'язково, хоча і бажано: значення слова від останнього не залежить.

У феноменологічної установки предмет втрачає своє незалежне від свідомості існування (чи то природний або психічний процес) і перетворюється на даність предмета, його смисловий образ. Свідомість як несчерпна сфера виступає тут у ролі буття по відношенню до будь-якого виду такого перетворення. Свідомість має залучити в свою сферу предмет таким чином, щоб у даності предмета втілилася його унікальна сутність. У смисловий даності предмета повинні втілитися загальні структури свідомості, а не випадкові або довільні інтенції". Загальні структури свідомості не є по Гуссерлю, напе-

ред заданими, дослідження кожного разу має заново виявляти "феноменологічний залишок" – поле чистого свідомості, поле самоочевидне. Це означає, перш за все, відмова від усіх ілюмінації предмета, що використовують нез'ясованим передумови, до яких відносяться і шаблонні ходи повсякденної свідомості, і догматично прийняті схеми в процесі наукового мислення, і метафізичні допущення філософії.

Вміст основної тези феноменології про спрямованість свідомості на предмети передбачає виділення трьох основних елементів: інтенціональність акту, інтенціональність змісту і предмета. Другий і третій елемент не тотожні: за Гуссерлю, та чи інша інтенціональних зміст не охоплює всього предмета, що для свідомості виступає як Х. Свідомість не вичерпується яким-небудь одним інтенціональних змістом, воно прагне поглинути предмет, перетворити його на сукупність інтенціональних змістів, виділяючи смисловий інваріант. Розташування предмета є його позначення. Суб'єктивні значення містяться не в ньому самому, а в акті означених, позначення предмета. Тому завдання феноменологічного дослідження полягає у виявленні ідеального єдності значення і прояснення його кореляції з предметною дійсністю.

Незважаючи на спільність проблемного поля, і предмету дослідження – висловлювання – в діалозі між феноменологією та аналітичної філософією можна виявити розбіжність в семантичній термінології обох рухів.

В аналітичній філософії трирівнева семантика знаку, сенсу і референта Фреге скоро поступилася місцем дворівневої семантиці знаку референта Б. Рассела. У філософії Гуссерля поняття "сенсу" не було відкинуто, а скоріше, розширено за допомогою розробки поняття "Ноемі".

При більш ретельному розгляді сучасної дискусій в аналітичній філософії виявляється, що три рівневий семантичний апарат з'являється знову, але вже в новій формі. Відвертий реалізм Рассела поступився місцем якоїсь більш кантіанської позиції, в якій універсум міркувань не ототожнюється більш простим чином з абсолютною реальністю. Що в свою чергу свідчить про те, що аналітичні філософи відкривають для себе ноематичний характер своїх універсумом міркувань.

Це нова логістична дістінкція між універсуму міркувань і абсолютною реальністю, яка відповідає феноменологічної дістінкції між світом як Ноемі і абсолютно реальним світом (якщо такі взагалі мають місце) несе з собою розваги між онтологією і метафізикою: опис різних універсумом міркувань – відповідно різних ноематіческіх світів – можна назвати онтологічної завданням. А питання про те, який з універсумом міркувань – відповідно, який з ноематіческіх світів є найкращим відповідністю абсолютною реальністю (якщо взагалі якийсь із світів є таким відповідністю) – турбота метафізики. Паралелізм між семантикою сучасної аналітичної філософії та феноменології семантикою затемнюється їх термінологічними розбіжностями внаслідок вже згаданого вище історичного розвитку. Якщо в аналітичній філософії говорять, що знаки вказують на сутності з універсуму міркувань, тоді як у феноменології Ноемі, строго кажучи, не є референтами ноетіческіх актів, але про них йдеться, що вони ставляться до рівня сенсу.

Більш докладно зіставлення основ семантичних понятійних апаратів феноменології та логістичної філософії в статті "Світ, як Ноемі і як референт" пропонує Г. Кюнг.

Основну лінію розвитку математичної логіки від Фреге до Куайна і Гудмена автор вбачає в поступовому переході від трох площин семантики Фреге до дво площиної семантиці. Мовного знака Фреге приписує значення і сенс. Він розрізняє мовних виразів, рівень об'єктів, що виступають як значень мовних виразів і рівень смислів, притаманних мовними виразами. Кюнг показує, яким чином відбувається відмова від площини сенсу, від інтенсіональні значень. Вирішальний крок у цьому напрямку зробив Л. Вітгенштейн, ідеальний мова якого не передбачає жодних смислів.

Створюється враження, що в логіці XX століття існувало прагнення навіть зіставити структуру мови зі структурою реальності, видаливши проміжні смисли, інтенсіональні значення і т.п.

Не важко зрозуміти: чому багато філософів відмовлялися включати сенс у розробляються ними загальні семантичні апарати. Філософ, який трактує сенс (значення) як свого роду піддається іменування суті, неминуче стикається з низкою серйозних труднощів. Мабуть, ніяк не можна точно визначити, де закінчується один сенс і починається інший. І у випадку, якщо ми починаємо давати сенсів імена, то ми будемо змушені вести нескінченну ієрархію смислів – смислів і т.д. Тому зрозуміло: чому Рассел був задоволений тим, що, як йому здалося, він може обійтися без будь-якого проміжного рівня між знаками і предметами. "Такий реаліст, як Рассел, більше зацікавлений в тому, щоб співвіднести вислову з їх корелятами в реальності, ніж в тому, щоб зіставити їм якісь об'єкти нашого розуму як смислів цих виразів"

Як уже зазначалося, розвиток логістичної філософії (Кюнг не розрізняє аналітичну та логістичну філософію, розглядаючи їх як синонімів) від Рассела до покоління Карнапа, Куайна і Гудмена характеризується тим, що останні виявили можливість опис абсолютної реальності, "миру", у різних системах, універсум міркувань її артикулюють різним чином. Переконання в тому, що фізична реальність-в-собі абсолютно відмінна від того, якою вона є в нашому повсякденному досвіді або в наших наукових моделях, довелося висловлювати по іншому: спрощуючи міркуваня і відрізняючи його від абсолютної реальності-в-собі. Аналітичні філософи дещо відрізняються один від одного в питанні співвідношення своїх семантичних систем і описуваної реальності світу. Так Карнапом вважає, що всі питання, що стосуються природи реальності-в-собі, позбавлені сенсу, а необхідність вибору мовних засобів диктується ні в якому разі не істиною, а практичною доцільністю. Інші аналітичні філософи менш агностичний. Уїлфрід Селларс, наприклад, "не вважає безглуздим говорити про структуру реальності-в-собі. Він не стверджує, що знає – яка ця структура, але як науковий реаліст робить метафізичне твердження, що вона повинна існувати ", і як Пірс говорить, що структура реальності-в-собі, є те, що описала б остання остаточна наукова картина, якщо вона в принципі може бути досяжна.

Оригінальна позиція Нельсона Гудмена. Він вважає, що світ має не одним, а багатьма способами визначеності свого буття. Це не агностичний версія Карнапа, який з тієї обставини, що "працюють" багато систем робить висновок, що метафізичне твердження позбавлене претензій на істинність. Для Гудмена не безглуздо сказати про певну систему, що вона відповідає дійсності; він підкреслено відкидає погляд, згідно з яким структура реальності-в-собі невідома або прихована від нас, але він думає, що відповідають реальності багатьом відмінні одна від одної системи опису. Під цим він розуміє не тільки те, що деякі системи вловлюють світ в мережу з більш дрібними осередками, ніж інші. Для Гудмена виявляється можливим, щоб дві різні системи давали в рівній мірі деталізовану картину реальності.

Можна зробити наступний висновок: аналітики акцентували увагу на внутрішній логічної побудованості і системи мови, що забезпечує можливість комунікації зі світом за допомогою того, що наше сприйняття світу будучи структурованою мовою, підкоряється основним і властиво всім, законам мислення, що випливає з його власної природи і схильностей. По суті, вони досліджували суб'єктивну, в сенсі властиву суб'єкту, здатність мислення і підбиття різноманіття нашого досвіду під деякі єдності – поняття і категорії. Можливість описувати реальність в різних системах, за допомогою різних "логічних каркасів" свідчить про відсутність онтологічної зв'язку між світом як об'єктивною реальністю і світом як він пізнається відповідно до тих чи інших "картин світу", і вибір мовних засобів диктується не істиною, а практичною доцільністю.

Спробуємо звернутися до феноменологічної моделі семантики. Тут ми знайдемо досить багато спільних положень з аналітичною філософією: почнемо з того, що Гуссерль і Фреге належали до однієї традиції, висхідної до Больцано, а також відзначимо безпосередній вплив Фреге на Гуссерля.

У своїй семантиці Гуссерль, як і Фреге, розрізняє три рівні: вислови, сенс і референт. Гуссерль називає сенс, а референт просто називає Gegenstand, тобто об'єктом.

Одним з пунктів, по яких феноменологічний підхід відрізняється від аналітичного, полягає в тому, що в феноменології мовні вирази вивчаються не заради них самих взятих у відриві від акта мислення, навпаки, інтерес зосереджується на ноетіческіх актах. Коли феноменолога вивчає знаки, він прагне зрозуміти, яким чином наше мислення повідомляє сенс матеріальним сенсів, тобто яким чином мислення втілюється в матеріальних виразах. Аналітична філософія не починає з цих питань, але, зрештою, теж починає ним цікавитися.

У силу свого інтересу до ретельного опису нашого ноетіческого досвіду, його змісту феноменологічна семантика включає одне важливе поняття: поняття інтенціональність об'єкта як такого, тобто поняття Ноемі, без якого неможливо адекватно розібратися у феноменології. Основна складність полягає в тому, що Ноемі – це не теж саме, що референт. Для Гуссерля, Ноемі все ще належить до загального рівня сенсу.

Ноемі можна уподібнити "вістря стріли сенсу", що вказує на певну точку фізичної реальності, проте у разі полаганія пана Х в цій "координатної точці" нічого не виявилося, у випадку ж істинного знання Ноемі виявляє відповідність з дійсним референтом. В наслідок, прийнятої дістінкціі між Ноемі і референтом феноменолога здатний зробити аналогічне розрізнення між двома завданнями, які ставить перед собою логістична філософія: є онтологічна завдання опису різних Ноемі і має метафізична завдання прийняття рішень про те, "збігається" чи Ноемі з метафізичної реальністю, "відповідає"чи вона їй.

Феноменологія займаються питанням інтенціональності нашої свідомості, неминучої орієнтації його поза собою. Аналіз мови і, в першу чергу, мови здійснюється на основі розгляду їх як виразів, які виконують, що реалізують наші сприйняття – тобто, виходячи зі структур Ноемі – ноетіческого акта. Тим самим логіка є наукою про "чистих" наукових теоріях, тому що відповідно до Гуссерлю, "об'єктивний дослідник" цікавиться не процесами мови, розуміння, представлення і т.д., а об'єктивним значенням своїх виразів, поняттям як ідеальним єдністю значення, а отже, істиною, яка сама будується з понять.Всі логічне підпадає під корелятивної взаємопов'язані категорії значення та предмета.Феноменологія Гуссерля "переливається в логіку досить плавно – в момент появи предметність як родових єдностей"

Порівняння феноменологічного та логістичного семантичних апаратів свідчить про те, що обидва рухи дотримуються дістінкцію між онтологією і метафізикою. Обидва вони підійшли до використання стратегії Лейбніца при огляді можливих світів, систем, щоб визначити, який із них є дійсний світ. Однак сучасна стратегія в цьому питанні відрізняється від стратегії Лейбніца, так як останній не розглядав альтернативні можливості логічних та онтологічних істин, а розглядав тільки альтернативні можливості фактуальной істини в рамках одного перед-даного логічного й онтологічного концептуального апарату.

Феноменологія і аналітична філософія, виходячи з різних установок, сформулювали бачення сутності мови, умов його функціонування, простежуючи взаємини між синтаксичною структурою мови і онтологічної структурою світу. Ми живемо в світі мови, у світі, обумовленому мовою, і поза ним вийти не можемо. Мова становить найближче оточення людини і єдиний універсальний засіб для виходу до сущого, з'являється перед нами у всьому різноманітті предметів почуттєвого досвіду. "Фактично наші відправлення цілком і повністю пронизані висловлюваннями, висловлювання завжди так чи інакше, виражені в них. Фактично навіть найпростіші наші сприйняття і схоплювання завжди вже виражені, і більше того, певним чином проінтерпретовані" [5]. Тому мова була, є і буде одним з предметів філософського мислення.

1. *Хайдеггер М.* Про сутність істини / М: Логос – 1999. № 10. – С.121. 2. Там само. – С. 123. 3. *Вітгенштейн Л.* Логіко-філософський трактат / М., 1994. – С.54. 4. Там само. – С. 13. 5. *Хайдеггер М.* Пролегомени до історії поняття часу / Томск: Водолей – 1997. – С.61.

Надійшла до редколегії 11.03.2010

І.А. Ковальчук, асп., КНУТШ, Київ

ЗНАННЯ ЯК КАТЕГОРІЯ МІЖДИСЦИПЛІНАРНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

Автор розглядає різні аспекти вивчення таких понять як знання та інформація. У статті проводяться паралелі між різноманітними підходами досліджень згаданих понять та вказуються їхні особливості. Автор робить спробу порівняння лише головних моментів та проблематики досліджень таких напрямків науки як: динамічна епістемічна логіка, епістемологія, філософія науки, теорія ймовірності, статистика, теорія гри, теорія інформації, ситуативна теорія, комп'ютерні науки, та "штучний інтелект" (AI).

Ключові слова: знання, інформація, динамічна епістемічна логіка, епістемологія, теорія ймовірності, теорія гри, теорія інформації, "штучний інтелект".

Автор рассматривает различные аспекты изучения таких понятий как знание та информация. В статье проводятся параллели между разними подходами исследований упомянутых понятий, и указываются их особенности. Автор делает попытку сравнения только основных моментов и проблематики исследований таких отраслей науки как: динамическая эпистемическая логика, эпистемология, философия науки, теория вероятности, статистика, теория игр, теория информации, ситуативная теория, компьютерные науки и "искусственный интеллект" (AI).

Ключевые слова: знание, информация, динамическая эпистемическая логика, эпистемология, теория вероятности, теория игр, теория информации, "искусственный интеллект".

The author reviews different aspects of investigation of the notions such as knowledge and information. In this article he draws a parallel between different approaches to the research of the mentioned categories, and indicates their main peculiarities. The author tries to compare the distinguishes principal features and problems of such study directions as dynamic epistemic logic, epistemology, philosophy of science, probability theory, statistics, game theory, information theory, situation theory, computer science and artificial intelligence (AI) researches.

Keywords: knowledge, information, dynamic epistemic logic, epistemology, probability theory, game theory, information theory, artificial intelligence.

В цій статті я коротко розглядаю різні аспекти вивчення таких понять як знання та інформація. Саме в різноманітті поглядів на їхні властивості та особливості і полягає її актуальність. В сучасній науці знання є предметом великої кількості як гуманітарних, так і технічних наук. Всі вони по різному визначають знання та інформацію, застосовують різні методи досліджень, формулюють різні завдання. Таким чином, важливо провести паралелі між різними підходами досліджень згаданих понять та вказати їх певні особливості. Тут не проводиться глибинний аналіз кожної окремої галузі науки, а лише вказуються головні моменти та проблематика досліджень. Крім того, у логіці проблемам дослідження таких понять як знання та інформація, найбільше уваги приділяє епістемічна логіка. Тому різні напрямки досліджень розглядаються як між собою, так і відносно епістемічної логіки. Головним методом для статті є порівняння, адже мета полягає в розгляді спільного та відмінного стосовно аналізу понять знання та інформації в різних галузях науки.

В умовах технічного прогресу минулого і початку нашого століття знання та інформація в багатьох сферах життя стали фактично нерозривними. Ми постійно маємо справу з величезною кількістю інформації, яка, так чи інакше, формує наше знання. Вона постійно оточує нас – на роботі, в навчальних закладах, в розважальних центрах, в транспорті, і навіть вдома. Не дивно, що ці, взаємопов'язані між собою поняття є предметом вивчення

ряду галузей науки і філософії. Розробки стосовно знання неможливі без ґрунтовних розробок стосовно інформації. Різні галузі, маючи один і той же об'єкт, по різному визначають предмет досліджень. Тому в цій статті інформація буде розглядатись як прояв знання.

Існує досить велика кількість напрямків, що мають стосунок до аналізу знання та інформації. До їх числа відносять епістемологію, філософію науки, теорію ймовірності, статистику, теорію гри, власне теорію інформації, ситуативну теорію, комп'ютерні науки, та "штучний інтелект" (AI). Всі вони намагаються зосередитись на різних аспектах інформації. Короткого розгляну деякі з них.

Історично, першим напрямком, що має справу зі знанням була епістемологія. Вона зосереджена на обґрунтуванні усвідомлення певної інформації в якості знання. В історії філософії епістемологія як окреслене коло досліджень починається з діалогу Платона "Теєтет", де Сократ, Феодор та Теєтет намагаються визначити знання. Люди зазвичай обманюють, або ж просто помиляються і, незважаючи на те, визнають певну інформацію за знання. Постає питання, якими ж тоді є необхідні та достатні умови для того, щоб сказати, що дещо є знанням, і як ми приходимо до того, що знаємо дещо. В іншому діалозі Платона "Менон", Сократ та Менон обговорюють природу чеснот, що знову приводить їх до поняття знання. Звідси в Античній епістемології постає питання про те, чи знання та чесноти не одне й те ж. Тобто, для того, щоб творити добро, чи обов'язково знати, що таке добро. Крім того, Сократ наголошує, що все, що може визнаватись в якості знання є процесом пригадування того, що сталось в минулому. Погляд епістемології зупиняється швидше на знанні у вигляді висловлювання, тобто знанні, що дещо є істиною. Процесуальне знання, тобто знання як виконати певне завдання, або ж знання в тому сенсі, що хтось знає когось або щось не розглядалось в її рамках. Епістемічна логіка має справу лише зі знанням у вигляді модальних висловлювань. Але епістемічна логіка не пов'язана з питанням, як особа може підтвердити, що дещо є знанням, а швидше що вона може вивести з того, що є знанням. Вона фокусується на поясненні самого знання, а не на походженні знання [1].

Іншою філософською дисципліною, що досліджує інформацію та інформаційні зміни з методологічних поглядів є філософія науки, яка розглядає питання історії та обґрунтування науки. Наукові теорії відображають продукт наукового товариства в якості основи для знання. Питання обґрунтування певного знання виводиться з розвитку науки. Коли певна наукова теорія починає робити прогнози, що суперечать новим фактам, або ж коли вона адекватно не пояснює важливі феномени, то, зазвичай, розширюється чи заміщуються новою. Філософія науки пов'язана не тільки з проблемами обґрунтування наукового знання, а й з тим, як сам розвиток цього знання і його історичні зміни можуть бути обґрунтованими. Такий вид інформаційних змін досліджується в сфері перегляду гіпотез, що попередньо були призначені для опису теорії. Тим не менш, як і у випадку епістемології, тут не дуже переймаються питанням, як певні інформаційні зміни обґрунтовуються, а швидше розмірковуваннями стосовно самих інформаційних змін. Більше того, філософія науки зацікавлена як в дедуктивних розмірковуваннях, тобто положеннях, які оцінюються як логічно

обґрунтовані, так і в індуктивних та абдуктивних, внаслідок яких отримують узагальнюючі поняття при дослідженнях матеріального світу.

Теорія ймовірності та статистика є галузями математичної науки, що також мають справу з інформацією. Їх витоки можуть простягатися до спроб зрозуміти азартні ігри, чіткий результат яких є непередбачуваними, але визначені можливі, і відомо, як вони виникають. В деяких інших ситуаціях може бути невизначеним і сам процес, а знання про нього отримують лише завдяки обмеженій кількості спостережень. Яскравим прикладом поєднання старої інформації з новою у теорії ймовірності є формування обумовленості відповідно до закону Байеса. Томас Байес (Thomas Bayes) сформулював теорему, відповідно до якої існує можливість корегувати певні ймовірності додаючи до них нові факти. Таким чином теорія ймовірності та статистика, на зразок динамічної епістемічної логіки, також мають справу з розмірковуваннями стосовно інформації та її зміни, але моделі інформації, що тут використовується, є більш кількісні, аніж у епістемічній логіці. Однак їх елементи настільки схожі, що нічого не забороняє дати логічне обґрунтування теорії ймовірності. Спроби поєднання цих двох напрямків вже зустрічались, і прикладом можуть бути наукові роботи Джозефа Халперна "Міркування про невизначеність" (Joseph Halpern. Reasoning about Uncertainty). Крім того, існують ймовірнісні версії динамічної епістемічної логіки. Вони розроблялись у працях Джона ван Бентхема (Johan van Benthem. "Conditional probability meets update logic") та Бартелда Куі (Barteld Kooi. "Probabilistic dynamic epistemic logic").

Крім того, існує велика кількість логічних підходів, головна мотивація яких полягає в бажанні відобразити доступну інформацію детальніше. Вони намагаються вийти на вищий рівень від звичайного позначення наявної інформація на зразок віри та знання. Такі логіки зазвичай включають так звані "розмірковування над невизначеностями". Окремо від ймовірнісних логік таке знання репрезентоване в нечіткій логіці Лотфі Заде (Lotfi Zadeh), та логіці можливості, яку розвивали Дідьє Дюбуа (Didier Dubois) та Генрі Прад (Henri Prade), а також інших підходах, що застосовують багатозначну логіку. Далі перейду до розгляду питань інформації, що не пов'язані з теорією ймовірності, а відображають інформацію переважно завдяки побудові альтернативних ситуацій.

Теорія гри, яка починала розвиватись як напрям економіки, є науковою теорією інтерактивних агентів, що намагається відповісти на питання як слід діяти в стратегічних ситуаціях залучаючи більше ніж одного агента. Зрозуміло, що яскравим прикладом таких ситуацій є гра, до якої залучено кілька осіб. Перша математична формалізація теорії гри була здійснена Джоном фон Нейманом (John von Neumann) та Оскаром Моргенштерном (Oskar Morgenstern). В теорії гри існує дві підстави аналізу інформації: повна інформація проти неповної, та завершена проти незавершеної. В іграх повної інформації гравцям повністю відомий стан справ у грі. В іграх неповної інформації кожен гравець має лише часткову інформацію. Обидві гри повної та неповної інформації є іграми завершеної інформації. Ігри незавершеної інформації це ті, де гравці не впевнені стосовно структури гри, або ж стосовно переваг інших гравців. Іншими словами, інформація відіграє надзвичайно важливу роль в теорії ігор. Теорія гри фокусується на

діях, які раціональні гравці повинні вчинити у мульти-агентній ситуації. Динамічна епістемічна логіка також фокусується на мульти-агентних ситуаціях, але тут в центрі уваги стоять розмірковування стосовно інформації, а не дій. Тим не менш, багато прикладів та ситуацій, до яких звертається динамічна епістемічна логіка, спочатку досліджувались в теорії гри.

На відміну від теорії гри, першою науковою теорією, основним предметом дослідження якої стала інформація є теорія інформації, яку почав розвивати Клод Шеннон (Claude Shannon). Вона має справу з кількісними питаннями стосовно інформації. Зразком таких питань можуть бути: скільки інформації може містити повідомлення; скільки інформації може бути повідомлено; скільки інформації може бути надіслано ефективно. Теорія інформації впорядкована в книзі Андрія Колмогорова "Основні поняття теорії ймовірностей" і відома сьогодні як "заплутаність Колмогорова". Вона фокусується на засобах обчислення, що необхідні для опису певних ситуацій. Варто зазначити, що сьогодні такі системи не існують в чистому первинному вигляді, а зазнали суттєвої переробки. Значних зусиль до цього приклали Томас Ковер та Джой Томас (Thomas Cover, Joy Thomas. Elements of information theory). Аспектом, на якому фокусуються згадані теорії є відображення інформації в якості її елементарних частин – бітів, так, щоб вони могли зберігатись та піддаватись маніпуляції машинами. Попри те, динамічна епістемічна логіка абстрагується від проблем зберігання, висловлення і передачі інформації. Головним для неї є те, що це вже сталось, а тому будь-які дослідження починаються вже звідси.

Ситуативна теорія почала розвиватись з філософських фундаментальних питань – як ми пам'ятаємо та як ми можемо передавати інформацію. Ця програма досліджень, що ініційована такими науковцями як Джон Барвіс (Jon Barwise) та Джон Перрі (John Perry), має справу з питаннями на зразок яка інформація актуально є (присутня в свідомості), і як це можливо взагалі, що інформація стає пасивною. Прикладом питання, на яке вони намагаються дати відповідь є: як може одна річ нести в собі інформацію про іншу. Це пояснюється в термінах ситуацій, які стосуються певних обмежень пізнання. Ситуативна теорія переважно має справу з інтенціональними аспектами інформації, тобто інформації, яка є про щось. Ця проблематика не стосується логічного аналізу і епістемічна логіка не займається цими питаннями.

Комп'ютерні науки досить тісно пов'язані з маніпулюванням та зберіганням інформації. Теорії інформації та знання відіграють надзвичайно важливу роль в цій сфері. Репрезентація знання є обов'язковим елементом комп'ютерних наук. З того моменту як комп'ютери чи процесори почали передавати інформацію один одному, їх зазвичай почали сприймати як мульти-агентні системи. Це добре показує ситуація, якщо поглянути на те, що́ вони "знали" до "комунікації", і що́ отримали після. В охоронних протоколах та протоколах аутентифікації дуже важливою є демонстрація того, що деякі учасники залишаються проігнорованими в контексті певного конкретного повідомлення. Епістемічна логіка була пристосована до цієї сфери завдяки діяльності таких дослідників як Джозеф Халперн, Рональд Фагін (Ronald Fagin), Йорам Мозес (Yoram Moses) та Мош Варді (Moshe Vardi).

В область компетентності програмування, що також пов'язано з комп'ютерними науками, входить дослідження "знання" приладів обробки даних. Це добре помітно у випадку конструкції "якщо, тоді також", де залежно від істинності певних умов програма починає діяти у чітко визначеному напрямку. Тим не менш, програмна лінія на зразок "IF no_traffic_left AND no_traffic_right THEN DO cross_road", буде досить складною для виконання роботом: програма знову повернеться до свого знання, а потім до стану світу, як у "IF KNOW no_traffic_right AND…". Джозеф Халперн та Рональд Фагін запропонували покращити програмування парадигмами, що включають побудованими на знанні протоколи, та побудованими на знанні програмами, які б могли включати певні епістемічні конструкції. Тим не менш сьогодні ми не маємо побудованої на знанні мови програмування. Написання інструкцій для таких мов робить програмістів свідомими стосовно того, що вони повинні бути впевненими, де саме точна інформація є доступною. Так, стосовно прикладу з роботом, то він повинен уточнити сенс дії перед виконанням if-конструкції. Тобто він повинен "зрозуміти" неповноту вже наявної інформації, і, в результаті звернутись до нової. Схожі здобутки добре помітні у Моши Варді стосовно виконання побудованих на знанні програм, а також у Рона Ван дер Мейдена (Ron van der Meyden) на обчислювальній складності виконання синтезу автоматичних програм з програмами, що побудовані на знанні.

Це призводить до інших логічних підходів стосовно інформаційних змін подібних до динамічної епістемічної логіки. Формальні підходи до інформації можуть бути розподілені на дві категорії. У першій вони компетентні лише розрізняти, що є частиною інформації від того, що ні. Ця "інформаційна множина" може бути описана на мета-рівні на зразок парадигми перевірки віри, чи авто-епістемічної логіки Роберта Мура (Robert Moore), або ж експліцитно на рівні об'єктної мови. Окремо від епістемічної логіки існує логіка програмних підходів розробкою якої займались Карлос Дамасіо (Carlos Damasio) та Луіс Перейра (Luis Pereira). Вона зазвичай має справу з двома видами заперечення: перший вказує на заперечення висловлювань в інформаційній множині, другий відображає, що висловлювання не включено в інформацію, або ж, що висловлювання незнайоме. Важливе значення для описаних ситуацій має спільна праця Фагіна, Халперна, Мозеса та Варді під назвою (Ronald Fagin, Joseph Halpern, Yoram Moses, Moshe Vardi. Reasoning About Knowledge).

Мабуть найбільший внесок у дослідження інформаційних змін починаючи з 1980-х років зробили публікації вже згаданих авторів – Рональда Фагіна, Джозефа Халперна, Йорама Мозеса та Моши Варді. Їх книга "Reasoning About Knowledge" є підсумком великої кількості розвідок в рамках напрямку досліджень інформації. В ній можна знайти чимало думок, що не схвалюють розповсюджену логіку знання. Автори пропонують перетлумачені моделі систем епістемічної логіки, в яких семантика базується в першу чергу на обчисленнях. Завдяки ототожненню доступу агентів у семантиці можливих світів з тим, на що він може звернути увагу, властивості знання можна отримати зручнішим чином.

Поняття "перебігу", як послідовність зміни станів, в такій системі досить витончено полегшує дослідження динамічних аспектів знання. До такого

висновку прийшли при аналізі поняття "знання в розподіленій обробці даних" та дослідженнях знання і часу. Це, в свою чергу, привело до росту зацікавленості у моделях, які дозволяють перевіряти динаміку знання при побудові специфічних сценаріїв. Тут варто згадати динамічну епістемічну модель перевірки DEMO автором якої є Ян Ван Еійк (Jan van Eijck).

У дослідженнях штучного інтелекту (AI) є загальноприйнятим, що серйозна теорія планування враховує знання, що відомі агенту виконання. Роберт Мур використовує формалізацію, що поєднує аспекти епістемічної логіки та динамічної логіки. Це дозволяє охопити все те, що необхідно знати загалом для виконання плану. Він представив поняття епістемічної передумови дії, яка відсилає до знання, що необхідне для остаточного його виконання. Парадигма показує, що знання шифру до сейфу відповідним чином здатне відкрити його. Праця Мура була також важливою для розробки розрізнення між знанням de dicto (Я знаю, що це код, який є необхідним для того, щоб відкрити сейф) та знанням de re (Це код, що я знаю для відкриття сейфу) [2].

В AI головним завданням досліджень завжди була репрезентація знання. Бази знань, експертні системи, логічні програми: всі вони намагалися відображати деяку структуровану інформацію. Більшість досліджень, як наприклад не-монотонні міркування, були вмотивованими результатами підписування множин знання. Моделювання агента знання стало важливим питанням розквіту сфери діяльності інтелектуальних агентів. Це досить вагома галузь AI сьогодні. Так, однією з найпопулярніших в наш час є книга "Штучний інтелект: сучасний підхід" Стюарта Рассела та Пітера Норвіга (Stuart Russel, Peter Norvig. Artificial Intelligence: A Modern Approach). Система, що в ній викладається побудована в першу чергу на моделі інтелектуальних агентів. Агентами тут виступають програмні компоненти, що спроможні аналізувати інформацію на досить високому рівні [3]. Парадигми віри, очікувань, бажань та прагнень, що вперше були формалізовані Анандом Рао (Anand Rao) та Міхаелем Георгеффом (Michael Georgeff) сприяють побудові багатьох інфраструктур та архітектур, які окрім інформаційних настанов дозволяють моделювати мотиваційні та емоційні. Сфера досліджень мультиагентних систем забезпечує чудовою базою можливість моделювання ситуацій, де настанови певного агента вже включають настанови інших. Це, в свою чергу, дозволяє піддавати формалізації та аналізу системи, що схожі до людських стосунків. Таким чином, здатність працювати з інформацією високого рівня складності відрізняє епістемічна логіку від всіх інших наукових підходів до інформації. Результати досліджень Ананда Рао та Міхаеля Георгеффа також можуть розглядатись як спроба формалізувати прагнення як такі. З філософських позицій прагнення розглядав Міхаель Бретмен (Michael Bratman). Можна навіть сказати, що дослідження в напрямку відображення знання та віри в теорії гри, комп'ютерних науках, статистиці, AI та теоріях агентів постійно повертаються до філософії. Саме філософія розглядає мотиваційні та інформаційні настанови як одне ціле. Адже звертаючись до знання вона розуміє його як інтенціональну інформацію, тобто інформацію яка є цілеспрямовано, або ж використовується.

Іншим напрямком досліджень, що має стосунок до інформації є ситуаційне числення, поштовхом для розвитку якого стали наукові розвідки Джона Маккарті (John McCarthy) та Патріка Хайеса (Patrick Hayes) наприкінці 1960-х років. А також, дещо згодом проміжний етап розробок мови програмування "Golog" та різні її варіації. Ситуаційне числення використовувалось для опису того, як дії можуть впливати на світ. Цей напрямок спочатку розвивався поруч з комп'ютерними науками та дослідженнями штучного інтелекту і лише сьогодні відображення знання стало головною проблемою ситуаційного числення. Воно базується на своїх власних побудованих на знанні програмах на зразок системи Раймонда Рейтера (Raymond Reiter). Те, що під час виконання побудованої на знанні програми гарантує, що необхідне знання буде отриманим і що процес завжди може перерватись – головне питання ситуаційного числення. Себастіан Сардіна (Sebastian Sardina) запропонував розглядати наміри в якості епістемічно допустимих програм. Це програми, в яких виконавчі агенти на будь-якому етапі виконання свідомі стосовно свого початкового знання і в процесі подальшого зчитування нової інформації вони знають які кроки приведуть до наступних.

В логіці існує ще один підхід, що враховує динаміку інформації та епістемічні модальності. Його розробкою займались такі дослідники як Лоуренс Мосс (Laurence Moss), Рохіт Парік (Rohit Parikh), Бернард Хайнеман (Bernard Heinemann) та Стівен Вікерс (Steve Vickers). Тут розробляється топологічна семантика знання та топологічна інтерпретація інформаційних змін для так званих моделей підмножин або ж деревовидного простору. Дослідження ведуться стосовно двох модальностей – знання та спроби. Хоча й зараз залишається незрозумілим, що саме є спробою для цього напрямку, але швидше за все вона стосується інформаційних змін. Зокрема ці питання розглядаються в працях таких науковців як Андре Дабровський, Лоуренс Мосс та Рохіт Парік (Andre Dabrowsky, Laurence Moss, Rohit Parikh. Topological reasoning and the logic of knowledge).

Інформація є предметом дослідження багатьох напрямків сучасної науки. Варто зазначити, що більшість з них є продуктом наукової думки XX століття. Знання, як особливий зміст інформації набуває великої цінності. Епістемічна логіка, з її критичним апаратом щодо знання та інформації набуває особливої ваги для технічного прогресу кінця XX – початку XXI століть. Вона залишається пов'язаною з усіма згаданими теоріями. Добре помітно, що більшість досліджень мають технічний характер. Розуміння особливостей кожного з них досить важливе для тих, хто займається цими питаннями. Спрямованість прогресу на автоматизацію та складні інтелектуальні системи визначає напрямок досліджень як в логіці, так і науці загалом.

1. *Ковальчук І.А.* Специфіка логічного підходу до аналізу знання // Мультиверсум. – 2009. – № 84. – С.170. 2. *van Ditmarsch H., van der Hoek W., and Kooi B.* Dynamic Epistemic Logic. Published by Springer, P.O. Box 17, AA Dordrecht, The Netherlands. 2008. – P.8–9. 3. *Рассел С., Норвиг П.* Искусственный интеллект: современный подход, 2-е изд..: Пер. с англ. – М.: Издательский дом "Вильяме", 2006. – С.24.

Надійшла до редколегії 10.02.2010

І.В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ДЕЯКІ ОСОБЛИВОСТІ РИМО-КАТОЛИЦЬКОГО СПРИЙНЯТТЯ ДАВНІХ СХІДНИХ ЦЕРКОВ

Стаття присвячена деяким особливостям римо-католицького сприйняття Давніх Східних Церков.

Ключові слова: Церкви Сходу, екуменізм, об'єднання, римо-католицизм.

Статья посвящена некоторым особенностям римо-католического восприятия Древних Восточных Церквей.

Ключевые слова: Церкви Востока, экуменизм, объединение, римо-католицизм.

This article is devoted to some peculiarities of the Roman Catholic perception of the Ancient Eastern Churches.

Keywords: Church of the East, ecumenism, association, Roman Catholicism.

21 листопада 1964 року в історії Католицької Церкви відбулася надзвичайна подія. Під час Другого Ватиканського Собору був оприлюднений "Декрет про екуменізм". Проголошенням цього документу Католицька Церква засвідчила своє прагнення до пошуку єдності всіх християн. На сорокову річницю проголошення "Unitatis redintegratio" ("Відновлення єдності") Папська рада за сприяння єдності християн [Установа Святого Престолу, яка відповідає за сприяння досягненню єдності християн. Заснована у 1960 році у рамках приготування до Другого Ватиканського Собору] 11-13 листопада 2004 року у Рокка ді Папа (Rocca di Papa) поблизу Риму провела зустріч в якій брали участь представники різних Церков та міжнародних християнських організацій [У зустрічі брали участь а) *від Православних Церков*: Константинопольський Вселенський Патріархат, Грецький Православний Патріархат Александрії та всієї Африки, Московський Патріархат, Православна церква Бєларусі Московського Патріархату, Українська Православна Церква Московського Патріархату, Сербський Патріархат, Румунський Патріархат, Грецька Православна Церква, Кіпрська Православна Архієпархія, Польська Православна Церква; б) *від Східних Православних Церков (Стародавніх Церков Сходу*): Коптська Православна Церква, Сирійський Православний Католікосат Антіохії, Вірменська Апостольська Церква (католікосат Ечміадзіну), Кілікійський Вірменський католікосат (Антіліас, Ліван), Ефіопська Православна Церква, Ассирійська Церква Сходу; в*) від Церков і церковних спільнот Заходу*: Англіканська Церква, Всесвітня лютеранська федерація, Всесвітня методистська рада, Християнська Церква – Учні Христа, П'ятидесятницька Церква, Всесвітня менонітська рада; г) від *міжнародних християнських організацій*: Всесвітня рада Церков у Женеві, Асоціація європейських Церков [CEC], Всесвітні християнські Спільноти (Communions)]. Ця зустріч продемонструвала необхідність та сучасну здатність мислення в поняттях "іншого", іншої Церкви, іншого богословського контексту. Наочним виявилося намагання навчитися розуміти: те що об'єднує, набагато перевищує те, що розділяє.

"Декрет про екуменізм" свідчить про цінності засад хрещення та істини, які знаходяться за межами канонічних кордонів католицької церкви, і перш за

все – про Східні Церкви. Собор назвав їх Церквою в істинному і повному розумінні цього слова:."…Східні християни здійснюють літургійні священнодійства, особливо Св.Євхаристію, джерело життя церкви, отримуючи доступ до Бога Отця через Сина, втілене Слово, що страждало і прославлене, у злитті Святого Духа знаходять спілкування з Пресвятою Трійцею, стаючи учасниками Божої істоти" (2 Петро 1,4) [1]. Вони "володіють істинними таїнствами, особливо ж – в силу апостольського спадкоємства – священства і Євхаристією" [2]. Тому Церкви, що порвали відносини певної єдності, не є цілком сторонніми один одному. Під час Собору папа і патріарх зробили спільну заяву про зняття взаємного анафемування 1054 р.

Отці Собору відзначили, що на Сході процвітає чимало помісних церков, багато з яких пишаються тим, що виникли від Апостолів. "Церкви Сходу володіють тією скарбницею з якої Церква Заходу чимало почерпнула в літургійної області, духовному віддані та в канонічному праві" [3]. Основні догмати християнської віри – про Св. Трійцю і про Бога-Слово, що втілився від Діви Марії, – були визначені на Вселенських соборах, що проходили на Сході. Особливу цінність представляє східна чернеча духовність, яка згодом поширилася на Захід і стала джерелом латинських чернечих установ.

Тепер щодо особливостей римо-католицького сприйняття Давніх Східних церков. У багатьох публікаціях римо-католицького спрямування чітко прослідковується виразний конфесіоцентризм, який виявляється у культивуванні принципу Una Saneta, тобто єдиної Святої Церкви. "Ця єдність – на думку Й. Лортца – полягає в тому, що істина обіцяна Церкві її Засновником, повно і об'єктивно може існувати лише в одній Церкві. Католик вірить і стверджує, що ця Церква є римо-католицькою" [4]. Як наслідок, – не лише орієнтальні, але й православні та протестантські інституції розглядаються римо-католиками як ті структури, які були відірвані від Риму внаслідок історичних метаморфоз. Звісно, що християнські вчення орієнтальних християн ними проголошуються єретичними за своєю сутністю, "лжевченнями". Проте, як сказано у пункті 15 Догматичної конституції "Про Церкву" (Lumer Gentium), утвердженої II Ватиканським собором: "З низки причин Церква визнає свій зв'язок з тими, хто будучи хрещеним прикрашається званням християнина, але не сповідує віру у всій її повноті, чи не зберігає єдності спілкування під верховенством Спадкоємця Петра..." [5].

Відповідно, в світлі католицької установки, інші церкви теж є виразниками спасительної християнської віри, однак повноту засобів спасіння можна набути лише в лоні церкви, що визнає верховенство апостола Петра. Тому в католицькій еклезіології поширеними є уявлення про Східні церкви, до яких включаються усі нелатинські і не протестантські інституції, що виникли на теренах колишньої Східної Римської імперії. Визначальними чинниками, в світлі культивування подібних уявлень, звісно що, проголошуються культурно-цивілізаційні та геополітичні. Для прикладу, в церковно-історичному довіднику американського католицького священика Р. Роберсона під назвою "Східні Християнські Церкви" поєднуються Ассирійська Церква Сходу, яка, на його думку, не перебуває в євхаристичному спілкуванні з жодною іншою

церквою; Давні Східні Церкви, які будучи цілком незалежними, перебувають в євхаристичному спілкуванні між собою; Православна церква (об'єднання національних і регіональних церков під проводом Патріарха) і навіть Східно-Католицькі церкви, які перебувають в єдності з Римом.

Зазначимо ще одну досить важливу особливість католицької історіографії у питанні сприйняття інституцій орієнтального християнства, які ще раз акцентуємо, – зараховуються до церков Сходу. Римо-католицькі історики намагаються доказати, що становлення церковних утворень в межах Візантійської імперії, як правило було наслідком догматичних та інституціональних вільностей, ледве стримуваних авторитетом Римського престолу. Як сказано у декреті "Про Східні католицькі церкви": "Хоча такі окремі Церкви – як Східні, так і Західні – частково розрізняються між собою, як стверджується, обрядами, тобто богослужінням, церковною дисципліною і духовною спадщиною, тим не менш вони рівним чином доручаються пастирському правлінню Римського Понтифіка" [6].

Отже, для більшості римо-католицьких теологів, Давні Східні Церкви постають тими інституціями які через христологічні неузгодженості відірвались від канонічного та літургійного спілкування зі Святішим Престолом. Зокрема, для Р. Роберсона "Орієнтальні Православні Церкви" є позначенням шести давніх східних Церков, поєднаних між собою через не сприйняття ними христологічного оросу Халкидонського собору. Втім католицький теолог не вважає адептів орієнтальних інституцій монофізитами. Він стверджує: "Цих християн, оскільки вони відкидали халкидонське визначення про дві природи у Христі, нерідко помилково називали "монофізитами" [7].

Згідно з положеннями католицької еклезіології, у перспективі усі церкви повернуться до єдиної, святої, апостольської, кафолічної Церкви, уособленням якої є Святіший Престол. Як стверджується у декреті "Про екуменізм": "Святіший Собор сподівається, що після усунення перепони, що розділила Східну і Західну Церкви, буде лише одна обитель, утверджена на наріжному камені Ісусі Христі, Який два перетворить в одне" [8]. Причинами багатьох розколів та відходжень від єдиної Церкви римо-католицькі теологи вважають умови існування церков в різних місцях, недостатнє взаєморозуміння любові, надмірне себелюбство окремих інституцій. Принаймні, на подібних причинах акцентує стаття 14 декрету "Про екуменізм", схваленому II Ватиканським собором. Як наслідок, більшість римо-католицьких теологів погоджується з авторитетною соборною установкою. Для прикладу, відомий спеціаліст в області богослов'я і історії Східної церкви, професор патрології і східного богослов'я Віденського університету Ернест Сутенер наголошує: "Чи не тому справа дійшла до багатьох розколів, що віруючі почали оцінювати життя інших церков за мірками власної церкви, як кажуть "стригти всіх під один гребінь", замість того, щоб перевірити, наскільки інші, – як, втім і вони самі – відповідають Божій волі" [9].

До речі, після II Ватиканського собору в католицькій еклезіології набуває чинності установка, що полягає у визнанні за іншими інституціями статусу церкви. Так, Е.Суттнер наполягає на правомірності найменування громад помісних церков "помісною церквою", "церквою країн" чи "регіональною церквою" [10]. Відповідно інституції орієнтального християнства для римо-

католицьких теологів теж є церквами. До того ж, в деяких публікаціях можна знайти твердження про витокову приналежність церков Сходу до православної традиції. Для прикладу, кардинал К. Шюнборн стверджує про відпадання від православ'я "несторіанської" Східно-Сирійської Церкви після Ефеського собору і монофізитських церков після Халкидонського собору. При цьому, на його думку: "Ефеський і Халкидонський собори знаменують собою хворобливі розриви в історії Церкви, і рани не загоїлись ще й донині" [11].

Якщо узагальнити погляди греко-католицьких дослідників стосовно сприйняття інституцій орієнтального християнства, то визначимо в якості визначальної детермінанти їх узгодженість з установками римо-католицької церковно-історичної науки. Відтак греко-католицькі історики визнають за орієнтальними інституціями статус церкви. При цьому, за свідченням авторів довідникового видання: "Церкви нехалкідонські, – Східні, що не визнали ухвал Халкідонського Собору (451 рік) – це православ'я орієнтальне" [12]. Звернемо увагу, принагідно, на найменування інституцій Християнського Сходу "православними орієнтальними". Причому їх появу більшість греко-католицьких богословів пов'язують з диференціацією східної (православної) церкви. Для прикладу, отець В.Лаба стверджує: "Догматичні різниці та нехіть і недовір'я до Царгороду впливали спільно на розчленування східної Церкви та на відчуження східної Церкви від Заходу" [13]. До речі, о. В. Лаба, який нині викладає в Українському Католицькому університеті у Львові на сторінках своєї праці "Патрологія" неодноразово вживає такі номінації як "монофізитські Церкви" і "несторіянська Церква", визнаючи їх єретичними за сутністю.

Більшість протестантських дослідників у своєму ставленні до інституцій орієнтального християнства виходять з уявлення про єдину і поза конфесійну Церкву Христову, основні істини якої в ході історичного розвитку зазнають спотворення, викривлення, неузгодженості з духом євангельської благовісті. Звідси і властивий протестантським теологам домінуючий критицизм, який виявляється зокрема у зображенні подій з історії християнської церкви. Звідси і скепсис по відношенню до всього, що утверджується в римо-католицькій церковно-історичній науці, чи навіть в святоотцівських творіннях. Тобто, протестантські дослідники не є скутими авторитетністю церковного Переказу і тому вони вільно і без підлесливості висловлюють свої міркування. Для прикладу, англійський історик, протестант за віросповіданням Стюарт Холл у творі "Вчення і життя ранньої церкви" по можливості уникає найменувань "єретики" стосовно тих, кого визнають єретиками православні і католики. Хоча зауважимо принагідно, що єретиками в протестантській церковно-історичній науці частіше визнавались ті християни, які спотворювали євангельське вчення. Втім критерії належності до єресей як і ставлення до таких єретиків вражають своєю різноманітністю. Так, з одного боку, у "Марбурзьких центуріях" єретики постають як "суть органи і страшні сили диявола" [14], що привносили сум'яття у внутрішнє життя церкви, а з іншого – співчутливе ставлення до єретиків властиве було пієтисту Г. Арнольду (1666-1714). Зокрема у своїй "Неупередженій історії" він наголошував: "В дискусіях єретики часто відступали від істини, але в цьому повинні не самі єретики, а сторона

православних, оскільки останні своєю пристрастю до суперечок, своїми гоніннями, доводили єретиків до крайнощів" [15].

Тепер, чи можна, в світлі протестантського погляду, вважати єретиками представників орієнтальних інституцій? Узагальнюючи різноманітні відповіді істориків доречно стверджувати про акцент на сумісності богословських вчень адептів орієнтальних церков з відповідними вченнями представників православних інституцій. За свідченням прот. В. Добротворського: "є думка [у протестантських церковних істориків – І.К.], що несторіанство і монофізитизм зовсім не єресі, навіть зі строго-догматичної православної точки зору, що послідовники Несторія і Євтихія, глави монофізитської секти, тримаються одних і тих же понять про догматичні предмети, як і православні їх противники, – але, для вираження повністю однакових понять вони застосовують дещо інші богословські терміни, – значить церковні Вселенські собори засудили цих людей несправедливо" [16]. Додамо, що подібна думка набуває особливої поширеності у Німеччині, по мірі впливовості там церковно-історичної школи. В зв'язку з цим згадаємо про А. Неандера, Г. Шміда, І. Герцога, Дж. Роберсона.

Протестантська дослідницька багатовекторність і "згладжування" у ставленні до єресей особливо помітною є в творчості відомого теолога, історика церкви Адольфа фон Гарнака (1851-1930). Будучи лібералом за поглядами, він у фундаментальному творі "Історія догматів" явно симпатизує монофізитам, визнаючи при цьому навіть Кирила Олександрійського справжнім отцем монофізитства. Звідси і схвальне сприйняття ним рішень III Вселенського собору й антипатія до постанов IV Вселенського собору, який відверто ним іменується "зрадницьким". До речі, А. фон Гарнак постійно наголошує на тому, що Халкидонський орос не знаходив співчуття у Східній церкві. Більше того, він усіляко принижує значимість христологічних доктрин вироблених Церквою упродовж IV-V століть, неправомірно вбачаючи в них істотні рецидиви гностицизму. Зауважимо, що подібні міркування А. фон Гарнака можна пояснити наявністю відомої протестантської установки, в основі якої полягає переконаність у зраді Вселенських соборів істини євангельського вчення Церкви. Доволі показовою для протестантської історіографії є також праця англійського місіонера У. Уігрема "Вступ до історії Ассирійської Церкви Сходу або Церкви Сасанідської Персидської імперії. 100-640 рр. Р.Х.", в якій автор відкидає усілякі звинувачення цієї церкви в єретичності.

У науково-дослідницькій літературі в питанні сприйняття інституцій орієнтального християнства все-таки домінує погляд на "несторіан" та "монофізитів" як відступників від колись єдиної кафолічної церкви. Для прикладу, академік Б. Тураєв в енциклопедійній статті "Схід Християнський" наголошує: "Церква, а потім і культурна єдність була вперше порушена відпаданням (в 431 році) несторіан... Монофізитство (в 451 році) відірвало від єдності Єгипту, Абіссінію, Вірменію, частину Сирії" [17]. У вітчизняній релігієзнавчій думці уособленням такої позиції є зокрема, точка зору С. Головащенка. на його думку: "Не погодившись з рішеннями Єфеського 431 року та особливо Халкидонського 451 року Вселенських соборів, від Вселенської (ортодоксальної) церкви відділились несторіани та монофізити – так звані "нехалкідон-

ські церкви" [18]. Зауважимо принагідно, що подібні висловлювання повністю узгоджуються з будь-якими проявами конфесіоцентризму.

Конфесіоцентристська установка з яскраво вираженою симпатією до потенціалу православної традиції спрацьовує і у монографії українського релігієзнавця О. Сагана "Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан" (2004). У частині другій цієї монографії міститься розділ V "Східні православні Церкви". До них О. Саган відносить Коптську православну Церкву Олександрії, Сирійську православну Церкву Антіохії і Всього Сходу (Сиро-яковітську), Апостольську Кафолічну Ассирійську Церкву Сходу, Вірменську Апостольську Православну Кафолічну Святу Церкву, Ефіопську православну Церкву Гевахедо, Маланкарську православну сирійську Церкву Індії та Ерітрейську православну Церкву. При цьому критерієм віднесення усіх цих церковних об'єднань до однієї групи він проголошує визнання ними рішень перших трьох вселенських соборів. Принагідно зауважимо, що до цієї групи потрапляє і Ассирійська Церква Сходу, яка рішення III Вселенського собору у м. Ефесі якраз і не визнала. Крім того, конфесіоцентристськими слід визнати декларації автора про віднесення нехалкидонських інституцій до Вселенського православ'я. Принаймні О. Саган не переконаний, що IV Вселенський собор 451 року розділив вселенське православ'я на дві великі групи – халкидонські (діофізитські) Церкви і нехалкидонські. Більше того, він виділяє три головні напрямки, що постали у тринітарно-христологічних суперечках, – нікейсько-царгородське православ'я, антиохійське православ'я і олександрійське православ'я [див: 19]. А у "Вступі" до своєї монографії він вважає орієнтальне християнство однією з модифікацій православ'я [20]. Між іншим, на користь конфесіоцентризму свідчить і не визнавання О. Саганом істотних догматичних розрізнень між Православними церквами і Східними (нехалкидонськими). Відторгнення останніх від єдиної неподільної Церкви, на його думку, було викликане не релігійно-догматичними, а політичними причинами, до яких він відносить сепаратистські тенденції східних провінцій по відношенню до Константинополя. При цьому український релігієзнавець щиро сподівається, що в майбутньому "відновлення євхаристичного єднання матиме вирішальне значення, адже православні Церкви повернуть багатство давніх християнських літургійних традицій" [21].

Між іншим, подібна конфесіоцентристська точка зору щодо проблеми сприйняття Давніх Східних Церков претендує нині на статус нормативної у вітчизняному релігієзнавстві. Принаймні найменування інституцій орієнтального християнства як східних православних (дохалкидонських) церков, у цілковитій погодженості з матеріалами неофіційних та офіційних зустрічей між ними і Православною церквою, можна знайти у праці О. Кисельова "Феномен екуменізму в сучасному християнстві" (2009). При цьому автор не розкриває значення номінації "східні православні церкви". А. Буграк у статті "Східний образ як релігійний феномен" (2006) пропонує Коптську, Сирійську, Вірменську, Ефіопську, Малабарську інституції називати Орієнтальними Православними Церквами [див: 22]. Більше того, автор акцентує: "нехалкидонські Церкви не варто виносити за межі Східного обряду, а слід лише виділити їм окреме місце в межах цього феномену" [23].

Зауважимо принагідно, що більшість релігієзнавців, істориків та філософів, як правило, обмежуються лише декларативними судженнями про наявність у християнському світі нехалкидонських церков. Наприклад, російський релігієзнавець Й. Кривельов лише констатує: "В церковній літературі нечисленні за кількістю своїх прихильників церкви, які не поділяють цього вчення [халкидонського віросповідання – І.К.], – вірмено-григоріанська коптська, несторіанська – іменуються "нехалкидонськими" [24]. Принагідно звернемо увагу на недоречність віднесення авторам так званої "несторіанської церкви" до групи нехалкидонських церков. Втім найчастіше релігієзнавці не усвідомлено дотримуються конфесіоцентризму у сприйнятті інституцій орієнтального християнства, навіть коли вдаються до певних констатацій. Для прикладу, автор статті "Православ'я", що міститься у "Навчальному словнику-мінімумі з релігієзнавства" пише про "розкол еллінського і семітського світів "(в V – VI століттях від Константинопольської церкви під лозунгом монофізитства відділяються національні провінції імперії – Єгипет, Сирія, Палестина)" [25].

На нашу думку, перспективним буде запровадження системного підходу до вивчення інституцій орієнтального християнства. Тобто йдеться про сприйняття Давніх Східних Церков як субтрадицій християнської традиції, для яких характерною була відсутність як відцентрових, так і доцентрових імпульсів. Відповідно, цілісність християнської традиції забезпечується духовним єднанням її структур, кожна з яких потенційно актуалізує свій ідеал Христової Церкви. Зауважимо, що певними варіантами системного підходу у конфесійних еклезіологіях є не сприйняті офіційно різними церквами так звані "теорії гілок" С. Метаксакіса і У. Палмера.

В контексті цього підходу ставиться під сумнів теорія якоїсь однієї істинної єдиної Церкви. Вона існувала у вигляді численних модифікацій (вчення про "Тіло Христове", "невидиму церкву") претендуючи на роль ідеалу, виплеканого богословами в епоху раннього християнства. Але фактично Церква як така завжди організаційно представлена була у вигляді численних інституціональних осередків. Як слушно зазначав Хасан бін Галал: "з самого початку християнство розвивається у вигляді цілого ряду гетеродоксій чи єресей" [26].

У вітчизняному релігієзнавстві системний підхід до вивчення орієнтальних інституцій поділяє львівський історик І. Гаюк. Його суть вона формулює таким чином: "Ми розглядаємо християнство як відкриту систему, безмежну цілісність, що знаходиться у безперервному процесі становлення, розвитку і закономірного ускладнення її структури. При цьому усі складові елементи суттєво і необхідно пов'язані з цілим, вони виконують свої специфічні функції – для досягнення конечної мети, але ж не є винятковими чи незалежними від інших" [27]. При цьому І. Гаюк наполягає на рівності усіх інституцій християнської традиції. На її думку: "Всі автономні системи християнського континуума є рівними по значущості і взаємопроникаємими, однак не пов'язаними ієрархічними відносинами" [28]. Крім того, львівський релігієзнавець визнає факт генетичної гетерогенності християнської традиції. Вона вважає, що: "еволюція християнства вже від часу апостольської проповіді одразу йшла шляхом формування етноконфесійних складових, найбільш давніми з яких були Вірменська, Сирійська, Єгипетська, Ефіопська і Персидська Церкви" [29].

Отже, застосування системного підходу, по-перше, ставить під сумнів спроби дослідників показати унікальність якоїсь однієї модифікації християнської традиції і проголосити її єдино правильною, адекватною. В такому випадку потерпають декларації таких дослідників про дотримування ними методологічного принципу об'єктивності. По-друге, застосування цього підходу спростовує сприйняття певних інституцій як розкольницьких структур, чи тих, які культивують єретичні ідеї та вчення.

Принагідно, в світлі системного підходу не личить інституції орієнтального християнства іменувати схизматичними чи єретичними. Взагалі, сам термін "єресь" свідчить про конфесійну детермінованість у його вживанні. Відповідно, застосування цього терміну передпокладає необхідність визнати якусь субтрадицію в якості нормативної, єдино істинної, а всі неузгоджені з нею інші субтрадиції оголосити недосконалими, тими, що порушують її нормативність, чи руйнують її цілісність. Звідси й проблематичність визнавання якихось вчень єретичними в своїй сутності. У подальшому викладі замість терміну "єресь" ми будемо вживати конфесійно нейтральний термін "гетеродоксія" (буквально з грецької: "інша думка").

Таким чином, ми розглянули субтрадиції християнського світу іменовані нами як інституції орієнтального християнства, чи інституції Християнського Сходу, чи Давні Східні Церкви. При цьому, до їх складу входять, з одного боку, Церкви Сходу, а з іншого, – нехалкидонські інституції. Давні Східні Церкви ми сприймати в світлі системного підходу як автономні рівноправні структури християнського світу.

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. – М.: Изд. Московской Патриархии, 1992. – 1372 с. 2. "Unitatis redintegratio" ("Відновлення єдності") – п.15-155. 3. "Unitatis redintegratio" ("Відновлення єдності") – п.15-154. 4. *Лортц Й.* История Церкви рассмотренная в связи с историей идей. Т.1: Древность и средние века. – М.: Христианская Россия, 1999. 5. Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 1998. – С.90. 6. Там же. – С.157. 7. *Роберсон Р.* Восточные Христианские Церкви. Церковно-исторический справочник. СПб: Высшая религиозно-философская школа, 1999. – С.35. 8. Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 1998. – С.187. 9. *Суттнер Э.* Явные проявления единства церкви // Страницы. Богословие.Культура. Образование. – 2002. – Т. 7. – Вып. 1. – С.34. 10. Там же. – С.28. 11. *Шёнборн К.* Бог послал Сына своего. Христология. – М.: Христианская Россия, 2003. – С.147-148. 12. Абетка християнської науки і обряду. – Івано-Франківськ: Вид.Теологічної Академії, 2002. – С.315. 13. *о. В.Лаба.* Патрологія: життя, письма і вчення Отців Церкви. – Львів: Свічадо, 1998. – С.402. 14. *Лебедев А.П.* Церковная историография в главных её представителях с IV до XX в. – СПб: Алетейя, 2000. – С.217. 15. Там же. – С.230. 16. *Добротворский В. прот.* Несторианство и монофизитизм в связи с верованиями и судьбами Востока // Духовный вестник. Харьков. – 1863. – Т. IV. – С.17. 17. *Тураев Б.А.* Восток Христианский // Христианство. Энциклопедический Словарь / Под ред. Аверинцева С. – Т. 1. – С.377. 18. *Головащенко С.І.* Історія християнства: Курс лекцій. Навчальний посібник. К.: Либідь, 1999. – С.339. 19.*Саган О.Н.* Вселенське православ'я: суть, історія, сучасний стан. – К.: Світ Знань, 2004. – С.92. 20. Там само. – С.4. 21. Там само. – С.815. 22. *Буграк В.* Східний обряд як релігійний феномен // Українське релігієзнавство. Бюлетень УАР і відділення релігієзнавства інституту філософії імені Г.С.Сковороди НАН України. – К., 2006. – № 39. – С.44. 23. Там само. 24. *Крывелев И.А.* История религий: Очерки в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С.423. 25. Религиоведение: Учебное пособие и Учебный словарь-минимум по религиоведению. – М.: Гардарика, 1998. – С.443. 26. *Хасан бин Талал.* Христианство в арабском мире. – М: ББИ, 2003. – С.27. *Гаюк И.В.* Армянская церковь как уникальный феномен христианского мира. – Львов: Логос, 2005. – С.22. 28. Там же. – С.22. 29. Там же. – С.5-6.

Надійшла до редколегії 23.02.2010

О.Є. Перова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ОСНОВИ ПІЗНАННЯ В БІОЕТИЦІ

У представлених концепціях розглянуте знання про життя в біологічних дисциплінах, біоетиці як тип знання, сформований за рахунок поєднання уявлень різних предметних галузей. Біоетика – наслідок такої систематизації знання та простір науково-теоретичного пошуку, як аксіолого-пізнавальна форма сучасної науки. Біоетика представлена як феномен, що виявляє ціннісні, методологічні та метафізичні виміри пізнавальних підходів до життя в сучасній науці.

Ключові слова: біоетика, теорія біології, постнекласична наука, метафізична програма.

В представленных концепциях рассмотрено знание про жизнь в биологических дисциплинах, биоэтике как тип знания, сформированный за счет соединения преставлений разных предметных отраслей. Биоэтика – следствие такой систематизации знания та пространство научно-теоретического поиска, как аксиолого-познавательная форма современной науки. Биоэтика представлена как феномен, который выявляет ценностные, методологические и метафизические измерения познавательных подходов к жизни в современной науке.

Ключевые слова: биоэтика, теория биологии, постнеклассическая наука, метафизическая программа.

In the presented conceptions the considered knowledge is about life in biological disciplines, to bioethics as a type of knowledge, formed due to combination of presentations of different subject industries. Bioethics is a consequence of such systematization of knowledge and space of scientific-theoretical search, as a axiology-cognitive form of modern science. Bioethics is presented as the phenomenon, which exposes the methodological and metaphysical measuring of the cognitive going valued, near life in modern science.

Keywords: bioethics, theory of biology, nonclassical science, metaphysical program.

Для сучасної біоетики актуальним та не втрачаючи новизни є питання формування уявлень про живе визначене науковим світоглядом. Епістемологічні основи дослідження феномену життя в біоетиці ґрунтуються на природничо-науковій епістемології, тобто фізикалістській за змістом теорії пізнання. З іншого боку, епістемологічні виміри біоетики демонструють схожі принципи пізнання які вже наявні та проаналізовані в біологічних науках. Зазначені пізнавальні підходи розглянуті в статті як простір можливостей теоретичного пошуку, виділено різні аспекти пізнання живого в біологічних дослідницьких програмах, розглянуті методологічні підходи до розуміння наукового знання про живе, роль філософської рефлексії у формуванні поглядів на живе в біології.

Критико-рефлексивна робота в осмисленні пізнавальних підходів до живого в біоетиці виходить з аналізу різних картин живого, принципів їх раціоналізації, виділення онтологічних моделей в науках про живе. І.К.Лісеєв розглядаючи пізнавальні моделі на основі біологічних ідей дійшов висновку: шляхи виходу людства з глибинної кризи культури можливі за умови переосмислення світогляду, цінностей та регулятивів людської діяльності, суттєвого переосмислення і зміни уявлень про філософію природи, філософію суспільства, філософію науки, філософію права тощо [1].

Оцінка пізнавального статусу біологічних програм бере свій початок в спробі осмислити, що є наукове пізнання в принципі, в чому специфіка наукового знання про живе. З іншого боку, формування уявлень про "живе" включає в себе і філософську рефлексію над біологією, а саме, дослідження

специфіки біологічного знання як спеціальну галузь яка може бути осмислена в межах (термінах) філософії науки.

Як окремий науковий напрямок біоетика почала формуватися в країнах Західної Європи та Америки на початку 70-х рр. Загальні уявлення про предмет біоетики знайшли своє відображення в виданій в США та Англії чотиритомній "Енциклопедії біоетики". В 80-90-х біоетична проблематика стала предметом ґрунтовного філософсько-світоглядного осмислення в вітчизняних концепціях, в роботах українських та російських філософів науки. Вивчаючи сучасні наукові і філософські джерела присвячені біоетиці, можна виявити основні ракурси використання цього терміну (роботи М.Р'юза, Е.Уілсона, Б.Ренша, В.Борзенкова, М.Кисельова, В.Крисаченка, В.Кулініченка та ін.).

Розглянемо знання в науках про живе в контексті пізнавальних підходів сучасної біоетики. Для сучасної біоетики характерні таки напрями в розумінні живого, які в своєму визначенні живого виходять з наукового світогляду, або живе розглянуте поза контекстом наукової раціональності (релігія, містика тощо). Розглянемо специфіку знання про живе в наукових контекстах раціональності. Такі підходи проявляють себе як філософська рефлексія над біологією з одного боку, з іншого – йдеться про дослідження специфіки біологічного знання, яке може бути осмисленим в межах (термінах) широкого розуміння філософії науки, (не лише позитивістського).

Пізнавальні підходи до життя в біоетиці можна розглядати як природничонаукові – фізикалістські за змістом теорії наукового пізнання. З іншого – таки підходи в науках про живе стають простором виявлення можливостей теоретичного пошуку.

Представлені пізнавальні підходи біоетики репрезентовані як варіанти пізнавальних підходів до живого в біологічних дисциплінах. В науках про живе, на основі пізнавальної поліфонії розуміння рівнів біосу (життя) досліджено можливість інтегративного пізнавального підходу до життя. Такий пізнавальний підхід включає ціннісний вимір, в той же час – отримане знання не є апріорним (до досвідним). Йдеться про наявність ціннісного виміру до знання, але не до досвіду.

Таким чином, може бути осмислено пізнавальний механізм, що включає в себе зміст веберівського розуміння цінностей в науці (ціннісні судження в науці як відсутнє розуміння фактів) і полеміки з історії філософії щодо апріорності знання (І.Кант та його критики). В даній роботі засновки такого пізнавального підходу виявлено у принципі розрізнення Арістотеля – "у першому наближенні".

В "Історії тварин" Аристотеля дослідники виявили декілька варіантів розуміння філософом того, що пізнається "у першому наближенні". Йдеться про передумовний опис, за яким йде більш детальний опис, йдеться про опис за яким йде причинне пояснення, також – про діалектичне судження за яким йде перехід на "метафізичний", – за Аристотелем, більш точний рівень. В кожному з представлених варіантів наявний такий методологічний зміст пізнавального підходу: "у першому наближенні більш точно".

Тобто, в науковому сенсі йдеться про аналіз "взагалі" [2]. В філософії Аристотеля родовидові відносини розглянуто як пізнання у взаємодії розуму та досвіду. Основи класифікації, тобто розрізнення роду, за Аристотелем

"покликані" не стільки породжувати класи об'єктів такої класифікації, скільки відкривати об'єктивний стан речей [3].

Таким чином, згідно з Аристотелем, основою класифікації є "те й інше одночасно", а саме – ціннісний вимір ("більш точно") та метод пізнання ("у першому розрізненні").

Пізнавальні підходи до живого в біоетиці подані як такі, що в своїй основі є пізнавально-методологічними підходами в науках про живе: тенденція пізнання життя в його "інтегративності", обмеження верифікаційних процедур в науковому пізнанні живого, деперсоніфікація людини як об'єкта в науках про живе. В сучасних дослідженнях біоетики пізнання живого розглянуто на основі аналізу теорій живого (Розенберг, Сатлер, Поппер, Назаров та ін.), розглянуто питання екстраполяції знання про живе на різні рівні біологічного "світу".

В метафеномени (як специфічні дослідницькі підходи біології), на нашу думку, потрібно включити аналіз елементів біологічної систематики в дослідницьких підходах Арістотеля. У Арістотеля розділ родів на види на основі розрізнень виходить за межи логіки (логічного поділу поняття) [4]. Саме в нього, на думку Е.В.Орлова йдеться про емпіричний пошук з участю "розуму", який "осмислює феномени" використанням мета категорій і знаходить розрізнення. Тоді, родовидові відносини виявляються продуктом взаємодії "розуму" і "досвіду". Спроба вирішення арістотелівської проблеми, сформульована С.С.Розовой, та акцентована Е.В.Орловим: основи класифікації (тобто, розрізнення роду), за Арістотелем, "покликані" не стільки породжувати класи об'єктів створюваної класифікації, скільки відкривати об'єктивний стан речей. Таке розуміння знайшло наступне рішення. Згідно з самим же ж Арістотелем, основою класифікації є "те й інше одночасно". Тобто, на думку Е.В.Орлова, Аристотель розрізнював два способи "класифікування", не відмовлявся від жодного з них [5].

Таким чином, можна зробити висновок, що пізнання феномену життя презентує передумову врахування певної "пізнавальної" основи та пізнання, де перший розглядається як реально існуюче, а другий – як стимулюючий рух, розвиток, еволюцію.

Дослідник Є.В.Орлов, аналізуючи елементи систематизації в "Історії тварин" Арістотеля, ставить вимогу прояснень цієї роботи. Дослідник з'ясовує змістовну структуру всього трактату і принципово ставить питання щодо прояснення, де конкретно Аристотель розглядає розрізнення тварин за способом життя, практичними діями (праксисами), норовом, а також за частинами у "першому наближенні", а де – у зв'язку з кожним родом тварин. Якщо Арістотель буде розглядати і розрізнення у зв'язку з кожним родом, тоді де і яким чином він вводить "роди"?" [6].

Подальший аналіз його поглядів на підходи до систематизації у Арістотеля формує один з історичних (античних) варіантів розуміння метафеноменів біології, хоча, звісно, що Арістотель термін "метафеномен" не використовував. Арістотель використовує термін "у першому наближенні", який він вживає аналізуючи розрізнення тварин.

Феномен біоетики розглянуто саме як такий мета феномен, який виникає на основі специфічності знання про живе.

Поставивши питання про метод пізнання використаний в пізнанні живого, (в саме таким чином зрозумілій біоетиці) – "опис" чи "визначення", звернемось до досліджень Е.В.Орлова. Він пише, що в "Никомаховій етиці" підходячи, наприклад, до розгляду "блага" Арістотель зазначив, що потрібно спробувати у першому наближенні охопити його, після чого пропонує розгорнуте міркування про те, що не завжди потрібно прямувати до точних знань, бо точність дослідження повинна відповідати предмету. Однак інколи, подальше прояснення знання необхідне і може відбуватись як на рівні описів, так і на рівні причинного пояснення. Е.В.Орлов вважає за необхідне осмислити тезу Арістотеля: "Нехай так буде окреслено благо; бо, судячи по всьому, спочатку треба описати його "у першому наближенні", а потім вже "подробицями". Арістотель виділяє "опис" і "визначення" і , як було цитовано, розрізнює серед описів описи у першому наближенні і більш детальні описи" [7].

Арістотель використовує вислів "у першому наближенні" в зв'язку з дистинкцією "у першому наближенні – більш точно". Ця дистинкція присутня, на думку Е.В.Орлова, в багатьох методологічних та гносеологічних міркуваннях Арістотеля. Розглядаючи феномен біоетики в дусі Арістотеля і, виділяючи при цьому "біо" і "етику", Н.В.Брагінська зазначає: що б підкреслити неточність і приблизність витокових положень етики, Арістотель звертається до метафор з сфери ремісництва: дати загальний нарис, "зробити відбиток", передодній і детальний опис, "розмальовка" [8].

Пізнання предмету "у першому наближенні" в різних контекстах могло включати різне значення: передумовний опис, після якого йшов опис з подробицями, опис, за яким йде причинне пояснення, деяке "діалектичне" судження, за яким йде перехід на "метафізичний" (за Арістотелем – "більш точний") рівень. Е.В.Орлов в коментарях до фрагменту Hist. An. I 1 зазначає, що спочатку розглядається дещо, стосовно тварин взагалі (розгляд "у першому наближенні"), а потім розглядається теж саме, але в зв'язку з певними родами і видами тварин.

В статті Є.В.Орлова "Елементи систематизації в "Історії тварин" Арістотеля", (яка є продовженням попередньої статті Є.В.Орлова "Арістотель про основи класифікації") розглянуті коментарі до Hist. An., в яких показано, що Арістотель систематизував тварин за допомогою системи класифікацій, де наявна як природна (родовидова) класифікація, так і ряд штучних класифікацій, певним чином пов'язаних з природною. Родовидову класифікацію Арістотель здійснює на основі перш за все частин тварин.

Коментування до Hist. An. дозволяє певним чином тлумачити змістовну структуру всього твору, виявити власне родовидову класифікацію тварин, яку Арістотель пропонує в Hist. An. I 6. В Hist. An. I 2-5 Арістотель виявляє частини тварин, які він приймає в якості основ такої класифікації. Автор вказаної вище статті Є.В.Орлов коментує розділ II (I 6) та розглядає арістотелівську родовидову класифікацію тварин, коментує й інші глави I-ї книги, також II-VIII книги "Історії тварин", разом з тим – розглядає штучну класифікацію тварин.

Є.В.Орлов розглядаючи Hist. An. I 1 зазначає, що в цій главі Арістотель спочатку веде мову про частини тварин: подібно частинних (гомеомеріях) та неподібно частинних, а також про частини члени. Пізніше Арістотель веде

мову про частини тварин в зв'язку з родами і видами тварин: "частини тварин або ті ж, або інші (В.П.Карпов перекладає як "однакові" та "різні", а далі – як "схожість і розрізнення", що свідчить про відсутність зв'язку з "Метафізикою" і взагалі метакатегоріям Арістотеля; у тварин тих самих за видом і частини таки самі за видом; у тварин тих самих за родом частини ті ж, але різняться за " перебільшенням та нестачею"; у деяких тварин тих же ж за родом частини інші; у деяких тварин інших за родом частини ті ж за аналогією, а не за видом, або за перебільшенням та нестачею"(Цит. за Е.В.Орлов "Елементи систематизації в "Історії тварин" Арістотеля").

Арістотель "систематизує" тварин в "Історії тварин" через систему "класифікацій", серед яких є як природна (родовидова) класифікація", так і ряд "штучних класифікацій", побудованих на основі "природної". Е.В.Орлов вважає, що виходячи з "Історії тварин" та трактату "Про виникнення тварин" можна стверджувати, що родовидове "класифікування" Арістотель здійснив на основі частин тварин, а розподіл тварин за особливостями відтворення ті їх розподіл на водні та сухопутні, а далі на пеші та літаючи слід віднести до штучних класифікацій.

На загальному рівні, дослідження живого підсумували варіативність його розуміння: біоцентризм, вітацентризм, антропоцентризм. Зароджувалася ідея – дослідивши різні рівні біоса (життя) можна прийти до інтегративного, (в той же час "рефлексивного") пізнавального підходу до життя, (тобто, використовуючи термінологію К.Ясперса, поза контекстом його концепції – "охоплюючого" та "охопленого" одночасно).

Таким чином, повинні бути представлені та осмислені різні аспекти пізнання живого в біоетиці як аксіолого-пізнавальній формі: тенденція пізнання життя в його "інтегративності", (накопичення та взаємопроникнення біологічного знання про різні рівні біологічного "світу"), рефлексія над біологією як саморефлексію біологічного знання про живе (метафеномени біології).

Поняття "життя" в концепціях біології, наукові погляди на "життя" в біоетиці формувалися як під впливом філософських поглядів на останнє, так і визначено науковим світоглядом певної доби. Життя як універсальне історично вписано як у деякі філософські системи, так і в історичний контекст біологічної науки. "Кристалізація" останніх формувала, існуючу на сьогоднішній день, варіативність біологічних понять з термінологію науки певного типу – класичного, некласичного, постнекласичного [9].

Досліджуючи питання про роль філософської рефлексії над біологією в формуванні наукових уявлень про життя розглянемо етапи становлення методологічних схем наукового мислення.

Філософ та методолог В.М.Розін пропонує розглянути характеристики мислення спрямованого на отримання знань про дійсність. Розглядається знання як наділене ознакою загально значущості, а дійсність – сутності, тобто передбачено, що дійсність існує ще до акта пізнання. Наприклад, за І.Кантом дійсність була б зрозумілою як трансцендентальна умова пізнання.

З часів Арістотеля відомо, що знання можна отримати на основі інших знань. Прикладом був силогізм – "Сократ людина, люди смертні, відповідно, Сократ смертний".

В.М.Розін підкреслює, що з часів Платона і Арістотеля спосіб, яким в мисленні отримують знання – діяльність (поєднання імен та дієслів" – це думка за Платоном, поєднання "ноем", тобто мисленевих змістів – за Арістотелем) [10].

В своїх роботах В.М.Розін ставить під сумнів виникнення мислення до античності, до створення ряду передумов – "семіотичного виробництва" (в Шумеро-Вавілонській та староєгипетських культурах),формування індивідуальності людини, інституту античної особистості, винаходу міркування. Спираючись на культурологічні дослідження філософ зазначає, що міркування були винайдені в античній культурі і тому сприяли декілька обставин. По-перше, формування того, що умовно назвали античною особистістю, по-друге – соціальні комунікації, що припускали, поруч з суспільним, особистісну думку і твердження. В античній культурі держава мала обмежений вплив на людину, вперше можна було простежити самостійну поведінку людини і першу в історії людства – особистість. Тому, антична соціальна комунікація припускає не лише думку суспільства, але й приватні думки.

В античній культурі сформовані два взаємопов'язаних способи використання мислення: антична людина прояснює світ і саму себе, вирішує проблеми, коли вона ще не розуміла, що відбувалося в дійсності, (або як вона влаштована), а з іншого боку, мислення дозволяло вирішувати соціальні завдання, що стосувалися всіх.

Методологи підкреслюють важливість реформи в сфері знання, що здійснив Арістотель та його школа. Саме там були проаналізовані існуючи міркування і знання на предмет протиріччя та інших суттєвих проблем. Потім, була створена схематизація, відібрані правдоподібні знання за допомогою категорій. Саме це дозволило створити відповідні поняття. Потім – знов отримати знання з використанням створених понять, а також правил мислення і категорій (Арістотель "Фізика").

Таким чином, було зроблено висновок, що саме використання мислення для рішення особистих і соціальних задач обумовило його трансформацію та розвиток в переході від античної культури до середньовічної.

В середньовічній філософії мислення являє собою семіотичний процес. Семіотичні операції ставали умовою мислення, його мовною основою (В.М.Розін). Всі семіотичні операції не простежувалися в мисленні, оскільки в свідомості людини не існує відповідних здібностей бачення знаків – без семіотичних операцій мисленева діяльність неможлива. Знання виникає на семіотичній основі, але до знаків – не зведене (В.М.Розін). Він вважає, що заміни, означення та інші дії з знаками створюють в свідомості умову для цілісного уявлення про предмет: одна складова усвідомлюється як знання, інша – як об'єкт знання, або його зміст.

Розум і містика в Середньовіччі стають основою філософських систем, що призводить до розуміння когнітивного і моральнісного в контексті християнського акту спасіння, а формально-логічне знання поступається діалектичному, воно розглядається як вірогіднісне.

В період Нового часу формується природничонаукове мислення (В.М.Розін) – побудова знань, що дозволяє розраховувати поведінку природного об'єкта, який може бути розглянутий відповідно до ідеального.

Виходячи з наведеного, було зроблено загальний висновок: культура, особистість і нове мислення складаються одночасно, взаємо обумовлюючи одне одного. Також, істотну роль відіграє усвідомлення нових способів життя і практик [11].

Філософське осмислення феномену життя як невід'ємного компонента буття, природи і культури привертає увагу сучасних філософів і методологів науки. В запропонованих в роботі концепціях розглянуто знання про життя.

Методологи зазначають: поруч з процесом побудови окремих наук, яки призводили до створення замкнених предметних галузей та систем знань, продовжив свою дію і процес схематизації, який дозволив створювати нові типи знань, за рахунок поєднання знань і уявлень , запозичений з різних предметних галузей і наук. Біоетика розглянута в статі як тип знання про живе, наслідок саме такої систематизації знання. Таким чином, пізнавальні підходи в науках про живе та в біоетиці стають простором виявлення можливостей теоретичного пошуку.

Біоетика як аксіолого-пізнавальна форма сучасної науки, на відміну від її інших аксіолого-пізнавальних форм, (зокрема – біофілософії) виявляє ціннісні, методологічні та метафізичні виміри пізнавальних підходів до живого в сучасній науці [12].

1. *Лисеев И.К.* Философия жизни – путь к новой парадигме культуры // Биофилософия. – М., 1997. – С. 95-108. 2. *Старостин Б.А.* Аристотелевская "История животных" как памятник естественнонаучной и гуманитарной мысли // Аристотель. История животных / Пер. В.П. Карпова; под. ред. и с прим. Б.А.Старостина. – М.: Изд. Ентр РГГУ, 1996. – С.38. 3. *Розова С.С.* Классификационная проблема и современная наука. – Новосибирск: Наука, 1986. – С.26-39. 4. *Орлов Е.В.* Аристотель об основаниях классификации // Философия науки. – 2006. – №2. – С.3-31. 5. *Орлов Е.В.* Элементы систематизации в "Истории животных Аристотеля" // Философия науки. – 2006, – №3 (30), – С.5. 6. Див.: Там же. 7. Там же. 8. Там же. – С.6. 9. *Степин В.С.* Естествознание как социокультурный феномен // Ценностные аспекты современного естествознания. – Обнинск, 1973. – С. 27. 10. Розин В.М. Происхождение и эволюция научного знания // Философия науки. – М., 1997. – Вып. 3. 11. *Розин В.М.* Типы и Дискурсы научного мышления – Изд. 2-е. – М.: Эдиториал УРСС, 2004. – 248 с. 12. *Перова О.Є.* Гносеологізований світ біоетики // Філософські проблеми гуманітарних наук. – 2009. – № 14. – С.31-39.

Надійшла до редколегії 14.01.2010

С.П. Петрущенков, канд. філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

РЕФЛЕКСИВНІСТЬ У КОНТЕКСТІ "НАУКОВОЇ ОСВІТИ"

Метою статті є актуалізація нового аспекту проблеми формування рефлексивних здібностей як елемента методологічної культури.

Ключові слова: рефлексія, методологічна культура, освіта.

Целью статьи является актуализация нового аспекта проблемы формирования рефлексивных способностей как элемента методологической культуры.

Ключевые слова: рефлексия, методологическая культура, образование.

The aim of the paper is to update a new aspect in the the problem of foormation reflexive methodological skills as parts in methodological culture.

Keywords: reflection, methodological culture, education.

Дана публікація відноситься до серії статей (дві з них подані до друку, готуються ще дві), у якій представляються наукові результати участі автора в

дослідницькому проекті по науково-дослідній темі МОН України "Філософсько-методологічні засади сучасного наукового дослідження" (№ 0106 U 005253). Докладний опис методики і результатів дослідження буде подано в звіті по науковій темі і розділі колективної монографії. Зміст цієї статті грунтується на здобутих у рамках проекту даних, але відноситься до вторинних результатів – формування нового кола проблем.

Формат статті не дозволяє представити повноту попередньої роботи, тому необхідно зробити декілька попередніх зауважень, що стосуються, насамперед, предметності дослідження. Роботу в цілому можна охарактеризувати як полідисциплінарну. "Рефлексивність" буде виступати наскрізною темою стосовно кількох дисциплінарних зрізів: педагогіка в аспекті методики і дидактики; психологія; наукознавство; філософія і методологія науки. Системоутворююча предметність – філософія науки. Саме з цієї позиції буде осмислюватися проблемна ситуація. Результати осмислення масиву публікацій по педагогіці і психології буде представлений у формі кінцевих результатів. Об'єктом дослідження виступає система підготовки наукових кадрів, тому поняття "наукова освіта" слід розуміти як частину системи вищої освіти, яка орієнтована на науку, як майбутнє місце роботи випускників. В назві статті словосполучення "наукова освіта" взяте у лапки. Це зроблено з двох причин. По-перше, з філологічною метою – скоротити громіздку лінгвістичну конструкцію попереднього речення. По-друге, щоб уникнути кількох історичних і сучасних асоціацій стосовно метафоричного і термінологічного значення даного словосполучення.

В анотації до статті йдеться про "актуалізацію нового аспекта", але не вказується про який саме аспект йдє мова. В принципі, така вказівка неможлива, тому що йдється про процес імплікації й актуалізації. У винятково вузькому контексті тема статті може бути зведена до осмислення самого процеса імплікації нового з досвіду викладання, точніше – з досвіду осмислення практичної проблемної ситуації. Результати імплікації дозволяють актуалізувати нову теоретичну проблему. Головна мета статті – виявити і концептуально зафіксувати нову проблему, привернути увагу наукового співтовариства до важливого, з погляду автора, і ще недослідженого аспекта проблеми формування рефлексивних спроможностей.

Такого роду статті можуть бути написані кількома способами, але в будь-якому випадку досить багато місця в тексті буде займати опис самої проблемної ситуації. У даному випадку вибір формату презентації результатів дослідження обмежений впливом двох додаткових чинників. Перший чинник пов'язаний з можливістю авторефлексивності процесу імплікації. Оскільки мова йде про рефлексивність як предметність, то легко можна заплутатися самому або заплутати читача в багатоманітті хитросплетень рефлексивних матрьошок. При написанні підготовчих матеріалів була зроблена спроба використати цей підхід, але я змушений був відмовитися від цієї ідеї в зв'язку з серйозним збільшенням кількості необхідного для її реалізації тексту. Другий чинник також носить рефлексивний відтінок: автор усвідомлює суб'єктивність сприйняття аналізованої ситуації як проблемної. Іншими словами, необхідно коректно представити не тільки саму ситуацію, а й умови, які забезпечили б проблематизацію сприйняття і можливість імплікації. Цією обстави-

ною і визначається структура статті: послідовність викладення матеріалу грунтується на історичній реконструкції з ситуативним використанням матеріалу з різноманітних предметних сфер.

Формальною точкою відліку часу може вважатися 2003 рік. У ряді виступів і публікацій того часу мною була сформульована й осмислена на теоретичному рівні проблема, яка досить лаконічно зафіксована у назві статті "Рефлексія як засада методологічної культури: умови дійсності" [1]. Якщо порівняти назви двох статей, то з формально логічної точки зору "рефлексивність у системі освіти" може розглядатися як конкретизація попередньої статті. Дійсно, нову статтю можна вважати своєрідним продовженням старої. Тому логічно почати з ряду висновків, котрі були зроблені п'ять років тому:

"3. Осмислення процесу становлення нової наукової культури виявляє як необхідну умову готовність вченого до специфічних рефлексивних зусиль.

4. Пошук умов дійсності, тобто виявлення таких ситуацій соціалізації, які гарантували б формування філософських рефлексивних здібностей, результату не дали. Ні фахове середовище соціалізації, ні рефлексивні технології освіти, ні викладання філософії не спроможні статті підгрунтям формування методологічної культури.

5. Визначилися подальші перспективи дослідження в рамках проекту методологічна культура. З одному боку, це пошук об'єктивних умов формування здатності до подвійної рефлексії. З іншого боку, розробка концепції викладання філософії, надзадача якої – виявлення і розвиток рефлексивних здібностей" [2].

Варто звернути увагу на те, що, коли в п'ятому пункті висновків в якості мети подальшої роботи розглядався "пошук об'єктивних умов формування здібності до подвійної рефлексії", то припускалося, що сфера пошуку вже обмежена в четвертому пункті (в негативній формі): "ні фахове середовище соціалізації, ні рефлексивні технології освіти, ні викладання філософії". Тому в майбутньому планувався рух від предметності філософії науки до сфери "чистої філософії", насамперед, до онтології свідомості. Проте, як це часто буває, реалії життя знову направили дослідницький інтерес в галузь освіти. Це пов'язано з осмисленням досвіду паралельного викладання двох навчальних дисциплін для студентів магістеріума механіко-математичного факультету КНУ імені Тараса Шевченка: "Філософські проблеми природознавства" і "Методологія наукової творчості". Дані предмети були включені в навчальний план у 2003 році і підготовка робочих програм відбувалася приблизно в той же час, що і написання вищезгаданої статті. Тому при підготовці методичних матеріалів були використані отримані раніше теоретичні результати.

Так, у якості основної форми контролю для курсу "Методологія наукової творчості", студентам пропонувалося написати самостійну роботу, засновану на процедурі методологічної рефлексії стосовно особистої бакалаврської роботи. Концептуальний апарат для самоаналізу формувався в рамках іншої дисципліни "Філософські проблеми природознавства". У якості базової основи для методичного обгрунтування мети завдання виступала ідея зростання вимог до рефлексивних здібностей в умовах сучасної науки. Рефлексивні здібності студентів розглядалися на рівні навчального потоку як середньо-

статистична константа. Щороку відбуваються відхилення в залежності від того, наскільки "сильним", якщо говорити сленгом викладача, є підбір студентів. Причини і чинники формування потоку спеціально не розглядалися. Завдання викладача – активізувати наявні рефлексивні здібності студентів шляхом виконання завдань, які потребують рефлексивних зусиль.

Через два роки виникла ситуація, котра поставила під сумнів пояснювальну модель рефлексивних здібностей. У цьому навчальному році я працював з потоком, який на факультеті вважався одним із кращих за останні п'ять-сім років. Студенти вирізнялися не тільки високим рівнем інтелектуальних здібностей (це нормальне явище для механіко-математичного факультету), але й бажанням, і вмінням навчатися. Як результат – найвища успішність у моїй викладацькій практиці. Іспит з курсу "Філософські проблеми природознавства" здавали біля 50-и студентів і тільки троє одержали оцінку "добре", всі інші – "відмінно"! А от роботи з "Методології наукової творчості" були значно слабші, ніж у попередні роки. Половину ресурсів робочого часу (індивідуальні консультації, залік) я використовував, щоб розібратися в цій незрозумілій для мене ситуації. Робоча гіпотеза, звичайно, грунтувалася на тому, що студенти інтуїтивно вирішили, що "на залік вони вже напрацювали", і виконали завдання з максимальною економією сил. Але вона не підтвердилася. Навпаки, більша частина студентів вважала, що завдання виконані як мінімум на "добре". При співбесіді вони одночасно демонстрували щире бажання відповісти на додаткові питання і нерозуміння суті цих питань. В результаті ситуація стала ще більш заплутаною.

Вперше у своїй педагогічній практиці я зіткнувся з такого роду невідповідністю: високий рівень теоретичної рефлексії сусідив з низьким рівнем методологічної рефлексії. Спілкування з колегами з приводу даного "артефакту" не принесло позитивних результатів, тому що більша частина з них і не могла натрапити на подібні прецеденти. Для цього був неодхідний досвід читання таких навчальних дисциплін, котрі іманентно містять у собі можливість методологічної рефлексії. Спроба описати ситуацію, як проблемну, також не мала успіху, оскільки багато хто не зовсім розуміли в чому суть проблеми, що, власне, мене турбує. Моя позиція з приводу таких комунікативних ситуацій проста: більша частина провини за нерозуміння лежить на тому, хто пояснює. Тому я почав пошук засобів опису розрізнення аспектів прояву теоретичної і методологічної рефлексії. Звернувся до літератури з психології і з педагогіки, яка присвячена як проблемам дослідження рефлексії, як явища, так і проблемам формування рефлексивних здібностей.

При підготовці навчального курсу "Методика викладання філософії" мною вже була виявлена первинна вибірка дидактичної літератури по проблемі рефлексивних методик навчання, котру доповнювали публікації проблемного характеру з виходом у сферу філософського осмислення проблеми рефлексії. Опрацювання даного масиву публікацій дозволило зробити декілька висновків, два з них важливі в контексті цієї статті. По-перше, мені не вдалося виявити описи проблемних ситуацій, схожих на ту, що стала причиною дослідницького інтересу. По-друге, більшість педагогічної і частина психологічної літератури характеризується принциповою невідповідністю практичної і теоретичної частин тексту.

От, наприклад, робоче визначення рефлексії у статті, присвяченій діагностиці рівня рефлексії у юних шахістів: "Рефлексія, як розумова дія, являє собою дію з виділення учнем істотних засад власної розумової діяльності" [3]. До визначення претензій немає, але виникає питання: чи можна досліджувати такий тип рефлексивності у дітей 7-8 років? Більшість психологів вважають, що зафіксований у визначенні рівень рефлексивності починає формуватися тільки в підлітковий період. Оскільки "діагностика рівня рефлексії" дала позитивний результат і, на мою думку і на думку авторів статті, значимий для підготовки юних шахістів, то мова йде не про помилки на рівні методології дослідження. Швидше за все, на рівні презентації дослідження, при включенні його результатів у метанауковий контекст, відбувся "стрибок" через рівень інструментального визначення рефлексії до загальнонаукового.

Втім, ця проблема зафіксована й осмислюється в педагогічному співтоваристві. Дозволю собі навести велику, але важливу цитату: "Одначе, дозволимо собі висловити побоювання, яке полягає в тому, що сьогоднішня популярність рефлексії в педагогічних науках може зробити її загальним місцем не тільки на засаді кількісного критерію, але і критерію якісного. Основа – властива педагогічним дослідженням досить поверхнева, на наш погляд, концептуальна проробка рефлексії, давно (відносно) і серйозно досліджуваної науками, котрі виступають методологічною базою педагогіки. У той час, як психологія в дослідженнях рефлексії давно досягла рівня операціоналізації поняття в структурно-функціональних моделях рефлексивних процесів, у них (педагогічних дослідженнях) концептуальні засади, що конституюють зміст поняття, що локалізують теоретичні рамки, підходи до його інтерпретації, часто подаються в знятому вигляді, носять занадто узагальнений характер, вдовольняючись самими спільними тлумаченнями рефлексії (відображення, спрямованості людської свідомості на себе саму)" [4].

Це точка зору педагога. З погляду філософа, не варто покладати особливі надії на психологію як методологічну засаду педагогіки стосовно проблеми рефлексивності. Занадто велика кількість концептуальних моделей, у рамках яких відбувається операціоналізація поняття "рефлексія" у психології. Кожна психологічна традиція (когнітивізм, діяльнісний підхід і т.ін.) пропонує декілька версій таких моделей. Якщо порівняти психологічні концепції рефлексивності безвідносно до традиції, то виявляється велика кількість інваріантів. Оскільки в пошуках методологічної основи психологія апелює до філософії, то не важко помітити, що основні психологічні підходи можуть бути структуровані стосовно базової філософської моделі свідомості. Проблема рефлексії у філософії, в свою чергу, також радує достатньою кількістю можливих варіантів її розв'язання.

Проте звернення до педагогічних, психологічних і філософських напрацювань у галузі дослідження проблем рефлексивності не допомогло пояснити виниклу проблемну ситуацію. Тому наступним кроком був пошук можливості пояснення, виходячи з впливу чинників, котрі є зовнішніми відносно рефлексії. Паралельно йшла методична робота з удосконалення навчального курсу в трех основних напрямках. Одним із завдань був пошук можливості перевірки відповідності рівнів теоретичної і методологічної рефлексії в середині семестру для

того, щоб у випадку виявлення аналогічної проблеми був ресурс часу для її дослідження. Друге завдання полягало в розробці концептуальної моделі розвитку рефлексивних здібностей і її перевірці на рівні педагогічного процесу. Третє завдання пов'язане з інструментальним забезпеченням дослідницького процесу в контексті навчального процесу, наприклад, включення тестових завдань для перевірки рівня рефлексивності в стуктуру навчальних завдань.

Пошук пояснювальної моделі на основі дії зовнішніх чинників дозволив сформулювати тільки одну життєздатну гіпотезу: низький рівень методологічної рефлексії можна пояснити високим теоретичним рівнем виконаної кваліфікаційної роботи. Хоча таке формулювання схоже на лінгвістичні хитрощі, але, по суті, воно фіксує досить поширену в евристиці точку зору. Справа в тому, що у людей, котрі швидко, на рівні інтуїтивного розуміння, освоюють нову для них, але нормативну для культури, дію, не виникає потреба в рефлексії стосовно процесу і способу освоєння. Можна перекласти цю думку на мову Т.Куна. У парадигмальний період розвитку наука перетворюється в "розв'язання головоломок". Успіху швидше досягає той, хто освоює й ефективно застосовує вже існуючу методологію, а не створює нову.

Як на контраргумет, можна посилатися на нормативну ідентифікацію стану сучасної науки як перманентну революцію. І відразу можна навести відповідний контраргумент. Скористаємося для цього словами У.Еко: "Можу сказати, що гідності і недоліки моїх наступних книг випливають з того, як була написана та найперша" [5]. А першою була публікація, підготовлена на основі дипломної роботи. Протистояння аргументів дозволяє розглянути відому проблему відповідності системи наукової освіти вимогам сучасної науки під інакшим кутом зору, але така робота виходить за предметність даної статті.

Наступний етап дослідження почався у новому навчальному році. Новий рік – нові студенти. Наскільки коректним буде співвідносити отримані в різні роки результати, з огляду на зміни в методиці викладання, являє собою самостійну проблему. Щоб забезпечити можливість порівняльного аналізу, були використані елементи кросдисциплінарного підходу. Важливою складовою стає загальна характеристика нового студентського потоку відносно попереднього. На щастя середній рівень особистісного наукового потенціалу майже збігався. Інакшою була його розподіленість: у новому потоці виявилися студенти і більш "сильні", і більш "слабкі", ніж торік. Більш низкою виявилася організація і дисципліна, а також працездатність. Але головне, що в кожній спеціалізації можна було виділити достатню кількість студентів для порівняльного аналізу.

Тому головний емпіричний факт: повторення проблемної ситуації – не викликав особливого подиву. А от результати застосування елементів психологічного тестування рівня рефлексивних здібностей, навпаки, дуже здивували. Тестові виміри принципово не збігалися з тими показниками, які були отримані в результаті аналізу змістовних завдань. Експертна оцінка (експертом виступаю я, як викладач) рівня рефлексивності при роботі на семінарських заняттях також не корелюється з тестовими даними. Звичайно, є питання стосовно точності виконання методики психологічного тестування, оскільки вона, по-перше, була використана не професійним психологом, а по-друге, методика була "вмонтована" у навчальний процес. Не вдаючись в деталі, тут

варто звернути увагу на те, що у мене достатній особистий досвід тестування, і в більшості випадків помилки процедури рідко виходили за допустимі межі. При роботі використовувалися тільки результати, які відповідали вимогам валідності. Були проведені контрольні виміри за допомогою інших методик, причому відносно одного типу рефлексії. Потім була побудована схема ступеня збігу показників, яка виявила просту закономірність.

Виявилося, що "збіг – розбіжність" показників корелюється в контексті розрізнення двох параметрів: "формальність – змістовність" рефлексивної дії і "нормативність – нетривіальність" виконуваного завдання. В ситуаціях роботи з нормативним змістом аналіз мовних форм вираження рефлексивної дії не дозволяє розрізнити справжню рефлексію від псевдорефлексії, тому що структурно вони збігаються. Цим можна пояснити низьку ефективність психологічної діагностики рефлексивних здібностей на матеріалі нормативного досвіду. На протилежному кінці шкали ситуацій ми маємо справу з рефлексією над досвідом нового (іного), котрий вже був імплікований у рефлексивній процедурі. Іншими словами, це ситуації рефлексії над внутрішнім рефлексивним досвідом. Мовні форми представлення такої рефлексивності можуть приймати форму, яка структурно не відповідає нормативності, що закладена у вимірювальні можливості психологічних тестів. Але саме цей тип рефлексивних інтелектуальних дій найбільш значимий при науковій роботі в умовах використання нових дослідницьких методологій і методик.

В результаті осмислення даних, більша частина яких залишилася за межами даної статті, був отриманий ряд результатів різноманітного ступеня значимості й обґрунтованості.

1. Можна констатувати факт зниження рівня рефлексивних можливостей у нового (сучасного) покоління студентів. Для багатьох дослідників, особливо психологів, така заява буде не тільки спірною, але й в корені неправильною. У величезній кількості публікацій зустрічається (частіше непряме) прийняття росту рефлексивних здібностей як тенденції нашого часу. Я згодний з таким підходом при одному уточненні: зростають ті рефлексивні здібності, котрі, з одного боку, нормативно актуалізуються способом життя, а з іншого боку, цілеспрямовано розвиваються системою освіти. В основному мова йде про рефлексивне освоєння технологій розв'язання завдань. Рівень рефлексивних здібностей, котрі необхідні на рівні наукової творчості, тобто, для актуалізації і розв'язання нових проблем (не завдань!), при відсутності заздалегідь відомої методології, навпаки, знижується. Непрямим підтвердженням цього твердження є досвід наукових керівників, котрі все частіше звертають увагу на "методологічну безграмотність" сучасних аспірантів.

2. Особистий досвід використання в навчальному процесі методичних прийомів з розвитку рефлексивних здібностей підтвердив їхню ефективність. У роботі я використовував методики, які були розроблені на підставі принципово різних концептуальних підходів. Іноді експериментував з еклектичною сумішшю прийомів. На результативності роботи такі вільності фактично не позначалися. Якщо, звичайно, мірою ефективності вважати результати тестування до і після застосування даних методик. На жаль, підвищення рівня рефлексивних здібностей ніякого впливу на результативність виконання

завдань, котрі потребували виходу на рівень методологічної рефлексії, не здійснили. Виходить розвиток здібностей заради самого розвитку здібностей. Можна припустити, що в структурі рефлексивних здібностей присутній прихований елемент, непрозорий для дослідження традиційними для психології методами. Актуалізація (або, можливо, формування) здібності до методологічної рефлексії не може бути зроблена за допомогою алгоритмізованих методик. Пошук адекватних засобів для розв'язання цієї проблеми неможливий без відповіді на питання про причини зниження рівня рефлексивних можливостей нового покоління. І, рухаючись у цьому напрямку, на мою думку, можна знайти варіанти розв'язання проблеми адаптації наукової освіти до вимог сучасної науки.

1. *Петрущенков С.П.* Рефлексія як засада методологічної культури: умови дійсності // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2003. – Вип. 60. 2. Там само. – С.83. 3. *Неверкович С.Д., Самоукина Н.В., Кучумова Е.Н.* Диагностика уровня рефлексии у юных шахматистов // Физическая культура. – 1996. – № 1. – С.41-47. 4. *Григоровская Л.В.* Рефлексия в системе профессиональной подготовки и последипломного образования учителя // Творчество: взгляд с разных сторон: тез. докл. и выступлений на Первой международной конференции, посвященной 85-летию со дня рождения Я.А. Пономарева; Москва-Звенигород, сентябрь 2005. – М., 2005. – С.Grigorovskaya.html (http://My.eLVisti.com/naid/ru/ 1str/public.htm). 5. *Эко Умберто.* Как написать дипломную работу. Гуманитарные науки: учебно-методическое пособие – М.: Книжный дом "Университет", – 2003. – 2 изд. – С.15.

Надійшла до редколегії 30.11.2009

Д.Є. Прокопов, д-р філос. наук, доц., КНУТШ, Київ

АНАЛІЗ ПРИЧИН ПОЯВИ ХИБНИХ ЗНАНЬ В ДОСОКРАТИЧНІЙ ТРАДИЦІЇ ФІЛОСОФУВАННЯ

В статті аналізуються окремі вчення досократичної філософії з позицій визначення причин відхилення пізнавальної діяльності людини від істини, а також джерела та причини, що спричиняють виникнення хиби. Автор аргументує, що вже у досократичну добу сформувались основні підходи у тлумаченні причин виникнення хиби.

Ключові слова: до сократична традиція філософування, хиба, істина, розум, буття.

В статье анализируются отдельные учения досократической философии с позиций изучения причин отклонения познавательной деятельности человека от истинного знания, а также источники и причины, которые определяют появление заблуждения. Автор аргументирует, что уже у эпоху досократиков сформировались основные подходы в интерпретации причин появления заблуждения.

Ключевые слова: досократическая традиция философии, заблуждение, истина, разум, бытие.

The article analyzes some doctrines of in the context of defining the reasons of deviation of human cognitive activity from true, and also the sources and reasons, which cause an occurrence of error. The author argues that the basic approaches in explanation of the reasons of occurrence of error were already generated at pre-Socratic epoch.

Keywords: pre-Socratic philosophical tradition, false, truth**,** reason, being.

Дослідження гносеологічної проблематики в європейській традиції філософування в контексті обґрунтування джерел появи непевних та хибних знань з необхідністю змушує нас звертатись до аналізу старогрецької філософії, а точніше до тих досократичних джерел філософії, коли вперше була сформульована проблема не лише отримання істинного знання, але й пи-

тання про визначення тих причин, які породжують непевність або взагалі – хибність продуктів пізнавальної діяльності людини. Звісно, вся досократична традиція філософування не може стати предметом дослідження однієї статті. Тому наразі доцільно звернутись лише до окремих елементів філософування досократиків, які дозволяють нам краще зрозуміти ті способи, в які пояснювався феномен непевних та хибних знань. Актуальність і теоретична значущість дослідження цієї проблеми пояснюється тим, що наразі гранично важливо не лише мати знання про модерну теорію пізнання, але й про те, в який спосіб на якими шляхами розв'язувались ті фундаментальні проблеми, які складають ядро сучасної гносеології.

Фактично, з необхідністю пояснення хиби та хибності ми стикаємося вже у вченнях Геракліта, Парменіда і Демокріта. Так, в постійній та неперервній течії буття (яку О. Лосєв визначив як "бурхливе становлення" [1]) Геракліт виокремлює щось вічне й незмінне, яке водночас є підвалиною і законом всього існуючого. Цим вічним й незмінним законом всього існуючого виступає Логос (цікаво відмітити, що О. Бурова пропонує тлумачити гераклітівський Логос як принцип соборності буття [2]), який по відношенню до індивідуального розуму людини постає як загальний і універсальний розум. У зв'язку з цим виникає перша причина вказувати на появу хиби, яка від самого початку конституюється як розбіжність між розумом-Логосом та розумом-розсудом (у Геракліта це розбіжність між "lógos" та "phrónesis"). Недарма в 23 фрагменті зазначається: "Коли хочемо говорити розумно [хýn nô(i)], мусимо зміцнитися спільним [загальним] для всіх [хýnô(i)]" [3].

Але незважаючи на те, що розум є загальний, більшість людей живе і мислить так, немов вони мають свій власний та окремий розсуд [phrónesis]. Такий окремий розсуд за визначенням не може сприйняти світ та буття у всій його повноті (цей стан людини може бути описаний як стан "непробудженості до буття" [4]). Більше того, оскільки для нього розум-Логос виявляється недоступним, то так само неприступною постає й істина. Згадаймо, що за свідченням Секста Емпірика, "загальний та божественний розум, дякуючи причетності до якого ми стаємо розумними, Геракліт і називав критерієм істини". Подібна модель розбіжності між розсудом і Логосом дозволяє доволі чітко пояснити причину виникнення хиби: "При такому розумінні справи Геракліт, дійсно, щонайясніше висловлює, що загальний розум є критерієм: і те, що явне для всіх взагалі, каже він, цілком вірогідно, постаючи наче предмет судження загального розуму; а те, що постає для кожного окремо – хибно" [5].

Щоправда, це не означає, що будь-який одиничний розум-розсуд є хибним, оскільки потенційно в ньому міститься можливість, усвідомивши свою одиничність і відмовившись від неї, долучитися до загального Логосу. Це відбувається шляхом самопізнання ("Всім людям приділено пізнати самих себе…" [6]) і осягнення божественної природи розуму. Причому між розумом-Логосом та розумом індивідуальним існує безперервний зв'язок джерела і витоку, що перебуває у постійному спілкуванні (72-DK). Хоча, як констатує Геракліт, те, з чим розум людини перебуває в постійному спілку-

ванні (тобто, з божественним Логосом), найчастіше виявляється далеким і незрозумілим. Між ними виникає розлад, який змушує індивідуальний розум діяти так, немов крім нього нічого не існує і він один є джерелом істини, яку він встановлює для всіх речей.

Отже, індивідуальний розум, що осягнув свою природу, стає причетним до Логоса (М. Мамардашвілі описує цей стан індивідуального розуму як стан "спів-належності буттю" [7]) і вже не може продукувати хибу, оскільки промовляє вже не цей розум сам по собі, а Логос через цей розум. До речі, ці два важливі для Геракліта моменти поєднані в одному з його фрагментів (50-DK), де вказується, що дослухаючись Логоса, необхідно визнати мудрість в тому, що все пізнається як одне. Тобто, Логос вимовляє і промовляє в розумі таким чином, що він пізнає все як причетне до Логоса і зумовлене ним (саме це й означає "пізнавати як одне").

Таким чином, першим джерелом хиби (і водночас першим кроком до пояснення її причин, який робить Геракліт) постає розбіжність між загальним та індивідуальним розумом. Очевидно, що її не можна трактувати виключно як певну випадковість, оскільки питання про співвідношення Логоса та існуючого світу (зокрема, й людини), має явно онтологічне забарвлення і лише на онтологічному рівні воно набуває свого розв'язання. Інакше кажучи, вкорінений в Логосі, розум людини має перед собою дві ймовірні перспективи: повернутися до свого коріння і набути мудрості універсального знання або продовжувати перебувати у стані своєї відокремленості. В останньому випадку, як вважає Геракліт, зв'язок з Логосом поступово слабшає, а індивід впадає в своєрідний "сон індивідуального розуму". Такий сон не є сном у звичайному сенсі (оскільки, як переконаний Геракліт, у своїх звичайних снах ми ніколи не втрачаємо зв'язку з Логосом, який підтримується завдяки диханню, що причетне до гармонії цілого). Це радше певне марення, певний образ світу, який може складатися в тому числі й зі знання багатьох речей і фактів, яке не підкріплено знанням Логосу (згадаймо бодай численні критичні вислови Геракліта на адресу Піфагора, а також його славнозвісне "всезнайство не вчить розуму" (40-DK) [8]). Про таких людей Геракліт каже, що вони чули, але не зрозуміли (чули вкорінений в їхній душі голос Логосу), або, що вони "будучи присутні, відсутні" (34-DK) [9]. В результаті цього в кожного, хто хибить, утворюється свій власний образ світу (чи свій власний удаваний світ), оскільки так само як істина є єдина й виказувати істину можна лише в один спосіб, для хиби існує безліч шляхів і нескінченна кількість можливостей хибити.

Іншою причиною виникнення хиби Геракліт називає чуттєвість. Справа в тому, що в процесі пізнання сутності розуму людина стикається з тим, що ця її інтенція входить у суперечність з чуттєвими даними, які дають нам відомості не про загальне, універсальне, незмінне й вічне, а про змінюване, непостійне і нестале. Самі по собі чуття фіксують те, що ми уявляємо собі в образі гераклітівської річки. Але і в цьому від них може бути користь, і зло. Користь від чуття буває тоді, коли споглядання вічно змінюваного світу змушує індивідуальний розум замислитися над "розумністю і незмін-

ною сутністю вічного вогню". В цьому сенсі, відштовхуючись від тих даних, які надаються чуттями, людина може прийти до висновку про необхідність існування чогось вічного й необхідного, чим і є Логос. Разом із тим чуття можуть породжувати також найбільшу хибу, якщо індивідуальний розум повністю їм довірятиме й вважатиме, що немає та не може бути нічого такого, що не сприймається чуттями та існує поза межами них. В такому разі розум на підставі чуттєвих даних створюватиме світ марень, в якому все завжди видається, але ніколи не є.

Водночас, як випливає з загальної логіки міркувань Геракліта, чуття самі по собі (без втручання розуму, навіть якщо це втручання хибне) хибитимуть завжди, оскільки єдине, що вони можуть сприйняти, – це плинність й зміна всього, що існує. Таким чином, як пише С. Трубецькой, для Геракліта, джерелом хиби виступає не тільки вплив чуттєвих пристрастей і бажань на душу, але й сама чуттєвість як така, оскільки чуттєве пізнання є обмеженим, нечистим і відносним [10]. І навіть найшляхетніші чуття (зір та слух) можуть породжувати хибу, якщо їх не опрацьовує розум у належний спосіб. Більше того, саме в процесі цього "розумового оопрацювання" відбувається перехід від одиничного та обмеженого до загального і безмежного, оскільки розум в своїй дії – на відміну від чуття – йде за загальним і дотримується його.

Наступним підходом до тлумачення причин виникнення хиби, який намічає Геракліт, є вплив чуттєвості та породжуваних нею пристрастей на індивідуальний розум. У цьому сенсі вадою на шляху до Логосу постає самовпевненість, зарозумілість [hýbris] та пристрасть до гадки. Всі вони змушують нас або взагалі не чути голосу Слова-Логоса, що промовляє в людині, або надавати перевагу своїм власним гадкам чи гадкам інших людей (які привласнили собі титул мудреців і вводять людей в оману) перед тим знанням, яке відкриває розум-Логос. Цей випадок може бути розглянутим до певної міри як один із різновидів "зарозумілості" індивідуального розуму, який, розірвавши зв'язок із Логосом, намагається сам перетворитися на нього і здобути визнання в інших індивідів, які значно легше прислухаються до гадок хибних мудреців, ніж до вічного в своїй істині голосу Логоса.

Не вдаючись наразі до докладнішого розгляду філософії Геракліта, зауважимо лише на тому, що вихідним положенням, яке дозволяє Геракліту обґрунтувати феномен хиби є констатація фундаментальної онтологічної розбіжності між вічним Логосом і тією його частиною, яка з певних причин була від нього відокремлена (наразі ми свідомо залишаємо поза увагою питання про причини і сам процес відокремлення розумної вогняної душі людини від Логоса). Ця розбіжність є не так розбіжністю сутності (адже і в душі і в Логосі сутність є однаково живою й вогняною), як розбіжністю в існуванні. Однак навіть з огляду на це зауваження слід погодитися з тим, що хиба для Геракліта являє собою важливу проблему, яка постає на онтологічному рівні, розв'язання якої пов'язано не лише з розв'язанням ряду питань пізнання, але й із буттям світу та людини.

Протилежністю Гераклітової філософії становлення традиційно вважається філософія тотожності буття Елейської школи (в першу чергу це Пар-

менід, Зенон, Меліс) [11]. Але оскільки перед нами не стоїть проблема порівняння цих двох типів сприйняття буття, зупинимося виключно на тих моментах, які дозволили кристалізуватися тим новим ідеям, що були висловлені Парменідом відносно хиби.

Перше, що западає в очі в поемі Парменіда "Про природу", – це наявність у ній опису двох шляхів, якими може рухатись людина (в тому числі, й у сфері пізнання). Ними, як відомо, є шлях істини і шлях гадки. Утім парменідівську гадку жодним чином не слід ототожнювати з хибою, оскільки гадка може бути як хибною, так і істинною. Як пише Ж. Бофре, "якщо докса не є лишень ілюзією, якщо через вірне називання речей вона пов'язує нас зі світом, то вона не залишається постійно приреченою повертати на шлях хиби, де будь-який рух досягає мети лише через відхилення від неї, де людина постійно блукає від однієї крайнощі до іншої та ніколи ні до чого не приходить" [12]. В цьому сенсі доволі показовими є слова, з якими Богиня звертається до юнака, пропонуючи показати йому не лише те, що бачать усі смертні (їм доступна саме гадка: чи то істинна, чи то хибна), але й те, що часто залишається поза межами їхнього розумового зору. Цим "щось" є істина сама по собі, через співвіднесення з якою ми щойно можемо визначитися з тим, якою саме є наша гадка: істинною чи хибною (у зв'язку з цим не можна не погодитися з тим твердженням, що гадка для Парменіда виступає своєрідною потенцією, яка згодом може перетворитися як на хибу, так і на істину).

Однак уже від самого початку Богиня вказує на певний брак, який може виявитися в людині в процесі осягнення істини та позбавлення від хиби. Зазначеним недоліком може виступити "непевне серце", яке не здатне чітко дотримуватися обраного шляху і рухається не так, як його спрямовує думка, а так, як це зумовлюється рухом людського тіла. Саме тому перше, на що вказує Богиня, – це "непохитне серце" [atremés ētor], оскільки його "тремтіння" породжує блукання у темряві, на яке, за словами Парменіда, було приречено чимало поколінь людей. Це ті покоління, які навіть при пошуку істини, в силу своєї нездатності розрізняти істинний шлях від шляху гадки, все одно були змушені завжди вертатися назад [palíntropos] в ту точку блукання, з якої все розпочиналося, і яка, власне, й ніколи не була зрушена з місця. Таким чином, першим кроком в напрямі хиби, якою є вічне блукання і неможливість відрізнити істину від хиби (ця хиба є значно гіршою навіть за хибну гадку), виявляється "тремтіння серця" й нездатність людини досягти такого місця, з якого її розуму відкриватимуться два шляхи пізнання, а також істина й хиба (перша – настільки, наскільки вона є, а друга – наскільки тією мірою, якою вона не є). До речі, цей образ вічного блукання і неможливості відрізнити істину від хиби з'являється у Парменіда вже на самому початку першої частини поеми "Шлях істини", коли Богиня мовить про шляхи, що ними мандрують прості смертні, котрим насправді нічого не відомо. Більше того, Богиня зауважує навіть про певну "двоголовість", коли безсилля серця керує розумом, що блукає. Тоді у таких людей (племен, філ) виникає плутана щодо всього. Це "сплутані філи" [akrita phýla], вони не вміють розрізняти, а їхні думки постійно змінюються, не

маючи в собі нічого сталого й такого, що можна було б визначити як істинне або хибне. Їхній стан видається Парменіду найгіршим і постає ілюстрацією такого існування людини, яке з повним правом може бути визначене як хибне, оскільки в ньому вона повністю позбавлена можливості розумового вдосконалення, осягнення істини буття і проходження того загального шляху розмислу, який здійснює Парменід. Певною мірою такий стан людини взагалі не може вважатися "людським" у точному значенні слова. Стосовно таких людей видаються справедливими слова Данте: "поглянь і – далі".

Отже, за Парменідом, причиною подібної плутанини є, з одного боку, нерішуче серце, а, з іншого – подвоєння світу (це подвоєння світу, за словами А. Ахутіна "роздвоює й людське розуміння" [13]), коли поряд із тим світом, що є, визнається також існування того, що "не є". Небезпека подібного подвоєння сущого (якщо ми передбачаємо існування поряд з ним несущого) полягає в тому, що в такому разі подвоюється й саме мислення, адже, як вказує мислитель, "Бо те саме є думати і бути" [to gar auto noeîn estin te kai eînai] [14]. Тому, припускаючи існування небуття, ми тим самим припускаємо й існування чогось такого, що, не будучи мисленням, все ж певним чином могло б відображати в собі це небуття. Отже, істинним є таке розуміння, яке визнає існування буття, що мислиться, і про яке можливий раціональний дискурс. Що ж до хиби, то вона з'являється як у результаті заперечення буття і ствердження небуття, так і внаслідок того, що ми припускаємо існування двох початків, якими є сумісні й співіснуючі буття та небуття.

Останнє зауваження є важливим з огляду на те, що через нього Парменід виводить основні характеристики буття, яке є ненароджене, таке, що ніколи не згине, суцільне, непорушне і без кінця. Саме цьому буттю відповідає мислення, яке є тим самим, що і це буття, якому воно відповідає, і яке в ньому розкривається. Інакше кажучи, ми не можемо помислити буття жодним іншим чином, якщо не вважатимемо його тотожним мисленню, і водночас не можемо припустити існування мислення, якщо вважатимемо, що воно не мислить буття. Тобто, з точки зору Парменіда, хиба є результатом або визначально хибної орієнтації на існування небуття, або наслідком неправильного змішування поняття буття і небуття, коли ми так мислимо буття, нібито воно виникає і зникає, пересувається в будь-якому напрямі, складається з частин, є недовершеним тощо. У цьому сенсі можна сказати, що істина є процесом утримування разом буття і думки. На відміну від цього, поява хиби засвідчує факт розриву мислення з буттям, коли між ним і буттям виникає дещо відмінне як від буття, так і від мислення. Таке мислення вже не можна назвати "розумним".

Цікаво зазначити, що в частині другій "Шлях гадки" Парменід вказує на розумну мову та плутану й беззмістовну мову. Перша з них і є мисленням, що "сполучене" з буттям. Це сполучення відбувається за рахунок того, що думка отримує свій предмет. Справді, думка може бути думкою про щось лише за тієї умови, якщо вона належна буттю і є думкою про те чи те суще. Така думка відкрита буттю, визнає його і рухається в ньому, висловлюючи себе у мовленні. Подібне мовлення Парменід називає мовленням, яке розу-

міє [te légein te noeîn te]. На противагу цьому "плутана мова" ніяк не сполучена з буттям. Вона стосується несущого або такого сущого, статус якого вона не може визначити. Ця мова нездатна нічого ані зрозуміти, ані пояснити (так само як і той, хто її вживає). Внаслідок цього її навіть складно назвати мисленням, оскільки вона сама заперечує свій предмет (те, що є).

Отже, досліджуючи феномен хиби, Парменід вказує на те, що хиба можлива лише як відхилення від очевидності, зміст якої розкривається через тезу про тотожність мислення і буття. Попри всю свою очевидність, це положення багатьма не сприймається. В результаті маємо, що всі ті, хто його не сприйняли, продовжують доводити співіснування сущого і несущого, перебуваючи в стані блукання та невизначеності, оскільки для них все й одразу є і не є, видається і не видається тощо. Також варто звернути увагу на те, що хиба інтерпретується Парменідом як своєрідна перверсія мислення. Невипадково він наголошує, що при спробі осягнути сутність мислення перше, з чим ми мусимо погодитись, є наявність предметів думки, які можуть тільки бути і жодним чином не можуть не бути. Справді, якщо ми припускатимемо можливість того, що предмет думки не є, то тоді його немає, а разом із ним немає й самої думки, оскільки думка ні про що (про те, що немає будь-якої "щойності" і не є) взагалі є не думкою, а тільки порожньою і беззмістовною гадкою, яка може прикрашатися різноманітними мовними оздобами (гарними та складними словами), але від цього вона ніколи не даватиме знання. Таким чином, хиба – це безпредметна думка, яка може вважатися за думку лише умовно (оскільки вона втратила свій зв'язок з буттям або ж до такої міри все заплутала, що нездатна більше розрізняти між "є" та "не є"). Вона (хиба) постає у формі суміші сущого і несущого, нею були повалені навіть ті, кого вважали великими мудрецями.

До речі, за Парменідом, подібна "суміш" згубна не лише для думки, але й для буття. Мається на увазі те, що саме по собі буття є завжди не лише непорушним, суцільним, досконалим тощо, але й структурованим і визначеним з точки зору існування всього того, що існує, і не-існування того, чого не існує. Таке буття вже в самій своїй основі виявляється логічно відповідним думці. В результаті цього на онтологічному рівні ми натрапляємо на суто логічну властивість. Буття є початково логічним у тому сенсі, що воно відкривається думці, а також у тому, що тільки його думка й здатна "впіймати" в своїх логічних формулах. Очевидно, що припущення існування небуття вносить глибинний розлад у всі ті кореляції (основною з них є співвіднесеність мислення і буття), які описував Парменід, і буття вже не дає відбуватися мисленню в своїй сутності чи в своїй істині. Мислення вже "не є", оскільки разом із втратою буття (коли натомість приходить "суміш сущого і несущого"), воно втрачає також свою власну сутність бути мисленням про щось, а не про ніщо.

Нарешті, остання філософська школа, яку ми маємо розглянути в межах цієї статті, є атомістична школа. Фактично в своїй філософії Демокріт пропонує дещо відмінне тлумачення хиби. Це зумовлюється і специфікою самої атомістичної теорії, і тими питаннями, на яких у першу чергу предме-

том була зосереджена увага Демокріта. Справді-бо, питання про хибу постає для нього в двох аспектах. З одного боку, в процесі визначення характеру співвідношення між чуттєвими даними та істинною сутністю речей. З іншого боку, в ході пояснення механізмів чуттєвого сприйняття. На відтворюючи всіх аргументів Демокріта, нагадаємо лише те, що в основі його розуміння сутності світу лежить теза про існування атомів, які постійно рухаються самі собою [apo tautomátou], і порожнечі. Саме цей постійний рух атомів (які, правда, надто малі та незначні в своїх розмірах [diá smikrótēta tōn ogkhon], щоби бути сприйнятими чуттями) і породжує весь той світ, який ми сприймаємо нашими чуттями.

На підставі цього Демокріт пропонує перше пояснення можливого (а для людини – необхідного) виникнення хиби. Його суть зводиться до того, що чуттєвість надає людини знання лише про ті наслідки, які спричиняються рухом атомів. Фактично, таким одним, але великим наслідком є весь світ (звісно, включаючи в себе все розмаїття речей та їхніх зв'язків). Однак при цьому, майже ніхто не сягає поза межі чуттєвості і не осягає (завдяки розуму) істинних причин всього того, що фіксують наші чуття. В цьому контексті чуттєвість, звісно ж, не вводить в оману: вона дає тільки те знання, лише ті образи, які вона спроможна надати, і нічого більше. Якщо ж ми поглянемо на цю ситуацію з іншого боку, то все, що надають нам наші чуття, – це тільки наслідок, який має доволі примарний характер, адже переважної більшості з того, що, на думку людини, вона відчуває, насправді не існує. Так, не існує ані чорного, ані білого, ані солодкого, ані гіркого, ані високого, ані низького, ані близького, ані далекого, ані холодного, ані гарячого. Натомість є лише безперервний рух атомів, які різняться між собою тільки формою, порядком і положенням. Таким чином, хибою постає все те, що не відповідає цій вихідній властивості буття, істина якого розкривається через співіснування атомів і порожнечі. В такій перспективі чуття здатні породити не знання, а лише гадку. Більше того, ця гадка, на думку Демокріта, завжди виявлятиметься хибною, оскільки те, що є істина, не може бути дане в сфері чуттєвості або завдяки тілесним чуттям. В результаті, за Демокрітом, хиба постає суб'єктивною (доксичною) позірністю того, що є. Ця хиба виникає не внаслідок того, що буття певним чином "приховується", а через те, що його суб'єктивне сприйняття за допомогою чуттєвості нездатне схопити зазначене буття в його сутності та в його істинному бутті.

Інший мотив, який лунає у Демокріта в процесі пояснення можливих причин виникнення хиби, пов'язаний вже з самим механізмом дії наших органів чуття. Справа в тому, що для Демокріта всі чуття були, по суті, різними варіаціями дотикання чи тиску, оскільки весь процес сприйняття він тлумачив як взаємодію органу чуття з витоками образів, які випромінюються тілами. Ці тонкі витоки Демокріт описує як образи [eídōlon], що потрапляють в людину через око або інше чуття, і розповсюджуються по всьому тілу. Подібно до цього мислення є нічим іншим, як рухом душі, який спричиняється тим тиском, яке справили на наші чуття "атомні" витоки речей (до речі, про "атомний механізм" взаємодії предметів та орга-

нів чуття у Демокріта пише Н. Мотрошило ва [15]). Тобто, як мислення, так і чуття, рівною мірою залежні від тих образів (самі ці образи утворюються легкими атомами, які поєднують все у світі, включаючи й того, хто сприймає, і те, що сприймається).

Утім подібна інтерпретація процесу мислення та чуття відкриває шлях до запитання стосовно того, наскільки адекватними самим речам та їхній сутності є ті образи, що потрапляють в людину і спричиняють рух як її чуттєвих органів, так і самого мислення?

За свідченням Секста Емпірика, Демокріт вважав, що образи речей заповнюють собою весь простір (їх так само багато, як багато існує речей, і настільки багато, скільки разів люди сприймають ту чи ту річ). Тому в просторі, що умовно існує між предметами і чуттєвими органами людини, має місце безліч образів, які накладаються один на одного, перетинаються, сполучаються тощо. Самі тільки чуття нездатні чітко розподілити ці образи і радше покладаються на випадок, аніж на знання. Той результат накладання образів, який фіксується чуттями, Демокріт й позначає хибним баченням світу, або ж "темним" [skhotíē] знанням. Йому протистоїть істинне знання, яке дається людині засобами розмислу [diánoia] [16]. Але це знання дається нелегко, позаяк розуму часто немає на що спертися у своїй діяльності. Саме тому пізнання справжніх причиново-наслідкових зв'язків, які сполучають речі та визначають їхню сутність, є надзвичайно складною та довготривалою справою.

Отже, як ми бачимо, обидва способи інтерпретації хиби Демокрітом можуть бути пов'язані, оскільки хибить як саме чуття, так і той механізм, через який окремі відчуття проникають в душу людини. Проте у філософії Демокріта ми знаходимо ще один надзвичайно цікавий спосіб тлумачення хиби, коли вона постає як сутнісна неможливість чуттєвого сприйняття буття в його істині. Тобто, попри ту прискіпливу увагу, приділену Демокрітом чуттям, насправді він, подібно до Геракліта і Парменіда, пропонує суто онтологічну інтерпретацію хиби та причин її виникнення, яка згодом набуде своєї змістовної розробки у філософії Платона.

1. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития: В 2-х кн. – М.: Искусство, 1992. – С.602. 2. *Бурова О.* Перипетії "речі" в античній думці // Філософська думка. – 2002. – №1. – С.21. 3. *Соневицький М.* Історія грецької літератури. – Рим: Український католицький університет ім. св. Климентія Папи, 1970. – Т.1. – С.570. 4. *Пролеев С.В.* История античной философии. – М.: "Реал-бук", К.: "Ваклер", 2001. – С.170. 5. *Секст Эмпирик.* Против ученых // Секст Эмпирик. Сочинения: В 2-х т. – М.: Мысль, 1976. – Т.1. – С.87. 6. *Соневицький М.* Зазнач. праця. – С.577. 7. *Мамардашвили М.* Лекции по античной философии. – М.: "Аграф", 1997. – С.62. 8. *Соневицький М.* Зазнач. праця. – С.568. 9. Переклад М.Соневицького: "Не розуміють, хоч посули, подібні до глухих. До них підходить прислів'я: присутні – відсутні". Див. Соневицький М. Зазнач. праця. – С.569. 10. *Трубецкой С.Н.* Метафизика в Древней Греции. – М.: Мысль, 2003. – С.245-246. 11. *Доброхотов А.Л.* Учение досократиков о бытии. – М.: Изд-во МГУ, 1980. 12. *Бофре Ж.* Диалог с Хайдеггером. Греческая философия. – СПб.: Изд-во "Владимир Даль", 2007. – Кн.1. – С.74. 13. *Ахутин А.В.* Античные начала философии. – СПб.: Наука, 2007. – С.591. 14. *Соневицький М.* Зазнач. праця. – С.563. 15. *Мотрошилова Н.В.* Рождение и развитие философских идей. – М.: Политиздат, 1991. – С.163-164. 16. *Секст Эмпирик.* Зазнач. праця. – С.88.

Надійшла до редколегії 30.11.2009

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

ТЕОРЕТИЧНІ ПРОБЛЕМИ РОЗВИТКУ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ У СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕННЯХ (ІДЕЯ "ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ УКРАЇНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ" С. ЙОСИПЕНКА)

У статті розкривається теоретичний та методологічний зміст концепції "філософії історії української філософії" С.Йосипенка та аналізується її значення для розробки теорії історико-філософського процесу в Україні.

Ключові слова: філософська історія ідей, раціональна реконструкція, реконструююча рефлексія.

В статье раскрывается теоретическое и методологическое содержание концепции "философии истории украинской философии" С.Йосипенко и анализируется ее значение для разработки теории историко-философского процесса в Украине.

Ключевые слова: философская история идей, рациональная реконструкция, реконструирующая рефлексия.

In the article theoretical and methodological maintenance of conception of "philosophy of history of Ukrainian philosophy" by S.Yosipenko opens up and her value is analysed for development of theory of historic-philosophical process in Ukraine.

Keywords: philosophical history of ideas, rational reconstruction, reconstructing reflection.

Окрім комплексних напрямків дослідження історії української філософії, які охоплюють значну кількість вчених, у сучасній вітчизняній філософській літературі існують й монографічні роботи, присвячені теоретичним та методологічним проблемам розвитку історії вітчизняної філософії. В контексті проблем та завдань, які нині постали перед дослідниками історії української філософії, на наш погляд, окремої уваги заслуговує робота С.Йосипенка "До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті" [1]. У монографії, яка присвячена історико-філософському аналізу української духовної культури XVII – XVIII століть, розглядаються проблеми оновлення теоретичних засад історії вітчизняної філософії та методологічних підходів до її пізнання в цілому та аналізу ранньомодерної української культури зокрема, визначення її специфіки та місця в історії України.

Відповідно, для нас більш цікавою та цінною є та частина праці С.Йосипенка, що присвячена проблемам сучасного розвитку історико-філософського пізнання, його основних завдань, розробці концепції здійснення досліджень з історії філософії України. Варто відзначити, що даній проблематиці присвячена значна частина роботи, і вона безпосередньо представлена у основних завданнях дослідження, першим серед яких постає оновлення традиції дослідження історії української філософської думки ранньомодерного періоду на основі критичного аналізу процесів становлення сформованих у межах вітчизняної історико-філософської науки традицій [2]. Друге завдання своєї роботи автор вбачає у розробці проблем, що присвячені аналізу основних завдань історії філософії в цілому та історії вітчизняної філософії зокрема, яка уможливлюється застосуванням досвіду зарубіжних історико-філософських досліджень щодо розв'язання сучасних проблем розвитку історико-філософського пізнання, на думку С.Йосипенка, "лише на перший

погляд далеких від українських" [3]. Реалізація ж третього основного завдання роботи – розкриття специфіки ранньомодерної філософської думки та визначення її місця в українській історії, – на думку дослідника, потребує здійснення аналізу проблеми предмета історико-філософського дослідження, відповідно, предмета історії української філософії [4].

До основних проблем розвитку історії вітчизняної філософії дослідник відносить питання про співвідношення предмету та методу цієї галузі знання. На думку С.Йосипенка, в структурі теорії історії української філософії існує два "полюси" – методологічний та предметний, поєднання яких створює значні труднощі при осмисленні історико-філософського процесу в Україні та розробці методології його пізнання. Зазначене питання має своїм джерелом одну з фундаментальних проблем розвитку історико-філософської науки, а саме, проблему співвідношення минулого і теперішнього у розвитку філософії. Недостатня розробленість цього питання в межах сучасного розвитку історії української філософії призводить до того, вважає дослідник, що вітчизняні вчені, опиняючись у пастці західноєвропейської історико-філософської традиції (відповідно до термінології С.Л.Йосипенка – *канону*), при здійсненні конкретних досліджень історії філософії України приходять до хибної альтернативи, будучи змушеними "або фольклоризувати українську філософську думку шляхом винаходу властивого лише їй історико-філософського канону (предмету – *С.Р.*), або накинути на неї канон (розуміння предмету – *С.Р.*), сформований за її межами" [5].

Важко не погодитись з С.Л.Йосипенком, що обійти цю проблему за допомогою двох поширених способів, що представлені у сучасній історико-філософській літературі, досить важко. Першим таким способом постає описовий підхід до дослідження історії філософії України (дослідження наукових здобутків представників української філософії минулого, аналіз текстів, фактів, "білих плям" тощо), в межах якого окреслена проблематика просто не може виникнути. Другим є комунікативно-дискурсивний підхід, в якому аналіз філософських досягнень вітчизняних вчених минулого проводиться на основі різних (у тому числі й західноєвропейського) історико-філософських контекстів (вплив одного філософського вчення на інше, їх значення для сучасності тощо). Втім, ми схильні вважати, що обидва вищезазначені підходи у свою чергу є необхідними умовами для подальшого розвитку теорії історії української філософії.

Подолання цієї хибної альтернативи С.Л.Йосипенко вбачає у переосмисленні співвідношення "предметної та методологічної стратегій" історико-філософського пізнання [6]. У дослідженні історії української філософії вчений пропонує розуміти метод на основі феноменологічної філософської традиції, тобто, як спосіб конституювання історико-філософської реальності, і, відповідно, предметне поле історико-філософського аналізу:"…на мою думку, – зазначає С.Л.Йосипенко, – до питання методу слід підходити в феноменологічному сенсі – не як до нейтрального знаряддя, яке застосовується до наявних речей, а як до способу бачення предмета" [7]. На основі такого "субординованого" розуміння предмета і об'єкта дослідження історії вітчи-

зняної філософії вчений пропонує власний тип ("жанр") історико-філософського дослідження, який позначається термінами "філософська історія ідей" та "філософія історії української філософії".

На думку дослідника, цей спосіб реконструкції розвитку історії вітчизняної філософії поєднує логіко-діалектичну та описову моделі історико-філософського процесу, або, відповідно до гегелівської термінології, внутрішню та зовнішню історію філософії: "Він (філософська історія ідей – *С.Р.*) є своєрідним середнім шляхом між "чистою" історією філософії, де ідеї вивчаються у позачасовому горизонті філософії…та соціальною історією ідей, методи якої дають змогу оцінити інтегральний контекст, але виключають можливості вивчення динаміки ідей – з іншого" [8]. "Філософська історія ідей" наближується автором до загальновідомого та вживаного у сучасній вітчизняній історико-філософській літературі методу соціокультурного аналізу історико-філософського процесу, в межах якого, за влучним висловом С.Л.Йосипенка, "…аналіз текстів не є ні самодостатнім, ні самоочевидним, оскільки вимагає передусім реконструкції загального контексту та з'ясування статусу текстів у цьому контексті" [9]. І хоча соціокультурний підхід не є новим у системі досліджень історії вітчизняної філософії, на наш погляд, С.Л.Йосипенко у своїх дослідженнях представляє досить оригінальну його версію, зміст якої полягає у застосуванні методології раціональної реконструкції до історії української філософії. Спробуємо проаналізувати особливості запропонованого дослідником підходу до розвитку досліджень історії філософії України.

В основу "філософської історії ідей", на думку С.Л.Йосипенка, має бути покладений генеалогічний метод історико-філософського пізнання, застосування якого створює умов можливості переведення історико-філософського дослідження на метарівень, який, на наш погляд, досить влучно, вчений називає "рефлексивною історією філософії". В якості прикладу такого типу історико-філософського дослідження можна вказати на такий сучасний напрямок розвитку вітчизняної історико-філософської науки як "історія історії філософії" [10]. Не будучи послідовником згаданого напрямку, С.Л.Йосипенко підкреслює його необхідність, оскільки здійснення переходу на "другий рівень" історико-філософського пізнання можливе лише на основі конкретних історико-філософських праць, у яких теоретичні та методологічні проблеми історико-філософської науки "зняті" на рівні застосування, або аплікативному рівні. Однак, саме вони є матеріалом для здійснення рефлексії основоположень теорії історико-філософського процесу. Іншими словами, теорія історико-філософського процесу, методологія історико-філософського пізнання та конкретні дослідження не презентують різні предметні сфери, натомість є предметно тотожними: "Генеалогічний метод, – зазначає С.Л.Йосипенко, – …дає також змогу застосувати всі ті методи, які сьогодні історики філософії застосовують до свого предмета, до самої історії філософії…" [11].

Відповідно, на основі розрізнення "безпосередньо предметного" та "рефлексивного" рівнів історико-філософського пізнання С.Йосипенку вдається чітко окреслити дві можливі предметні сфери розвитку історії української філософії, такі як "філософія історії філософії", яка "є рефлексією над історією

філософії як процесом" та "теорія історії філософії", яка пов'язана із "рефлексією над історико-філософським пізнанням" [12]. У свою чергу, згідно з позицією вченого, царина теорії історії філософії має два основні напрямки ("регістри"), першим із яких є філософія історії, яка підтримує історичну складову історико-філософської науки, другим – епістемологія історії філософії як методологія історичного пізнання [13]. Таким чином, С.Йосипенко робить висновок, що теорія історії філософії є предметно тотожною з такою філософською наукою як філософія історії:"…філософію історії філософії та філософію історії, – вважає дослідник, – можна розрізняти лише умовно – це два різних жанри одного філософського дискурсу, де в першому випадку привілеюється…"внутрішня", а у другому – "зовнішня" історія думки…Будь-який жанр історико-філософського дослідження спирається на певну філософію історії, а, отже, визначення жанрів передбачає прояснення їх філософій історії" [14].

Ототожнення історико-філософського та філософсько-історичного пізнання може призвести до ряду проблем, характерних для гегелівської історико-філософської теорії, серед яких – монологічність, анонімність, типологізованість історико-філософського процесу, "філіація ідей", "принцип абсолютного зняття" тощо. Ми не будемо зосереджуватися на аналізі даних питань, оскільки він вже був представлений нами у попередніх дослідженнях [15]. Однак, тут необхідно зазначити, що всі вищенаведені проблеми виникають внаслідок розуміння філософії історії за зразком гегелівської концепції, яке одразу відкидається С.Йосипенком. Під філософією історії автор більш схильний розуміти дослідження, що присвячені аналізу історичного судження, нарративного розуміння історії. І саме воно повинно поставати методологічною основою для дослідження історії української філософії:"…під філософією історії тут (у дослідженні автора – *С.Р.*) матиметься на увазі не універсальна схема історії філософії, а підстави історичного судження щодо минулого філософії" [16].

Застосування філософсько-історичної методології до історико-філософського пізнання, на думку С.Л.Йосипенка, може стати шляхом до розв'язання проблеми співвідношення філософської та історичної складової в історико-філософському дослідженні, обґрунтування якої по відношенню до історії вітчизняної філософії розпочинається у працях В.С.Горського. С.Йосипенко не відкидає необхідності у дослідженнях, які позначаються терміном "філософія історії філософії", та, відповідно, присвячені реконструкції логіки історико-філософського процесу, визначенню та аналізу ідей, що мають трансісторичну цінність, проте, одночасно, наголошує на недостатності "реконструкції окремих епізодів історії філософії". Таким чином можна побачити, що умовою розуміння загальнозначимої філософської ідеї є аналіз того контексту, в межах якого вона сформувалась. Важливою, на наш погляд, у роботі С.Йосипенка є ідея про те, що історична складова історико-філософського пізнання не повинна мати лише позитивістську трактовку, оскільки розвиток філософського знання має невід'ємну історичну складову і зберігає за собою характер не тільки структурної, але й історичної цілісності, вживаючи термінологію Г.Гегеля, тотальності, коли кожна частина репрезентує у собі момент цілого:

"Філософія також потребує історії філософії тому, – зазначає дослідник, – що сам предмет філософії ангажований в історію, а отже звертаючись до минулого історик філософії намагається не реконструювати історію в позитивістському сенсі того, *що* було, а описати *як* відбувається те становлення, яке ми намагаємось осягнути в цілому, будучи водночас його частиною" [17].

Враховуючи завдання нашого дослідження, хотілося б розширити наведену думку автора. Досить нерідко, стверджуючи єдність філософії та історії філософії, принцип єдності логічного та історичного у розумінні історико-філософського процесу одночасно висувається ідея про неповноту тлумачення розвитку філософії та історії філософії у позитивістському сенсі. Проте критичне ставлення до позитивістських підходів в історико-філософському дослідженні не повинне, на наш погляд, призводити до висвітлення історико-філософського знання як такого, яке не можна порівнювати з науковим. Цілісність філософського та історико-філософського знання не відкидає те, що за сучасних умов значна частина філософських пошуків представлена у науковій формі, а історико-філософські роботи в цілому та праці з історії вітчизняної філософії зокрема, майже в усіх випадках позиціонуються у формі наукового дослідження. Саме тому ми вважаємо можливим обґрунтувати тезу про розуміння історії української філософії як історії науки, як системи наукового знання, що також по відношенню до процесу розвитку української філософії зберігає характер цілісності.

Необхідність розвитку історії філософії України як науки (звичайно, не відкидаючи при цьому можливість, наявність та необхідність не академічно-наукових форм розвитку філософії в Україні), на нашу думку, можна побачити (хоча й не у вигляді прямих тверджень) і у роботах С.Йосипенка. Так, наприклад, обґрунтовуючи необхідність "контекстуалістської епістемології", яка розкривається при залученні філософсько-історичної складової до історико-філософського пізнання, вчений вбачає необхідність всебічного погляду на історію філософії, яка не обмежується аналізом становлення та розвитку тієї чи іншої філософської ідеї, але і передбачає побудову моделі її подальшого розвитку та значення. Акцентування на відкритті "іншої сторони" історії філософії свідчить про евристичний потенціал наукового підходу до історико-філософського процесу в цілому та цікаві перспективи у дослідження історії вітчизняної філософії, які стають можливими на основі залучення наукового апарату філософсько-історичного дослідження. "Тут перед нами відкривається інша сторона історії філософії, – наголошує С.Л.Йосипенко, – історія не лише зародження та становлення, а й історія подальшого функціонування філософських ідей, бо при такому погляді історія філософії це не лише історія *людей* (курсив мій. – *С.Р.*), що філософують, це також історія філософських ідей, які мисляться людьми і спонукають людей, не лише досвід, схоплений у думці, але й думка, що формує досвід, не тільки історія досягнень, але й історія помилок" [18].

На основі таких міркувань, власне, і виникає ідея, яка буде обґрунтовуватися у даному дисертаційному дослідженні, про те, що розуміння історії вітчизняної філософії як науки дозволяє зняти *антропологічну установку* у

розумінні історико-філософського процесу у її претензії на абсолютність і говорити про *постантропологічний* спосіб побудови теорії історико-філософського процесу в Україні. Думається, що антропологічна настанова є джерелом значної кількості теоретичних та методологічних проблем, які виглядають нерозв'язними в межах сучасного розвитку історії вітчизняної філософії, але, можливість її подолання є можливою лише на основі рефлексії основоположень теорії історико-філософського процесу в Україні, що пов'язана із відходом від раціональної реконструкції як домінуючого методу дослідження історії української філософії, та, відповідно, конвенціональної моделі розуміння теорії історико-філософської науки. На нашу думку, реалізація цього завдання стає можливою на основі застосування ідеї реконструюючої рефлексії до аналізу історії української філософії.

Отже, згідно з позицією С.Йосипенка, філософська історія ідей, будучи одним із провідних методів історико-філософського дослідження української духовної культури ранньомодерного періоду, дозволяє розв'язати проблему співвідношення філософської та історичної складової історико-філософської науки на основі, з одного боку, експлікації "трансісторичності" філософії у її історичному розвитку, з іншого ж – обґрунтування історичності філософської думки. Однак, вчений не обмежується розглядом цього питання на рівні загального розвитку історії філософії, але й аналізує умови можливості застосування даного методу до дослідження історії української філософії, позначаючи дану предметно-проблемну сферу відносно новим терміном "філософія історії української філософії". Розглянемо зміст запропонованого вченим підходу.

Обґрунтування теоретичної конструкції "філософії історії української філософії" вчений будує на основі перегляду та визначення перспектив розв'язання основних теоретичних проблем, які сформувалися у процесі розвитку досліджень історії вітчизняної філософії. Однією з центральних та найважливіших серед них, на думку С.Йосипенка, є те, що історичний поступ української філософії об'єднав філософів, які належали до різних культурних традицій, до різних "історико-культурних просторів".

Можна повністю погодитись з автором, що в межах гегелівської та марксистської історико-філософських концепцій вказана проблема не могла виникнути, оскільки культурно-історичний зв'язок різноманітних філософських вчень був замінений логічною схемою історичного розвитку філософського знання. Проте саме ця підміна, накладаючи логіко-категоріальну схему на розвиток історії філософії, виражала проблемність можливостей осмислення на її основі розвитку історії вітчизняної філософії. Відповідно, перспективою розв'язання означеної проблеми є відмова від гегелівської історико-філософської теорії. Утім, ця відмова, слушно зауважує С.Йосипенко, "не може зводитись лише до "заміни" методології" [19], а розкриває перед дослідником необхідність критичного переосмислення та оновлення теоретичних засад історії вітчизняної філософії. Дійсно, історико-філософська теорія Гегеля, репрезентуючи історико-філософський процес як тотальність, сама має властивості цілісності і відхід від одного з її елементів не може призвес-

ти до відходу від системи в цілому, оскільки принципи, що не були відкинуті, залишаючись моментами цілого, відтворюють систему.

Водночас, С.Йосипенко говорить про необхідність та можливість збереження філософської та історичної складової у розвитку історії вітчизняної філософії, оскільки, з одного боку, в силу відомих причин акцентований логіко-діалектичний підхід невиправдано схематизує процес розвитку філософії в Україні, що обертається "насиллям" над історико-філософською реальністю, а з іншого, використовуючи термінологію В.С.Горського, переключення філософії на регістр культури містить у собі теоретичну небезпеку "розчинення" філософського знання, його наукового модусу (способу існування), у надто широкій сфері розвитку культури. "…теорія філософської культури, – наголошує С.Л.Йосипенко, – звертається до культури, щоб побачити там знаки, ментальності, схильність до філософування в тій чи іншій формі, ігноруючи таким чином нормативний критерій філософування, розуміння філософії як критичного розриву з буденним мисленням, через що ми отримуємо ситуацію, *коли філософів немає, а філософія (у вигляді філософської культури) – є* (курсив мій. – *С.Р.*)" [20].

Вихід із означеної ситуації дослідник вбачає у опорті при здійсненні історико-філософського дослідження у галузі історії вітчизняної філософії на ідеї, "які мисляться конкретними дієвцями, свідомо чи несвідомо, в певному соціальному, культурному і т.п. контексті, які мисляться правильно чи неправильно, але які стають предметом певного осмислення, застосування тощо" [21]. Отож відмова від гегелівсько-марксистської теорії історико-філософського процесу може ґрунтуватися на розумінні історії української філософії як історії філософських ідей, які виникають у межах різних культурно-історичних просторів. Але їх єдність вже тлумачиться на основі логіки розгортання змісту категорій, а на основі історичного зв'язку, представленого у певній філософії історії, на думку С.Йосипенка, – критичній філософії історії, предметом якої постають межі та можливості історичного пізнання. Основним для критичної філософії історії постає трансцендентальний підхід, зміст якого полягає "у відкиданні історизму без відкидання історії" [22], що дозволяє уникнути таких загальновідомих неприйнятних елементів в структурі історико-філософського вчення як схематизм, філіація ідей, "абсолютне зняття", фіналізм тощо. Можна додати, що трансцендентальний підхід дозволяє побачити такі не поодинокі моменти у історії вітчизняної філософії як розрив традиції, зміна змісту проблематики тощо.

У цій частині важко не погодитись із С. Йосипнеком, що запропонований ним підхід змінює не тільки методологічні, але й теоретичні, регулятивні та прикладні засади дослідження історії філософії України. Проте така позиція не може бути повністю прийнята нами, оскільки змістовно вона виражає і пропонує застосовувати ідею раціональної реконструкції при аналізі розвитку історії української філософії. Ми спробуємо обґрунтувати теоретичні можливості, евристичний потенціал, причини недостатності та, зрештою, неприйнятності для майбутнього раціональної реконструкції історико-філософського процесу в Україні у подальших дослідженнях, а на даному етапі, думається,

можна розпочати критичний аналіз цієї ідеї основі змісту проблеми оригінальності в історії вітчизняної філософії, яка розглядається С.Йосипенком.

На думку вченого, питання про оригінальність може стосуватися деякого філософського вчення в історії філософії та філософської традиції, яка формується в межах певної культури. І якщо перший аспект проблеми оригінальності повсякчас присутній в різноманітних історико-філософських дослідженнях, то другий, на наш погляд, є характерним переважно для пострадянського культурного простору. А в межах вітчизняної філософської традиції питання про специфічні риси української філософії постало певною формою "легітимації" більшості не тільки наукових розвідок, але й навчальних видань (підручників, навчальних посібників, програм нормативних курсів тощо). Воно видавалось важливим для таких засновників напрямку наукових досліджень з історії української філософії як Д.Чижевський, Ф.Зеленогорський, Ф.Кудринський, О.Єфіменко, В.Петров тощо. Однак на сучасному етапі розвитку досліджень з історії вітчизняної філософії виникає думка про те, що аналіз питання про специфічні риси української філософії скоріш приводить дослідника до теоретичного "глухого кута", аніж до змістовних та конструктивних результатів.

В якості прикладу можна згадати праці, автори яких (розвиваючи позицію Д.Чижевського) обґрунтовували наявність таких рис української філософії як "екзистенційність", "кордоцентризм", "антеїзм" тощо. На нашу думку, результати таких досліджень не отримали широке розповсюдження та використання не випадково, оскільки за своєю формою вони є раціональними реконструкціями, які створюють однобічність у баченні розвитку реального історико-філософського процесу в Україні. Можна стверджувати, що такий підхід не є прийнятним для аналізу не тільки вітчизняної, але й будь-якої національної філософської традиції і (тут ми приймаємо позицію С. Йосипенка) він тримається скоріш на авторитеті Д.Чижевського, який увів критерії для здійснення відповідної оцінки тієї чи іншої національної філософії (форма прояву філософської думки, домінуючий метод філософських досліджень, спосіб побудови, архітектоніка філософських творів) [23]. Ми вважаємо, що як і зараз, так і за часів Д.Чижевського не зовсім коректно було б стверджувати, що, наприклад, для німецької національної філософської традиції характерними є спекулятивно-трансцендентальний метод, тяжіння до системотворчості, діалектичність тощо, адже, визнаючи наявність вказаних елементів у німецькій філософії, не можна відкинути діяльність, наприклад, відомих логіків (Г.Фреге, Д.Гільберта, Р.Карнапа та ін..), які стали одними із засновників аналітичної філософії, філософії логічного позитивізму тощо. Іншими словами, всю німецьку філософію не можна ототожнювати з німецьким ідеалізмом, який, при всій своїй значущості та впливовості залишається лише одним з її фрагментів. Це міркування залишається справедливим і при подібній характеристиці "специфічних рис" англійської, французької, іспанської чи якоїсь іншої національної філософської традиції. Саме тому, на наш погляд, даний підхід (запропонований Д.Чижевським) не має перспектив для продуктивного розвитку.

Утім, це зовсім не означає, що питання про специфічні риси національних філософських традицій та української філософії повинно бути знятим з розгляду в системі історико-філософських досліджень. Йдеться скоріш про необхідність пошуку іншого модусу, іншого способу розуміння цієї проблеми. В якості однієї з гіпотез даного дослідження можна стверджувати, що відповідь на питання про специфічні риси української філософії може бути отримана шляхом реконструкції онтологічних, гносеологічних та методологічних основоположень, які визначають характер філософських вчень у вітчизняній традиції. І основним методом тут повинна бути не раціональна реконструкція гносеологічних передумов у вигляді категорій та понять, під які потім "впорядковується" історико-філософський матеріал, а рефлексія реконструкцій (реконструююча рефлексія) онтологічних засад розвитку історико-філософського процесу в Україні – історико-філософська реальність, яка визначає принципи існування текстологічної та понятійно-категоріальної частини розвитку філософської думки. Обґрунтуванню цієї гіпотези будуть присвячені подальші розділи нашої роботи.

С.Йосипенко, не розділяючи підхід Д.Чижевського, приймає позицію В.Горського, зміст якої полягає "у переключенні філософії на регістр культури" [24], де вчений вбачає можливість відходу від гегелівської філософсько-історичної конструкції, яка іманентно присутня у дослідженнях, що зовнішньо постулюють відхід від історико-філософської теорії видатного німецького мислителя. Однак, С.Йосипенко висловлює важливе, на наш погляд, критичне зауваження, разом з яким можна розвивати ідеї В.Горського, яке пов'язане із уникненням культурно-історичного релятивізму у осмисленні розвитку історії української філософії. "Безперечно, – зазначає вчений, – такий перехід (на рівень культури – *С.Р.*) містить відмову від уявлення про прогрес та абсолютний критерій істини, проте це водночас загрожує втратою нормативності історико-філософського дослідження, тобто втратою критерію належності якогось творчого доробку до філософії взагалі, а отже філософія в такому разі ризикує подрібнитись на національні самобутні філософії зі своїми власними традиціями та проблематиками, які погано піддаються трансляції в інтернаціональному діалозі" [25]. Проте, на нашу думку, С.Йосипенко схильний розглядати вирішення проблеми оригінальності на основі раціональної реконструкції історико-філософського процесу, причини недостатності якої для розвитку історії української філософії як науки ми окреслювали раніше. Критикуючи ідеї Д.Чижевського, вчений не приймає позицію про наявність об'єктивних онтологічних основоположень, які визначають специфічні, оригінальні риси вітчизняної філософської традиції, вбачаючи серед них лише імпліцитне припущення наявності "абстрактного" та "об'єктивного" горизонту світової філософської думки [26]. Погоджуючись із некоректністю мислити розвиток української філософії в контексті "абстрактного" горизонту світової філософії, хочемо наголосити, що світова філософія постає не єдиним онтологічним основоположенням, яке може поставати критерієм (фоном) особливих рис вітчизняної філософської думки. Проблема, на наш погляд, полягає у тому, що С. Йосипенко, обґрунтовано відкидаючи уявлен-

ня про "світову філософію" у дусі Д.Чижевського, не зовсім доцільно відмовляється від пошуків інших онтологічних засад історичного розвитку української філософії задовольняючись ідеєю раціональної реконструкції історико-філософського процесу. Про це виразно свідчить наведена автором цитата із роботи Т.Закидальського, який обстоює думку про те, що зміст поняття "українська філософія" не визначається наявністю вітчизняного філософа, доробок якого мав би світове значення, а не розробленістю чітких критеріїв, за якими можна було б *утворити* (тобто раціонально реконструювати) зміст таких понять як "українська філософія" та "український філософ" [27]. Однак зміст утворених таким чином понять, на наш погляд, завжди матиме "суб'єктивний" характер, оскільки необхідно буде визначатися із гносеологічних (але не онтологічних) позицій (установок) сучасності, які будуть вносити трансформації розуміння процесу розвитку історії вітчизняної філософії, приписуючи йому гносеологічні настанови сучасності.

Також, на наш погляд, на користь того, що С.Йосипенко все ж таки приймає ідею раціональної реконструкції як домінуючу для розвитку подальших досліджень історії вітчизняної філософії свідчить і вирішення дослідником питання про співвідношення історичної та філософської складової у розвитку історії філософії України, де у якості головного висновку стверджується необхідність розробки та вивчення не тільки текстів та постатей, але й шкіл, течій та напрямків, що стає можливим на основі віднайдення нового коректного методу. "Таким чином історії філософії, яка прагне бути одночасно і історичною і філософською, – стверджує С. Йосипенко, – а отже намагається уникати небезпек як позитивістської так і спекулятивної настанови, належить віднайти коректний метод переходу від окремих постатей та текстів до історико-філософських цілісностей: напрямків, традицій, періодів, шкіл і навпаки" [28]. І хоча дослідник і не вживає відповідне поняття, але тут стає очевидним, що під цим методом він розуміє раціональну реконструкцію історико-філософського процесу. Разом із критичним ставленням до застосування ідеї раціональної реконструкції при дослідженні історії української філософії ми хотіли б наголосити і на тому, що виникнення ідеї реконструюючої рефлексії Н.Гудмена та Х.Патнема (або рефлексії реконструкцій) стало можливим лише на основі критики методології раціональної реконструкції, що була запропонована І.Лакатосом для осмислення розвитку історії науки.

На нашу думку, ця закономірність має місце і у розвитку історії вітчизняної філософії як науки та як історії та філософії науки. Важливість раціональної реконструкції історико-філософського процесу в Україні полягає у тому, що за допомогою методологічного модусу даної ідеї дослідник може відмовитись від описового підходу до історії вітчизняної філософії (емпіричної складової цієї науки, яка включає в себе дослідження текстів та постатей), не приймаючи при цьому гегелівську теорію історико-філософського процесу. Ідея раціональної реконструкції не може втратити своєї актуальності в межах такої сфери досліджень історії вітчизняної філософії, яку В.С.Горський позначив терміном "історія філософської думки". Однак для розвитку історії української філософії як науки – *позитивної історії вітчиз-*

няної філософії – від раціональної реконструкції необхідно відмовитись, оскільки на її основі, на наш погляд, неможливо побудувати несуперечливу теорію історико-філософського процесу в Україні, здійснити реконструкцію її онтологічних, гносеологічних та методологічних основоположень, що стає можливим при застосуванні методології реконструюючої рефлексії, досвід застосування якої до аналізу історії української філософії вперше у науковій літературі буде представлений у даному дослідженні.

Підсумовуючи викладений матеріал можна зробити наступні висновки. Серед основних типів реконструкції історичного розвитку філософії в Україні можна виділити чотири основні напрямки, а саме – історико-філософське українознавство (В.С.Горський та ін.), тематично-персональна концепція історії філософії України (В.Лісовий, І.Огородник, М.Русин, С.Бондар та ін.), "історія історії філософії" (Ю.Кушаков, В.Горський, В.Табачковський), "філософія історії української філософії" (С.Йосипенко). На основі аналізу теоретичних здобутків зазначених напрямків можна стверджувати, що описовий підхід та гегелівська історико-філософська теорія визнаються неприйнятними для подальшого розвитку теорії історії української філософії, методологічних проблем її пізнання та здійснення конкретних досліджень. На противагу їм у кожному напрямку обґрунтовується нові теоретичні принципи розуміння історії вітчизняної філософії та методологічні засади її пізнання. Спільною для всіх сучасних напрямків дослідження історії філософії України постає проблема співвідношення історичної та філософської (трансісторичної) складових, яка розкривається у ряді теоретичних питань про взаємозв'язок ідей холізму та релятивізму у розумінні історико-філософського процесу, логічної та діалогічної складових осмислення історії вітчизняної філософії, абсолютного та відносного "зняття" у розвитку історико-філософського процесу, місця філософсько-історичної теорії в структурі історико-філософського пізнання тощо. Однак представниками кожного напрямку пропонуються досить різні теоретичні способи вирішення цієї проблеми, що свідчить, на наш погляд, про те, що у вітчизняному співтоваристві окрім конкретних розвідок історії української філософії сформувався та отримав розвиток дискурс щодо теоретичних проблем розвитку цієї галузі знання.

Узагальнюючи можна стверджувати, що в межах напрямку історико-філософського українознавства вирішення теоретичних та методологічних проблем розвитку історії вітчизняної філософії пов'язується із розумінням останньої як міждисциплінарного поля досліджень з різних галузей знань. В основу ж тематично-персональної концепції історії української філософії покладено розуміння національної філософії, вітчизняної філософської традиції як особливого дискурсивно-комунікативного простору. В межах напрямку "філософії історії української філософії" теоретичне осмислення розвитку історії вітчизняної філософії здійснюється на основі концепції критичної філософії історії.

Також можна зазначити, що характерною рисою розглянутих сучасних напрямків розвитку історії української філософії є їх орієнтованість на ідею (та, відповідно, метод) раціональної реконструкції історико-філософського

процесу. З одного боку, здійснення раціональної реконструкції історико-філософського процесу в Україні є надзвичайно важливим кроком у розвитку теорії історії вітчизняної філософії, який дозволяє не тільки відмовитись від суто описового підходу до історії вітчизняної, але й розвивати дослідження з цієї галузі, уникаючи гегелівської та марксистської історико-філософських концепцій, які є неприйнятними для осмислення історичного розвитку української філософії. З іншого ж боку, на наш погляд, слід зважати і на суттєві проблемні положення, які виникають при застосуванні раціональної реконструкції як до побудови теорії історико-філософського процесу в Україні так і для здійснення конкретних досліджень.

На основі проаналізованого матеріалу можна стверджувати, що раціональна реконструкція, визначаючи актуальну сучасність як основу для побудови дослідження, призводить до певної "релятивізації" у розумінні історико-філософського процесу і, відповідно, до висновку про неможливість побудови загальної теорії історії української філософії, визначення її об'єкта, предмета та специфічних рис, на чому і наголошують представники сучасних напрямків розвитку історії вітчизняної філософії. Звідси можна зробити висновок, що на основі раціональної реконструкції історія української філософії може бути несуперечливо представлена як сфера міждисциплінарних досліджень (історія філософської думки), як історія ідей (філософія історії української філософії), як "історіографія історії філософії", як комунікативний дискурс та діалог, однак лише не як наукова система знання, що має незмінні онтологічні, гносеологічні та методологічні основоположення, а, отже, об'єкт, предмет, основний метод та структуру.

Саме тому ідею раціональної реконструкції історико-філософського процесу в Україні ми схильні інтерпретувати як необхідний, але не остаточний етап у розвитку цієї системи знання. Необхідним він є тому, що створення наукової теорії історії вітчизняної філософії, аналіз її основоположень можливий лише на основі усвідомлення недостатності раціонально реконструйованого матеріалу. Іншими словами предметом реконструюючої рефлексії є раціонально реконструйована історія української філософії.

Саме тому ми можемо стверджувати, що розробка теорії історії вітчизняної філософії як науки не на основі гегелівської історико-філософської доктрини, стає можливою лише на основі здійснення рефлексії основоположень теорії історико-філософського процесу в Україні, аналізу сумірності різних філософських вчень (систем знання) в історії вітчизняної філософії, опису *способу* побудови методології історико-філософського пізнання. Реалізація цього завдання на рівні усіх окреслених складників може бути здійснена, на наш погляд, на основі реконструюючої рефлексії, яку можна попередньо визначити як *основний метод* історії української філософії як науки, спроба обґрунтування статусу і змісту якого буде представлена у даному дисертаційному дослідженні.

Однак перед обґрунтуванням змісту та можливостей ідеї реконструюючої рефлексії у її застосуванні до створення та розробки теорії історії української філософії необхідним постає уточнення самого поняття раціональної реконст-

рукції історико-філософського процесу, визначення можливостей та, відповідно, *границь* застосування цього методу при аналізі історії вітчизняної філософії, що видається нам більш важливим для продовження даного дослідження.

1. Див.: *Йосипенко С.* До витоків української модерності: українська ранньомодерна духовна культура в європейському контексті. – К.: Укр. центр духовної культури, – 2008. – 392 с. 2. Там само. – С.3. 3. Там само. – С. 4. 4. Там само. – С.6. 5. Там само. – С.14. 6. Там само. – С.8. 7. Там само. – С.6. 8. Там само. – С.6-7. 9. Там само. – С.7. 10. Див.: *Горський В.С., Кушаков Ю.В., Табачковський В.Г.* Дослідження історії історико-філософської науки (До 25-річчя заснування нового історико-філософського напряму) // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – Випуски 81-83. – К.: ВПЦ "Київський університет", 2006. – С. 15-22. 11. Йосипенко С. До витоків української модерності. / Указ.твір. – с.18). 12. Там само. – С.40. 13. Там само. 14. Там само. – С.40-41. 15. Див.: *Руденко С.В.* Філософські погляди В.П.Петрова. – К.: ПАРАПАН, 2008. – 136 с. 16. *Йосипенко С.* До витоків української модерності. / Указ.твір. – С.60. 17. Там само. – С.43. 18. Там само. – С.44. 19. Там само. – С.63). 20. Там само. – С.70. 21. Там само. – С.70-71). 22. Там само. – С.77. 23. Див.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К, Обрій, 1992. – 229 с. 24. Див.: *Горський В.С.* Біля джерел: (Нариси з історії філософської культури України). – К.: Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2006. 25. *Йосипенко С.* До витоків української модерності / Указ. твір. – С. 69. 26. Там само. – С.64. 27. Там само. 28. Там само. – С.61.

Надійшла до редколегії 17.06.2009

І.В. Савинська, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКА АНТРОПОЛОГІЯ ЯК НАПРЯМ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ XX СТОЛІТТЯ (АНТРОПОЛОГІЧНІ ПРОЕКТИ МАКСА ШЕЛЕРА ТА ГЕЛЬМУТА ПЛЕСНЕРА)

У статті розглядаються передумови формування філософської антропології як самостійної дисципліни та аналізуються антропологічні проекти Макса Шелера та Гельмута Плеснера.

Ключові слова: філософська антропологія; ексцентричність; антропологічні принципи; особистість.

В статье рассматриваются предпосылки формирования философской антропологии як самостоятельной дисциплины и анализируются антропологический проекты Макса Шелера и Хельмута Плесснера.

Ключевые слова: философская антропология, эксцентричность, антропологические принципы, личность.

This article examines the preconditions of forming of philosophical anthropology as an independent discipline and analyzes the anthropological projects of Max Scheler and Helmut Plessner.

Keywords: philosophical anthropology; eccentric; anthropological principles; personality.

Зріст інтересу до людського життя у всій його різноманітності історично відбувається в Новітні часи. В світлі антропологічних досліджень з'являються нові дисципліни, а вже існуючі науки про сферу людського перебувають на хвилі свого піднесення. Анатомія, психологія, фізіологія, природнича антропологія і етнологія (гуманістична антропологія), педагогіка, етика, та інші науки вивчають людину з позицій власної вузької спеціалізації. Кожна із наук використовувала власну методологію у вивченні живого й особливо людського життя. "Сцієнтисти виключали проблему людини зі сфери наукового

пізнання. Гуманісти часто оголошували релятивними цінності культури і тим самим людини" [1]. Філософія зі свого боку, розглядала людину через багатоманіття концепцій та підходів. Однак, здебільшого це були філософські розробки окремішніх аспектів антропології. Людина сприймалась як *homo religiosus*, *homo faber*, *homo creator*, *homo ludens*. Проте, цілісної концепції людини розробити не вдалося: підкреслювався один із існуючих аспектів сприйняття людини й не зверталась увага на інші. Саме такий стан розвитку антропології спричинив появу праць німецького філософа Макса Шелера (Max Scheler) "Становище людини в космосі" ("Die Stellung des Menschen im Kosmos") і "Людина та історія" ("Mensch und Geschichte"). Питання про людину втратило суто філософський статус і потрібно було повернути філософську форму й зміст антропології. Це було здійснене у якості нової дисципліни. "Спеціальні науки, які займаються людиною і збільшуються у своїй чисельності, скоріш за все приховують сутність людини, аніж розкривають її" [2]. На думку Макса Шелера, у розмаїтті спеціальних досліджень було втрачено людину як таку. В той час, коли людина визнала, що вона менше ніж колинебудь володіє строгим знанням про світ та саму себе і одночасно з тим готова до нових відкриттів, виникає філософська антропологія. Зокрема, Отто Фрідріх Больнов встановлює дату народження філософської антропології як дисципліни – це 1928 рік, пов'язуючи її з оприлюдненням у вигляді доповіді книги Макса Шелера "Становище людини в космосі" [3]. Ця праця спонукає до широких філософських дискусій, які в свою чергу були продовженні книгою Гельмута Плеснера (Helmuth Plessner) "Ступені органічного і людина" ("Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie" (1928 р.). "Таким чином, Шелера й Плеснера можна визнати як засновників філософської антропології" [4]. Поняття, які формують ***термін "філософська антропологія"*** мають старогрецьке походження. "Філософія – це прагнення (*philia*) здобути остаточне знання про цілісність (*sophia*). Предметом "філософської антропології" є людина (*anthropos*), себто філософська антропологія має формувати ясні й загальні судження про те якою є людина як така (*logos*)" [5].

Можна виділити декілька передумов формування філософської антропології як самостійної дисципліни. *По-перше*, на початку XX століття стала очевидною вся проблематичність накопичених наукових знань та уявлень про людину. *По-друге*, кінець XIX століття в розвитку філософії вказує на неспроможність теорії пізнання обґрунтувати свої власні підвалини. Вихідний пункт раціоналістичної чи емпіричної теорії в прагненні пізнати людину в цілісності зіштовхується з життєвістю, практикою. Тобто відбувається звернення назовні, яке водночас з тим позбавляє теорію пізнання автономності. Раціоналістичний чи-то емпіричний шляхи теорії пізнання однаково мали розширювати свої засоби аргументації задля глибшого пізнання людини. Саме тому, питання пізнання перемістилося в іншу сферу філософії, яка розглядала процес пізнання в контексті взаємозв'язків людського життя. Тобто, філософська антропологія перейняла досліджувану проблему теорії пізнання. "З огляду на це, філософська антропологія постає, таким чином, як

розширення та поглиблення, в певному розумінні, навіть як продовження кантівської трансцендентальної філософії" [6]. *По-третє*, в межах "філософії життя" наприкінці XIX століття Фрідріх Ніцше та Вільгельм Дильтай, а надалі Анрі Бергсон, Георг Зімель та інші представники цієї течії відстоювали тезу про "вагомість досліджень життя у зв'язку з мистецтвом, наукою та поняттєвим мисленням". Ця теза була сприйнята й надалі розвивалась філософською антропологією. Тому, філософська антропологія Макса Шелера та Гельмута Плеснера є також продовженням основних тем "філософії життя".

Філософські здобутки Макса Шелера (Max Scheler) розділяють на два періоди: розробка аксіології і водночас інтерес до феноменологічної течії філософії; та "антропологічний поворот" у філософії. Філософська антропологія або "антропологічний поворот" – це пізній період творчості філософа результатом якого мала стати фундаментальна філософська дисципліна про людину. Разом з тим, це була відповідна спроба розвинути нову форму людської самосвідомості й самоспоглядання. Основне питання, яке Шелер покладав в основу своїх здобутків у сфері філософії – це: "Що являє собою людина і яке її становище в бутті?" ***Завданням філософської антропології*** постає не продукування нової теорії людини, а перше за все прагнення "…точно вказати як з основної структури людського буття…формуються всі специфічні монополії, чинення і дії людини: мова, сумління, інструменти, зброя, ідеї, права і безправ'я, держава,.. міф, релігія, історичність і суспільність" [7]. Себто, недостатньо вказати на особливе положення людини в загальній структурі сущого. Для здійснення повного розгляду людського існування, потрібно також пояснити це становище, розкрити зв'язок людини з самим буттям.

Слово "людина" за визначенням Шелера повинно позначати сукупність речей кардинально протилежних поняттю "тварини взагалі". Людина може бути чимось меншим або більшим за тварину, але твариною ніколи (М.Шелер). Що робить людину людиною? – Людина стає людиною, коли вона усвідомлює: природний світ, саму себе й опредметнює свою психофізичну природу. Рефлексивний акт усвідомлення світу водночас вказує на саму людину як таку, що існує в світі. Такий процес відбувається у просторі й часі. Особливо час в якості світової історії своєю плинністю супроводжує оформлення людини й світу. Подальше усвідомлення світу надає змогу змінювати його, "підлаштовувати" з огляду на свої потреби, а отже, мова йде про те, що людина починає виділятися зі світу. Це відбувається таким чином, що людина вже "має" світ, а отже світ не є її центром. Позбавлення основного центру в світі – ***ексцентричність*** до світу, надало змогу поставити людиною питання щодо основи самого світу. Не світ позбувся людини як центру, а власне людина усвідомила що не вичерпується буттєвою структурою світу. Таке усвідомлення відкрило інший світ, такий, що є сам пособі в своїй основі й має ідею свого буття. Себто, стало зрозумілим, що за різноманітними формами існуванням світу схована фундаментальна й первинна метафізична структура. Питання про першопричину розкриває перед людиною сферу метафізики як особливу форму пізнання. Однак, людина не здобуває нового центру в метафізиці, вона вже позбавлена центричності. Завдяки метафізиці

віднаходиться своєрідне "вікно" до над-буття, Абсолюту. Метафізика не нове пристанище людини, а сфера, відкриттю якої передує вже здійснений акт самоусвідомлення. Себто, метафізика –теорія буття, у філософській антропології Шелера не вихідна позиція антропологічних досліджень, а історична форма пізнання, що відкривається в процесі людського усвідомлення власне себе й навколишнього світу. Метафізичне пізнання, за Шелером прагне осягнути не скінченне існування людини чи світ, а основу, ідею надбуттєвості, нескінченного буття. Іншими словами людина у процесі усвідомлення постулює існування Буття-самого-по-собі, Буття взагалі, Бога. "….Бог тут мається на увазі як предикат "священного", "само-суще Буття", яке, звичайно, може отримати найрізноманітніше наповнення" [8]. Однак, це буття, яке людина конституює, незалежно від того може вона його пізнати, чи ні, також належить сутності людини. Отже, усвідомлення світу, себе самого й усвідомлення Бога – це "нерозривна структурна єдність" людської природи. Для Шелера, людина – це "вмістилище" становлення Бога (Першосущого), єдине суще, яке втілює в собі розгортання Першосущого. Завдяки єдності духовного й фізичного, людина здатна бути цим "вмістилищем". Духовне й тваринне в людині – це прояв Духу й Натиску як двох атрибутів (принципів) Першосущого. Людина – це зустріч цих двох взаємозалежних принципів, яка частково є центром Духу й Натиску, вона об'єднує Їх взаємопроникнення. Форма втілення Натиску – життя, а Духу – особа. Тільки людське буття має таку "двозначність". Однак, не Натиск або життя призводить до особливого положення людини в космосі, а наявність Духу. "Людина – єдине суще, через яке реалізується Дух, разом з тим, сама людина є частиною цього трансцендентального процесу" [9]. Себто, людина постає необхідним суб'єктом становлення Духу, який визначений Шелером у трьох значеннях: ***самосвідомість*** – усвідомлення себе самого; ***опредметнення*** свого психічного й фізичного стану; буття, що є чистою ***актуальністю*** і не може бути предметом. Проте, Дух сам по собі є безсилим і потребує енергію Життєвої частини, що уможливлює процес самопізнання і самостановлення. Себто, Дух сутнісно пов'язаний з дією Натиску. Чуттєва сила або Натиск характеризується Шелером як ***безсвідомий; творячий спонтанні образи; енергія вітальної сфери, що включає в себе сутнісні форми (стадії) розвитку психічного: чуттєвий натиск, інстинкт, звичну поведінку та асоціативну пам'ять.***

Тобто, Дух і Натиск як два принципи або атрибути становлення Першосущого одночасно виступають єдністю психічного і фізичного в людині. Шелер, на противагу поширеному на той час впливу дарвінізму, не відносить людину цілковито до царства звірів. Людина – це цілісна психофізична істота. Єдність душі й тіла не становить проблемне поле для досліджень. "Якщо і поняття душі, і поняття тіла не передбачають абсолютної предметності, то й питання про те, як вони можуть впливати одне на одне, є цілком безпідставним" [10]. Будь-який зв'язок між душевними та тілесними процесами, за ствердженням Шелера, пояснюється тим, що їх дано через єдину й неподільну ***дію особистості***. Феномен особистості – поширюється лише на тих людей, які опановують своє тіло й "почуваються господарем щодо нього",

тобто конституюються наявність волі в своєму розпорядженні, яка створює мотивацію для дії, слугує ціннісним критерієм для оцінки. Однак, особистість за Шелером не є чимось суто психічним (саме в цьому філософ вбачав однобічність психологічних досліджень), хоча вона є носієм настроїв і характерів. "Лише той, хто переживає своє тіло, ідентифіковуване у зовнішньому і внутрішньому сприйнятті, через визначення "моє тіло", тобто як "власність", – тільки той заслуговує на визнання його як особистості" [11]. Про особисті можна говорити, коли спроможність діяння наявна суто феноменально, тобто передує будь-якій фактичній дії. Воління до дії й усвідомлення сили свого власного воління, що є інтенцією до фактичної дії й становить зміст феномену особистості. ***Особистість – це психофізична єдність, що проявлена у дії.*** Саме в дії (внутрішній та зовнішній) розкривається взаємопроникнення духовного та тілесного – це заперечення: дуалізму духовної і тілесної субстанції (у картезіанському варіанті), одностороннього формально-механістичного (Демокріт, Епікур, Лукрецій Кар, Девід Г'юм, Ернст Мах та ін.) і віталістичного розуміння людської поведінки (прагматизм Чарльза Пірса, Уїльяма Джеймса, Джона Дьюї, філософія людини Фрідріха Ніцше та ін.). Тіло і душа однаково залежать від Натиску, визначенні ним. Однак, на стадіях Натиску людина не досягає сутнісної відмінності від інших форм життя, тобто не досягається її особливе місце в структурі буття. Тільки присутність Духу, який протилежний Натиску, але потребує його життєвої енергії надає людині не тільки особливе положення в космосі, а й змогу мати динамічну єдність, бути діючим. Так у варіанті філософської антропології Шелера долається психофізична проблема й постулюється єдність людини.

Антропологічний напрям в філософії набуває ознак філософського знання. Поряд з Максом Шелером основу нової філософії формує ***Гельмут Плеснер (Helmuth Plessner)***. Його концепція філософської антропології репрезентує спробу розширити дослідницьке тло філософської антропології в наступних працях "Єдність чуттів. Основні риси естезіології Духу." ("Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes") (1923 р.); "Сміх та плач" ("Lachen und Weinen") (1941 р.); "Philosophische Anthropologie" ("Філософська антропологія") (1970 р.). Окремою є праця "*Ступені органічного і людина. Вступ до філософської антропології*" ("Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie"), яка виходить друком в один рік з працею Макса Шелера "Місце людини в космосі" ("Die Stellung des Menschen im Kosmos") і становить продовження роботи над формуванням основ філософської антропології, однак не як самостійної дисципліни філософського циклу, а основної філософії. Формування методології ***антропологічної філософії*** відбувається протягом двох творчих періодів, які характеризують еволюційність поглядів самого філософа. Ранній період філософської антропології Плеснера – це спроба поєднати метафізичну характеристику антропології з натуралістичним матеріалом. В пізніх своїх працях Плеснер розширює свій натурфілософський підхід до історичного. Такий вплив зумовлений впливом ідей Вільгельма Дільтая (Wilhelm Dilthey) та Ґеорга Міша (Georg Misch) про діяльнісну людину, що створює історичний світ. Це пізня

спроба Плеснера розглянути філософську антропологію у світовій історичній перспективі, де наука, мистецтво, релігія та політика виступають створеними людиною засобами пізнання світу. Завдяки ним, людина пізнає себе не шляхом самоспостереження, а об'єктивовано через феномени зазначених сфер. Таким чином, людина досліджується в межах одного проекту, який представляє її як природну й культурну (творчу) істоту.

Філософська антропологія – це вчення про буття людини. "Завдання філософської антропології – долучити сучасну людину до пізнання і звільнити від омани" [12]. Якщо, нова антропологія Макса Шелера – це прагнення пояснити ***особливе положення*** людини в космосі, виявити ***сутність буттєвої структури людини***, то антропологічний проект Плеснера звертається до ***життя*** людини та його проявів. Основна омана, в яку впадає філософія XX століття, на думку, Плеснера – це однобічний розгляд ***поняття "життя"***, а відповідно і його прояву – багатоаспектне життя людини. Критичне ставлення до різноманітних концепцій "філософії життя" зупиняє Плеснера на філософській позиції Вільгельма Дильтая. Саме в Дильтая Плеснер віднаходить нове джерело проблеми філософської антропології. В своїх пізніх роботах Плеснер окреслює філософську антропологію у світлі "відкритого питання", тобто не прагне віднайти закінчений образ, картину людської сутності. Однак, в ранній період філософських рефлексій – це визначення людини через абсолютизацію існування, ексцентричної позиції. Філософська антропологія Плеснера відрізняється від метафізичної концепції *над*буття Макса Шелера. Людина сама створює порядок, плинність свого існування. В цьому особливість її положення в космосі. ***Здатність "вести своє життя" –*** це суттєва характеристика людської істоти. Що надає змогу людині займати таку буттєву позицію? Філософська антропологія Шелера й Плеснера обопільно вказують на особливу будову людини як тілесної та духовної істоти. Тому, ***основне питання***, яке має вирішити філософська антропологія за Плеснером: це ***можливість поєднання духовної історії людства (духовний стан) з його природною історією (фізіологічний підхід до людини) таким чином, щоб вдалося зберегти єдиний фундаментальний погляд на людину?*** "Матеріалізм і натуралізм, емпіризм і спіритуалізм, ідеалізм і апріоризм незворотньо потерпають від руйнування, зупиняючись в якомусь пункті перед альтернативою двох істин – світу, що розглядається в аспекті свідомості, і світу, що розглядається в аспекті тілесності" [13]. Об'єднуючою ланкою двох протилежних істин виступає ***натурфілософія,*** що постає позбавленою крайнощів емпіризму. Вихідний пункт філософської антропології Плеснера – поняття "життя", яке саме пособі є об'єктом дослідження як біології та і філософії. Однак, саме натурфілософія (вчення про природу) є рецепцією загального знання про "живе". Рослини, тварини і сама людина – це сфера живого що вирізняється на тлі зовнішнього середовища з яким співвідноситься і на яке реагує. Тобто, все живе має певну позицію стосовно зовнішнього щодо нього середовища (поля). Це відбувається завдяки плоті (Leib), яка займає певне місцеположення, позицію "тут" і "тепер" і яка сама покладає свою власну межу. ***Межа*** – це поняття яке відрізняє "живе" від "неживого". "Бути живою річчю", означає не наявність просторового контуру, який фізично окреслює внутрішній аспект речі від зовнішнього, як-то у неживої речі. ***Жива річ***

здатна володіти внутрішнім і зовнішнім аспектом при загальній цілісності. Сама плоть стає цією межею, оскільки поєднує внутрішнє і зовнішнє. Така характеристика живого – це ***позиційність***, положення тіла в ньому ж самому. Поняття "позиційність" відкриває феноменологічний аспект в межах тілесності, оскільки відсилає до процесу одночасного "виходу" назовні й у "середину" самого себе – подвійне трасцендування (перехід). Плеснер, у своєму проекті ***натурфілософської антропології*** відкриває існуючі апріорні закономірності емпіричних зв'язків. Єдність світу і живої речі реалізується в матеріально-апріорних межах позиційності. Однак, відношення живого є різним. Так, відношення "людина-середовище" є суттєво відрізнене від відношення "тварина-середовище" і "рослина-середовище". Себто, кожного разу мова йде про різний вид позиційності, ступінь організації органічного. Форма організації рослин – відкрита, оскільки вони вписуються в навколишній світ і залежать від нього. Форма організації тварин – закрита, цьому сприяє наявність центральної нервової системи. Тварина сприймає себе і зовнішнє середовище за допомогою чуттів, форма її позиційності – ***центрична***. Людина, у свою чергу, не творить нову форму організації, як плоть вона залишається твариною. Однак, людське тіло має характеристики не тільки плоті (Leib), а й тілесності (Körper)". Людська плоть обумовлює людську центричність. Однак, людина, на відміну від тварини, позиційно занурена в середину своєї екзистенції, знає її і переживає. Людина не здатна розірвати свою центричність, проте має змогу подолати її, "піднятися над нею". Вона не тільки живе й переживає (центричність), а й переживає своє переживання – тобто, її позиція ***ексцентрична***. "Ексцентричність представляє собою характерну для людини форму її фронтального положення відносно оточуючого її поля" [14]. *Шелер і Плеснер постулюють ексцентричність як нову життєву форму*. Тварина дистанційована від свого тіла, а людина віддалена від самого цього дистаціювання. Людина віддаляє центр своєї позиційності й саме так уможливлює тотальну рефлексійність життєвої системи й самої себе. Цей процес відбувається завдяки самосвідомості, рефлексійній здатності виокремлювати себе поміж усього живого. Людина усвідомлює себе, тобто опосередковує себе завдяки своїй свідомості. Однак разом з тим, людина здатна усвідомити свою свідомість. Що стосується навколишнього світу (зовнішнє поле), людина сприймає його опосередковано через певні свої тілесні реакції, як-то сміх і сльози. Ця людська характеристика називається ***експресивністю***. Здавалося б такі реакції на навколишній світ, які видаються неопосередкованими, насправді опосередковані певними проміжними ланками, що з'єднують зовнішнє і внутрішнє. Саме так Плеснер формулює свій другий антропологічний принцип – "***опосередкованої Неопосередкованості***" (vermittelte Unmittelbarkeit). Експресивність – це перша реалізація цього принципу. Також, дію цього принципу забезпечує ***іманентна*** характеристика свідомості. *Все що людина пізнає, вона пізнає у якості внутрішнього змісту своєї свідомості, однак, не таким, що існує в самій свідомості.* В процесі пізнання речей зовнішнього світу людина як пізнавальний суб'єкт знаходиться між власне собою і об'єктом свого пізнання. Так формується знання. Тобто, знання про об'єкт опосередковує людину й зовнішній щодо неї об'єкт. Однак, під час пізнання зникає людина-суб'єкт, що

опосередковує пізнання і стверджується певна прямота схоплення речі самої пособі з усією очевидністю. ***Знання – це неопосередкована опосередкованість, оскільки в ньому схоплений світ таким, яким він є. Відношення людини до зовнішньо світу опосередковане, однак її знання про нього – ні.***

У процесі пізнання людина "не втрачає себе", а співвідносить з собою. Це позиційно проявлено в потрійній єдності. Людина є жива плоть (Leib) – зовнішній світ; душа, що існує в тілі або тілесність (Körper) – внутрішній світ і "Я" (яке існує поза тілом як точка погляду яка об'єднує тілесність) – сумісний світ. Феноменологічне трактування тілесності надає змогу Плеснеру описувати "Я" (сфера духу), завдяки якому й реалізується позиційна ексцентричність. Така позиційність властива лишень індивідууму, а саме ***особистості***. Позиційність особистості долає центричність, позбавляється фундаменту, свого опертя "тут" і "тепер". В своїй ексцентричності людське існування опиняється поставленим на "ніщо", вказує на відсутність певної рівноваги. Центричне "тут" і "тепер" – подолане ексцентричним поставленням на "ніщо". Що представляє собою це "ніщо"? – Існування людської свідомості "розтягнуте" між зовнішньо сприйнятим, усвідомленим та відповідною дією у зовнішнє поле. Певна зупинка, прірва (hiatus), яка виникає між здатністю помічати та дією слугує внутрішньою просторовою межею із середини назовні. Це і є опертя на "прірву", "ніщо".

Однак, людина не може перебувати в такому "розбалансованому стані", вона шукає рівноваги, те що "заповнить" її поставленість на "ніщо". Такий спосіб компенсувати поставу на "ніщо", вкорінитися в ньому як в природному – творення штучних речей. В ньому проявляється зв'язок ексцентричності й вітальної сфери, речі стають новою природою для людини і залишаються штучними, неживими стосовно самого життя. Це є принцип "***природної Штучності***" (natürliche Künstlichkeit): ***людина сама себе здійснює, для неї природно бути здійсненою***. Людина намагається доповнити свою ексцентричність і врівноважити свою екзистенцію достатньою вагою речей. Вона відкриває свою не укоріненість (завдяки своїй ексцентричності) в самій собі перед обличчям Ніщо. В людині прокидається відчуття випадковості та індивідуальності її існування. Напроти, світ володіє необхідним існуванням, оскільки має основу. Створений світ речей не забезпечує нову основу для людини. Речі – лише здійснення людської природи, власне себе. Людині залишається єдиний вихід – "стрибок у віру", що є для неї такою ж природною властивістю. Завдяки вірі, життя для людини набуває значення, його випадковість перетворюється на певність. Оскільки світ має божественну основу, то й людське буття в релігійності віднаходить хитку метафізичну точку опертя. Однак, знов втрачає її в процесі сумніву. Що призводить до сумніву? Саме духовна сфера людини (в якій людина живе як особистість) виводить її на межу "ніщо" і протиставляє вірі. Дух – це сама позиційна сфера завдяки якій "Я" (сумісний світ) пізнає себе як душу (внутрішнє поле) і тіло (яке сприймає зовнішнє поле). Саме так поступово твориться культурний вимір. Віра здатна зруйнувати "неіснуюче положення" людини, в той час дух (реалізуючись у сумісному світі) відкриває безмежний простір безосновності людського жит-

тя. Так і виникає уявне місцеположення: заперечуючи абсолютне, людина постійно потребує його для того, щоб "втримати" себе в цьому світі. Через ексцентричність людина віднаходить віру в трансцендентне. Її ***"Положення є утопічним"*** (utopischer Standort) – третій принцип Плеснера – ***людина поставлена на "ніщо" і тому потребує трансцендентну опору.*** Тобто, Антропологічні принципи підкреслюють ексцентричну позиційність людини, що є життям, яке формує штучну природу не маючи власної буттєвої основи.

Отже, філософська антропологія Макса Шелера й Гельмута Плеснера використовує досвід натуралістичного підходу до людину. Однак, біологія та психологія не можуть сформувати повного знання людини. Тому, обидва філософи усвідомлюють необхідність об'єднання наук про дух і наук про природу в одній дисципліні. Для Плеснера філософська антропологія – єдина філософія, яка здатна "розмислювати" з приводу утопічної основи людської екзистенції – "ніщо", і специфіки людської тілесності. Шелер апелює до понять "дух" і "порив", щоб через пояснення місця людського існування в космосі розкрити сутність людини. Плеснер вибудовує свою антропологію, метафізично пояснюючи людське життя за допомогою поняття розриву, як переходу від тваринного до людського та внутрішнього й зовнішнього полів у пізнанні. Обидва філософи виходять з уявлень про ієрархічний порядок всього живого, який людина повинна осягнути. Сутнісна визначеність людини віднаходиться у порівнянні з іншими живими істотами. Філософська антропологія Шелера за вихідний пункт свого проекту філософської антропології приймає протистояння Духу й Натиску, розкриття якого в дії надає змогу вказати на становлення Духу через буттєву структуру людини як носія "принципу Духу". Протистояння "дух-тіло", "людина-світ" – не можуть бути вихідним пунктом Плеснерової філософської антропології, оскільки породжують "оманливі" концепції людини. Відношення тіла до власної межі – знімає всі можливі "внутрішні" протистояння. В цьому відношенні поєднується духовне й тілесне, біологічне й психічне. Плеснер в основу своєї антропології покладає не протистояння (хоча є неузгодженість віри та духу), а "життя", яке він прагне описати. Людина за Плеснером є такою, що створює себе й своє життя. Те, що робить людину людиною, у Шелера характеризується не раціональністю, а поняттям "дух" (який підносить людину з тваринного життя до чистої свідомості), а у Плеснера – "ексцентричністю", тобто спроможністю "виходити за власні межі", перебувати у відношенні до самого себе. У Плеснера людина є ексцентричною істотою, що позбавлена власного центру, підґрунтя теорії буття і тому перебуває у неспокої і постійному мінливому культурному поступі.

Таким чином, філософська антропологія як напрям філософії XX століття не має стійкої онтологічної структури з якої постає подальше дослідження людини. Саме тому, перші антропологічні проекти Шелера та раннього Плеснера редукують людське існування до розгляду певної ознаки чи принципу, одночасно з тим прагнучи надати завершену картину людського існування. Така абсолютизація і стала наріжним каменем для майбутнього втілення програми Шелера й подальшого існування філософської антропології як єднісної, основоположної філософії. Сучасна філософська антропологія

потребує пошуку цілісної ненатуралістичної концепції людини, яка буде позбавлення будь-якого редукціонізму. Прикладом такої концепції може слугувати метафізична антропологія класичного томізму, яка прагне розкрити засади людського буття, вказати на причину його існування та надати інтерпретацію різноманітним людським феноменам. Метафізика становить фундаментальне тло для обґрунтування томістичної філософської антропології. А отже, в сучасній філософії продовжується формування реалістичного дослідження, що регулюється принципом "відкритого питання" і прагне розкрити сутність та принципи людського буття маючи стійку метафізичну основу.

1. *Krąpiec M.A.* Ja-człowiek. – Lublin.: KUL, 2005. – S.15. 2. *Шелер.* Положения человека в космосе // Избранные произведения / Под ред. Денежкина А.В. – М.: Гнозис, 1994. – С.31. 3. *Больнов О.Ф.* Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К.: Ваклер, 1996. – С.96. 4. Там само. – С.96. 5. *Haeffner G.* Wprowadzenie do antropologii filozoficznej. – Kraków: WAM, 2006. – S.15. 6. *Больнов О.Ф.* Філософська антропологія та її методичні принципи // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навч. посібник/ Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К.: Ваклер, 1996. – С.99. 7. *Шелер М.* Положения человека в космосе // Избранные произведения: Под ред., Денежкина А.В. – М.: Гнозис, 1994. – С.187. 8. Там само. – С.188. 9. *Krąpiec M.A.* Ja-człowiek. – KUL, 2005. – S.112-113. 10. *Шелер М.* Сутність моральної особистості // Сучасна зарубіжна філософія. Течії і напрямки. Хрестоматія: Навч. посібник / Упорядники В.В. Лях, В.С. Пазенюк. – К.: Ваклер, 1996. – С.18. 11. Там само. – С.14. 12. *Плесснер Х.* Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию / Пер. с нем. – М.: РОССПЭН, 2004. – С.28. 13. Там же. – С.33. 14. Там же. – С.254.

Надійшла до редколегії 08.02.2010

В.В. Семикрас, асп., КНУТШ, Київ

ПРОБЛЕМИ ПРАВОВОЇ КОНЦЕПЦІЇ Б. КІСТЯКІВСЬКОГО У СУЧАСНІЙ ВІТЧИЗНЯНІЙ ТА ЗАРУБІЖНІЙ НАУЦІ

Стаття присвячена аналізу джерельної бази щодо життя і творчості Богдана Кістяківського, що дозволяє виокремити філософсько-правові аспекти діяльності вченого. Досліджуються проблеми та перспективи подібного аналізу.

Ключові слова: право, держава, демократія,ідеологія, лібералізм.

Статья "Проблемы правовой концепции Б. Кистякивского в современной отечественной и зарубежной науке" посвящена анализу источниковой базы относительно жизни и творчества Богдана Кистякивского, позволяющий выделить философско-правовые аспекты деятельности ученого. Исследуются проблемы и перспективы подобного анализа.

Ключевые слова: право, государство, демократия, идеология, либерализм.

The article "Problems of legal concepts B. Kistyakivskoho in modern domestic and foreign science" is devoted to analysis of source base of Bogdan Kistyakivsky's life and creation, what allows us to select philosophical and legal aspects of scientist's activity. Problems and prospects of this analysis are probed.

Keywords: law, the state, democracy, ideology, liberalism.

Примітною особливістю наукової та громадсько-політичної діяльності Б. Кістяківського, яка тривала в Росії та Україні понад двадцять років, є те, що вона збуджувала як наукову думку, так і політичне життя його сучасників.

Аналіз джерел щодо його творчості та діяльності засвідчує, що він завжди був на вістрі актуальних проблем соціальної науки та політичного життя

як у Росії, так і в Україні. Про це свідчить і полеміка щодо "українського питання" з російськими лібералами, зокрема, з П. Струве, захист М. Драгоманова у зв'язку з неправдивою публікацією про нього В. Богучарського "Земский Союз или Священная дружина", науково-методологічна дискусія з М. Вебером з приводу методологічної ролі в соціальному дослідженні категорії "можливого", дискусія щодо тлумачення об'єктивності права, критика ірраціоналістичної соціальної філософії М. Бердяєва тощо.

У радянський період про Б. Кістяківського було кілька публікацій, де його кваліфікують як російського дореволюційного правознавця, російського філософа права чи представника російської немарксистської соціології.

Приступаючи до сучасних джерел дослідження наукової спадщини Б.Кістяківського, не можна оминути праці М. Василенка, що своєю статтею "Академік Богдан Олександрович Кістяківський" поклав початок україномовним публікаціям про Б. Кістяківського, в яких він уперше постає українським вченим.

Стаття М.Василенка наголошує на укоріненості роду Кістяківських в українську духовну культуру. Дід Б. Кістяківського був не тільки видатним ученим, але також і активним громадським діячем. Він був помічником редактора журналу "Основа" й членом "Старої Громади", нелегальної організації, заснованої на початку 60-х років XIX ст. Окрім того, зазначає автор, лінія Кістяківських мала родинні зв'язки з видатним українським археографом, істориком, професором В. Антоновичем. Він десятки років очолював українське громадсько-політичне життя, був головою київської "Старої Громади". Все це на думку М. Василенка, помітно вплинуло на формування суспільних поглядів Богдана Кістяківського [1].

Навчаючись у Київському університеті на історично-філологічному факультеті, Кістяківський виявляє інтерес до особи та творів М Драгоманова, а також до таких діячів заснованої в Галичині радикальної партії, як Іван Франко та Михайло Павлик. У 1889 році, перебуваючи у Львові, він ближче знайомиться з І. Франком та М. Павликом.

На формування світоглядної позиції Кістяківського вплинули також і його заняття в Харківському університеті над руською та українською історією під керуванням представника школи В. Антоновича професора Д. Багалія.

Як пише М. Василенко, Богдан Кістяківський у 1891 році, навчаючись на юридичному факультеті університету в Дерпті, захоплюється марксизмом. Його відхід від марксизму почався з навчання на філософському факультеті Берлінського університету. Тут він захоплюється філософією І. Канта та знайомиться особисто з працями видатних представників неокантівської традиції Г. Зіммелем, В. Віндельбандом, Г. Єллінеком. Значний вплив на формування в Кістяківського методології соціальних наук зробив видатний представник неокантіанства М. Вебер, з яким він співпрацював.

У формуванні світогляду Б. Кістяківського, вважає М. Василенко, "видатну роль займало його відношення до українства й до української справи. Ця сторона його світогляду розвивалася органічно. З українським рухом він був зв'язаний і родинними своїми відносинами і тією участю, яку він брав у гуртках молоді за часів свого юнацтва" [2].

Помітне місце в аналізі світоглядної позиції Б. Кістяківського посідає рецензія М. Порша на книгу Б. Кістяківського "Страницы прошлого. Къ истории конституціонного движенія въ Россіи". Кістяківський аналізує деякі глави книги Д. Богучарського "Изъ исторыи политической борьбы въ 70-хъ и 80-хъ гг. XIX века. Партия "Народной воли", ея происхожденія, судьбы и гибель". Автор цієї книги стверджував, що орган російського конституціоналізму "Вольное слово" в період, коли його очолював М. Драгоманов, буцім виконувало завдання політичної поліції [3].

Б. Кістяківський доводить тенденційність писання Д. Богучарського з одного боку, а з другого, з'ясовує великий вплив М. Драгоманова "на поширеннє ідеї політичної волі серед лівих політичних напрямів тої доби, та поширеннє ідеї автономізму та федералізму серед російських конституціоналістів" [4].

У пострадянській Україні найбільший науковий інтерес до постаті Б. Кістяківського виявила дослідниця Л. Депенчук, яка простежує як його життєвий шлях, так і питання соціальної філософії та філософії права.

Л. Депенчук зазначає, що для мислителя право є найбільш чітким виявом соціальної культури, позаяк "право перевертає соціально необхідне на обов'язкове". Рівень правової культури в суспільстві і є показником для Кістяківського, стверджує авторка, у дослідженні можливостей побудови правової держави. Він, зазначає дослідниця, є засновником соціокультурного підходу в теорії права. Відштовхуючись від філософії Канта, в дослідженні права в соціальній культурі він користується критичним методом. Л.Депенчук підкреслює обстоювання академіком Кістяківським методологічного плюралізму, який передбачає для кожної сфери культури застосування специфічних методів пізнання.

Загальною засадою єдності гуманітарного знання для Кістяківського, далі зазначає дослідниця, є філософія культури. В спектрі соціальної культури має стояти не просто свідома й всебічно розвинена особистість, а "особистість, дисциплінована правом і наділена правами, які вона вільно використовує" [5].

За час незалежності в Україні з'явилася низка публікацій, що стосуються ідеологічних поглядів Б. Кістяківського. Вони досліджують коріння ліберальних ідей в Україні, вплив М. Драгоманова на формування ліберальної ідеології Б.Кістяківського, сплеск ідей лібералізму після революцій в Росії 1905 року, ліберальну позицію Б. Кістяківського.

М. Томенко в статті "Штрихи до історії ліберальної ідеї в Україні" проводить порівняльний аналіз лібералізму доби Б. Кістяківського та сучасним станом лібералізму в Україні. Відмітною рисою лібералізму минулої доби він називає недооцінку "національного в системі світоглядних засад суспільства та ролі держави у співвідношенні з іншими суспільно-політичними інститутами [6].

Сучасний лібералізм в Україні, на думку автора, є ідеологічним гібридом, позаяк у ньому більшість ідей узяті з ідеології соціальної демократії.

М. Кампо ідеї правової держави Б. Кістяківського пов'язує з сучасним українським суспільством і наголошує на важливості правової культури громадян, яка є необхідною у правовій державі з великим розмаїттям ліберальних структур. Вона підкреслює ідеї Кістяківського про активність особи у взаєминах з державними органами. Наголошує на думці Кістяківського про те, що

найбільший вплив у державі мають середні класи, а тому правова держава є державою заможних людей [7].

М. Попович та А. Фінько у статті "Українські ліберали" торкаються зв'язків української ліберальної думки, яку передусім представляли Б. Кістяківський та М Драгоманов, з європейським ліберальним рухом. Автори наголошують на тісних стосунках Кістяківського з М. Вебером, підкреслюючи приналежність нашого мислителя до Гайдельбергського гуртка, куди входили В. Віндельбанд, брати Макс та Альфред Вебери, Г. Єллінек, В. Зомбарт та інші. Гурток сповідував ліберальну ідеологію й у методології соціальних досліджень відзначався спрямованістю проти "історичної школи" та її ірраціоналістичних тенденцій. У поглядах на соціальний ідеал автори відзначають, що соціалізм Кістяківського докорінно відрізняється як від марксистсько-ленінського трактування, так і від радикального соціалізму українських партій початку XX століття. В основі його соціалізму лежить не класова, а національна солідарність, яка, як стверджують автори, більш відсторонена від особистого егоїзму [8].

Стосовно ставлення Кістяківського до "українського питання" автори наводять такі його слова на адресу М. Драгоманова: "Вищі соціально-політичні й культурні ідеали європейської цивілізації можуть бути здійснені на українському ґрунті і серед українського народу тільки в українській національній формі" [9]. Ця позиція, переконані автори, є й позицією самого Б. Кістяківського.

М. Шутяк у статті "Кістяківські" наголошує, що представники роду Кістяківських, який належав до української духовної еліти, сповідували ліберальну ідеологію. Так, батько Богдана Олександр як громадівець, який дотримувався ліберальних поглядів в політиці, вважав, що кожен, працюючи у своїй галузі, своєю діяльністю має виявляти своє українство. Цю позицію батька, стверджує автор, успадкував і Богдан [10].

Найбільшим дослідженням, як за обсягом, так і за масштабністю охоплення діяльності Кістяківського, є книга американської дослідниці Сюзен Гейман (Heuman Cusan "Кістяківський Богдан: боротьба за національні конституційні права в останні роки царату" (в українському перекладі книга вийшла в 2000 році). С. Гейман досліджує як життєвий шлях, так і наукову та соціально-політичну діяльність Б. Кістяківського. Уже в передмові С. Гейман визначає ідеологічну позицію Кістяківського, зачисляючи його до лібералів. Її книга включає в себе сім частин.

У першій частині С. Гейман описує життєвий шлях Б. Кістяківського, акцентуючи увагу на вкоріненості роду Кістяківських в українську духовну культуру, ролі М. Драгоманова у формуванні ідеологічної позиції та соціально-політичного спрямування діяльності Кістяківського. На погляд дослідниці, перебування в Галичині й зокрема знайомство з М. Павликом та І. Франком є свідченням неабиякого інтересу Кістяківського до українського питання в студентські роки. У студентський період Кістяківський активно веде пошуки свого місця в соціально-політичному житті. У Дерптському університеті захоплюється марксизмом, а в кінці 80-х років виявляє інтерес до філософії Канта та неокантіанців, що зрештою і визначило філософські засади як творчості та і соціально-політичної позиції.

У другій частині своєї книги С. Гейман обґрунтовує, чому саме кантіанство, а не позитивізм чи марксизм імпонували Кістяківському. Річ у тім, що в центрі уваги російських інтелектуалів, які прагнули протистояти російській владній автократії, була ідея захисту індивідуальних прав і свобод. Неокантіанство ж у філософських і соціальних концепціях наголошувало саме на цінності окремого індивіда. Звідси випливає, що самодостатні індивіди на основі особистої свободи та моральної відповідальності чинять політичний вплив на характер і спрямованість розвитку суспільства як цілісної системи, тоді як позитивізм та марксизм наголошують на дії загальних законів розвитку, а роль індивідів зводять до підпорядкування цим законам. Тому, вважає С. Гейман, Кістяківський та російські теоретики права прагнули запровадити правову систему, підвалинами якої були б демократія та конституціоналізм.

Автор книги наголошує, що для Кістяківського індивід стає в центрі соціального аналізу. Назва цього аналізу "науково-філософський ідеалізм" є зі словом "науковий" засвідчує, вважає С. Гейман, тому, "що Кістяківський поділяв віру позитивістів у силу науки для всебічного вивчення життя людини й водночас не сприймав самодостатності позитивізму" [11].

Аналізуючи стан розвитку соціології початку XX століття, С. Гейман проводить чітку межу між чисто кантіанською позицією народника Михайловського та соціологічним неокантіанським методом Кістяківського. Михайловський обстоював ідею, що соціологія послуговується переважно "суб'єктивним методом", який базувався на здатності соціолога ототожнювати себе з об'єктом свого дослідження та "враховувати розуміння ситуації", що буцім дає змогу перейти від "реального до ідеального". Відтак Михайловський відкидав причинову необхідність у соціологічних дослідженнях. Метод Кістяківського включав як нормативний, так і емпіричний вимір, у нього ціннісний підхід не протиставляється причиново-наслідковому аналізові. Уже в розумінні правового закону Б. Кістяківський, як і такий некантіанський теоретик права, як Г. Єллінека, брав його як соціальний феномен, що містив у собі і емпіричний аспект соціальних взаємин, і нормативний (як комплекс норм).

У розділі "Права людини: становище напередодні революції" С. Гейман аналізує правовий статус населення Російської імперії, який вона небезпідставно називає становим. У соціальній ієрархії найвищий щабель посідало дворянство, далі йшло духівництво, потім – верстви міщан, селян та інших. З'явився ще один стан, який обіймала категорія "різночинці" – це робітники, ремісники, інтелігенція з невизначеним статусом в архаїчній становій системі.

2 червня 1907 року Державна Дума запропонувала скасувати систему станів "для повного розвитку принципу правової рівності та індивідуальної свободи" [12], але така пропозиція була неприйнятною для російського царського режиму. Отож, підкреслює С. Гейман, у суспільстві визріває необхідність заміни "автократії конституційним устроєм на засадах індивідуальних прав, законності та парламентської системи з виборними депутатами" [13]. Така соціально-політична ситуація покликала до життя концепцію прав людини в "Союзе освобождения" і партії кадетів й визначала місце Б. Кістяківського в російському ліберальному русі.

Торкаючись правової держави та впровадження правової системи, п. Гейман у четвертому розділі своєї книги робить історичний екскурс в формування правової системи в Росії. Вона зауважує, що правова система, запропонована реформами 1864 року, охоплювала лише 10–15 % населення імперії. Селянство ж, як основна маса населення, перебувало під юрисдикцією селянського звичаєвого права. 17 жовтня 1905 року цар у своєму маніфесті проголосив конституційну форму правління, що передбачала розподіл влади через створення виборного законодавчого органу – Державної Думи.

Конституція 1906 року не відповідала принципам правової держави, а тому реакція на неї як у Росії, так і на Заході була неоднозначною. Для Кістяківського, вважає дослідниця, ця конституція була штучно сконструйованою, а не реальною формою конституціоналізму, тому що "цар та його міністри не поступилися владою" і ця "конституція не давала відповідних виборних прав національним спільнотам і імперії" [14].

Торкаючись теоретичних засад конституційного ладу, Кістяківський звертається до суспільного ідеалу, в якому прагне поєднати конституціоналізм і соціалізм – це соціополітична конституційна система.

Розглядаючи роль інтелігенції в розбудові правової держави в Росії, дослідниця робить наголос на критичному ставленні Кістяківського (1909 р.) до російської інтелігенції з приводу її негативних настроїв стосовно права. Він наголошував на питаннях несвідомості інтелігенції, браку освіти та досвіду в сфері державного управління, засуджував небажання російської інтелігенції вплинути на українське питання. Якщо інтелігент збагатить свою правову свідомість, то він по новому буде дивитись на особистість громадянина, його права, свободи, гідність, важливість національно-культурного самоствердження індивіда.

Аналізуючи місце Кістяківського в українському національному русі, С. Гейман визначає його позицію як українофільську.

В останньому розділі своєї книги С. Гейман зауважує, що проблеми неросійських народів між 1905 та 1917 роками набули суспільної гостроти й "стали темою дебатів у Думі". Колишні колеги з ліберальної позиції Кістяківський і Струве на ґрунті національного питання по суті стали ворогами. Струве не хоче бачити межі між державою і нацією. Це означає, що російська нація має увібрати в себе, поглинути, асимілювати нації, що входять в імперію.

С. Гейман підкреслює наявність у мислителя внутрішнього конфлікту, що спричинений українським походженням, з одного боку, та політичною близькістю до російського визвольного руху, з другого. Ще у 1905 році він вважав, що справжній ворог для українців – це автократія, яка панує над усіма націями імперії. Після 1907 року, стверджує дослідниця, Кістяківський стає на захист українського руху. Пожвавлення кооперативного руху в Україні (у 1908 році був перший з'їзд, де промовці говорили українською мовою) сприятиме, не думку Кістяківського, появі селянських федерацій, які "стануть основою української культурної автономії" [15].

Отож в українському питанні Кістяківський обмежився у цей період рамками культурної автономії. Навіть, стоячи на цій позиції, Кістяківський зіткнувся з проблемою, суть якої у тому, що з одного боку, він поділяв цілі росіян,

що були спрямовані проти самодержавства, але, з другого боку, був проти політики русифікації інших націй, позаяк це було грубим порушенням прав людини і громадянина.

Згідно з Кістяківським, твердить С. Гейман, існує один правильний шлях для захисту національних прав – це "боротьба на двох рівнях – соціально-економічному, який базується на міжнаціональній класовій солідарності, та політичному, на якому автократію необхідно замінити конституційним урядом, який представляв би всі народи" [16].

У іншому ключі досліджує творчу діяльність Б.Кістяківського визначний російський філософ Ю. Давидов у розлогій статті "Вебер и Кистяковский. (Опыт микроанализа)". Аналізуючи співпрацю цих двох мислителів, він ставить акцент не на спільній філософській та теоретико-методологічній основі обох мислителів, а на моментах теоретико-методологічного розходження. Ці розбіжності є наслідком статті Вебера "Критичні розвідки в галузі логіки наук про культуру". Йдеться про місце в дослідженні соціальних процесів категорії "можливого" та співвідношення "об'єктивно можливого" з причиновим поясненням явищ. Ю.Давидов наголошує на схильності М. Вебера до визнання разом із необхідним причиновим зв'язком ще й специфічно можливого причинового зв'язку, що залежить від певних додаткових обставин. Тут і з'являється, стверджує Б. Кістяківський, поняття "об'єктивно можливого", що дозволяє надати вищого статусу "можливому причиновому зв'язку" й поставити його поруч із необхідним зв'язком. На погляд Б. Кістяківського, тут "можливе", об'єктивність якого засвідчується за допомогою методів теорії ймовірності, виявляється рівнозначним такому "можливому", "об'єктивність" якого здійснюється з "настанням певних обставин". Кістяківський стверджує, що в такий спосіб відбувається сплутування різнопорядкових "об'єктивностей", позаяк одна з них підтверджується за допомогою математичних методів, а друга – об'єктивністю "певних обставин".

В основі такого розуміння "можливого" лежить, на погляд Кістяківського, помилкове трактування причини, згідно з яким її уявляли як "складну", що включає в себе різні частини, кожна з яких має свою "каузальну значущість". Коли йти за такою логікою, досліджуючи розходження Вебера і Кістяківського, зазначає Ю. Давидов, то там, "де фіксуються такого роду відношення, може йтися лише про причиново необхідне, але не про "причиново можливе" [17]. У разі, якщо додаткові умови "діють", тоді "вступає в силу необхідність й про жодну "можливість уже не йдеться" [18]. Відштовхуючись від констатації того очевидного факту, говорить Давидов, що історично поставлений матеріал не несе в собі жодних "можливостей", Вебер і Кістяківський пішли в різних напрямках. Кістяківський вважав, що категорія "можливого" має місце в статиці, а Вебер хоче бачити її в соціально-наукових дослідженнях. Категорія "можливого" для Вебера важлива передусім для інтерпретації віддалених історичних подій.

З одного боку, історично-конкретна подія мала одне значення для її безпосередніх учасників, й інше для історично віддалених від неї нащадків.. Тут, зазначає Ю. Давидов, Вебер змішує два смисли, які вкладаються в поняття значення – каузальний і ціннісний.

Аналіз джерельної бази щодо життя і творчості Б.Кістяківського дозволив виокремити філософсько-методологічні, культуро-аксіологічні, ідеологічні аспекти діяльності вченого. Це стало доброю основою в розв'язанні завдань, поставлених дисертаційним дослідженням.

1. *Василенко М.П.*Академік Богдан Олександрович Кістяківський // Записки соціально-економічного відділу УАН. – К., 1923. – Т.1. – С.36. 2. Там само. 3. *Порш М.* [Рецензія] // Літературно-Науковий Вістник. – 1912. – Т.59. – С.392. – Рец. на кн.: Кистяковский Б.А. Страницы прошлого. К истории конституционногодвижения в Росси. – М., 1912. – IV, 131 с. 4. Безродный М.В. Из истории русского неокантианства // Лица: Биографический альманах. – М., СПб.: Феникс: Atheneum, 1992. – Вып.1. – С.393. 5. *Депенчук Л.П.* Богдан Кістяківський. – К.: Основи, 1995. – С.131. 6. *Томенко М.* Штрихи о історії ліберальної ідеї в Україні // Політ. думка. – 1996. – №1. – С.109. 7. *Кампо М.* Ідеї правової держави Б.Кістяківського і сучасність // Людина і політика. – 2000. – №3. – С.81. 8. *Попович М., Фінько А.* Українські ліберали: [Філос.- іст. аспекти] // Сучасність. – 1993. – №11. – С.80. 9. *Депенчук Л.П.* Богдан Кістяківський. – К.: Основи, 1995. – С.131. 10. *Шутяк М.* Кістяківські // Україна. – 1995. – №15-16. – С.7. 11. *Гейман С.* Кістяківський Богдан: Боротьба за національні та конституційні права в останні роки царату / Заг. наук. ред. і передм. А.Фінька; Пер. з англ. С.Левченка. – К.: Основні цінності, 2000. – С.84. 12. Там само. – С.109. 13. Там само. – С.105. 14. Там само. – С.130. 15. Там само. – С.164. 16. Там само. – С.177. 17. *Давыдов Ю.Н.* Вебер и Кистяковский: Опыт микроанализа // Кистяковский Б.А. Философия и социология права. – СПб.: Рус. христиан. гуманист. ин-т, 1999. – С.719. 18. Там само.

Надійшла до редколегії 17.02.2010

Є.В. Сідорінія, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКИЙ СМИСЛ ІМ'ЯСЛАВСЬКОЇ ДИСКУСІЇ ТА ЇЇ АНТРОПОЛОГІЧНІ ПЕРСПЕКТИВИ

Стаття присвячена дискусіям з приводу ім'яславського руху, які точилася між релігійно-філософськими школами на початку XX ст. і знов стають актуальними у наш час. В роботі також розглядаються антропологічні перспективи цих дискусій.

Ключові слова: ім'яслав'я, платонізм, ісихазм, антропологія, синергія, дискурс енергій.

Статья посвящена дискуссиям вокруг вопроса об* имяславии*, которые велись между религиозно-философскими школами в начале XX ст. и снова стают актуальными в наше время. Также в работе рассматриваются антропологические перспективы данных дискуссий.

Ключевые слова: имяславие, платонизм, исихазм, антропология, синергия, дискурс энергий.

This article touches upon the discussions dedicated to the Imiaslavie (onomatodoxy), which were led by different Russian religious schools of thought in the beginning of the 20th century and are as well of immediate interest nowadays. The article also reflects the anthropological prospects of those discussions.

Keywords: Imyaslavie, Platonism, Hesychasm, anthropology, synergy, discourse of energies.

В сучасній філософії, поряд з процесами де-антропологізації, зростає інтерес до пошуку шляхів побудови нового образу людини. Адже останній методологічно надасть відповідь на питання про призначення і обов'язок людини, допоможе переосмислити її місце в світі.

Християнська теологія закладає основу особистісного розуміння людини. Таке нове у порівнянні, наприклад, з добою Античності розуміння людини стає стимулом для розвитку філософської думки, яка вбирає в себе і по-новому відкриває духовний досвід християнства загалом і ісихаської практи-

ки зокрема. Саме тому в історії європейської філософії та російської релігійно-філософської спадщини тему ісихазму не оминали увагою. Осмислення теологічних питань, що пов'язані з богослів'ям енергій, яке було започатковане візантійськими отцями в IVст. і набуло свого довершеного стану у працях Григорія Палами в XIV ст., залучає нас до розгляду тієї філософської проблематики, яка активно розробляється православними філософсько-релігійними школами XX ст. Як відомо, дискусії, що точилися між філософсько-релігійними школами XX ст. були пов'язані з ім'яславським рухом, який виникає на Афоні і починає активно підтримуватися російськими релігійними філософами (Лосєв О.Ф., Булгаков С.С., Флоренський П.О., Ерн В.Ф. та ін.), та позицією офіційної Православної Церкви, що протистояла йому.

Склалося так, що в дискусіях так і не було виявлено переможця, і досить довгий час на радянському просторі ці питання взагалі не піднімалися. У наш час дослідники все активніше наголошують на необхідності звернення до поставлених в минулому питань. Адже спроба з'ясування філософського підґрунтя ісихазму обов'язково зачіпає історико-філософську проблематику, яка передбачає самостійне висвітлення платонізму, визначення його як дуалістичного або моністичного вчення, здійснює вихід на філософські проблеми співвідношення понять "сутність", "енергія", "символ", "ім'я", та надає поштовх для побудови "нової антропології". Саме через важливість та необхідність звернення до ісихазму у 2005р. було створено Інститут синергійної антропології на чолі з Хоружим С.С., де дослідники (Сержантов П.Б., Авенасов С.С., Генісаретський О.І. та ін.) займаються проблемами антропології ісихазму. На необхідності мета-антропології наголошують представники різних християнських конфесій, серед яких такі філософи: Мейендорф І.Ф., Бальтазар У.Г. фон, Громико Ю.В. та багато інших. Саме тому звернення до ісихастської спадщини зараз є таким актуальним.

Назва містичної практики православних ченців ("ісихазм") походить від грецького слова "ісихія", що може перекладатися як спокій, або мовчання. Як відомо, це особлива містико-аскетична практика православного подвижництва, основу якої складає "умное деланье", що включає в себе два елемента – увагу, або "трезвення" та непрестанну молитву. Головною метою цієї практики є Богопізнання та обожнення людини, яке відбувається через поступове очищення її від пристрастей та сходження по "духовній лествиці" до Бога.

Засадничі елементи ісихаської практики, такі як "умное делание", Ісусова молитва та ін. сформувалися вже приблизно в V-VIIIст. Серед представників практики можна назвати Діадоха Фотікийського, Варсануфія та Іоанна Газьких, Ісихія Синайського, Макарія Єгипетського, Іоанна Лествичника та Ісака Сиріна. Проте саме Григорій Палама був тією людиною, яка звела всі аспекти вчення в стрункy систему. Приводом для цього стали так звані ісихаські дебати, що проводилися у Візантії, починаючи з 30-х років XIV ст., між Григорієм Паламою (захисником ісихаської практики) та Варлаамом Калабрійським (спростовувачем теорії та практики ісихастів). Спір торкався питань природи Божественного світла, яке споглядали ісихасти. Результатом цих супе-

речок стало прийняття великим Собором у Константинополі в 1351р. положень ісихазму як офіційної релігії православ'я.

Вже в VI-VII ст. св. Іоанном Лествичником була запропонована практика духовного сходження, що нагадувала поступове, ніби по сходинках наближення людини до Бога. Відповідно до цього, твір, в якому було запропоновано дану практику, отримав назву "Лествиця". Цей твір складається з 30 глав, тобто сходинок, по яких потрібно пройти, щоб досягти справжнього спілкування з Богом. Після цього твору ісихасти досить часто використовували спосіб відображення духовного сходження на прикладі поступового підняття людини ніби по божественній "драбині".

На початковому етапі (перших сходинках) людина повинна відкинути будь-які думки про світ. Любов до Бога змушує людину шукати Його, забуваючи про свої інші бажання, які поступово відмирають. В основі подальшого процесу сходження покладено поєднання Уваги та Молитви. Перша допомагає зберегти той рівень сходження, який подвижник вже досяг, а друга допомагає піднятися на більш високу сходинку. Справжня молитва стає можливою лише після того, як людина, відмовившись від зовнішнього, навчиться "зводити розум у серце". Це процес переналаштування душі для того, щоб вона стала відкритою для благодаті. Для того, щоб дійсно звернутися до Бога людині необхідно зібрати всі свої розпорошенні бажання в єдиному прагненні, і саме задля досягнення цієї мети використовується практика "зведення розуму в серце". Завдяки зусиллям аскета розум перестає бути зовнішньою активністю по відношенню до серця, а з'єднується з ним в єдину цілісність. Проте молитва може бути різною. Справжня молитва передбачає концентрацію на кожному слові, вона не є простим промовлянням вивченого напам'ять. Поступово людина навчається так концентруватися і тоді вона стає готовою до промовляння умної молитви. "Умна молитва є світло, що просвітлює душу людини і серце її запалює вогнем любові до Бога. Вона є мета, що тримає в єдності Бога з людиною і людину з Богом. Ні з чим не порівняєш благодать умної молитви! Вона ставить людину в положення постійного спілкування з Богом" [1]. Частіше за все ченцями використовується Ісусова молитва, яка є стислим зверненням до Бога.

Після того, як аскет навчається творити умну молитву, він відкриває ще досконалішу молитву, яка підіймає його до Бога, така молитва є безмовною. Під час цієї молитви людина перебуває в наповненому мовчанні, в якому відбувається справжнє богоспілкування. Таку молитву можна називати порізному, але частіше за все її називають чистою молитвою. Це є невимовна молитва, що перевищує будь-які людські поняття та спроби її пояснення. Ця молитва не промовляється людиною, а виливається з неї від повноти і незбагненно відсилає до Бога. Це стан, в якому людина сходить "до тієї полум'яної вельми небагатьма пізнаної або випробуваної, навіть, скажу, невимовної молитви, яка, перевершуючи кожне людське поняття, не звуком голосу, не рухом мови і проголошенням будь-яких слів, позначається, і яку розум, стіканням небесного світла осяяний, не слабкою людською мовою висловлює, але зібравши почуття, якби з повноводного якогось джерела виливає з

себе нестримно, і невимовно відсилає прямо до Господа, таке виявляє в цей короткий проміжок часу, чого, прийшовши до тями, не в змозі буває вона ані вимовити, ані простежити за допомогою думки" [2]. Це молитва, і одночасно не молитва. Як зазначає Хоружий, "чиста молитва – це безсумнівно, молитва, звернення до Бога, але це звернення радикально змінює свій характер. Молитва перестає розгортатися в часі. Все, з усім своїм змістом, предстоїть перед Богом в єдину мить, синхронно" [3].

Шлях, який проходить людина, можна розглядати як певну послідовність ступенів молитви, а отже і глибини спілкування людини з Богом та зміни людини під час цього спілкування. Адже "вся Духовна практика є не що інше як розв'язання цього діалогу, його підтримання, заглиблення – та входження за допомогою нього в онтологічний горизонт особистісного буття-спілкування" [4]. Хоча людина створена Богом за Своїм образом і подобою, вона ніколи не зможе стати Богом, але закладений у людину образ Божий дає їй можливість спілкування з Богом та обожнення її. Для кращого розуміння цього Григорієм Паламою було розроблене вчення про Божественну сутність та енергії, яке в подальшому стало основою православ'я. Сутність Бога є непізнаваною, але Він може відкривати її людині за допомогою Енергії, яка і є Бог, але Бог не є лише Енергією. Саме завдяки цій Енергії людина здатна долучатися до Бога. Тобто, в даному випадку, обожнення відбувається не по сутності, а за енергією. В результаті такого з'єднання відбувається вихід людини за межі своєї природи. Людина отримує певні властивості Бога, але вона не є безначальною "вічнонародженою"(Оріген) істотою, а залишається істотою створеною. І ця прірва між Творцем та твар'ю забезпечує те, що обожнення не знищує людську особистість, воно навпаки дає їй можливість розкритись у всій повноті.

Питання стосовно теоретичного підґрунтя ісихазму завжди викликало жваві дискусії. В російській філософії виникали і виникають суперечки стосовно зв'язку вчення ісихазму та (нео)платонізму. Відповідно до цього існують дві протилежні точки зору:

- ✓ перші вважають, що ісихазм та паламізм парадигмально протистоять філософії платонізму, заперечують її (Лосський В.Н., Хоружий С.С. та ін);
- ✓ другі, навпаки, мислять ісихазм (паламізм) продовженням платонічної філософії, але на новому рівні. Вони вважають, що ісихазм – це платонізм, але візантійського християнського напрямку (Лосєв О.Ф., Флоренський П.О. та ін).

Філософи і богослови, яких віднесено до першого напрямку, вважають, що платонізм в основі своїй – дуалістичне вчення, і таким чином він протистоїть християнству як монізму. Християнство є антиплатонічним вченням, яке подолає дуалізм платонізму, що і демонструє ісихастська практика. "Богословие св. Григория Паламы увенчало длительную традицию святоотеческой борьбы за преодоление платоновского дуализма, дуализма между чувственным и умопостигаемым, чувством и разумом, материей и духом" [5]. Саме тому, якщо порівняти філософію платоніків та отців церкви, то в результаті ми прийдемо до висновку, що навіть якщо останні і використовували елементи грецької філософії, то тільки повністю їх переосмисливши і змінивши їх зміст, який відтоді є більш біблійним, аніж платонічним.

С.С. Хоружий та його послідовники, пояснюючи, чому філософію ісихазму не потрібно вважати християнським платонізмом, звертаються до всієї європейської традиції в цілому. Адже основну роль для європейської традиції філософування відіграла концептуальна і категоріальна база філософського дискурсу, запропонована Арістотелем (есенціальні категорії: сутність, ентелехія, ідея, форма, ейдос, "щойнісність", субстанція, матерія тощо). Тому такий тип філософії називається есенціальною філософією, або ж есенціалізмом. Тут передбачається, що у акті, події, явищі, в існуванні як такому, відбувається актуалізація певної сутності. В силу свого обов'язкового зв'язку з есенціальними началами, подія і явище постають як завершені смислові цілісності. Тому філософам пропонується звернутися до енергії, як витоку і визначальному принципу неесенціального філософського дискурсу, оскільки есенціальний дискурс вичерпав себе. Адже в класичній західній есенціальній моделі, людина є суб'єктом, індивідом, особистістю, вона є субстанційною даністю, онтологічно і антропологічно завершеною, але якщо згадати, наприклад, постмодерністську концепцію "смерті суб'єкта", то виявиться, що така антропологія не виправдала себе. Противники есенціалізму стверджують, що енергія не обов'язково повинна бути у підпорядкуванні напередзаданій цілі, ентелехії, телосу, цей зв'язок може бути різним: обопільним, таким, що телос не тільки визначає енергію, а й визначається нею; або навіть можливим є таке, щоб енергія взагалі нічому не слугувала та не підкорювалась, а була самостійним першопочатком, який би покладав всі інші принципи, з якого відбувалося б розгортання всього філософського міркування [6]. Саме тому Хоружий С.С. пропонує здійснити перехід до дискурсу енергій, а якщо брати до уваги філософію ісихазму, то саме "енергія – ключове поняття ісихаської антропології та енергійність, примат енергійних категорій і відношень – головна визначальна риса всього православного містико-аскетичного світосприйняття" [7]. Ось чому ісихазм і потребує нового філософського осмислення, яке дозволить закласти підґрунтя для побудови "нової антропології".

Спроба такого філософського осмислення ісихазму, як відомо, вже була зроблена філософами апологетами ім'яслав'я. Ім'яслав'я виникає саме на теренах ісихазму, що спонукає до розгляду самої ісихаської практики, щоб в ній побачити можливості обґрунтування позицій ім'яславців. Для багатьох московських філософів (Лосєв О.Ф., Булгаков С.С. та ін), що стали на бік ім'яславців, базою для розгляду цього питання стало вчення про Божественні енергії св. Григорія Палами. В результаті, з'явився великий корпус релігійно-філософських текстів, що додаються до задачі виправдання ім'яслав'я, але, на думку Хоружого, вони спираються лише на неоплатонічний (есенційно-енергійний) дискурс, а не на енергійний дискурс ісихастської практики.

Основою вчення ім'яславців є теза про те, що Ім'я Боже є Сам Бог. Для обґрунтування цієї тези вони використовували догмат про Божественну сутність та енергії. Оскільки в Імені Божому присутня Божественна енергія, а Божественна енергія – це Сам Бог, то і Ім'я Боже є Сам Бог. Але яким би способом не велося обґрунтування, яку б логіку або аргументацію для цього не застосовували філософи, все одно таке обґрунтування стає можливим

лише в тому випадку, коли воно ґрунтується на неоплатонічному трактуванні співвідношення сутності та енергії, бо, на думку Хоружого, теза ім'яславців означає, що кожен акт явища Імені Божого є актом синергії, тобто з'єднання людської та Божественної енергії, та відтворюється при будь-яких умовах і в будь-який момент (адже завжди людина може назвати або написати Ім'я Боже). Таке за будь-яких умов можливе здійснення синергії вимагає неоплатонічного співвідношення між сутністю та енергією у сфері тварного буття. Тому, на думку Хоружого, незалежно від індивідуальних розходжень, всякий досвід філософського обґрунтування ім'яслав'я необхідно призводить до неоплатонічного трактування енергії та неоплатонічного типу енергійної онтології. Він стверджує, що таке співвідношення не збігається з енергійним дискурсом православної практики ісихазму. Бо ім'яславці своїми тезами начебто заперечують те, що, отримавши благодать від Бога людина завжди має ризик її втратити, тому їй потрібно весь час працювати заради того, щоб хоча б зберегти досягнуте. В людини, що підіймається "драбиною" духовного сходження, відбувається поступова деесенціалізація її енергій і таким чином вона звільняється від своєї тварної сутності, перетворюючи себе і поєднуючись з Божественною енергією, і лише у такому сенсі з Богом. Філософія енергій визнає онтологічну відмінність між Творцем і твар'ю, а таке розуміння не є притаманним античній філософії, а отже воно не є характерним і для класичного неоплатонізму. Це робить, на думку Хоружого, абсолютно неможливим генетичний зв'язок платонізму та ісихазму [8].

Представники ім'яславського напрямку, для яких ісихазм є продовженням візантійського відгалуження від загального християнського платонізму, висувають ґрунтовні аргументи на захист своєї позиції. О.Ф. Лосєв, П.О. Флоренський та ін. дійсно пов'язують свою філософію з (нео)платонізмом. На думку Флоренського, Плотін є не тільки представником філософії античності, на кінець якої припадає його життя і творчість, а й філософії Середньовіччя, до якої здійснюється перехід саме в цей час [9]. Проте представники другого напряму асоціювали себе не просто з (нео)платонізмом, а саме з християнським (нео)платонізмом, який багато чим відрізняється від язичницького. Адже не будь-який платонізм за своєю природою є єретичним вченням, яке обов'язково спрямоване проти церкви. Насправді існує велика різниця між неоплатонізмом язичницьким і неоплатонізмом християнським, до якого дійсно можна віднести весь ісихаський напрямок в цілому. Як стверджує Лосєв, неоплатоніки були і в ісламі, і в православ'ї, і в католицизмі, і в протестантизмі. Оскільки всі ці напрямки певним чином використовували витончену філософію неоплатонізму для оформлення свого власного релігійного світосприйняття [10].

Тим дослідникам платонізму, які вважають його дуалізмом, тобто вважають, що в платонізмі розділяються і протиставляються одна одній ідея та матерія, Лосєв пропонує своє бачення платонізму, який, на його думку, є "монізмом чуттєвого та надчуттєвого". І хоча для платонізму це дійсно дві самостійні категорії, все ж таки вони являють собою цілісність. Адже ідея речі тут завжди залишається тілесною. "Це – абсолютний взаємоіманентизм". Отже, ідея і матерія в платонізмі – це лише різні рівні в межах одного і того самого буття,

однієї і тої самої субстанції. Тому ті дослідники, які вважають, що ісихазм по суті своїй є антиплатонізмом на основі того, що платонізм – це дуалізм, можливо, закидають платонізму те, що йому насправді непритаманне.

Сам Лосєв застерігає нас від безумовного ототожнення язичницького і християнського платонізму. Неоплатонічна діалектика в християнстві набуває нових суттєвих рис, постулює онтологічну прірву між Творцем та твар'ю. Відбувається розділення на діалектику внутрішньо-Божественну та людську і світову. Тому Лосєв і не погоджується ні з дуалістичним тлумаченням платонізму, ні з абсолютним перенесенням ідей язичницького неоплатонізму у християнство.

Щодо ім'яслав'я, то, на мою думку, позиція Хоружого не є беззаперечною. Спираючись на онтологічну прірву між Творцем і твар'ю, і погоджуючись з догматом про те, що енергія Бога є Сам Бог, але Бог не є лише енергія, ім'ясла вці стверджують, що в Імені Бога перебуває енергія Бога, тому воно не може бути створеним. Воно може бути лише сприйнятим людиною, яка готова Його почути. Ім'я Боже – це Сам Бог, проте Бог не вичерпується Ім'ям (Флоренський, Лосєв). Сутність Божа вища за Божу енергію, хоча ця енергія і виражає сутність Імені Бога. Так, наприклад, коли людина дивиться на сонце, то те, що вона бачить є саме сонцем, але сонце не вичерпується лише тією дією, яку воно здійснює. Але в Бозі людина не може відокремити від Бога Його енергію, те ж стосується Імені Божого, яке є Божою енергією. Ім'я Боже за своєю сутністю є святим і є самим Богом, бо його не можна відділити від Божественної сутності.

Прихильники ім'яслав'я вбачали в ньому зосередження і осягнення всього глибинного досвіду молитви. Обґрунтування ім'яслав'я стає можливим лише за рахунок поєднання платонічної діалектики та молитовного досвіду. Ім'я Боже є іменованою енергією Божественної сутності і тією стороною Слова Божого, що явлена людині. В Імені, як символі, Бог являє себе всьому іншому. Ми же можемо пізнавати Бога лише за допомогою Його енергії, тому, коли ми пізнаємо, що Бог – це Отець, Син та Св. Дух, то хоча нам і відкривається Божественна сутність, проте лише в світлі Його енергій, адже сама сутність Божа залишається для нас непізнаваною. І тому, хоча ми і вивчаємо дії енергії, ми не можемо осягнути всієї глибини сутності, хоча вона і цілком присутня в кожній своїй енергії. Лише в світлі енергій Божої сутності ми і здатні розрізняти Лики Трійці. І оскільки ми не можемо мислити сутність без її енергій, то будь-які твердження про цю сутність є твердженнями символічними. Оскільки завжди за такими твердженнями криється щось потаємне, нерозгадане, щось що певним чином дано в своїх енергіях, інакше це були б енергії невідомо чого, але це дещо все одно неможливо проаналізувати. І чим сильніше проявляється ця таємниця, тим символічнішим буде той образ, що утворюється. Чим менше проявлення неявного, тим менш символічним буде цей образ. І навпаки, чим більша присутність нерозкритого, неявленного в слові, тим загадковішим буде проявлення. Лосєв визначає, що проявлення цієї непізнаваної сутності відбувається в певних ликах, які є різними ступенями іменітства, ономатизма. І це є схема, топос, ейдос, символ та міф [11]. Символізм – це і є проявлення цієї апофатичної сутності.

При цьому сутність одночасно і набагато глибша за це явлення і разом з тим повністю в ньому присутня. Саме тому вчення про Ім'я Боже набуває такого значення. Ім'я є явленою Божою сутністю. "Якщо сутність є ім'ям і словом, то значить увесь світ, всесвіт є ім'ям і словом, або імена та слова. Космос – це драбина різного ступеня словесності. Людина – слово, тварина – слово, річ – слово. І все це – смисл та його вираження. Світ – сукупність різних ступенів життєвості або затвердіння слова. Все живе словом і свідчить про нього" [12]. Це означає, що в кожній речі є щось, що є тотожним з самою сутністю, хоча ієрархія енергій забезпечує певний ступінь віддалення від самої сутності, і дає різну втіленість енергій.

Під час молитви людина віддає своє тіло для того, щоб Ім'я Боже проявилося в ній. Всі таїнства таким чином здійснює саме Ім'я Боже в людині, остання ж виступає лише як інструмент. Тому у Лосєва синергія відбувається не завжди, коли це Ім'я проголошується, чи пишеться, адже "подлинно произнести и воспринять имя можно только молитвенно" [13]. Тому, ім'яслав'я не перекреслює досвід умної молитви та духовного сходження. Поза енергією Імені Божого спасіння для ченця чи мирянина є неможливим. Ім'я Боже – то ніби ікона, через яку ми здатні приєднатися до Бога (енергійно, а не сутнісно). Ім'я Боже, в даному випадку, є словесною іконою Божества. І хоча воно складається з певних звуків саме людської мови, але ж і ікона створюється з дерева, з звичайних земних матеріалів, але саме вона стає "вікном" через яке людина може долучитися до світу Божественного. Те ж саме стосується і Імені Божого. Саме тому О.Ф. Лосєв вважає, що філософія імені, яку він розробляє – це єдино можлива теоретична філософія, яка і повинна називатися просто філософією. Адже "Ім'я – як максимальне вираження осмисленого буття взагалі – є також і основа, сила, ціль, творчість і подвиг також і всього життя, а не тільки філософії. Без імені – було б беззмістовне і безглузде зіткнення глухонімих мас у безодні абсолютної темряви, хоча і для цього потрібне якесь осмислення і, значить, ім'я. Ім'я – стихія розумного спілкування живих істот у світлі смислу і умної гармонії, одкровення таємничих ликів і світле пізнання живих енергій буття" [14]. Тому вчення про Ім'я Боже є нервом православ'я, і заперечення цього, можливо, багато в чому збіднює його.

Як вже зазначалося, саме Середньовіччя заклало підвалини особистісного розуміння людини у порівнянні з добою Античності, а синергійний співзв'язок Бога і людини в ісихазмі відкриває перед філософами антропологічну проблематику, розробка якої стає базою для побудови "нової антропології". Оскільки саме розуміння Бога в ісихазмі можливе лише в світі Його енергій, або Його Імені, остільки людина розуміється енергійно, тому в даній містико-аскетичній практиці кажуть про її "енергійний образ". Метою аскетичної практики є обожнення людини, під час якого людина фундаментально перетворюється. Людина спрямовується до свого вищого духовного (надприродного) стану. Цей надприродній стан передбачає абсолютне поєднання Божественних енергій та енергій людини, спрямованих до Нього, та трансформацію всієї людини, розкриттям у ній внутрішньої людини. Тому найголовнішим для ісихаста залишається містичний досвід. Без цього досвіду практика ісихазму

була б позбавлена сенсу. Містичним досвідом можна назвати такий досвід, який спрямовує людину до її онтологічної границі, змінює спосіб її існування. Саме такий досвід отримує аскет, коли залишає свою стару, "вітху" природу, спрямовуючи себе до границі горизонту свого існування і осягаючи себе у новій якості. Адже людина повинна розкрити в собі свою Божественну сутність, той образ Божий, який в неї закладено, стати особистістю. Вона розкриває в собі особистість через уподібнення до Бога в акті творчості. Саме таким чином забезпечується зв'язок між Божественним творенням та кінцевою метою людини – обожненням. Людина як образ Божий ніби зростає у Божу подобу. В. Ільїн виводить три ступеня на шляху зростання людини, її Богоуподібнення: подвиг, блаженство, святість. Саме у подвигу людина реалізує закладену в ній Божу ідею. Через подвиг людина отримує блаженство і святість. Але блаженство і святість – це не зупинка на одному місці, навпаки, це відмова від окостеніння гріха. Вся ця історія боротьби і перетворення людини фіксується в вічності. Саме цим життя відрізняються від біографії, адже біографія завжди сповнена мінливим, в той час, як в житіях відображається вічне [15]. І творчість саме і полягає в творенні такого життя, саме аскеза і виступає можливістю перетворення людської душі, долучення людини до спів-творчості з Богом і до особистісного становлення.

Такий досвід розуміння зв'язку людини і Бога відкривається в ісихазмі. А осмислення переходу людини до свого найвищого стану у синергійній співтворчості з Богом, повної її трансформації відкривають нам перспективи для побудови мета-антропології. Де людина більше не розглядається як замкнена на собі субстанція, а береться у спрямуванні до Бога і зв'язку з Ним. Що дозволяє зрозуміти людину в усій її повноті. Адже Бог як Абсолютна Особистість покладає онтологічний горизонт до якого прагне людина. Саме тому всю філософську глибину антропологічного досвіду ісихазму нам ще потрібно осягнути.

1. *Григорий Палама*. О том, что всем вообще христианам надлежит непрестанно молиться / Добротолюбие в 5 т. – М.: Артос-Медиа, 2008. – Т.5. – С. 620. 2. *Иоанн Кассиан Римлянин*. О молитве / Добротолюбие в 5 т. – М.: Артос-Медиа, 2008. – Т.2. – С. 171. 3. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. – М.: Гуманитарная литература, 1998. – С. 159. 4. *Хоружий С.С.* К антропологической модели третьего тысячелетия [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/%2B056_Horuzhy_Model.doc 5. *Лосский В.Н.* Боговидение / Лосский В.Н. Богословие и Боговидение. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2000. – С. 265. 6. *Хоружий С.С.* Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib/017_Horuzhy_Rod_ili_nedorod.doc. 7. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. – М.: Гуманитарная литература, 1998. – С. 40. 8. *Хоружий С.С.* К антропологической модели третьего тысячелетия [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.synergia-isa.ru/lib/download/lib /%2B056_Horuzhy_Model.doc 9. *Флоренский П.А.* Смысл идеализма / Флоренский П.А., священник. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 2000. – Т. 3(2). – С. 77. 10. *Лосев А.Ф.* Восточное Возрождение / Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. – М.: Мысль, 1982. – С. 13-37. 11. *Лосев А.Ф.* Философия имени. – М.: Академический Проект, 2009. – С. 175-180. 12. Там само. – С. 220 13. *Лосев А.Ф.* Тезисы об имени Божием / Лосев А.Ф. Имя: Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы / А.А. Тахо-Годи (сост.и общ.ред.). – СПб.: Алетейя, 1997. – С. 235. 14. *Лосев А.Ф.* Философия имени. – М.: Академический Проект, 2009. – С. 233. 15. *Ильин В.* Иночество и подвиг / "Путь". – Париж. – 1926. – №2. – С. 54-65.

Надійшла до редколегії 01.03.2010

С.В. Сторожук, канд. філос. наук, доц., НУБіП України, Київ

ВИТОКИ ТА СУТНІСТЬ МАРКСИСТСЬОГО ТЛУМАЧЕННЯ НАЦІЇ

В статті проаналізовано теоретико-методологічні засади марксистського тлумачення поняття "нація"; досліджено еволюцію підходів до розуміння сутності та проблеми демаркації нації в межах історико-економічної теорії нації.

Ключові слова: нація, "історична" нація, "неісторична" нація.

В статье проанализированы теоретико-методологические принципы марксистского понимания понятия "нация"; исследовано эволюцию подходов к пониманию сущности и проблема демаркации нации в пределах историко-экономической теории нации.

Ключевые слова: нация, "историческая" нация, "неисторическая" нация.

The theoretical and methodological principles of Marxist interpretation of "nation" concept, as well as evolution of approaches to understanding of nation essence and demarcation problem within the limits of historical and economic theory of nation, are analyzed in the article.

Keywords: nation, "historical" nation, "non-historical" nation.

Загальновідомо, що нація належить до одного з найскладніших витворів людського співжиття, природу та сутність якої науково збагнути дуже важко. Це зумовлено великим динамізмом даного явища. Відтак, починаючи з середини XVIII ст. питання пов'язані дослідженням витоків, сутності та специфіки нації не втрачають актуальності у філософській та соціально-політичній думці усього світу. Безліч дослідників з різних методологічних, історичних та соціальних позицій намагаються проаналізувати теоретико-методологічні засади та соціально-політичні умови функціонування цього багатогранного феномену. Як наслідок у сучасній націології сформувалося ряд основних теорій нації. Серед них, політична (М. Вебер, Х. Ортега-і-Гассет, Е. Гелнер, Е. Гіденс та ін.), культурологічна (Й.-Г. Гердер, брати Ф. і А. Шлегелі, В. Гумбольдт, Ф. Шляйєрмахер, Ф. Новаліс, К. Реннер, Г. Сетон-Вотсон та ін.), психологічна (Й. Фіхте, В. Вундт, М. Лацарус, Г. Штейнтальд, Г. Лебон, Е. Ренан тощо) та історико-економічна концепція нації, заснована представниками діалектичного та історичного матеріалізму, зокрема К. Марксом, Ф. Енгельсом, Й. Сталіним та ін. Остання, зважаючи на поважну інтелектуальну традицію та тривале домінування на радянських теренах стала предметом комплексного аналізу у даній роботі.

Звернемо увагу, що для класиків марксизму (К. Маркса та Ф. Енгельса), заклопотаних проблемами класів, класової боротьби та світової пролетарської революції, питання пов'язані з ідентичністю нації, були справою "зайвою" другорядною, пов'язаною з тиском обставин. Як наслідок, незважаючи на окремі досить слушні думки з національної проблематики, стрункої завершеної теорії нації класики марксизму так і не виробили. Для К. Маркса і особливо для Ф. Енгельса нація була історичною категорією, що постає як наслідок розвитку капіталізму. Відтак, головною умовою її формування та основними ознаками вважалися спільні економічні зв'язки, класові інтереси, а також такі визначні (для атомістичних теорій) ознаки нації як територіальна цілісність та спільна літературна мова. Суттєво, що "завоювати політичне панування,

піднятися до становища національного класу, конституюватися як нація", міг тільки пролетаріат [1]. Загалом, засновники марксизму під нацією розуміли національно класову, а не загальнонаціональну спільноту.

Особливої уваги, зважаючи на значну критику теоретиками західної націології, потребує положення класиків марксизму про поділ націй на "історичні" і "неісторичні" та "революційні" і "реакційні" нації. Суттєво, що витоки даного поділу (історичні/неісторичні) лежать у роботі "Ідеї до філософії історії людства" Й. Гердера та "Філософія історії" Г. Гегеля. При чому, в сучасній націології саме Г. Гегеля вважають засновником хронологічно першого підходу до проблеми поділу націй. Відтак саме його праці стали теоретико-методологічною основою усіх подальших підходів до типологізації націй.

За Г. Гегелем, нації чи народ (розрізнення між ними він не проводив, вважаючи їх тотожними, що випливає з його вихідного принципу) поділяються на "історичні" та "неісторичні". Історія світу, за Г. Гегелем – є прогрес в усвідомленні свободи. Цей процес розвитку усвідомлення свободи є реалізацією "проекту" світового Духу, Розуму і знаходить своє найвище втілення й уособлення в державі, що постає як шлях Бога у світ. Відтак, народи, які не мали своєї держави, не мають й історії. Народи, які протягом тривалого часу не спромоглися створити власну державу, не здатні на це взагалі. Натомість державні нації є "історичними", лише вони мають право на подальше існування.

Тобто, за Г. Гегелем, "історичними" є тільки ті нації, які мали або мають власну державу, оскільки світова історія рухається лише з тими націями, які оформили себе в державах. Історичними народами, зокрема, оголошувалися північноамериканські та західноєвропейські. При цьому німецький народ розглядався як "всесвітньо історичний", за англійським народом закріплювалась роль "місіонера цивілізації у всьому світі", а США характеризувалися як "країна майбутнього". До "неісторичних" націй (народів) Г. Гегель зараховував абсолютну більшість тогочасних народів Азії, Африки і Латинської Америки. Африка взагалі була оголошена "неісторичною частиною світу". Щодо Польщі, Росії та інших слов'янських народів, то вони, за твердженням Г. Гегеля, лише "вступають до лав історичних держав".

Звернемо увагу, що наведена вище "резолютивна" частина історичної схеми Г. Гегеля була "вирвана" із загального контексту теорії вченого, ставши надзвичайно популярною, використовувалась у багатьох наукових розробках, зокрема австромаксиста О. Бауера та українського дослідника І. Лисяка-Рудницького. Разом з тим, варто пам'ятати, що визначення Г. Геґеля обмежувалися виключно сферою суто спекулятивної філософії, оскільки як об'єкти, так і знаряддя їхнього дослідження є чистими сутностями і чистими ідеями.

Згодом гранично абстрактні поняття метафізичної й ідеалістичної схеми були перенесені до сфери емпіричної (не в останню чергу – до історичних досліджень), що призвело до зловживання дихотомією "історичні/неісторичні" нації й, відповідно, – до понятійної плутанини. Зокрема, цю типологі-

зацію "популяризували" К. Маркс та Ф. Енгельс, які послідовно продовжуючи дискримінаційні тенденції типологізації націй Г. Гегеля, розвинули їх на власній теоретичній основі. Відтак, в питанні історичної ролі "неісторичних" націй, засновники марксизму висловлювалися більш категорично, вважаючи, знищення та занепад неісторичних націй не лише основною ціллю політики європейської демократії, але і ціллю всього історичного процесу, оскільки змагання неісторичних націй йде всупереч із "духом світової історії", головною метою якої є здійсненні ідеалів революції. Неісторичні нації виступили проти "духу часу", а тому мусять бути роздавлені колесом історії. В свою чергу, Ф. Енгельс формулював це відношення ще інакше: неісторичні нації не мають жодних конкретних підстав для подальшого розвою. Брак історичної традиції, брак елементарних політичних, економічних і географічних умов – ось головні причини, які роблять майбутнє неісторичних націй дуже проблематичним. Як наслідок, вироблений в ідеологемах ортодоксального марксизму поділ націй на "історичні" й "неісторичні" у Ф. Енгельса трансформувався у дихотомію "революційні" (німці, поляки, угорці) й "контрреволюційні" (всі інші національні групи Імперії Габсбургів).

Однак, незважаючи на певне раціональне зерно (щодо передумов неісторичних націй) у твердженнях Ф. Енгельса, все ж варто погодитися з українським ученим Д. Донцов, який звернув увагу, що "маса нових народів Австрії не мали жодної неперервної історичної традиції, однак це не перешкоджало їм досить уперто і з успіхом відстоювати свій національний побут... так само як і число населення, воно є конечною умовою для державного, але не для національного існування взагалі даного народу" [2]. Суттєво, що висновки Д. Донцова стосуються лише марксиської типологізації націй, оскільки в теоретичний конструкції Г. Гегеля все ж залишається місце для "нових", східнослов'янських націй, які в перспективі можуть стати історичними.

Зауваження Д. Донцова повною мірою були враховані у роботах австромарксиста О. Бауера, який одночасно пориває і продовжує теоретичну лінію марксизму. Аналізуючи процеси європейської етнокультурної та політичної історії на основі постулатів створеної ним концепції. Дослідник формує нову, конкретно-історично орієнтовану теоретичну модель типологізації націй на "історичні" та "неісторичні".

Продовжуючи теоретико-методологічну лінію марксизму О. Бауер, не лише критикує, але й пояснює позицію Ф. Енгельса та причини, які заставили "неісторичні нації кинутися в обійми реакції". Радикалізм поглядів Ф. Енгельса щодо "неісторичних/контрреволюційних" націй, на думку О.Бауера, зумовлений історичними обставинами, а саме: XIX століття це період очікування "німецько-російської війни", що повинна була "привести до перемоги демократії над абсолютизмом, й до підпорядкування неісторичних націй національним державам старих історичних націй". Разом з тим, О. Баеур переконаний, що слідуючи "методу історичного дослідження, якому нас навчали Карл Маркс і Фрідріх Енгельс" можна адекватно "зрозуміти причини пробудження неісторичних націй до історичного життя під тиском капіталізму, революції, демократії" [3].

В свою чергу, непослідовність позиції самого О. Бауера, прослідковується у роботі "Національне питання і соціал-демократія", коли всупереч вказаному виправданню Ф. Енгельса, вчений пропонує власне визначення "неісторичних" націй: "Ми, – пише О.Бауер, – збережемо вираз "неісторична нація", однак це не означає, що такі нації ніколи не мали історії" "і не те, що такі нації, як думав ще Ф. Енгельс в 1848 році, взагалі ніколи не можуть піднятися до історичного життя". "Цей погляд, – констатує він, – повністю спростований історією XIX століття", а саме "історією російською революцією, яка поставила латишів, естонців і малорусів в авангард революційної боротьби". І тому "неісторичними ми називаємо нації лише в тому сенсі, що в ту епоху, коли носіями національної культури були тільки пануючі класи, ці нації не мали національно-культурної історії, не знали культурної еволюції" [4].

Як бачимо, О. Бауер, залишаючи термін Ф. Енгельса "неісторичні нації", все ж, на відміну, як від марксистів так і Г. Гегеля, вважає, що поділ націй на "історичні" та "неісторичні" не визначений об'єктивно, а досить релятивний, і залежить від стадіальних і регіональних взаємозв'язків та специфіки економіко-політичних процесів, обумовлений тенденціями культурної та політичної історії Європи.

Важливим моментом поділу націй на "історичні" та "неісторичні" у роботах О. Бауера є аналіз діалектики взаємопереходів соціальної спільноти із одного стану в інший. На думку вченого, головною ознакою того, що нація є неісторичною, є відсутність у неї на певному етапі розвитку класової спільноти, тобто класу, який в дану епоху міг би стати єдиним носієм національної культури". В таких умовах у національностей, в соціальній структурі яких відсутній головний для відповідної формації економічно і політично пануючий клас, немає національної культурної спільності, а значить і національного життя. І, відповідно, в бауерсько-марксиському сенсі не є нацією. Замість неї існують лише "вузькі місцеві спільноти", "пригнічені і експлуатовані класи нації", що живуть бідною і примітивною, запозиченою від первісного устрою культурою, яка для тогочасного культурного і політичного життя вважалася неіснуючою. Відповідно, процес розвитку національної культури переривався на довгий час.

Наступною характерною рисою "неісторичної нації", на думку О. Бауера, є деполітизація її буття. В цьому разі нація перестає брати участь в політичному житті та свідомому виробленні державних форм. До неполітичного статусу "неісторичних націй" додається відсутність пануючих класів, що представляють націю в інститутах політичної влади, і відповідно "неісторична" нація "в правовому відношенні не існує для держави". Суттєво, що головним наслідком "неісторичності" нації є занепад її національної, духовної культури.

Як бачимо, О. Бауер незважаючи на промарксистську орієнтацію по-перше, пояснив недоліки марксистського (енгелівського) розуміння нації, по-друге, дав власне психологічне розуміння її сутності, стверджуючи, що "… Нація – завжди є нічим іншим, як культурною спільнотою", де культура

національна за характером, а останній – це "комплекс притаманних нації фізичних і психологічних ознак, які об'єднують усіх членів даної нації і відрізняють їх від іншої нації" [5]: нація – це вся сукупність людей, пов'язана спільністю характеру на ґрунті спільності долі; по-третє, аргументував, що дихотомію "історичні"/"неісторичні" можна позбавити дискримінаційного характеру та використовувати в рамках певної філософської теорії. Разом з тим, варто пам'ятати, що застосування даного поділу у сфері конкретно-історичних досліджень у кращому випадку може призвести до термінологічних непорозумінь, у гіршому – до хибних уявлень про суспільні явища й людську історію загалом, а часом – до хибної і антигуманної політики, коли одні нації проголошуються носіями вищих якостей, а інші – потрапляють до лав "неповноцінних".

Подальшого розвитку та трансформації марксистська дихотомія ("історичні"/"неісторичні") набула у працях класиків марксизму-ленінізму В. Леніна та Й. Сталіна, які сформували догматичний, формаційно-класовий підхід до поділу націй. Так, наприклад, "батько всіх часів і народів" Й. Сталін, "мудро" зауважував, що нації бувають різні, відтак не можна "не валити до однієї купи" всі існуючі нації, а варто шукати "принципові відмінності між ними". Сам же він, наслідуючи В. Леніна, поділяв нації на дві групи: капіталістичні та соціалістичні. Капіталістичні нації було оголошено зосередженням зла і нещасть, зокрема, націоналізму, агресивності, експансіонізму, ненависті до інших націй, придушення національних меншин тощо. Соціалістичні ж вважалися уособленням добра і щастя, зокрема, вільними від класових суперечностей, націоналізму і національного гноблення, рівноправними і незалежними, збагаченими інтернаціоналізмом, більш загальнонародними і життєздатними. Щоправда, це не завадило тому ж Сталіну знищити національну інтелігенцію багатьох народів колишнього СРСР, а близько двох десятків з них позбавити державності, репресувати і депортувати до Сибіру й Казахстану.

Аналізуючи специфіку історико-економічної теорії нації, варто звернути увагу, що на Заході більшого поширення (порівняно з марксистським варіантом) набув підхід розроблений відомим німецьким соціал-демократом К. Каутським. Вчений вважав націю "дуже рухливим суспільним утворенням", "продуктом суспільного розвитку", "нація – зазначає К. Каутський, – це якийсь Протей (морське божество-віщун, здатне змінювати своє обличчя), яке вмить вислизає у нас з-під рук як тільки ми хочемо його схопити, і який все ж таки продовжує існувати і справляти на нас могутній вплив" [6]. Нація утворюється групою людей, які мають спільну мову, незалежно від свого характеру і суспільного становища, проживають на одній території, мають міцні повсякденні економічні стосунки.

Як бачимо, К. Каутський поряд з економічним, до визначальних критеріїв нації, подібно представниками культурологічної концепції нації, відносить мову. Однак, на відміну від німецьких романтиків, К. Каутський переконаний, що економічний розвиток спричиняє культурну асиміляцію

або інтернаціоналізацію культури. "Капіталізм, мовляв, призводить до дедалі більшої монотонності та нівеляції. Закон еволюції, на його думку, – монотонізація всього, навіть природи". Отже, "не диференціація, але засимілювання народів" – таким був націологічний прогноз К. Каутського, "не прилучення мас до національних культур, але до європейської культури, яка дедалі більше стає світовою" [7].

Загалом визнаючи вплив економічного чинника на формування націй, все ж варто зазначити, що сьогодні ми вже з упевненістю можемо стверджувати, що К. Каутський помилився і світові не загрожує одноманітність, а навпаки, саме завдяки національному ренесансу людство йде назустріч розвитку нових національних культур. Більше того, сучасна боротьба за самовизначення не є культурною реакцією, а боротьбою проти поневолювачів, які використовують держави для нівеляції й примусової асиміляції. Людство прямує не до одноманітності, а до єдності, за допомогою якої стане можливим усамостійнення націй, їх органічне об'єднання.

Суттєво, що конспектуючи праці К. Каутського, В. Ленін в одному із своїх рефератів записав: "Каутський. Мова і територія. Головне. (Економічна ознака). Історичний характер". Згодом радянські суспільствознавці викинули із цього списку ім'я К. Каутського, а решту слів почнуть приписувати В. Леніну, доводячи при цьому, що він всебічно розвинув історико-економічну теорію нації К. Маркса і Ф. Енгельса. Однак, то були думки не основоположників марксизму, а К. Каутського. До того ж вони були далеко не ідентичні думкам К. Маркса і Ф. Енгельса, оскільки К. Каутський розглядав націю як соціально-класову спільноту, не вважав пролетаріат єдиним творцем нації, не абсолютизував жодної ознаки нації і не намагався довести, що в разі відсутності однієї з них нація не виникне чи припинить своє існування.

Інший відомий теоретик цієї течії – Й. Сталін у статті "Марксизм і національне питання", за твердженнями американського історика Роберта Такера та українського дослідника Ф. Горовського, здійснив маленький плагіат, повторив К. Каутського, додавши одне із положень О. Бауера й К. Реннера: "Нація – це, насамперед, спільність, певна спільність людей....Нація є стійка спільність людей, що історично склалася, виникла на базі спільності мови, території, економічного життя і психічного складу, який проявляється у спільності культури" [8]. При цьому Й. Сталін особливо наголошував, що лише наявність усіх ознак взятих разом, дає нам націю. Згодом Сталін назвав свої ідеї "російською марксисткою теорією нації" і оголосить "вето" на будь-які дискусії щодо проблем теорії нації на довгий час.

На думку російського дослідника Е. Познякова, головний недолік сталінського визначення нації, полягає в тому, що воно не розкриває усієї складності виникнення й розвитку націй, у недостатній мірі відображає соціальний зміст і соціальну функцію нації. Загальний його недолік, на думку вченого, полягає у тому, що Й. Сталін намагається пояснити такий складний феномен як нація, через просте перерахування деяких її ознак, сума яких начебто повинна дати повне уявлення про націю. Але сучасна

наукова думка давно вже відкинула уявлення про те, що будь-яке складне соціальне явище може бути пізнане шляхом перерахування або додавання якихось його ознак чи рис. Простий сумарний підхід, характерний початковому стану розвитку суспільних наук, змінився системним, інтегральним, в основі якого лежить не лише дослідження окремих сторін явища, а виявлення його сутності та внутрішньої логіки.

Якщо абстрагуватися від певних ідеологічних упереджень, пов'язаних з "десталінізацією" нашого суспільствознавства, можна зауважити, що це визначення нічим не гірше за багато інших, а в деяких відношеннях воно може служити досить зручним засобом, оскільки в ньому досить вдало поєднуються суб'єктивні і об'єктивні характеристики нації. Неважко помітити, що Й. Сталін у деяких елементах свого синтетичного визначення постає справжнім "веберіанцем", хоча, будучи ортодоксальним марксистом, він включив до нього дуже важливий елемент – "спільність економічного життя" (у цьому відношенні він постає ортодоксальним послідовником не стільки К. Маркса, якого мало цікавили питання націй взагалі, скільки німецького мислителя Ф. Ліста, який якраз і був одним із фундаторів економічної теорії нації. Загалом, модерністська історико-економічна постає як своєрідний синтез наявних у західній націології підходів до розуміння сутності та функціонального значення феномену нації і саме у такому комбінованому вигляді проіснувала до середини 80-х років. Як наслідок, її основні моменти, якщо сприймати їх не як канон, а як пізнавальний засіб, видаються цілком слушними і цікавими для дослідників національного питання, тому не варто ставитись до них як до "ідеологічного непотребу", на що хибують деякі сучасні дослідники

1. *Римаренко Ю.І., Антонюк О., Варзар І.* та ін. Основи етнодержавознавства: Підруч. для студ. гуманіт. спец. вищ. закл. осв. / Юрій Іванович Римаренко (ред.) – К.: Либідь, 1997. – С.137. 2. *Донцов Д.* Енгельс, Маркс і Лясаль про неісторичні нації. Київ, "Серп і молот", 1918. – С.38. 3. *Бауер О.* Національне питання і соціал-демократія. – К.: Основні цінності, 2004. – С.43. 4. *Бауер О.* Національне питання і соціал-демократія. – К.: Основні цінності, 2004. – С.43. 5. *Картунов О.* Західні теорії нації. Плюралізм думок, дефініція понять // Віче. – 1996. – №6. – С.89. 6. *Картунов О.* Західні теорії нації. Плюралізм думок, дефініція понять // Віче. – 1996. – №6. – С.80. 7. Мала енциклопедія етнодержавознавства / НАН України; Інститут держави і права ім. В.М.Корецького / Ю.І. Римаренко (ред.). – К.: Генеза, 1996. – С.846. 8. *Римаренко Ю.І., Антонюк О., Варзар І. та ін.* Основи етнодержавознавства: Підруч. для студ. гуманіт. спец. вищ. закл. осв. / Юрій Іванович Римаренко (ред.) – К.: Либідь, 1997. – С.138.

Надійшла до редколегії 17.11.2009

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

І.Г. Сидоренко, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

ТВОРЧА ДІЯЛЬНІСТЬ ТА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ОСОБИСТОСТІ ЯК УМОВИ СУСПІЛЬНОГО ПОСТУПУ

У статті аналізуються положення екзистенційної філософії та філософії персоналізму щодо призначення людини та ролі особистості в історичному процесі.

Ключові слова*:* моральна рефлексія, самотворчість, саморозвиток, відповідальність.

В статье анализируются положения екзистенциальной философии и философии персонализма относительно предназначения человека и роли личности в историческом процессе.

Ключевые слова: моральная рефлексия, самотворчество, саморазвитие, ответственность.

In the article analyzed positions of philosophy of existentialism and philosophy of personality in relation to destiny of man and role of personality in a historical process.

Keywords: moral reflection, selfcreation, development of personality, responsibility.

Увага мислителів до питань виникнення та ролі авторитету в історії загострюється у добу глибинних перетворень та змін як у сфері суспільного виробництва, розвитку науки та техніки, так паралельно з цим – у сфері моралі. Безперечно, нова соціальна ситуація, особливо революційні зміни, потребують уваги й до царини моралі. Соціальні зрушення XIX-XX століть, які відбулися в Західній Європі, привернули увагу мислителів до питань ролі особистості в історичному процесі та до необхідності моральної рефлексії.

Проблема цінностей взагалі та соціальної відповідальності зокрема є однією з центральних у філософії. Категорія відповідальності зачіпає аспект співвідношення здібностей людини і її можливостей виступати в ролі суб'єкта своїх дій. Вона заснована на існуванні певного вибору і свідомого виконання вимог, що стоять перед індивідом. Ця проблема є важливою складовою нігілістичної філософії, що піддає звичні цінності критичному переосмисленню. Особливо глибокий аналіз істинних і фальшивих ціннісних установок суспільства був здійснений мислителями екзистенціалістського спрямування – Ф. Ніцше, Ж.-П. Сартром, М. Хайдегером, К. Ясперсом та іншими.

При дослідженні цієї проблеми постають питання щодо чинників, завдяки яким у тому чи іншому суспільстві утверджуються певна система цінностей; щодо заданності орієнтирів так званої маси у ціннісному полі. Отже, проблема цінностей закономірно переростає в проблему духовної еліти; не випадково ця тематика займає визначне місце в теоріях і зарубіжних, і вітчизняних мислителів. Особливо яскраве втілення вона одержала в концепції Ф. Ніцше.

Так само, як А. Бергсон, Ф. Ніцше виводить мораль як природну необхідність. Проте, якщо А. Бергсон говорить про "видатну моральну особистість" [1], яка вимушена порушувати певні моральні традиції задля утвердження нових норм, то Ф. Ніцше вважає творця моральної системи принципово аморальним – мораль застосовується ним лише як засіб панування над іншими.

У Ф. Ніцше сильна та виповнена життєвої сили особистість стоїть над мораллю, і завдяки цьому сама може створювати нову мораль.

У своїй творчості Ніцше переосмислив традиційне розуміння влади, як здатності підкорювати, як "влади над кимось" (вплив на когось, панування над кимось) і запропонував власне розуміння влади як "волі до влади". "Воля до влади" для Ніцше є субстанційною основою світу, тому влада не є тільки придушенням. Вона характеризується як щось продукуюче та стверджуюче, як необхідний елемент в конституюванні соціальної реальності.

Виходячи з того, що життя "є те, що постійно долає саме себе" [2], тобто, є процесом безперервного становлення, боротьби, розвитку, знаходження більш досконалих форм існування, Ніцше виводить нову мораль. Цінності добра та уявлення про зло не є абсолютно істинними, проте потребують постійного творення. Той же, хто покликаний створювати нові ціннісні системи, повинен бути спершу руйнівником існуючих уявлень щодо добра та зла.

Заперечуючи Бога, Ніцше тим самим прагне сказати, що не Бог є відповідальним за світ, а людина у творчих актах сама повинна створювати власне існування. Звільнившись від Бога, людина тим самим звільняється від традиційної моралі, а, натомість, стає на шлях пошуку нових цінностей, за які покладає на себе відповідальність.

Вдаючись до критики християнства, Ніцше критикує посередництво у царині моралі, яке є пагубним для розвитку суспільства. Критикуючи віруючого християнина, він критикує пересічну людину як таку, котрій притаманна не внутрішня (яку ми розуміємо як абсолютний моральний закон), а зовнішня релігійність. Ніцше вказує, що християнство звернене до людини приниженої, покірної, замкненої у собі.

Положення натуралістичних теорій, а саме те, що всі істоти в еволюційному процесі створювали більш досконалі види, підводить Ф. Ніцше до того, що таке саме завдання стоїть й перед людиною. Виходячи з цього, формується його вчення про надлюдину. Так, сенс книги "Так говорив Заратустра" полягає у зміні форм мислення, у подоланні рабської моралі шляхом утвердження моралі надлюдини. Слід зазначити, що при розрізненні рабів та панів Ніцше виходить не з розуміння підкорення та панування, економічних чи політичних чинників. При визначенні суті рабів акцентується саме на етичному змісті: філософ вважає, що "маленькі" люди є носіями рабської моралі, атрибутами якої є злоба, безсилля, заздрість знедолених, спрямовані проти владного класу. Відчуття власної знедоленості та породжене цим прагнення помсти не дають більшості йти шляхом морального сходження. Владний клас є законодавцем та носієм культури та панівної моралі. "Мораль панів" є як виразом історичної динаміки моралі, так і вектором руху до особистого вдосконалення, де надлюдина є втіленням досконалості. На противагу їй, рабська мораль веде до деградації особистості та нівелювання її у масі, "стаді".

Метою ж Ніцше є не розчинення індивіда у масі, а його демасифікація, тобто розвиток персональних здібностей до рівня надлюдини. Розвиток полягає не в індивідуалізмі окремої людини, а у її особистісному становленні, воз'єднанні з природою, максимальному розвитку творчих здібностей та здатностей віддавати іншим. За Ніцше, людина повинна вирости до косміч-

них масштабів. Проте, подібні завдання під силу не всім, а лише обраним, – надлюдям. Лише надлюдина втілює в собі найвищу, "вселюдську" гармонію. Вищими Ніцше називає людей, здатних до душевної самопожертви. Їх називають руйнівниками, але вони руйнують заради вищої цілі. У вченні Ніцше еліта, благородні люди різко протиставлені малодушній більшості, котра вище за все цінує зручність і спокій. На еліту покладене завдання переосмислення цінностей: ті, що пізнають, починають засвоювати нові цінності.

Отже, реакцією Ніцше на соціально-політичну активність мас стало вчення про надлюдину, яка формується на саморуйнуванні "тварини" в людині, на створенні у ній "творця". Стверджуючи вустами Заратустри, що "люди нерівні", філософ має на увазі, що вони різні. Через вчення Ніцше проходить думка про демасифікацію суспільства. Він закликає, аби людина мисляча в актах саморефлексії осмислювала своє ставлення до світу, усвідомлювала себе як творчу, моральну особистість. Філософ прагне, аби моральні норми та цінності не наслідувалися за звичаєм, а ставали корелятами через переосмислення, самоусвідомлення. Маса ж, на думку Ніцше, руйнує людську індивідуальність, сприяє зняттю моральної відповідальності, натомість формує викривлене сприйняття своїх свобод.

Справжня свобода не існує без здатності до постійного і добровільного самообмеження. Не відмежовуючи свободу від відповідальності, а поєднуючи їх в єдине ціле, внутрішнє законодавство стає критерієм індивідуального вибору. Вища свобода може розглядатися як самозаконодавство, яке набуває в людині майже інстинктивних форм. Події навколишньої реальності сприймаються як вторинні відносно духовної практики людини. Філософська рефлексія передбачає самостійну ініціативу під час вибору стимулів, що вимагають відповіді, і тих вчинків, котрі за ними слідують.

Окрім питання щодо соціальної, нагальним при дослідженні проблематики суспільної взаємодії постає також питання щодо особистісної відповідальності, зокрема, та розуміння індивідами свого призначення вцілому, тобто актуалізується питання щодо самовизначення як умови самореалізації та розв'язання питання сенсу життя.

Акцентуалізації на особливих якостях, властивих окремим особистостям, наряду з роботами Ф. Ніцше, загалом присвячено значний доробок "філософії життя". Представники даного напрямку філософії називають певну субстанцію, яка лежить в основі життя як такого, надихає та спонукає до дій "життям", "життєвим поривом", "життєвою силою", "життєвим розумом, ""волею до життя", "волею до влади".

Виходячи з положення представників "філософії життя" про те, що реальність являє собою безперервний потік, становлення, прагнення, розвиток, зусилля, А. Бергсон наголошує, що життєвий порив (тобто, саме життя) – це акт творчий, позбавлений будь-яких норм та принципів. Це означає, що людині не задана жодна життєва програма, людина зобов'язана перебувати в процесі постійного творення, праці над собою [3]. Без такої роботи людина повертається у стан духовного варварства, хоча й перебуває в надзвичайно комфортних цивілізаційних умовах.

Згідно вчення А. Бергсона про суспільство, мораль та релігію, викладеним у книзі "Два витоки моралі та релігії", людина за своєю природою прире-

чена бути вільною, причому звільнитися від своєї свободи та випливаючої з неї відповідальності вона не може. Індивід та суспільство повинні самі обирати, чи бути їм лише закритими, або відкритими, статичними чи динамічними. Чи бути обмеженими певними рамками, або ж, навпаки, влитися у життєвий потік, потік творчості, – тобто чи належати лише природі створеній, чи стати діячем природи утворюючої.

Соціальна еволюція людини залежить від творчої діяльності, зусиль та волі людей. Проте, що стосується мас, то Бергсон не вірить у їх творчу силу. Виходячи з визначення філософом закритого типу моралі як такого, що заснований на примусі, звичці, його автоматичному, інстинктивному характері, можемо зробити висновок, що переважно людей характеризує закритий стан душ, тяжіння до закритої моралі та статичної релігії.

Даючи відповідь на питання щодо природи морального обов'язку, А. Бергсон виводить два типи. Перший тип – соціальні обов'язки, які зумовлені самою природою та можуть бути представлені у вигляді кодексів, настанов. Другий тип обов'язків – це вимоги, які "важко визначити". Це – налаштованість особистості, пафос, емоційний порив, який підштовхує людину до відкриття нових смислів буття. Видатна особистість сприймає такий порив як вимоги до розширення моральності, до пошуку нових цінностей. Це мораль є суто людська, оскільки усвідомлюється у актах творчого пошуку, морального становлення особистості, морального сподвижництва. Безумовно, такі характеристики відповідають постатям Будди, Мойсея, Ісуса. Їх мораль – це наслідок особистісного пережитого пошуку істини. У суб'єктивних постатях цих видатних моральних особистостей сконцентрувався досвід всезагальної людяності.

Атрибутами відкритої моралі є свобода, творчість, прагнення, любов. Філософ вважає, що прогрес залежить виключно від творчої діяльності окремих особистостей, досягнення яких згодом набувають широкого розповсюдження. Носієм відкритої моралі виступає особистість морального героя, який своєю емоційністю, спрямованістю назовні захоплює інших. Суспільство закритого типу саме не може перейти у новий стан, прийняти нову релігію та нову мораль. Це здатні зробити лише окремі, "героїчні" особистості, які ламають традиційні уявлення та створюють нові ціннісні системи, а потому власним прикладом, магнетизмом захоплюють за собою, стаючи вождями мас.

А. Бергсон каже про реформаторів моралі, які виходять за межі традиційних етичних систем та створюють нові цінності, що вони нерідко постають як руйнівники усталених норм та моральних традицій. Саму мораль Бергсон виводив із природи, вважав її природною необхідністю, засобом збереження та функціонування суспільства. У такому розумінні моралі особистість, здатна на руйнацію традиційних та утвердження нових моральних засад, виступає як особа, сповнена надзвичайної енергії, волі, ентузіазму, прагнень, переконань, цілеспрямована, захоплена певною ідеєю. Особливою якістю такої особистості є дар захоплювати та надихати своїми ідеями інших. "Постає питання: чому у святих були послідовники і чому видатні благородні люди здатні вести за собою натовп? Вони нічого не вимагають і не просять, вони не мають потреби в переконаннях та закликах, саме їх існування є заклик… По-справжньому знайомі з природою цього заклику тільки ті, хто знаходився у присутності видатної моральної особистості" [4].

Загалом при аналізі суспільних взаємовідносин представники "філософії життя" розрізняють людей за двома типами світовідношення: перші надзвичайно вимогливі до себе, своє життя присвячують служінню суспільному благу та обов'язку перед іншими, другі не докладають особливих зусиль навіть у особистому житті. Дані характеристики вказують, з одного боку, на людей ініціативних, дієвих, відповідальних, еліту суспільства, та, з іншого, – на бездіяльних, безвідповідальних, посередніх, – типових представників маси.

Питання міжлюдських відносин стає одним із основоположних у французькому персоналізмі. Зокрема, Е. Муньє вважає істинним призначенням людини не панування над природою, не насолоду повнотою життя, а розширення сфери спілкування свідомостей, досягнення загального взаємопорозуміння.

Саме відчуття людської спільності є первинним досвідом людини та її фундаментальною характеристикою. Усвідомлення себе особистістю відбувається через усвідомлення "іншого". Внутрішній світ людини розкривається в актах пізнання, спрямованих на "іншого". Особистість не може усвідомлювати себе у відриві він "ми", оскільки упродовж усього життя знаходиться в оточенні "інших". Виходячи з цього, сенс особистісного існування визначається мірою співвдношення з "іншим": "…я існую лише тією мірою, якою я існую для іншого…" [5].

З точки зору персоналізму буття для "іншого" розкривається через любов. Проте, любов не в чуттєвому чи родинному відношенні, любов виступає новою формою буття та надає життю сенсу. Завдання ж людини полягає у найбільш повній самореалізації в свободі.

Отже, взаємодія індивідів розкривається через діалектичний зв'язок: устремління до інших, прийняття іншої точки зору, співпричетність до іншого, з одного боку, та особистісна свободна реалізація. Самоусвідомлення індивіда, його сходження як особистості відбувається лише через переживання досвіду "іншого", через моральнісний взаємозв'язок свідомостей.

Ж.-П. Сартр у своїй екзестенційній концепції виводить людське буття саме з себе: людська свідомість визначає саму себе, її відношення до світу полягає у тому, щоб не злитися зі світом, не стати об'єктом. Таким чином, людина є причиною самої себе, незалежною та свободною. Свобода, за Сартром, це завжди свобода "від" – суспільства, інших та від самого себе, тобто майбутнє жодною мірою не залежить навіть від власного минулого. Людина повинна керуватися лише власними міркуваннями, незважаючи на авторитети та зовнішні чинники. Такий незалежний підхід вимагає розуміння особистісної відповідальності. Проте, людина страшиться бути єдиним джерелом цінностей, адже за свободою слідує відповідальність. Тому вона намагається свої дії виправдовувати незалежними від неї причинами та відсторонюється від відповідальності шляхом залучення до соціальних ролей [6].

Оскільки онтологічні дослідження не давали пояснення щодо суті істинного існування, аутентичності поведінки людини та суті свободи, Ж.-П. Сартр мав намір написати працю з питань моралі. Якщо у попередніх розмислах Сартра людина постає такою, що прагне позбутися відповідальності; інший сприймається як загроза особистісній свободі, як можливість пригнічення та підпорядкування, то у дослідженнях, які отримали назву "Зошити з моралі" [7], Ж.-П. Сартр веде людину шляхом морального становлення через відкритість світу. Сенс буття розкриваєть-

ся через щире ставлення до іншого, кожен постає умовою буття кожного. Від утилітарного ставлення до світу людина сходить до розуміння максими: нічого не вимагати від іншого, проте сприяти його розкриттю. Таким чином, вирішуючи питання про сенс буття, людина здійснює своє прагнення – стати Творцем. Істинна ж мораль полягає в усвідомленні свободи та незалежності індивіда, його права на ризик та відповідальність, незалежно від зовнішніх чинників.

Сартр постійно стверджує значимість саме індивідуальної дії, яка лежить в основі реальності взагалі. Соціальне буття людини Сартр розглядає як відчуження від істинного особистісного існування, а, отже, – як насилля. Соціальні інститути, будь-які групи, колективи – це завжди пригнічення, нівелювання особистісного. Колектив являє собою псевдоцілісність, яка розмиває прояви індивідуальної активності. Істинним може бути лише індивідуальне буття, істинною мораллю повинна стати мораль "конкретна", тобто ситуативна.

Ще один представник екзестенціалізму, К. Ясперс [8], вважає, що людина не повинна перебувати насамоті, вона живе тільки завдяки своєму зв'язку з іншою людиною. Цей зв'язок розкривається через сприйняття іншого не в якості об'єкту, а у якості екзистенційної самості. Під самістю слід розуміти не зовнішні прояви суспільного буття людини, а самоцінність, неповторність індивідуального прояву. Істинне буття має на меті поступ людини від чистого буття, яке має зовнішні прояви, до самобуття, екзистенції. Екзістенція можлива лише за умов вільного вибору, свободи. Людина повинна сама обирати себе згідно зі своєю совістю.

Призначення харизматичних особистостей, духовної еліти – підняти масову людину до ціннісного покликання, націлити її на плідну діяльність, у якій реалізується сенс людського існування.

Досліджуючи проблему духовності (моральної, естетичної та релігійної) діяльності, Е. Муньє [9] приходить до висновку про те, що у екзистенціалізмі і християнстві, не дивлячись на велику кількість розбіжностей, є і спільне. Обидва вони виходять із того, що людина, тримаючи світ "у руках" і намагаючись утвердитися в житті, здійснює вільні вчинки, але, в кінцевому рахунку, виявляється відповідальною за буття в цілому.

Духовна сфера реалізації харизматичної особистості – це, в першу чергу, сфера самоздійснення, що потребує вольового самовизначення і розвинутої моральної рефлексії. Це і роздуми над універсальними цінностями, і рефлексія над особистісними ціннісними станами – такими, як внутрішня свобода, творчість, самоактуалізація. Харизматичну особистість відрізняє принципова відкритість до інновацій і різноманітності, продуктивний критицизм, порив духу за межі раціональності та доцільності. Харизматична особистість володіє вірою, яка забезпечує сходження до вищих цінностей.

1. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. – 384 с. 2. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. [пер. с нем.]. – М.: Интербук, 1990.– С.118. 3. *Бергсон А.* Два источника морали и религии. – М.: Канон, 1994. – 384 с. 4. Там само. – С.34-35. 5. *Мунье Э.* Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – С.40. 6. *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм / Жан-Поль Сартр // Сумерки богов. – М.: Политиздат, 1989. – С.323-327. 7. Философы двадцатого века: Сборник // [А.М.Руткевич (ответ. ред.), И.С.Вдовина]. – М.: Искусство, 1999. – С.213-216. 8. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. – М.: Политиздат, 1991. – С. 254-262. 9. *Мунье Э.* Персонализм. – М.: Искусство, 1992. – 144 с.

Надійшла до редколегії 10.01.2010

О.О. Смольницька, асп., КНУТШ, Київ

ФІЛОСОФСЬКІ ПРОБЛЕМИ ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВА XIX ст. В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕНЬ М. ЗЕРОВА

У статті виокремлені філософські проблеми літературознавства XIX ст. Матеріалом слугують літературно-критичні статті Миколи Зерова. Досліджено античний та християнський взаємовпливи, творчий індивідуалізм, синкретичне мислення.

Ключові слова: Микола Зеров, Віктор Петров-Домонтович, Леся Українка, Фрідріх Ніцше, Заратустра, філософська проблема, концепт, античність, християнство.

В статье выделены философские проблемы литературоведения XIX в. Материалом служат литературно-критические статьи Николая Зерова. Исследованы античное и христианское взаимовлияние, творческий индивидуализм, синкретичное мышление.

Ключевые слова: Николай Зеров, Виктор Петров-Домонтович, Леся Украинка, Фридрих Ницше, Заратустра, философская проблема, концепт, античность, христианство.

In the article the philosophical problems of literature studies in 19 century are given. The material consists of literary-critical articles by M. Zerov. The antique and Christian influences are examined, also artic individualism and syncretic thinking are explored.

Keywords: Mykola Zerov, Victor Petrov-Dompotovych, Lessya Ukrainka, Friedrich Nietzsche, Zarathustra, philosophical problem, concept, antiquity, Christianity.

Літературознавчі дослідження Київського університету кінця XIX – початку XX ст. являють собою комплекс різних наукових підходів, який став однією з основ українознавства. Зокрема, праці А. Лободи, В. Перетца, В. Петрова, Д. Чижевського, М. Зерова та ін. пропонують синтез принципів літературознавства та філософії, подаючи необхідні для адекватного дослідження чинники: володіння оригінальним текстом і орієнтир в європейському контексті з урахуванням української специфіки.

Актуальність статті полягає в тому, що літературознавці Київського університету розглядали твори в широкому аспекті, апелюючи до філософської проблематики й термінології, а також залишили цінні спогади про зміни наукової парадигми початку XX ст. Проте науковий доробок цих досліджень ще не був розглянутий у філософському осмисленні, що й становить **новизну** обраної теми.

Мета статті полягає у виокремленні філософських проблем літературознавчих статей М. К. Зерова, присвячених Лесі Українці. **Матеріалом** аналізу слугують статті "Леся Українка. Критично-біографічний нарис" (1924), "Леся Українка і читач (З нагоди п'ятнадцятих роковин з дня смерті)" (1928) та "«Руфін і Прісцілла» (До історії задуму і виконання)" (1930).

Поставлена мета передбачає такі **завдання**:

1) з'ясувати зміну світогляду вчених Київського університету на початку XX ст. та естетичні вподобання М. Зерова на матеріалі оповідань В. Петрова (Домонтовича) "Болотяна Лукроза (I)" і "Болотяна Лукроза (II)";

2) виокремити філософські проблеми в літературознавчих статтях М. Зерова, присвячених творчості Лесі Українки;

3) простежити взаємозв'язок поглядів М. Зерова та Ф. Ніцше на творчий індивідуалізм;

4) дослідити античний і християнський впливи на світогляд Лесі Українки, зокрема, у драматичній поемі "Руфін і Прісцілла" з позиції Г. В. Ф. Гегеля.

В. Петров у написаному під псевдонімом "В. Домонтович" оповіданні "Болотяна Лукроза" (І) аналізує кінець першого десятиліття ХХ ст. як переходову добу, коли почав накреслюватися злам у світогляді вчених і митців: "Поет стає ученим. Починалася ера вченої поезії. Поезія перетворювалася в науку. Поет ставав ученим. У поеті важко було б відокремити вченого й поета. Поети обертали поезію в об'єкт фахових поетичних студій" [1]. Ці слова можна віднести до праці М. Зерова. Кажучи про власні наукові здобутки, В. Петров згадує доповідь про "Форму вірша в українському письменстві кінця 17 ст.", яку написав, "перехоплюючи концепцію краківського проф. Лося про тонічний характер силабіки" [2]. Ці деталі важливі, тому що показують європейські зв'язки нової науки в Київському університеті та розгляд літературознавчих, до того ж суто формотворчих проблем, у філософському аспекті.

Як далі зауважує В. Петров-Домонтович: "Поезія й наука зближалися. Література ототожнювалася з літературознавством. Поезія ставала здобутком літературознавців. Витворювався новий тип поета-дослідника…" [3]. Про особистість М. Зерова (з яким познайомився завдяки П. Филиповичу у 1918 чи на початку 1919 р.) В. Петров зазначив таку деталь: на відміну від В. Перетца та "перціянців", дослідник цінував "естетичну досконалість довершеного" [4]. На думку автора, М. Зеров не був не ідеологом неокласиків, а метром [5]. До речі, В. Петров-Домонтович стверджує: "Історики літератури й критики, які звикли мислити літературний процес останніх десятиліть виключно в організаційних формах, пов'язуючи їх з формальною усталеністю організації, помиляються, коли уявляють собі групу "неокласиків" як літературну організацію. На жаль, у цьому їх важко переконати" [6].

Ці спогади дають ключ для розуміння особливостей творчості та наукових принципів М. Зерова, який був "однаково закоханий в античність, в українське бароко і французький парнасизм Леконта де Ліля й Ередіа; бібліограф, швидше критик, ніж історик літератури, ніколи не "перціянець", ані "лободист". Людина оцінки, ґурман і естет, що вище над усе ставив мистецькі, естетичні цінності; провозвісник грецького ідеалу калогатії: вроди-доба, ототожнених і злитих. Врода як добро, і добро як врода" [7]. Ці естетичні чинники допоможуть зрозуміти особливості філософського сприйняття М. Зерова.

Як указує В. І. Башманівський, монографія М. Зерова "Леся Українка" була одним із перших наукових досліджень творчості цієї письменниці, до того ж, створеним на основі статей і літературно-критичних нарисів [8], отже: "Підходячи до характеристики творчих змагань поетеси, літературознавець використав весь набутий потенціал знань та думок про її діяльність" [9].

У критично-біографічному нарисі "Леся Українка" (1924) М. Зеров дослідив феномен письменниці, яка довгий час була за межами України та в своїх творах торкалася переважно світової тематики. Для М. Зерова важливий не стільки біографічний, скільки психологічний чинник. Власне, уся стаття присвячена проблемі народження творчості. М. Зеров загострює увагу на особливостях творчої фантазії, емпірично накресливши поняття арт-терапії, зокрема, у словах про те, що Леся Українка була ладна задовольнятися "переживанням поточних подій в уяві замість безпосереднього їх сприймання…" [10]. Психологічною є й пробле-

ма духовного виснаження: як далі пояснює М. Зеров, після роботи приходили "привиддя страшні", тобто бездіяльність, яка загрожувала маразмом [11]. М. Зеров торкається проблеми адекватного розкривання образу, поєднуючи філософські поняття з філологічними та психологічними. Зокрема, на думку дослідника, Леся Українка, яка мала надзвичайну фантазію, в останні роки життя страждала не від творчого вичерпання та відсутності образів, а навпаки – від перевантаженості ними [12]. Характеризуючи походження образів, дослідник наголошує на тому, що вони в першу чергу були звуковими та часто базувалися на сновидіннях – наприклад, оповідання "Розмова" Лесі Українці "цілком *приснилося* [курсив М. Зерова. – *О.С.*]" [13]. Зі сказаного випливає гіпотеза М. Зерова про специфіку образотворення: на думку вченого, кожне явище відкривалося письменниці "разом і як видіння, і як звук. І навпаки – скоріше звук викликав образи, мелодія відтворювала в пам'яті картину" [14]; як доказ М. Зеров наводить вірш "Забуті слова". Схожі твердження висловлював знаний Лесі Українці Ф. Ніцше в праці "Народження трагедії з духу музики" ("Die Geburt der Tragoedie Aus Dem Geiste der Music") (1869 – 1871), пізніше перейменованої ним на "Народження трагедії, або Еллінство і песимізм" (і, до речі, присвяченої Р. Вагнеру, з творчістю якого була знайома Леся Українка). Як зазначає О. Забужко, Леся Українка була не лише сучасницею Ф. Ніцше, "а й попередницею Шпенґлера та Ортеги" [15]. Ще одна проблема, розв'язана М. Зеровим, – це проблема переходу Лесі Українки "до загальнолюдських образів" та від одного жанру й напряму до іншого. Проте й в даному разі дослідник не обмежується літературознавчим коментарем, оскільки торкається "грані двох століть" [16], тобто поняття fin de siicle.

Власне філософська проблема діалектики, до якої переходить М. Зеров, розкривається в його аналізі форми творів Лесі Українки, зокрема обміну героями влучними репліками, так званого словесного турніру між двома супротивниками, тобто відстоювання власної тези. Як далі пояснює дослідник, походження цих "риторичних поєдинків" античне: "Усе життя давніх Афін, тієї колиски античної трагедії, мало, так би мовити, агоністичний характер" [17]. "Смак і замилування до агонів" у Лесі Українки автор гіпотетично пояснює кількома чинниками: "Можливо, це родинна риса, один із виявів драгомановської складки мислення, мислення гнучкого, сильного в діалектиці" [18], або літературним вихованням (куди дослідник залучає читання Гомера та ін. в оригіналі), чи, нарешті, впливом самої доби.

Фахівець із античної драми, М. Зеров вирізняє в Лесиних драматичних поемах гноми та стихомітії [19], проте це суто формотворчий чинник, який у даному випадку не стосується філософії.

На думку М. Зерова, проблема зв'язку неукраїнських образів із українською дійсністю достатньо складна: "не завжди видко цю "передачу", цей пас, що сполучає українські враження поетки з великим колесом її творчості, – але уважному читачеві не так тяжко відчути його в "Руфіні і Прісціллі" і в "Адвокаті Мартіані"…" [20]. В іншій статті, "Леся Українка і читач (З нагоди п'ятнадцятих роковин з дня смерті)" ("Глобус", 1928, серпень, № 15, с. 234-235) М. Зеров пояснює вибір письменницею світових сюжетів: "В таких умовах вимушеної бездіяльності, часто неминучої (в інтересах лікування!) – творчість поетки

протікала руслом тонких розумових процесів. Конкретні обставини, завдання дня, колізії поточного життя, одірвані від ґрунту, з'являлися на екрані її уяви "в загальному вигляді" в літературних постатях Дон Жуана та Юди Іскаріота, іудейських пророків та англійських пуритан, пророчиці Кассандри та міфічного співця Орфея. Так і стало "пафосом" її творчості розв'язування загальнолюдських проблем та вічних колізій" [21]. Інша річ, що тодішня літературна аудиторія не сприймала неукраїнських тем (про що також зазначив М. Зеров), і Лесю Українку звинувачували у відірваності від життя, тоді як письменниця "перебувала в площині загальнолюдського матеріалу живого життя, а її обвинувачено в прихильності до "всякої допотопності". Вона хотіла *творити* [тут і далі курсив М. Зерова. – *О.С.*], а в ній цінили її *знання* і прохали від неї статей про західну літературу, про її новини" [22]. Те ж саме про Лесю Українку – як про Орфея, який змушений працювати клевцем – зазначила О. Забужко в монографії "Nфtre Dame d'Ukraine: Українка в конфлікті міфологій" [23], проте дослідниця чомусь не послалася на М. Зерова, який одним із перших розглянув ідею творчої свободи та залежності від зовнішніх вимог.

Наводячи слова А. Ніковського про життя Лесі Українки в сфері ідей, М. Зеров не погоджується з цим критиком до кінця [24]. Він наводить приклади доброго знання поеткою "екзотичних" тем і недостатнього володіння українським матеріалом певної епохи, яка прагнула, але не могла змалювати Леся Українка, і навпаки – швидке написання творів на українську тематику (таке психічне явище сьогодні назвали б інсайтом).

М. Зеров розглядає світогляд Лесі Українки в контексті fin de siиcle та сплетінні впливів різних доктрин, виділяючи перш за все ознайомлення з "Чудацькими думками" М. Драгоманова та індивідуалізмом Ніцше [25], тобто Леся Українка "рано й безпосередньо діткнулася джерел європейської думки й мистецтва" [26]. Взагалі вплив філософії Ф. Ніцше на творчість Лесі Українки на сьогодні розглядається в літературознавчому аспекті, зокрема як опозиція до "ніцшеанства" О. Кобилянської. М. Зеров першим порушив цю тему, і у цитованій статті можна спостерегти логічний перехід до особливостей філософії Ф. Ніцше; так, кажучи про індивідуалізм Лесі Українки, дослідник заперечує його "розпачливість", спростовуючи хибну думку накресленням сучасного письменниці літературного контексту. Власне, М. Зеров відповідає цитатою зі статті "Поэзия индивидуализма" (часопис "Украинская жизнь", 1913, кн. 10, с. 20): "…індивідуалізм Лесі Українки – то "не безнадійний індивідуалізм гинучих класів, не анархічний індивідуалізм Пшибишевського… Її індивідуалізм – бурхливий протест проти кволості й дрімливості громадянства, проти його невільницького духу й пасивності…" [27]. Звичайно, не слід забувати про певний соціологізм статті М. Зерова, написаної, як уже було сказано, 1924 р. і тому позначеної деякими поступками ідеології; так, філософські та психологічні роздуми в ній становлять меншу частину, ніж біографічні відомості – у пізніших статтях, як-от "«Руфін і Прісцілла» (До історії задуму і виконання)" (1930) М. Зеров уже зрікається біографізму – та з'ясування ролі впливу хвороби на світогляд письменниці (хоча з точки зору медицини цей чинник абсолютно не позначається на творчості): "Не треба

розглядати художні образи та ситуації, як алегоричний враз для життьових випадків" [28]. Але цінна думка, закладена в основі суджень, – це твердження про індивідуалізм Лесі Українки як *діяльний* і тому відмінний від байронівського, який прагне усамітнення, утечі [29]. Як далі стверджується: "Її трагедія – то трагедія сівача, що вийшов занадто рано, «до звезды»" [30] (виникає аналогія з відомою новозавітною притчею про сіяча). М. Зеров далі знову звертається до філософії Ф. Ніцше, кажучи, що Лесина "самотність на верхів'ях, далеко «від пахощів облесливих долин», то самотність творця, що у горах повинен, як Заратустра, передумати всю свою мудрість, щоб у належний час понести її в долини, віддати людям" [31]. Вплив філософії Ф. Ніцше на світогляд Лесі Українки вже був розглянутий в літературознавчому аспекті Т.С. Мейзерською, тому зосередимося лише на деяких деталях, які необхідно висвітлити.

Для кращого зрозуміння цих слів треба звернутися до самого тексту праці "Так казав Заратустра" (тут ми не розглядаємо вплив сучасниці Ф. Ніцше Лу Андреас-Саломе – яку саму називали "Заратустрою" – на ідею твору, тому що це не є предметом статті, хоча для текстологічного аналізу самої філософської праці це важливо). На самому початку, у "Передмові Заратустри", автор каже про кризу світогляду героя: "Коли Заратустрі виповнилося тридцять років, він покинув свою батьківщину й своє рідне озеро та пішов у гори. Тут він насолоджувався своїм духом і своєю самотністю, і це не втомлювало його впродовж десятьох років" [32]. Але далі стверджується про нову мисленнєву кризу – у сорок років: "Але, нарешті, перемінилося його серце…" [33] – і з цього моменту, власне, починається справжня філософія Заратустри: "передумавши свою мудрість", за словами М. Зерова, герой звертається до сонця, якому пояснює, що повинен спуститися до людей, оскільки відчуває себе переповненою чашею: "Дивись! Чаша ця готова знову спорожніти, а Заратустра знову стати людиною". Так почався захід Заратустри [34]. Далі автор упродовж твору показує трагедію особистості, яка переросла своє оточення (те ж саме казав М. Зеров стосовно Лесі Українки та героїв її драматичних поем) – наприклад, відлюдник – перший, хто зустрів Заратустру, – каже: "Тоді ти ніс на гору свій прах; невже тепер ти несеш у долину свій вогонь? Хіба ти не боїшся кари, якою карають за підпалення?" [35]. При уважному читанні текстів Лесі Українки стає помітно, що антагоністи героїв висловлюють схожі думки, а оточення, кажучи термінологією Ф. Ніцше, звертається до неба за допомогою власної ницості: "Не гріх ваш, – ваша задоволеність звертається до неба, сама ваша ницість у вашому гріху звертається до неба" [36]. Немає потреби цитувати далі ніцшеанську працю, тому що багато її афористичних положень пояснюють трагедію людини нової доби.

У статті "«Руфін і Прісцілла» (До історії задуму і виконання)" (1930) М. Зеров також більше схиляється до філософського, ніж до літературознавчого дослідження: він зіставляє християнський і поганський світогляд, разом із тим пропонуючи домислити перспективу існування Руфіна в новому Римі, про який мріють герої драматичної поеми, незалежно від їхньої релігії. На думку дослідника, Руфін випадає з нової римської реальності, оскільки шановані героєм ідеали вже минули [37]. Образ цього патриція – просвітленого

атеїста, філософа – для М. Зерова дуже важливий. Кажучи про римську філософію і характеризуючи республіканізм Руфіна (на протиставлення відданості інших римлян Цезарю), дослідник зауважує: "Філософи проповідують навіть повну байдужість до зовнішнього світу та шукання внутрішнього задоволення в душі, і це скоріше йду на руку імператорському режимові" [38]. Розвиваючи свою думку, М. Зеров наводить текстологічне підтвердження, посилаючись книгу Г. Буасьє "Opposition sous les Cesars" та статтю Р. Пішона про Сенеку (у книзі "Hommes et choses de l'ancienne Rome"), які змальовують типових представників Римської імперії у філософській парадигмі, тобто образ Руфіна цілком відповідає історичній правді [39].

Ключове розуміння того, чому нова релігія – християнство – усе ж таки відштовхує Руфіна, на думку М. Зерова, коріниться саме у філософських уподобаннях героя: "…йому чужа віра християн у воскреслого Бога, бо для нього «Бог мусить жить невпинно, так, як живе Платонова Ідея»" [40]. Платонізм – одна з філософських систем, без знання якої незрозумілий даний твір.

Інший образ – патриція-християнина Люція – певною мірою впливає на світогляд Руфіна, оскільки Люцій бажає за допомогою християнства відродити Рим, а зокрема староримську virtus, "зміцнити підупалу традицію новою, неспрофанованою леґендою" [41], тобто, на думку М. Зерова, "намічає програм римського католицтва в його середньовічних прагненнях, римського всесвітянства у духовому керівництві світом, – Руфін подається, вражений широтою концепції" [42]. Тут слід докладніше з'ясувати зміну світогляду персонажів твору, зокрема, синтез язичницького (власне прапервневого) та християнського (нового) сприйняття.

М. Зеров, досліджуючи рукописні варіанти драми "Руфін і Прісцілла", зазначав, що змалювання письменницею римсько-християнського протистояння було набагато виразнішим, але "потреба оглядатися на цензуру" [43] позбавила деякі рядки афористичності, натомість надавши їм "недомовок". Так, первісний варіант монологу Руфіна в останній сцені І акту звучав так:

"Уквітчаю тебе огнем!" – казав я.
І не судилось… Я в похід подався,
а ти пішла тим часом в християни.
Замість гранат блиснуло межи нами
меча Христового жорстоке лезо (розрядка М. Зерова. – *О.С.*)
і щастя й спокій розрубало враз [44].

М. Зеров пояснює: "В друкові треба було пожертвувати жорстоким лезом христового меча, заступивши те досить блідим: «блиснуло межи нами якесь (розрядка М. Зерова. – *О.С.*) холодне і жорстоке лезо»" [45]. Такий вислів позбавляє текст дотримання платонівської логіки, софізмів і своєрідної гри словами, яку не можна вважати реконструкцією античного мислення, оскільки саме такий стиль був підсвідомо близький мисленню Лесі Українки.

На думку М. Зерова, Руфіна та християн об'єднує саме прагнення гармонії [46], але якщо Руфін прагне "нового Риму", то для християн важлива гармонія Царства Божого – від усього іншого вони абстрагуються, тільки Прісс-

цілла – і то в чорновому варіанті – також прагне відродження Риму, тільки в християнському аспекті.

Останній аналізований нами символ – це шлюб. У християнському аспекті наречена Христа – Церква, Христос в оточенні Церкви – vir a femina circumdatus – "чоловік, дружиною оточений" [47].Священик вінчається з Церквою й тому зберігає целібат. Сексуальна аскеза Руфіна ненормальна з точки зору римського суспільства [48], аскетизм Прісцілли – абсолютно нормальний з точки зору християнства, тим більше раннього (принаймні у трактовці Лесі Українки), тому тут знову ж таки нема "жіночої єресі" [49].

Таким чином, у драмі Лесі Українки "Руфін і Прісцілла" не відбувається повноцінного діалогу двох культур, але герої на підсвідомому рівні прагнуть гармонії. Християни відторгають язичницькі архетипи, трансформуючи їх у несвідоме (вогонь, вода), проте цілковитого "очищення" свіжості не відбувається. Язичницьку віру в стихію заміняє віра в чудо. Причинно-наслідковий характер дій заміняється підсвідомим, із якого й випливають християнські постулати.

Щоб глибше розкрити це питання, треба звернутися до філософії Г.В.Ф. Гегеля – зокрема, до його "Лекцій з філософії історії" (1821–1833). Пояснюючи природу та особливості Церкви як інституту, Гегель розглядає поняття чуда, втілення Христа, феномену божественної Матері, яка виступає чудотворною посередницею, тощо, тобто Церква постає як "світ чудес" [50]. Але Гегель виявляє суперечність у церковній системі, оскільки Церква прагне "чогось іншого в ній самій, не зрікаючись самої себе" [51], а чудеса, до яких належать ікони, місця та часи, не є абсолютними. Кажучи про хрестові походи – період, який не згадується в "Руфіні та Прісціллі", але який виступає логічним продовженням розглянутих у цій драматичній поемі проблем, – Гегель доводить, що в труні Господній християнство не знайшло істини, натомість ще раз отримавши відповідь: "Чому шукаєте живого між мертвими? Його нема тут: він воскрес" (Лк. 24: 5 – 6) [52]. Гегель стверджує: "Вам слід шукати принцип вашої релігії не в чуттєвому, не в труні у мерців, а в живому дусі, у вас самих" [53].

Отже, М. Зеров у своїх літературно-критичних статтях проаналізував трагедію особистості "кінця століття" (або "зламу століть"), розкрив творчий індивідуалізм Лесі Українки й наблизився до психології образотворення. Дослідження зв'язку стилю Лесі Українки з античною діалектикою та зображення письменницею Церкви першого сторіччя як інституту також наближені до філософської, а не суто літературознавчої, трактовки, і тому можуть слугувати матеріалом філософського аналізу й встановлення контекстуальних зв'язків художнього твору з науковими працями сучасного письменниці періоду (зокрема філософією Ф. Ніцше). Робота має перспективу продовження, оскільки збірник праць М. Зерова "Українське письменство" досі не досліджений з філософської точки зору.

1. *Домонтович В.* Болотяна Лукроза (I) [Текст] / В. Домонтович // В. Домонтович. Дівчина з ведмедиком: Роман. Болотяна Лукроза: Оповідання та нариси. – К.: Критика, 2000. – С.268. 2. Там само. 3. Там само. 4. Там само. – С.274. 5. Там само. – С.278. 6. *Домонтович В.* Болотяна Лукроза (II) [Текст] / В. Домонтович // Там само. – С.299. 7. *Домонтович, В.* Болотяна Лукро-

за (І) [Текст] / В. Домонтович // В. Домонтович. Дівчина з ведмедиком...– С.278. 8. *Башманівський В.І.* М. Зеров про творчість Лесі Українки [Текст] / В.І. Башманівський // Вісн. Житомир. держ. ун-ту ім. І. Франка. – 2005. – №21. – С.19. 9. Там само. 10. *Зеров М.* Леся Українка. Критично-біографічний нарис [Текст] / М. Зеров // М. Зеров. Українське письменство / Упоряд. М. Сулима; Післям. М. Москаленка. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2002. – С.389. 11. Там само. – С.391. 12. Там само. 13. Там само. – С.403. 14. Там само. 15. *Забужко О.* Nфtre Dame d'Ukraine [Текст]: Українка в конфлікті міфологій / О. Забужко. – К.: Факт, 2007. – С.547. 16. *Зеров, М.* Леся Українка... – С.395. 17. Там само. – С.404. 18. Там само. 19. Там само. – С.405. 20. Там само. – С.408. 21. *Зеров М.* Леся Українка і читач [Текст] (З нагоди п'ятнадцятих роковин з дня смерті) / М. Зеров // Там само. – С.606. 22. Там само. – С.607. 23. *Забужко О.* Notre Dame d'Ukraine... – С.179. 24. *Зеров М.* Леся Українка... – С.409. 25. Там само. – С. 410. 26. Там само. – С. 411. 27. Там само. – С. 416. 28. *Зеров, М.* "Руфін і Прісцілла" [Текст] (До історії задуму і виконання) / М. Зеров // Там само. – С.877. 29. *Зеров М.* Леся Українка... – С.416. 30. Там само. 31. Там само. 32. *Ницше Ф.* Так говорил Заратустра [Текст] / Ф. Ницше // Ф. Ницше. Так говорил Заратустра. Избранные произведения. – Кн. 1. – М.: Итало-советское изд-во "Сирин", 1990. – С.5. 33. Там само. 34. Там само. 35. Там само. – С.6. 36. Там само. – С.9. 37. *Зеров, М.* "Руфін і Прісцілла"... – С.875. 38. Там само. 39. Там само. 40. Там само. – С.876. 41. Там само. 42. Там само. 43. Там само. – С.868. 44. Там само. 45. Там само. 46. Там само. – С.874–876. 47. *Франц М.-Л. фон.* Психология сказки [Текст]. Толкование волшебных сказок. Психологический смысл мотива искупления в волшебной сказке / М.-Л. фон Франц. – СПб.: Б. С. К., 2004. – С.303. 48. *Забужко О.* Nфtre Dame d'Ukraine... – С.209. 49. Там само. – С.173. 50. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии [Текст] / Георг Вильгельм Фридрих // Гегель. Феноменология духа. Философия истории. – М.: Эксмо, 2007. – С.820. – (Антология мысли). 51. Там само. 52. Святе Письмо Старого та Нового Завіту [Текст]. Повний переклад, здійснений за ориґінальними єврейськими, арамійськими та грецькими текстами. – Ukrainian Bible 63 DC. United Bible Societies 1990 – 55 М. 53. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии... – С.822.

Надійшла до редколегії 19.01.2010

А.М. Тормахова, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

МУЗИКОЗНАВЧІ ТЕОРІЇ XX ст.: ПРОБЛЕМА МЕТОДОЛОГІЇ НАУКИ

Стаття присвячена дослідженню засадничої ролі методологічного доробку, сформованого в межах розвитку філософії музики, для сучасних музикознавчих розвідок специфіки мислення, що торкалися аналізу основних компонентів музичної логіки та мови, своєрідності музичної форми та проблем інтонаційної природи музики.

Ключові слова: музикознавство, філософія музики, музичне мислення.

Статья посвящена определению значения методологического наследия, сформированного в рамках развития философии музыки, для современных музыковедческих исследований специфики мышления, которые были связаны с анализом основных компонентов музыкальной логики и языка, своеобразия музыкальной формы и проблем интонационной природы музыки.

Ключевые слова: музыковедение, философия музыки, музыкальное мышление.

The article is devoted research of main role of methodological legacy, formed in philosophy of music, for modern musicology theories, which touched specifics of music thought, the analysis of basic components of musical logic and language, originality of musical form and problems of intonation nature of music.

Keywords: musicology, philosophy of music, musical thought.

Розширення меж мистецтва, розвиток стилів та жанрів створює ситуацію зростання самооцінки мистецтва як креативної сили культури. В XX столітті відбувається завершення існування універсальної філософії музики. Як наслідок, філософське обґрунтування музики, її компонентів

переходить в сферу музикознавства, яке характеризується бурхливим розвитком. Аналіз взаємозв'язків музикознавства та філософії музики неможливий без ознайомлення з визначенням особливостей музикознавства як науки. Музикознавство – це наука про сукупність явищ музичної культури, одним з центральних для музикознавства є питання його співвідношення з музичною практикою. Музикознавство є відносно самостійною наукою, має власну систему поглядів та категорій, особливий науковий апарат, специфічну термінологію, власну логіку розвитку. Проте треба зазначити, що музикознавство – це "система незамкнена, вона має тісні зв'язки з іншими системами, – системами більш високого рівня" [1]. Ці зв'язки впливають не лише на зміст, але і на методологію музикознавства, що і становить одне з завдань нашого дослідження. Можна стверджувати про значний вплив філософії музики на формування деяких ідей та напрямків музикознавства.

Ю.Бичков пропонує класифікацію музикознавства, згідно якій музикознавство можна розділити на систематичне (теоретичне) музикознавство, що пояснює музичні феномени, історичне музикознавство та аналіз музичних творів, де є постійна опора на музичні факти. До фундаментальних частин музикознавства (музичної науки) він також відносить такі розділи, в яких здійснюється осягнення сутності музики як виду мистецтва (музична естетика), пізнання законів розвитку музичної культури, розгляд конкретних шляхів розвитку музичного мистецтва у всього багатоманітні його історичного розгортання.

Треба зазначити, що при зовнішній єдності проблематики філософії музики та музикознавства, в останньому, навіть в такому її напрямку, як музична естетика, відбувається постійний зв'язок з музичною практикою, з конкретними прикладами, формами та жанрами. Філософія музики – це галузь філософського знання, яка спрямована на обґрунтування сутності музики як форми буття, способу життєдіяльності людини.

В XX ст. як вже зазначалось вище, сфера мислення про музику переноситься у сферу музичної теорії. На думку багатьох вчених, музикознавство повинно стати чимось на зразок загальної теорії музики, що включала б теоретичне, історичне, психологічне знання про музичне мистецтво. Як зазначає В.Медушевський: "В науці виокремилась зацікавленість не тільки до окремих дисциплін, скільки до цілої картини будови музики та її ролі у сучасній ситуації", також музикознавство перестає бути тільки наукою, в ньому все більше зростає вплив філософії [2]. Аналізу даної проблематики присвячені праці сучасного російського дослідника А.Клюєва. На його думку, музика є складним художнім утворенням, що несе інформацію про різні аспекти буття, через те, що в звуковій матерії музики присутні три рівні звучання: фізико-акустичний, комунікативно-інтонаційний і духовно-ціннісний. Перший та другий рівні являють собою фізичні аспекти звучання музики, а третій – соціокультурний. Їх наявність сприяє згідно цим рівням впливу музичного мистецтва на фізичну ("не живу"), біологічну ("живу") і соціокультурну реальність [3].

Отже, розглянемо яка саме проблематика філософії музики вплинула на розвиток музикознавчих теорій. Проблема мислення, яка була однією з центральних в філософській думці, здобула розвиток у музикознавстві завдяки трансформації у ідею вивчення музичного мислення та його компонентів.

Аналізу музичного мислення присвячується значна кількість робіт мистецтвознавців ХХ століття. Особливості музичного мислення досліджувались Б.Асаф'євим, В.Медушевським, Є.Назайкінським, М.Бонфельдом. Своєрідним знаковим явищем стала збірка "Проблеми музичного мислення" (1974), до якої увійшли статті М.Арановського, А.Фарбштейна, А.Сохора та ін. авторів. Збірка "Музика як форма інтелектуальної діяльності" (2007) під редакцією М.Арановського стала логічним продовженням аналізу музичного мислення, який було закладено в "Проблемах музичного мислення". М.Арановський зазначає, що практично всі дослідження, які присвячені аналізу будови музики – форми, тексту, синтаксису, мови та семантики – мають безпосереднє відношення до різних частин музичного мислення, до різних проявів музичного інтелекту. Проте майже ніхто з музикознавців не визначає аналіз музичного мислення як головну задачу дослідження.

Філософський аналіз такого засобу музичної виразності, як мелодика, проблема мовного походження її складової – інтонації здобув розвиток у теорії Б.Яворського – Б.Асаф'єва. Серед музикознавчих теорій ХХ ст. саме теорія інтонації набула великого розвитку. Музична інтонація розглядалась як носій комунікації та основа культурного базису конкретної епохи. Б.Яворський систему інтонування розумів як одну з форм суспільної свідомості, а вплив музичних творів на слухачів пов'язував з життєвістю інтонацій, які виробляються окремим народом і здобувають значення умовного всім зрозумілого позначеного процесу. Важливою є думка дослідника щодо комунікативної функції музики, про її роль в якості посередника у спілкуванні між різними культурними епохами. Життя музики у суспільстві залежить від побутових умов виробництва і вжитку творів мистецтва. На його думку, для музикознавства важливим є вивчення музичного побуту різних епох, побутових жанрів, форм музикування. Яворський проголошує про необхідність виховання масового слухача, цілеспрямованого формування сприйняття. Ідея музичного виховання, яка піднімається Б.Яворським та Б.Асаф'євим є проявом впливу філософсько-естетичної проблеми музичного етосу.

Порівняно з філософським обґрунтуванням інтонаційної концепції музики, теорія Б.Асаф'єв є більш розгорнутою та продуктивною. Він вважав, що: "..інтонація як емоційно-смисловий тонус звуків, що проявляються людиною, відчуваються і в слові, і в музичному звуці, бо інтонація перед усім – якість осмисленого вимовляння [4]. Відомий вираз Б.Асаф'єва: "Серце музики – жива інтонація – чує епоху як подих емоцій" – розкриває сутність інтонації і пов'язаного з нею лексичного значення як відображення дійсності, епохи у всій її суб'єктивно-об'єктивній складності і багатомірності. Б.Асаф'єв був переконаний, що є безпосередня спорідненість музичних явищ з вербальною

мовою. "Кожна епоха, – писав він, – виробляє й в оперній, і в симфонічній, і в романсній творчості деяку суму символічних інтонацій (звукокомплексів). Ці інтонації виникають у сталому співзвуччі з поетичними образами й ідеями, чи з конкретними відчуттями (зоровими, мускульно-моторними), чи з вираженням афектів і різних емоційних станів, тобто у взаємному зв'язку. Так утворюються надзвичайно міцні асоціації, що не поступаються значеннєвій словесній семантиці" [5]. Ми розділяємо позицію дослідника Суханцевої В. (праця "Категорія часу в музичній культурі") щодо великого значення інтонаційної теорії не лише для музикознавства: "Теорія інтонації в її класичному вигляді виконала функції надзвичайної важливості: вона дозволила подолати, доречи науково аргументовано, дуалізм змісту та форми в музиці, зняти традиційний покров таємничості зі структур музичної образності, оголити глибинні "механізми", що пов'язують буття музичного процесу з буттям соціальним, і тим самим виявити матеріалістичні витоки музичного образа і музичного смислу" [6]. Теорія інтонації вийшла за межі музичного мистецтва і на базі музичного матеріалу звернулась до глибинних витоків соціального буття, до конкретно-історичних форм культури.

Частково до проблеми музичної інтонації та музичного мислення звертались й інші музикознавці. Як зазначає сучасний український музикознавець В.Москаленко, інтонаційність – це позапоняттєва система спілкування індивіда зі світом, яка інформує в моторній тілесно-характеристичній (оптичній чи акустичній) формі про його ситуативний емоційно-психологічний статус. Він наголошує на існуванні в сучасній музикознавчій теорії загальноприйнятого розуміння структури інтонаційно організованої діяльності музичного мислення як послідовності з трьох ланок: "інтонаційна модель – інтонування – інтонація".

Поняття "музичне мислення", на думку В.Москаленка передбачає будь-які прояви музично-творчої діяльності – композиторів, виконавців, слухачів, які активно творчо сприймають музику. В розумінні музичного мислення є два підходи: мислення про музику (що є більш притаманним для діяльності інтерпретаторів, дослідників музики) та мислення музикою. При мисленні музикою відбувається психологічне включення у внутрішній художній простір музичного твору і мислення відбувається завдяки музичній мові. Саме це Москаленко і пропонує називати музичним мисленням.

Аналіз музичного мислення представлений також у працях М. Михайлова, який пов'язує його з інтонаційністю: "…Музичне мислення можна визначити як мислення музично-образними уявленнями, що засвоєні пам'яттю за допомогою музично-інтонаційного слухового досвіду, результату повторюваного музичного сприйняття" [7]. Подібною є позиція Ю. Холопова, який в статті "Музичне мислення сьогодні" зазначає, що музичне мислення – це оперування музичними образами згідно логіці краси і поєднання їх у музичні звукові структури.

Ідея Г.Гегеля щодо ієрархічності змісту та форми в музиці здобула розвиток в музикознавчій теорії. В 30-тих роках ХХ ст. в працях Б.Асаф'є-

ва було створено концепцію музичної форми як процесуального явища. Проблема форми музичного твору аналізується Б.Асаф'євим ("Музична форма як процес") в контексті її взаємозв'язків з суспільною свідомістю. Він переконаний, що в основі форми як організації музичного матеріалу лежать принципи не індивідуальної свідомості, а принципи соціальні. Жоден різновид музики не буде засвоєний соціально, якщо його засоби виразності не є результатом соціального відбору. Крім цього він висуває положення, що "творчість стимулюється сприйняттям" [8]. Основою сприйняття є виокремлення з загального контексту відомих інтонаційних комплексів, які допомагають засвоєнню та розумінню твору.

В свою чергу ідеї Асаф'єва розвинули В.Цуккерман, Л.Мазель, Вл.Протопопов, Ю.Тюлін, Н.Горюхіна. В 70-х роках відомим музикознавцем В.Бобровським була розроблена функціональна теорія музичної форми, яка втілилась у книгах "Про перемінність функцій музичної форми" і "Функціональні основи музичної форми". Музична форма та її складові, на думку Бобровського, мають функціональний та структурний компоненти. Під функцією розуміється все те, що стосується смислу, ролі та значення форми, а під структурою – те, що стосується побудови, зовнішніх рис. Функціональне розуміння музичної форми автор розповсюджує на лад, метр, тематизм. В.Бобровський підхоплює ідею Б.Асаф'єва щодо наявності в будь-якому творі мистецтва тріади: імпульс (І), рух (М) та завершення (Т). Для Бобровського ця тріада здобуває всезагального значення в рамках твору: "Це три основні види надфункції всезагального музичного розвитку, що проявляються на всіх його рівнях". В своїх працях музикознавець розробляє ідею про рухомість музичної форми, яка знаходить прояв у постійному поєднанні та змінюваності функцій її частин. Це положення Бобровського щодо перемінності функцій музичної форми, тобто її рухомості, змінюваності в процесі розвитку виникло внаслідок дослідження глибинних процесів в музичній формі і стало відображенням руху в самій композиції.

Аналізу музичного мислення, а саме логіки розгортання та існування композиції музичного твору присвячено працю Є.Назайкінського "Логіка музичної композиції". Його робота стала результатом узагальнень та спостережень щодо особливостей композиції в процесі розвитку європейської професійної музичної культури. Новаторство її полягало насамперед, у дослідженні не форми, а загальних законів часового розгортання музичної композиції. Провідною ідеєю праці стало визначення поняття "композиція". Назайкінський наголошує, що композиція має ознаки різних конкретних музичних форм і одночасно потрібне відокремлення композиції від часових структур іншого порядку, які виникають в процесі імпровізації. Ці дослідження Є.Назайкінського дають змогу краще осмислювати музику некомпозиційного типу, яку можна спостерігати в східній музичній культурі, а також у сучасній професійній академічній музиці.

Головним інваріантом у творі є смислова частина композиційної структури, що має змістовну логіку, формування якої відбувалось на протязі трива-

лої еволюції. Саме логіка музичної композиції, на думку Є.Назайкінського, так само як і інтонаційний синтаксис, є спільною для композитора, виконавця та слухача. Вона дозволяє бачити в творі змістовний процес розвитку образів, емоцій, думок, що дає змогу виконати його згідно композиторському задуму, та художньо сприйняти його. Назайкінський сприймає композицію цілісно, і від конкретного музичного твору вона відрізняється тим, що виступає у якості узагальненої моделі твору, яка розгорнута в ідеальному композиційному часі. Музикознавець бере за основу в своїй праці ідеї В.Бобровського, який розрізняв "форму як данність" та "форму як принцип". Форма як принцип виступає як одинична ідеальна модель композиції.

Навіть послідовність розділів книги Є.Назайкінського узагальнено відображає логіку плану побудови музичного твору великої одночастинної форми. Музикознавець зазначає, що композиція (як особлива часова організація) є притаманною лише автономним, завершеним і однозначно зафіксованим (в пам'яті, нотах, звукозаписі) художнім об'єктам. Він наголошує, що до виникнення доби авторства в музиці не існувало композиції ні як діяльності, ні як форми художнього музичного продукту. Отже, поняття композиції в європейській музичній культурі датується XV – XX ст., коли виникла диференціація професій композитора і виконавця, а також остаточно було встановлено форми фіксації та принципи відтворення музики. Є.Назайкінський зазначає, що композиція притаманна не будь-якім формам музики, а лише тим, що оформлюються як твір. В інших формах музичної діяльності діють закони близькі до композиційних. "В народній пісні музика організується у часі текстом, його формою і змістом, фабулою, ритуальною діяльністю, обрядом, природними позамузичними умовами…" [9]. В колискових часова організація регулюється поведінкою дитини, а не тільки текстом, музичні заклинання шаманів регулюються позамузичними факторами, в результаті чого виникає структура синкретичного цілого, але не рівноцінна композиція.

При розв'язанні сутності музичної композиції, Є.Назайкінський вказує на її первинну якість, а саме – наявність реалізованого в творі часового плану його розгортання, що характеризується в межах вищого масштабно-часового рівня сприйняття особливим ритмом в послідовності частин, їх функціональними співвідношеннями. Саме композиція направлена на втілення художнього змісту і керування слухацьким сприйняттям. Назайкінський аналізує дві форми існування музичного твору: процес становлення та закінчений запис (може бути представленим у вигляді нот, записаний на електронному носії, закарбований у пам'яті). Якщо зауважити, що різні слухачі запам'ятовують та сприймають твір по-різному, то та частина, що є спільною у них виступає у якості інваріанту твору.

Проблема специфіки форми та змісту музичного твору, яку аналізує Назайкінський, бере основу від філософії Г.В.Ф.Гегеля, який наголошував на ієрархічності діалектики форми та змісту. Кожний рівень виступає як формальний для більш високого рівня, та змістовним для більш низького. Твір у

цілому представляє собою нерозривну єдність форми та змісту, аналіз якого може дати нове уявлення про поєднання у ньому матеріального та ідеального, конкретного та загального.

Аналіз проблеми сприйняття в музиці змісту, що складно формований, подається у Є.Назайкінського через аксіологічний підхід. Саме система ціннісних підходів до художнього твору, що склалась історично, відіграє головну роль у сприйнятті. Відповідно до неї і згідно тому наскільки вона засвоєна слухачем, твір постає в контексті загальнокультурної ситуації, особливостей його індивідуальних якостей, як феномен мистецтва, як акт виконання, як демонстрація авторської мови, стилю і т.п. Всі ці аспекти сприйняття, що дають змогу оцінити формально-змістовне ціле з позицій різних установок підкорюється насамперед композиційній, коли є спрямованість на оцінку розгортання музики як процесу, який керується музично-подієвою логікою. Назайкінський розглядає проблему "вірної" побудови композиції твору, коли все композиційне слухач сприймає як сюжетне і сама композиція сприймається як процес подій. "При сприйнятті, організованого з позиції драматургії, музичної композиції здебільшого виникають ілюзії незалежності сюжету від автора та слухача" [10]. Також при розгляді логіки композиції слухач може сприйняти й три типи відображення, "що утворюють систему "характеристичне – емоційне – логічне" ("етос – пафос – логос")" [11].

Спроба продемонструвати взаємозалежність між фактурою, синтаксисом та композицією Є.Назайкінського наближує його концепцію до музичної семіотики. Він зазначає, що фактура виступає як музично-просторова організація звучання, а композиція по відношенню до звучання виступає як музично-часова організація: "Отже фактура в музиці – це художньо цілеспрямована трьохвимірна музично-просторова конфігурація звукової тканини, що диференціює та поєднує по вертикалі, горизонталі і глибині всю сукупність компонентів" [12]. Функції фактури є багатоманітними, в кожному конкретному творі вони взаємодіють, складаючи своєрідність фактурного висновку. Основні функції це конструктивно-координуюча, композиційно-процесуальна, жанрово-стилістична і тематична.

Проблема логіки музичного твору, в якій концентруються основні художні властивості твору: його відповідність законам мислення і сприйняття, що лежать в основі задуму, канонів музичної форми, а також цілісність та органічність, що зумовлені не тільки композиторською думкою, але й законами реального життя аналізується Назайкінським. Він вказує, що музична логіка є досить складним об'єктом для естетико-теоретичного дослідження. Лише на високому рівні розвитку теоретичного музикознавства стало можливим міркування про неї. Назайкінський аналізує теоретичні та філософські праці, що були присвячені цій проблематиці. Це "Музична логіка" Г.Рімана (1873), "Музична форма як процес" Б.В.Асаф'єва. До аналізу музики з позиції логіки звертався і О.Лосєв "Музика як предмет логіки". А.Сохор в статті "Соціальна обумовленість музичного мислення та сприйняття" розмежовує різні прояви музичної логіки у відповідності до трьох різноманітних масштабно-часових

рівнів музичного розвитку і сприйняття і розрізняє "логіку поєднання великих одиниць тексту в розділах форми, частин циклу і твору в цілому (композиційний рівень)" [13]. Сама логіка виступає як осягнення свідомістю слухача проявів закономірностей музичної системи.

Таким чином концепції Б.Асаф'єва, В.Медушевського, Є.Назайкінського, А.Сохора визначаються високим рівнем методологічного обґрунтування, що в свою чергу пов'язано з безпосереднім впливом попереднього розвитку філософії музики, дослідженням процесу мислення, змісту і форми в музиці, інтонаційності, як основного носія емоційної змістовності.

1. *Рагс Ю.* О функциях музыкального критика // Методологические вопросы теоретического музыкознания. Труды ГМПИ им. Гнесиных. Вып. 22. – М., 1975. – С.48. 2. *Медушевский В.В.* Музыкальная наука: Какой ей быть сегодня? // Советская музыка. – 1988. – №11. – С.84. 3. *Клюев А.С.* Будущее музыкознания // Методология гуманитарного знания в перспективе XXI века. К 80-летию профессора Моисея Самойловича Кагана. Материалы международной научной конференции. 18 мая 2001 г. Санкт-Петербург. Серия "Symposium". Выпуск №12. СПб: Санкт Петербургское философское общество, 2001. – С.294-296. 4. *Асафьев Б.В.* Музыкальная форма как процесс. – Л.: Музыка, 1971. – С.259. 5. Там само. – С.207. 6. *Суханцева В.К.* Категория времени в музыкальной культуре. – К.: Лыбидь, 1990. – С.5. 7. *Михайлов М.К.* О некоторых психологических механизмах музыкального мышления // Этюды о стиле в музыке. Статьи и фрагменты – Л., 1981. – С.17. 8. *Асафьев Б.В.* Музыкальная форма как процесс. – Л.: Музыка, 1971. – С.35. 9. *Назайкинский Е.В.* Логика музыкальной композиции. – М.: Музыка, 1982. – С.15. 10. Там само. – С.70. 11. Там само. – С.70. 12. Там само. – С.73. 13. *Сохор А.Н.* Социальная обумовленность музыкального мышления и восприятия // Проблемы музыкального мышления. – М., 1974. – С.66.

Надійшла до редколегії 03.06.2009

ПОЛІТОЛОГІЯ

О.А. Зубчик, канд. філос. наук, КНУТШ, Київ

ЛІБЕРАЛЬНІ ЦІННОСТІ ЯК ОСНОВА ЕКОНОМІЧНОЇ ПОЛІТИКИ ДЕРЖАВИ

Автор аналізує такі категорії, як свобода, рівність, принципи нейтральності та втручання держави в економіку, принцип визнання приватної власності у лібералізмі та необхідності власності держави у кейсіанстві.

Ключові слова: економічна політика, держава, лібералізм, економічна свобода.

Автор анализирует такие категории, как свобода, равенство, принципы нейтральности и вмешательства государства в экономику, принцип признания частной собственности в либерализме и необходимости собственности государства в теории Кейнса.

Ключевые слова: экономическая политика, государство, либерализм, экономическая свобода.

The article is devoted to the basic categories and the system of principles of liberal worldview. The author analyses such categories as freedom, equality, principles of neutrality and intervention of the state to the economy, principle of private property in liberalism and necessity of state property in the followers of J. Keynes.

Keywords: economic policy, government, liberalism, economic freedom.

Уже в першій половині XX століття серед фахівців у галузі соціальної економіки виникали суперечки щодо державного втручання чи невтручання в господарські відносини підприємців і свободу їхньої економічної діяльності. З того часу беруть свій початок орієнтовані на розв'язання згаданих проблем теорії, які з позиції сьогодення правомірно можна розділити на два напрями. Представниками першого напряму вважають Дж. М. Кейнса і послідовників його вчення, а рекомендовані ними засоби державного втручання в економічні процеси отримали назву кейнсіанських. Другий – це теорії, які обґрунтовують протилежні кейнсіанству концепції. Його представників називають неолібералами.

Сутність та особливості еволюції теорій першого та другого напряму і соціально-економічних моделей, які випливають з них та спрямовані на прийняття державою відповідних заходів законодавчої, виконавчої і контролюючої дії, є предметом дослідження у цій статті. Ставиться завдання розглянути соціальні пріоритети та цінності лібералізму в соціально-методологічних моделях Кейнса, Гаєка та їхніх послідовників, дослідити їхню трансформацію, а також їхні спільні та відмінні риси.

Соціально-філософському зрізу проблеми, зокрема, розкриттю взаємозв'язку економіки та політики, економіки та ідеології, питань управління економічною сферою, дослідженню соціальних цінностей присвячено наукові праці Л. Губерського, В. Куценка, М. Михальченка, Б. Новікова, П. Ситника, Т. Ящук.

Важливі для соціально-філософського осмислення теми питання про світоглядно-методологічні засади наукового дослідження суспільних, зокрема політичних процесів і явищ, про специфіку, основні компоненти і рівні, функції та інтервали застосовності системи методології сучасного соціаль-

но-гуманітарного пізнання з'ясовано у наукових дослідженнях В.П. Андрущенка, І.В. Бойченка, Г.І. Горак, Л.В. Губерського, В.І. Куценка, В.А. Рижка, В.І. Шинкарука.

Перш за все розглянемо основні категорії лібералізму та систему принципів, які є фундаментом ліберального світогляду. Поняття "лібералізм" вживаємо, в основному, у значенні "неокласичний лібералізм", розглядаючи цей напрямок як такий, що безпосередньо продовжує класичну традицію. Враховуючи непростий комплекс характеристик лібералізму, на нашу думку, його справедливо називають не монолітним явищем, а самодостатнім світоглядом. Носіям та послідовникам цього комплексу ціннісно-світоглядних орієнтирів він надає широку свободу вибору суспільної позиції, обмежуючи її лише певними загальними світоглядними принципами.

Основою ліберального світогляду є індивідуалізм, індивідуальні людські цінності. Ліберальний індивідуалізм протилежний колективізму. Ліберальний індивідуалізм має глибокі й менш очевидні відмінності від раціонального індивідуалізму, представленого спочатку в працях французьких енциклопедистів, Руссо й фізіократів. Ці відмінності мають, зокрема, й філософський характер. Раціональний індивідуалізм пронизаний вірою у всемогутність людського розуму, виник в епоху розквіту природничих наук, які претендували тоді на всеосяжне пояснення світобудови.

Інші вчені можуть переносити методи природничих наук у суспільствознавство й інші гуманітарні сфери. Цей напрямок названий сцієнтизмом. Такий раціоналізм, уважаючи людину високо раціональною істотою із практично нескінченним потенціалом у пізнанні навколишнього світу, пропонує проектувати суспільні інститути й планувати розвиток суспільства. На цій позиції в теоретичному плані базується теорія пізнання системи економічних відносин у суспільстві згідно з поглядами Кейнса.

Ліберальний індивідуалізм, навпаки, вважає такий погляд на природу людини, говорячи словами Гаєка, "пагубною самовпевненістю". Людина – це "ірраціональна, введена в оману істота, індивідуальні помилки якої корегуються тільки в ході суспільного процесу" [1]. Цей постулат вважається одним з найглибших філософських постулатів лібералізму, і на ньому ґрунтується відношення лібералів до економічних явищ.

Лібералізм – динамічна еволюційна теорія, яка доводить, що сучасні суспільні інститути не є плодом людського генія, а з'явилися у результаті тривалої еволюції. Такої думки Б. Мандевіль, який ввжажає, що "ми часто приписуємо переваги людському генію й глибині його проникливості те, що в дійсності зобов'язано довготривалому періоду й досвіду багатьох поколінь, що дуже мало відрізняються одне від одного за природними властивостями й розсудливістю" [2].

Якщо раціоналізм притаманний, зокрема кейсіанству, приводить його представників до висновку, що людина здатна організувати суспільні процеси й поставити їх під повний контроль людського розуму, то ліберальний індивідуалізм дозволяє зробити висновки про більшу значущість свободи в

діях – якщо людині надати свободу, то вона досягне більшого, ніж здатен спроектувати наскільки завгодно геніальний людський розум.

Відомі також інтерпретації ідеї ліберального індивідуалізму про первинність інтересів і цінностей окремої особистості згідно з якими будь-яка людина краще, ніж будь-хто інший, знає свої інтереси й мету. Представники лібералізму наполягають на тому, що "ніхто не в змозі знати, хто знає це краще всіх" [3].

Встановлено, що в основі ліберального світогляду лежать індивідуалістичні цінності. Виникає запитання – яким чином слід діяти, виходячи з даної системи цінностей? Відповідь на це запитання отримується на основі розгляду базових принципів лібералізму.

В основі ліберальної системи поглядів постулат про те, що найкращими цінностями створення порядку в суспільних справах є загальне визнання ряду універсальних принципів. Цей постулат – найважливіший принцип лібералізму, який визначає структуру його побудови.

Хоч, лібералізм включає низку напрямів, проте, можна виокремити ядро принципів, які поділяються більшістю сучасних лібералів. Отже, нами описано базові категорії й принципи лібералізму, які досить повно представляють основи лібералізму. Одна з важливих категорій у лібералізмі – категорія свободи. Ліберальне визначення категорії свободи можна сформулювати таким чином: "свобода – це та область, у межах якої людина може діяти, не зустрічаючи перешкод у буквальному значенні цього слова й не піддаючись втручанню з боку інших людей" [4]. І чим більшою є ця область, тим більше свобод має людина. З іншого боку, область свободи обмежується суспільством.

Можна запитати – коли з неминучим у суспільстві обмеженням свободи можна погодитися? У цьому питанні ліберали виходять з концепції вільного індивідуального вибору. Відповідно до нього, обмеження свободи уважається допустимим, якщо індивід сам згоден, або погодився б із цим обмеженням при наданні йому свободи вибору.

Таке визначення припускає не тільки реальну, але й гіпотетичну згоду. Це означає, що вже наявне обмеження свобод державою й суспільством варто визнати припустимим і легітимним, якщо особа погодилась з цим обмеженням у гіпотетичній ситуації вибору цього обмеження й одержання замість певних гарантій безпеки, які надаються суспільними інститутами. Якщо при визначенні філософської категорії свободи ліберали можуть сперечатися в окремих нюансах, то в практичних принципах свободи вони більше одностайні.

У політичній сфері ліберали виступають за свободу слова, свободу зборів, свободу обирати й бути обраним в органи влади, свободу віросповідання, свободу переміщення і перетинання кордонів. Принципове відношення до свобод може служити ознакою, яка дозволяє класифікувати системи правління різних країн. Так, до країн з ліберальним правлінням належать США, Великобританія й Австралія. До країн з тоталітарним режимом правління належить, зокрема, сучасна Північна Корея.

Однак, основною небезпекою, яка загрожує капіталізму, є бюрократизація влади й перетворення в бюрократичний капіталізм. Прикладом можуть бути країни, де при всемогутності бюрократії економічні свободи залишаються декларацією й фікцією, а свобода слова й інших політичних свобод виявляються неспроможні перед таким бюрократичним опором реальному здійсненню економічних свобод.

Базовою категорією лібералізму і водночас найбільш суперечливою є категорія рівності. У тлумаченні цього принципу є істотні розбіжності між неокласиками й консерваторами, з одного боку, і неоліберали – з іншого. Свобода й рівність часто суперечать одна одній. Іноді забезпечити рівність можна тільки ціною обмеження свободи, а свобода призводить до посилення нерівності. У таких випадках завдання полягає в тому, щоб знайти найкращий варіант компромісу між свободою й рівністю.

Розглянемо категорію рівності у системі соціально-економічних відносин. Є два основних принципи, які визначають загальний для всіх напрямків ліберальний ідеал рівності: – відповідно до першого принципу, уряд повинен забезпечити рівність громадян, тобто, повинен виходити з того, що всі громадяни мають право на рівне піклування й повагу з боку держави; – другий принцип полягає в тому, що при розподілі деякого ресурсу уряд повинен однаково ставитись до всіх своїх громадян або, домагатися такого стану речей, коли всі громадяни рівні.

Слід зазначити, що неокласичний лібералізм і консерватизм виходять із природної нерівності людей. Люди не рівні ні за біологічними можливостями, ні за розумовими здібностями, ні за моральними якостями. Спроби штучного вирівнювання їхнього економічного становища через втручання держави приводять до елімінації стимулів приватної підприємницької ініціативи й перешкоджають економічному розвитку. Рівності немає й у живій природі – там перемагає сильніший, а боротьба живих організмів є найважливішим механізмом еволюції живої природи. Так само конкурентна боротьба служить рушієм економічної еволюції, і перешкоджаючи економічній боротьбі рівність не повинна насильно насаджуватися в економічному середовищі.

На відміну від неокласиків і консерваторів, неоліберали більшою мірою є прихильниками ідеалу рівності, ніж ідеалу свободи. Вони схильні більшою мірою підтримувати рівність й меншою – свободу. Згідно з неоліберальними позиціями, особисті талант, здібності або вроджені недоліки не повинні слугувати причиною нерівності можливостей. Неоліберали більше піклуються про бідних і немічних, ніж про сильних й багатих. З неоліберальної точки зору оптимальним буде такий розподіл благ і ресурсів, при якому максимально покращиться життя менш забезпечених верств населення. Інакше кажучи, при розподілі ресурсів уряд повинен максимізувати мінімальний рівень забезпеченості населення благами. Для реалізації принципів рівності неоліберали пропонують використати ринкові механізми. Як й інші ліберали, неоліберали – переконані прихильники ринку, однак

розглядають його не тільки як інструмент, що найкраще розподіляє обмежені ресурси й забезпечує найбільшу економічну ефективність, але і як механізм, що реалізує рівність можливостей громадян.

Наступним базовим принципом лібералізму є принцип нейтральності держави. Для вирішення практичних питань ліберальна держава не повинна керуватися своїми уявленнями про гідний спосіб життя й підтримувати людей, які живуть у такий спосіб. Вона має бути нейтральною стосовно громадян, які керується особистими уявленнями про життя. Консервативний уряд керується конкретними уявленнями про гідний спосіб життя й підтримує осіб, які також цим принципом керуються. На думку неоліберал ів, такий підхід суперечить фундаментальним принципам рівності.

Лібералізм зайнятий не стільки розширенням області свободи, скільки обмеженням несвободи, насильства, різних форм рабства. Ліберали вважають, що ніхто не має права застосовувати насильство інакше, як шляхом відправлення встановленої законом і відомої всьому суспільству процедури. Ніхто не має права застосовувати насильство інакше як для захисту прав осіб і тільки у випадку порушення цих прав застосовувати насильство для суспільної користі. Держава є вищою інстанцією, яка приймає рішення про застосування насильства стосовно осіб та їхньої власності. Остаточне рішення про застосування насильства належить державі й не може бути передано недержавним особам.

Лібералізм повідомляє право на приватну власність. Приватна власність забезпечує економічну й політичну свободу і є необхідною умовою демократичного правління. Заперечення права на приватну власність неминуче сіє безладдя через неможливості визначити, хто має право контролювати той або інший ресурс. Права власності є базовими. Отже, вся побудова принципів лібералізму ґрунтується на них. Будь-яка власність будь-якої особи є недоторканою. Недоторканість власності не може бути порушена інакше, як шляхом установленої законом і відомої всім процедури. Власність не може бути насильно відчужена.

Лібералізм проголошує принцип терпимості відносно до всіх віросповідань і світоглядів за умови, що вони самі проявляють таку терпимість до інших. Лібералізм виступає за демократичну організацію держави. Під цим мається на увазі загальне виборче право й формування владних структур через вільні вибори громадян. Для забезпечення політичних та економічних свобод необхідне обмеження державної влади. Найбільш ефективним механізмом цього обмеження виявилася система поділу влади. При цьому, законодавча, виконавча й судова влади незалежні, а взаємодія між ними побудована за принципом "противаг". Це означає, що конституційний порядок передбачає кожній дії однієї галузі влади можливість адекватної протидії з боку іншої.

Отже, в основі неоліберальної концепції покладений принцип невтручання держави в економіку. Прихильники цього напрямку вважають, що ринковий механізм здатний сам регулювати економіку, установлювати рівновагу

між пропозицією та попитом, між виробництвом і споживанням. Саме такі тези відстоюють представники ліберального напрямку, послідовники Гаєка.

В неокейнсіанській традиції, навпаки, наполягається на необхідності впливу держави на економічні процеси з метою пристосування економічних відносин до нових умов. У середині 1950-х рр. в межах неоліберальної концепції з'явився монетаризм – економічна теорія, згідно з якою провідна роль в процесі формування господарської кон'юнктури належить грошовій масі, яка перебуває в обігу. Монетаристи встановили причинний зв'язок між змінами кількості грошей і величиною валового кінцевого продукту.

Існує й альтернативна думка, згідно з якою необхідно поєднати державне регулювання й вільне стимулювання виробництва. Ця концепція отримала назву концепції неокласичного синтезу. Сполучення державного виробництва й приватного підприємництва дає змішану економіку.

Проаналізувавши основні постулати теорій, які були сформульовані представниками неоліберального напрямку, можна відзначити їхні засадничі ознаки. Передовсім, такою ознакою є те, що неоліберали заперечують втручання держави в економічні механізми саморегулювання. Вони вважають, що роль держави полягає у створенні умов для вільної дії цих механізмів, в їхній охороні, а також в участі в перерозподілі суспільних доходів. Але найважливішою з ознак неолібералізму є те, що прихильники цієї течії, виходячи за межі неокласицизму, уважають за можливе свідомо, спираючись на цивілізаційні особливості розвитку суспільств, створювати умови, які забезпечать моделювання бажаного економічного і соціального ладу, тобто вони вбачають завдання економічної науки в моделюванні раціональної економічної та соціальної політики держави.

Зауважимо, що саме неоліберали фактично використовують подвійну методологію: для формулювання основ економічного ладу користуються неокласичним методом, але, водночас, уважаючи, що суспільне середовище суттєво впливає на взаємовідносини між економічною і соціальною сферою, застосовують історичний метод для визначення конкретних форм цих взаємовідносин. Згадаємо, що відповідно до цього методу моделювання суспільств відбувається на підставі знань про особливості їхнього історичного розвитку. Саме тому існує кілька неоліберальних моделей, які конструювалися з урахуванням таких національних особливостей і прийнятні лише для певних країн. Усі ці моделі мають свою теоретичну базу, репрезентовану певними економічними школами неолібералізму, на чолі яких стояли автори відомих доктрин.

Отже, підбиваючи підсумок, слід наголосити, що монетаризм, продовжуючи традиції класичного ринкового лібералізму, відкинув гасла соціальної справедливості як такі, що не можуть бути проблемою держави, оскільки їх реалізацію пов'язано з дестабілізацією економіки.

Після світової економічної кризи 1929-33 рр. відбулася зміна парадигми (пануючої) в економічній теорії. Світова економічна криза показала, що панівний неокласичний напрямок в економічній думці виявляється

неспроможними, оскільки його висновки не підтверджуються дійсністю. Однак ситуація, що склалася в роки кризи й після нього, свідчила про те, що ринкова економіка не є саморегулюючою системою та при капіталізмі існує вимушене безробіття.

У цих умовах з'явилося вчення Джона Мейнарда Кейнса [7]. У 1936 Кейнс опублікував книгу "Загальна теорія зайнятості, процента і грошей". Ця книга зробила переворот в економічні науці й однією з її основних ідей було обґрунтування необхідності державного втручання в економіку.

Аргументами на користь цієї ідеї є теорія ефективного попиту. Під ефективним попитом Кейнс розуміє платоспроможний попит на споживчі товари й послуги, а також на інвестиційні товари (пов'язані з капіталовкладенням).

За Кейнсом, з розвитком капіталізму ефективний попит усе більше й більше стає недостатнім, тому що діє основний психологічний закон. Відповідно до цього закону в міру зростання доходів все більша частина доходу зберігається й все менша споживається. Тому ефективний попит виявляється недостатнім для забезпечення рівня повної зайнятості.

Кейнс у своєму аналізі активно використовує поняття сукупний попит та сукупна пропозиція. Для того, щоб економіка перебувала в рівновазі, необхідно, щоб вони були рівними. У цьому випадку всі вироблені товари й послуги будуть реалізовані, а всі доходи отоварені.

Це було відомо й до Кейнса. Однак неокласики вважали, що якщо буде рівновага, то має місце повна зайнятість. Кейнс довів, що макроекономічна рівновага встановлюється зовсім не обов'язково в тій точці, у якій забезпечується повна зайнятість. Все, що створюється, усе пропонується до продажу. Отже, для забезпечення макроекономічної рівноваги, повинна бути сила, якою є держава. Способи, які пропонує держава – зменшити податки, або надати допомогу безробітним.

Отже, порівняльний аналіз таких важливих категорій, як свобода, рівність, принципи нейтральності та втручання держави в регулювання економіки, принцип визнання приватної власності у лібералізмі та необхідності власності держави у кейсіанстві, а також принцип легітимності влади засвідчив, що у лібералізмі категорія свободи розуміється, як область, у рамках якої людина може діяти, не зустрічаючи перешкод у буквальному значенні цього слова й не піддаючись втручанню з боку інших людей. У кейсіанстві поняття свободи пов'язується з державою.

1. *Гаек Ф.* Индивидуализм и экономический порядок. – М.: Изограф, 2000. – С.101. 2. *Мандевил Б.* Басня о пчелах. М.: Мысль, 1974. – С.67. 3. *Гаек Ф.* Индивидуализм и экономический порядок. – М.: Изограф, 2000. – С.101. 4. *Роллз Дж.* Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм. – М.: Прогресс-традиция, 1998. – С.234. 5. *Харц Л.* Либеральная традиция в Америке: Пер. с англ. / Общ. ред. Согрина В.В. – М.: Прогресс – Прогресс-Академия, 1993. – С.232. 6. *Роллз Дж.* Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм. – М.: Прогресс-традиция, 1998. – С.234. 7. *Кейнс Д.* Общая теория занятости, процента и денег. Избранное. – ЭКСМО, 2007. – 960 с.

Надійшла до редколегії 23.02.2010

Д.С. Лікарчук, студ., КНУТШ, Київ

ОСОБЛИВОСТІ ТРАНСФОРМАЦІЙНОГО РОЗВИТКУ УКРАЇНИ

В статті аналізуються питання трансформаційного розвитку України: зміни, які відбулися в усіх суспільних сферах. Також розглядаються питання трансформаційних перетворень в українському суспільстві у контексті світових модернізаційних та глобалізаційних процесів.

Ключові слова: трансформаційний розвиток, політичні процеси, модернізація, інноваційних стратегій.

В статье анализируются вопросы трансформационного развития Украины: изменения, произошедшие во всех общественных сферах. Также рассматриваются вопросы трансформационное преобразований в украинском обществе в контексте мировых модернизационных и глобализационных процессов.

Ключевые слова: трансформационный развитие, политические процессы, модернизация, инновационных стратегий.

The article analyzes the question of transformation of Ukraine: the changes in all public spheres. Also considered question of transformational change in Ukrainian society in the context of global modernization and globalization processes.

Keywords: transformational development, political processes, modernization, innovation strategies.

У стратегічному вимірі Україна, проголосивши у 1991 році незалежність, вступила у перехідний період свого розвитку. Головною ознакою був, перехід до нового етапу розвитку суспільства. Складність ситуації посилюється тим, що в Україні переплiталися, накладаючись один на одного, два різнорідних процеси.

Провідним напрямом розвитку сучасної України є вироблення й рішуча та послідовна реалізація довгострокової стратегії випереджаючої модернізації. Водночас дотепер правлячі кола проявляли свою нездарність до рішучого впровадження такої стратегії, а їх дії призводили до прискорення руйнації фундаменту будь-якої модернізаційної стратегії, глибинного розшарування та атомізації суспільства.

Не слід забувати і про те, що сучасна українська ментальність у багатьох принципових питаннях виявляє глибоку "не європейськість" і надзвичайну подібність до "третьосвітніх" зразків. Ось лише деякі з них: відмова особистості від власної активності, очікування можливих позитивних змін лише внаслідок дії сторонніх, незалежних від неї чинників; консерватизм, інертність і стереотипність мислення; недбалість, не пунктуальність, непорядність; "звичний" розрив між словом і ділом; авторитарні мислення та поведінка, слабка розвиненість уявлень про невідчужувані людські права; обожнення влади, прагнення активніших суб'єктів будь-що досягти її вершин – у химерному поєднанні з масовим незадоволенням владних інституцій [1].

Мета даної статті є висвітлення питань пов'язаних з трансформаційними процесами в нашій державі, на протязі років незалежності.

Проблеми трансформаційного розвитку України, зацікавила науковців та дослідників, не лише країн СНД (С. Грабовський, С. Ставрояні, С.Аппатов, В.Дубовик, К.Грищенко), які знаходяться у близьких економічних та політичних відносинах з Україною, а й зарубіжних вчених (Х. Арендт, З.Бжезинский).

Серед українських науковців слід відзначити: М.Михальченка, Л.Шкляра, Ф.Рудича, В.Андрущенка.

Трансформаційний процес має свої особливості, по-перше, він відображає перехід від становища одного з залежних регіонів наддержави, що називалася СРСР, а в дійсності був постцарстською Росією, до становища самостійної та вільної держави. Не можливо не помітити, що досить велика кількість людей керуються правилами СРСР, и саме тому йде повільний розвиток українського суспільства. Розпад СРСР був важким етапом для багатьох країн СНД: до сьогоднішнього дня збереглися комуністичні традиції в країнах, які вийшли з СРСР. Ні чим не відрізняється і Україна, зберігши в своїх "кулуарах" давні традиції минулого, що має значний вплив на владу, а з цим і на прийняття політичних рішень.

Другий процес характеризується тим що, руйнується стара авторитарно-бюрократична система й чиновники намагаються утвердити нову модель суспільного розвитку, основними характеристиками якої мають стати ринкова економіка, політичний плюралізм, громадянське суспільство, права та свободи особистості.

Зв'язок між цими двома процесами досить складний, хоча вихідні принципи та положення досить чітко проглядаються, через призму реальних подій. Зміни неможливі без глибоких соціальних перетворень, які, у свою чергу, можуть бути результативними лише у незалежній демократичній та суверенній державі.

Зазначимо, що за короткий час незалежності Україна створила основні атрибути держави, а однією із головних перемог є те, що українську незалежність визнав світ. Значно зріс рівень політичної та економічної свободи громадян, почалося становлення багатопартійності, зародилось вільне підприємництво.

Разом з тим слід зазначити, що через ряд об'єктивних і суб'єктивних причин руйнівні процеси в окремих сферах життя суспільства, перш за все саме в економіці, переважали над конструктивними процесами. В Україні, і на сьогоднішній день прослідковується негативні процеси, які не зупинила політична еліта. Тому, з урахуванням економічної кризи у світі та особливо її наслідками для України, нинішню соціально-політичну ситуацію характеризує сповзання країни до національної та соціальної катастрофи.

У політичній сфері не ліквідовані корінні причини конфронтації між гілками влади, що тягнеться довгий час – від самої незалежності країни. Посилюються відцентровані настрої, коли слідом за Кримом починають заявляти про своє право на особливий статус інші регіони України. Відбувається подальше падіння ефективності влади при зростаючій корумпованості державного апарату.

В економіці продовжується руйнування господарського комплексу, тим часом, як державній владі потрібно підтримувати господарську діяльність у сільського населення країни, влада спирається на власні інтереси. Відсутність рішучих кроків щодо приватизації та чіткого керування державним сектором, не сприяли його переорієнтації на ефективне задоволення потреб України [2].

У соціальній сфері посилилася дія конфліктогенних чинників, які мали негативний вплив на формування суспільства, на перше місце вийшло протистояння по лінії "бідні – багаті". Не відбулося розмежування класів: мало забезпечених, заможних, достатньо забезпечених, що є "ядром" будь – якого суспільства. В Україні зникнення, середнього класу, веде до руйнації різних процесів, що безумовно веде до збільшення соціального розриву між більшістю населення, що зубожіє, і вузьким прошарком надбагатих людей [3].

На нашу думку, в зовнішньополітичній сфері відносини з країнами дальнього зарубіжжя не принесли помітних дивідендів для економічного розвитку. Не вдалося вирішити й основні зовнішньополітичні завдання, відносини України з іншими країнами досить не однозначні, особливо, це стосується Європейського союзу та Російської Федерації.

Українська держава прагне увійти до європейського та світового співтовариства, відчути себе цивілізованою країною з високим рівнем життя громадян. І перепусткою до європейського дому та цивілізованого світу є демократична модернізація – процес соціального перетворення, що передбачає поряд із економічним зростанням, технологічним розвитком та раціоналізацією політичних процесів також і високу ступінь демократичності та громадянської освіченості.

Тільки об'єднаний народ, чия влада використовує прозорі форми управління суспільним розвитком, зможе вступити у відкритий і рівний міжнародний діалог у сучасній світовій системі. Тому консолідація сьогодні – нагальна необхідність. Цінністю, навколо якої потрібно консолідуватися, мусить стати, проста і прагматична ідея – побудова цивілізованого заможного суспільства на основі нових демократичних форм соціальної кооперації в державі. Це дозволить уникнути нескінченних конфронтацій і на їх основі розгорнути позитивний політичний діалог у суспільстві [4].

Водночас, слід замислитися не тільки над тим, у яких відносинах перебувають у нас суспільство і держава, але і як їх взаємини пливають на життя чи, скоріше, на виживання суспільства. Чому у нас одна з найгірших демографічних ситуацій у світі? Чому нація вимирає? Чому ці та інші суспільні проблеми не турбують владу? Правда, як заведено ще з радянських часів, видима стурбованість є. Так, за останні роки в Україні ухвалено два документи щодо протидії депопуляції. Серед основних її завдань – поліпшення здоров'я, зниження рівня смертності та збільшення тривалості життя населення. Для цього потрібно: створити умови для забезпечення доступу широких верст населення до методів збереження і поліпшення здоров'я, якісного медичного обслуговування; підтримувати в суспільстві здоровий спосіб життя, особистісну мотивацію до збереження і поліпшення здоров'я; формувати в населення світоглядні принципи свідомого самозбереження як суспільно бажаної етнічної норми.

Специфіка періоду, в якому зараз перебуває Україна, не дає змоги зробити абсолютно однозначний розклад соціальної структури суспільства, оскільки вона дуже динамічна, знаходиться у фазі становлення та кристалізації. Можна говорити лише про найбільш загальні тенденції, основні, військові елементи цієї структури, пам'ятаючи, що їх контури об'єктивно знаходяться ще в досить розмитому стані, позбавлені чітких меж. Нинішній стан

країни можна охарактеризувати як досить "слабке суспільство" [5]. Це поняття влучно відображає дійсний стан речей: аморфність, нерозвиненість, не диференційованість соціально-класової структури; розмитість, недостатню визначеність класових та корпоративних інтересів; відсутність чіткої самосвідомості в усіх елементах соціальної структури та суспільства в цілому; нерозвиненість політичних та організаційних структур, які б відображали й захищали інтереси відповідних верств населення, мобілізували їх на боротьбу за досягнення своїх цілей, тобто відсутність дійових політичних партій, їх лише формальне існування, незначна роль у політичному житті.

Аналіз показує, що Україна завершила перший етап перехідного періоду – етап проголошення незалежності, набуття атрибутів держави і ніяк не перейде до другого етапу – етапу соціально-економічного облаштування, побудови ринкової економіки, що й призводить до загострення ситуації в країні [6]. Це тільки погіршує стан нашої держави на політичній арені світу, безумовно на це впливають й механізми прийняття рішень в нашій державі.

Не відбулася самоідентифікація українського суспільства, самоусвідомлення його дійсної сутності, це в свою чергу, не дає змоги виробити, а тим більше реалізувати цілісний стратегічний план розвитку суспільства. Тому розвиток України в умовах перехідного періоду був занадто збідненим, істотно обмеженим. По суті, він не вийшов за рамки атрибутної розбудови держави, до того ж супроводжувався незбалансованістю інтересів, цінностей і традицій населення різних регіонів України, що сприяло посиленню в ряді з них, перш за все у східних і південних, відцентрових настроїв. Зазначимо, що українська держава досить повільно йде до своєї мети. Ривок України в незалежність був досить стрімкий, але з кожним кроком ми уповільнюємося, за 18 років незалежності, на міжнародній "сцені" ми досягли лише вступу в СОТ.

Що ж до соціально-економічної трансформації суспільства, то вона насправді обернулася руйнуванням звичних умов функціонування народного господарства і все більшим втягуванням його в хаотичні процеси. Це сприяло небувалому падінню виробництва, гіперінфляції, несправедливому і злочинному привласненню державного майна, небувалому зростанню злиденності абсолютної більшості населення.

Діяльність вищих органів державної влади не забезпечила соціально ефективного управління суспільством. Стала очевидною необхідність перегляду самої системи вищих органів державної влади з метою приведення у відповідність з конкретно-історичними умовами України, з урахуванням світового досвіду [7].

По-третє, ситуація ускладнилася ще й тим, що органи влади виявилися неспроможними здійснити необхідне реформування самої системи влади. Тому залишилася лише можливість піти шляхом оновлення складу самих владних структур з наступним уточненням їх функцій і взаємовідносин, що не є кращим варіантом.

Негативним чинником є також слабкість і недостатній вплив політичних партій.

На нашу думку, стратегічна альтернатива розвитку України у перехідний період пов'язана з пошуком такої моделі подальшого розвитку, яка б найповніше враховувала б, з одного боку, найпрогресивніші здобутки соціального прогресу розвинутих країн, а з іншого – максимально враховувала особливості України.

Така модель враховує наявність волі, здорового глузду й далекоглядності суб'єкта політичної дії при прийнятті рішень. За своєю суттю та характером розвитку вона є еволюційно-динамічною і передбачає, зокрема, поєднання сильної державної влади та справжнього народовладдя, тобто належне й ефективне функціонування всіх гілок влади – законодавчої, виконавчої, судової в умовах демократії. До того ж вона будується на плюралізмі форм власності, спирається на соціально керовану екологічно чисту та наукоємну економіку, новітні науково-технічні й технологічні досягнення тощо. Мета – забезпечення цивілізованого життєвлаштування своїх громадян [8].

Зазначимо, що необізнаність населення, дає змогу еліті країни керувати державою, не демократично. Більшість українських експертів, не говорячи вже про думку закордонних фахівців, наполягають на реформах, при чому у більшості сфер. Результатом реформування українського суспільства повинно стати створення ринкової соціально орієнтованої економіки, де співіснуватимуть різні форми власності й кожна з них займе ту нішу, в якій вона забезпечить найкращі результати в державі. Державний контроль над економікою буде обмежений регулятивною функцією і виключатиме будь-яке втручання у конкретні справи підприємств, фірм, об'єднань та інших суб'єктів господарювання. Держава повинна лише підтримуватиме пріоритетні напрямки у сфері нових технологій і фундаментальних наук. Українська влада повинна стимулювати та підтримувати розвиток нових технологій, це дасть змогу не лише покращити стабільність України на світовому економічному ринку, а й підвищити внутрішню підтримку держав суспільством. На першому етапі реформ особливої ваги набуває проведення малої та середньої приватизації, розвиток підприємництв малого та середнього бізнесу.

Процес створення раціональної демократичної моделі влади правової держави в Україні значно актуалізує проблему політичного рішення як обов'язкового елементу розвитку політичного процесу в цілому. Оформлення демократичних інститутів влади, підготовка законодавчої бази, вироблення й регулювання національної політики – все це складає систему політичних рішень. Забезпечуючи свою політичну незалежність і державний суверенітет, Україна приймає значну кількість доленосних рішень, і політична наука має досліджувати ці процеси.

Таким чином, актуальність проблеми політичного рішення значною мірою зумовлена потребами практики. Політична наука повинна дати конкретні рекомендації державній владі, які спрямовані на раціоналізацію політичного управління країною.

Однак актуалізація цієї проблеми викликана не лише практичними потребами політичної дійсності України, вона є і наслідком теоретичного розвитку політичної науки як такої.

Розвиток постсоціалістичної геополітичної реальності вимагає від держав, втягнутих у процес перетворень, максимальної логітизації політичної діяльності й рішень, прийнятих з метою упередження можливих ірраціональних та стихійних процесів.

В даній ситуації, не можливо не звернути увагу на суб'єктів державного управління. Умови парламентської демократії сформували деяку загальну традицію проходження дебатів, прийняття рішень, протистояння більшості й опозиції. Сьогодні йде становлення, вироблення основ українського парламентаризму. Важливо, щоб вітчизняний парламент дійсно враховував європейські традиції функціонування законодавчої влади, прийняв і розвинув їх позитивні риси. Боротьба між більшістю й опозицією у двопартійній і багатопартійній системах істотно відрізняється. Вибори без опори на партії, як це сталося в Україні, призвели до того, що знадобився певний період, поки самі депутати розібрались у своїх позиціях, і викристалізувалася "більшість" і "опозиція".

Система тиску "зацікавлених груп" активно формується та діє в сучасній Україні. Загальна економічна криза створює умови, в яких найбільш сильним і помітним для влади є тиск економічно важливих груп.

Однією з форм тиску на процес прийняття політичних рішень в Україні є регіональний тиск на центр. Історично сформовані економіко-географічні центри в різних регіонах України – це вираження та зосередження інтересів великих спільностей людей. Точки зору спільностей міст, районів інтегруються в загальнонаціональні точки зору, позиції. Політичні орієнтири в різних регіонах настільки нетотожні, що вплив політичних партій та рухів в Україні регіоналізований. У регіональних спільностях формується самостійний погляд на політику центру і, відповідно, своє розуміння правильності рішень. Понад те, в регіонах рішення приймається раніше, ніж це зробить центр, і з позицій вже прийнятого рішення регіони починають здійснювати тиск на нього [9].

Але безпосередній вплив політичних партій, на окремі регіони є неоднозначним, кожній із політичних партій імпонує окрема частина української держави, що поступово призводить до розколу країни. На цьому підґрунті виникають спірні питання щодо: державної мови, вступу в ЄС та НАТО.

Дослідження процесу прийняття політичних рішень в Україні повинні враховувати групові й регіональні тиски як один з важливих формотворчих чинників, що впливають на діяльність політичного центру.

Проблема регіонального тиску на прийняття центром політичного рішення має для України велике значення, тому що тлумачення сучасної політики України багато в чому відрізняється в різних регіонах, якщо не сказати, що є прямо протилежним. Масовість демонструється через збір підписів, численні листи, дзвінки, телеграми в центр. Єдність краще демонструвати теле- і радіорепортажами з підприємств, селищ, мітингів та демонстрацій. Але надмірний вплив медіакратії руйнує вільну думку та свободу слова українського народу.

Забезпечення єдності й рішучості – обов'язок локальних еліт і міських економічних груп при координації з боку регіонального центру. Зазначимо, що американські науковці, досліджуючи регіональний вплив з боку штатів на федеральний уряд, відзначають, що легітимність влади міста, штату, прос-

тіше кажучи, "своєї домашньої влади" в очах населення вища, ніж федеральної, особливо у випадках сутичок правових, економічних та інших. Психоаналітики пояснюють це "інфантильним досвідом залежності". Ця закономірність проявляється особливо при низькій легітимності центральної влади та суперечних регіональних політичних орієнтаціях [10].

В українському суспільстві знайдеться багато прикладів прийняття політичних рішень, які приймалися без відповідного інформаційного – аналітичного забезпечення, прогнозування наслідків та співставлення альтернатив або формально легітимованих рішень, але таких, які не дійшли до стадії імплементації, наприклад, через відсутності фінансування. Незадовільний характер або відсутність фаз оцінювання та призупинення політичного рішення також є правилом, ніж винятком в реальному політичному житті.

Дослідження інноваційних стратегій розвитку суспільства обумовлені потребами становлення України як повноправного суб'єкта міжнародної спільності на основі розбудови демократичного, і що важливо для України, правового суспільств [11].

Визначаючи політичний аспект стратегічного розвитку України і враховуючи її сучасні реалії, слід виходити з того, що вона перебуває у перехідному періоді. Після утворення незалежних пострадянських держав минуло достатньо часу, що дає можливість перейти від фіксації окремих фактів та спостережень до узагальнення основних тенденцій соціальних змін, визначальних щодо розуміння необхідності застосування для подальшого розвитку держави інноваційних стратегій. Моральна і соціально-психологічна ситуація, яка склалася як наслідок кардинальних трансформацій суспільства, характеризується дисбалансом ціннісно-нормативих орієнтацій, посиленням руйнівних тенденцій у свідомості та поведінці людей, суперечливим поєднанням прогресивних та консервативних елементів у баченні як сучасного, так і майбутнього практично в усіх групах і верствах населення.

Надзвичайно важливий політичний аспект стратегічного розвитку України полягає у визначенні форми державного правління. У сучасному державному устрої України виникло унікальне поєднання елементів парламентської республіки, президентського правління і радянської влади. Такий симбіоз нежиттєздатний, а тому головною проблемою щодо цього сьогодні є вибір найбільш прийнятної для наших умов і менталітету народу форми правління. Змішування різнорідних форм правління, як правило, призводить до неспроможності політичної влади, її дискредитації в очах народу, і, зрештою, – до політичної кризи, чому ми є свідками, наслідки якої можуть бути трагічними для країни.

Звичайно, конфлікт інтересів – це природне явище у плюралістичному суспільстві. А це означає, що і держава, і суспільство в цілому мають подолати упередженість до будь-яких законних угрупувань, у тому числі й и партій, сприймати суперечності і конфлікти як звичний і прийнятний аспект політичного життя за умов гарантованості захисту особистих прав і свобод громадян. Суспільства, у яких визнання різноманітності групових інтересів поєднується з захистом індивідуальних прав особистості, функціонують як громадянські суспільства [12].

Впродовж усього періоду існування української держави питання розмежування владних повноважень між законодавчою, виконавчою та судовою владою, а також між владними структурами різних рівнів постає як ключова проблема становлення і розвитку політичної системи України. При цьому слід зазначити, що в розв'язанні окреслених проблем не завжди спостерігається поступальний розвиток.

Отже, якщо держава докорінно не змінить свого ставлення до визначення інноваційних стратегій у правовій, економічній і соціальній політиці, цілком вірогідно, що невиправдані очікування українського народу зможуть призвести до серйозних соціальних вибухів, або ж поглиблення соціальної апатії.

1. *Грабовський С., Ставрояні С., Шкляр Л.* Нариси з історії українського державотворення. – К., 1995. – С.459. 2. *Дмитренко М.А.* Політична система України: розвиток в умовах глобалізації та інформаційної революції. – К.: Знання України, 2008. – С.375. 3. Там само. 4. *Латигіна Н.А.* Демократія: реалії versus утопії: Монографія / Н. А. Латигіна. – К.: КНТЕУ, 2008. – С.125. 5. *Дмитренко М.А.* Політична система України: розвиток в умовах глобалізації та інформаційної революції. – К.: Знання України, 2008. – С.216. 6. *Горбатенко В.П., Бутовська І.О.* Політичне прогнозування: Навч. посібник. – К.: МАУП, 2005. – С.25. 7. *Рудич Ф.* Формування політичних структур в сучасній Україні: політологічний аналіз // У.І.Ж. – 1994. – №2-3. – С.3. *8. Абизов В.О., Кремень В.Г.* Політичні рішення: механізм прийняття. – К.: Либідь. – 1995. – С.203. 9. *Грищенко К.* Современные ориентиры внешней политики Украины // Зеркало недели. – 2002. С.67. 10. *Тертичка В.* Державно – політичні рішення як об'єкт наукового аналізу // Вісник УАДУ. – 1999. – №2. – С.135. 11. *Аллатов С., Дубовик В.* Американські вчені про незалежність України (1989-1992 рр.) // У.І.Ж. – 1995. – №2. – С.16. 12. *Шаповаленко М.В.* Политическое развитие современных переходных обществ: теоретические подходы и основные тенденции: монография / М.В. Шаповаленко. – Х.: Изд-во Харьк. нац. ун-та внутр. дел, 2007. – С.163.

Надійшла до редколегії 10.02.2010

Н.В. Лікарчук, канд. політ. наук, доц., КНУТШ, Київ

ПОЛІТИЧНИЙ КОНСЬЮМЕРИЗМ ЯК ФОРМА ВИЯВУ ПОЛІТИЧНОЇ АКТИВНОСТІ

В статті аналізуються процеси консьюмеризації в політичній сфері. Політичний консьюмеризм розглядається як організований рух захисту інтересів споживачів політичного товару (послуги) на політичному ринку. Узагальнюється досвід процесів консьюмеризації в демократичних країнах.

Ключові слова: політичний маркетинг, політичний консьюмеризм, політичний товар, політична активність.

В статье анализируются процессы консьюмеризации в политической сфере. Политический консьюмеризм рассматривается как организационное движение по защите интересов потребителей политического товара (услуги) на политическом рынке. Обобщается опыт процессов консьюмеризации в демократических странах.

Ключевые слова: политический маркетинг, политический консьюмеризм, политический товар, политическая активность.

The article analyzes the process consumerisms in the political sphere. Political consumerizm seen as a movement to protect the interests of consumers of political goods (services) on the political market. Generalized processes consumerisms experience in democratic countries.

Keywords: political marketing, political konsyumeryzm, political commodity, political activity.

У сучасному світі все більшу зацікавленість дослідників та громадськості викликає проблематика якісного вивчення політичних інститутів та процесів.

У зв'язку з цим усе частіше з'являються публікації, в яких з позицій політології, політичної економіки, психології, соціології, юриспруденції аналізуються різноманітні аспекти перебігу політичних подій. За допомогою політичного маркетингу, як галузі знань, що втілює найбільш прогресивний, інноваційний та ефективний підходи до сучасного виявлення різних сил і явищ, які впливають на перебіг будь-яких політичних процесів, аналізується таке явище як політичний консьюмеризм.

На думку П. Друкера, своїм народженням консьюмеризм зобов'язаний наростаючому усвідомленню надмірності застосування операційного маркетингу (або практики "дикого" маркетингу), який намагався підвищити вимоги до попиту, але, в той же час, не зміг забезпечити відповідної пропозиції на нього. Тому, як зазначає дослідник, консьюмеризація є наслідком невдач концепцій маркетингу, й тому процес сьогодні "це ганьба маркетингу" [1].

Теоретики маркетингу, розглядали рух споживачів, як продукт економічної еволюції, як перехід від економіки виробництва до економіки споживачів, від ринку продавців до ринку споживачів.

В сучасному світі рух споживачів в захист своїх прав отримав широкий розвиток. Активно використовуються періодичні видання, реклама, консультації споживачів, незалежна експертиза товарів, судові позови, просвітницька робота по вихованню споживачів. Під тиском громадських рухів в більшості розвинутих країн прийняті спеціальні закони про захист прав споживачів.

Питаннями політичного консьюмеризму займаються переважно зарубіжні вчені, серед яких слід виокремими У. Беннетті, Р. Далтона Дж. Ліз-Маршмент, Дж. Карена, Д. Столле, М. Мічелеті, П. Ханоута, Д. Шех, П. Друкер.

Серед російських вчених слід виділити О. Соловйова, Д. Гусева, С. Пшизову, Г Пушкарьову, О. Ціпко.

Праці українських вчений, пов'язаних з дослідженням процесів політичного консьюмеризму, автору даної статті, не відомі.

Поняття "консьюмеризм" – калька з англійського слова "consumerism" (споживач). Крім того, існує англійський термін як: "affluenza", що походить від слів "affluence", що означає "багатство, достаток", та – "influenza" – "грип, вірусна інфекція", що в конкретному випадку означає "нездорове задоволення" від отримання предметів матеріальної культури, а в загальному значенні – ідеологію, яка стверджує вірність постійного споживання товарів та послуг. Зазначимо, що словосполучення "нездорове задоволення", вживається в тому понятті, "що отримання нових товарів стає одним із головних джерел емоційності споживача, при наявності сильної психологічної залежності від процесів споживання" [2].

Сучасне поняття "консьюмеризм" (інколи звучить як консумерізм, консюмериз) означає організований рух громадян, громадських організацій, державних структур, який направлений, як на захист інтересів та розширення прав споживачів, так і на посиленням їх впливу на продавців й виробників товарів (послуг). Крім того, пов'язаний він із гарантуванням фізичної безпеки споживачам, захистом їх економічних інтересів, боротьбою з випуском недоброякісної продукції, та недобросовісною конкуренцією, сюди ж входить і боротьба з "нечесною рекламою".

Консьюмеризм в сучасних умовах регулює діяльність виробників та продавців товарів (послуг), а також інших учасників інфраструктури ринку, зокрема, рекламних агентств. Тому консьюмеризм пов'язаний з обмеженням впливу маркетингових технологій на поведінку споживачів.

Консьюмеризм як громадський рух, спирається з три основних групи:

Перша група орієнтована на споживачів, які переважно збентежені зростанням споживацької свідомості і надають споживачам інформацію для більш обґрунтованого вибору. Сюди можна віднести різноманітні союзи та конфедерації споживачів, зокрема, сюди відноситься й така організація як "Грінпіс". Ця організація відома своїми гучними акціями, спрямованими на залучення уваги засобів масової інформації до екологічних проблем. Зазначимо, що діяльність "Грінпіс" фінансується прихильниками. Основний принцип – відмова від фінансування промисловими компаніями, банками, державними структурами і політичними партіями – гарантує незалежність дій. Міжнародний характер організації дозволяє їй впливати на виробників та продавців і вимагати від них дотримання екологічних норм і стандартів у всьому світі.

Друга група – держава, дії, якої спираються на законодавство, і таким чином, регулюється цей процес за допомогою нормативних актів, постанов, указів.

Третя група – бізнес, який функціонує на засадах конкуренції й саморегулювання в інтересах споживачів [3].

Консьюмеризм як споживацький рух має свою історію, він з'явився в кінці 20-х років XX століття в США. Його поява була пов'язана з виданням у 1927 році книги С. Чейза та Ф. Дж. Шлінка "Чого варті ваші гроші?".

В 1928 році Дж. Шлінка став автором першої експертної організації, яка мала назву "Дослідження для споживачів", яка в незалежних лабораторіях перевіряла якість товарів та послуг, а результати репрезентувала широкій публіці. В 1936 році з цієї організації виокремився "Союз споживачів США", який сьогодні є найбільшою організацією, так званого "старого" консьюмеризму. Разом з іншими організаціями цього направлення "Союз споживачів США" переслідує ціль – виховання "освіченого споживача".

З часом частина суспільства розглядала бізнес-діяльність як джерело багатьох економічних і соціальних негараздів в суспільстві, тому почали виникати масові громадські рухи, які мали на меті поставити діяльність підприємницьких структур в жорсткі рамки. Двома основними антипідприємницькими, некомерційними організаціями-рухами й стали консьюмеризм та інвайронменталізм. Консьюмеризм являв собою організований рух як громадян, так і держави за розширення прав та вплив покупців на продавців цих товарів. Зазначимо, що інвайронменталізм це рух за охорону навколишнього середовища та за покращення середовища проживання.

15 березня 1962 році в США президент Джон Кеннеді ввів "Білль про права споживачів: саме цей документ встановив, що споживацька громадськість має право на захист, інформацію, вибір і, крім того, вони мають право на те, щоб бути почутими. Зазначимо, що ця дата ввійшла в історію, як Всесвітній день захисту прав споживачів.

Консьюмеризм як політична течія з'являється саме в середині 60-х років XX століття, що ознаменувало виникнення "нового" консьюмеризму, який використовував методи політичної боротьби, таким чином, захищаючи суспільні інтереси. Організації, які відносяться до цього направлення підтримують кандидатів на виборах, як до парламенту, так і до місцевих органів влади, домагаються прийняття законів на користь споживачів, публікують сенсаційні матеріали в засобах масової інформації, організовують демонстрації й пікети, бойкотують купівлю товарів, подають позови до суду проти монополій, надають юридичну допомогу споживачам.

Пізніше такі організації почали з'являтись і в Європі, зокрема: у Великобританії, Франції, ФРГ, країнах Скандинавії, пізніше в Японії.

З часом цей рух набув міжнародного характеру, в результаті чого, була створена "Міжнародна організація споживацьких союзів" з резиденцією в Гаазі.

Громадський рух споживачів в захист своїх прав сьогодні є найбільш демократичним та масовим громадянським інститутом в рамках консьюмеризму. В 1989 Генеральна Ассамблея ООН на 106 пленарному засіданні прийняла документ під назвою: "Керівні принципи для захисту інтересів споживачів", головним завданням якого було "здійснення допомоги всім країнам у встановленні та подальшому забезпеченні належного захисту інтересів всього населення, як споживачів: включаючи як товарний ринок, так і політичний" [4].

Тісно переплітається з цим правом наступні права споживачів: право на вибір товару (послуги), право бути почутим, право на задоволення основних потреб. І тут велика роль відводиться громадським організаціям та політичним партія, які допомагають споживачам у вирішенні їх проблем.

В Західній Європі консьюмеризм сьогодні концентрує свою увагу на питаннях пов'язаних з екологічними проблемами. Зокрема, сьогодні "зелені" складають значну політичну силу: вони здійснюють тиск на всі рівні управління, в результаті чого державні структури пред'являють екологічні вимоги до виробників тих чи інших товарів та послуг. Зазначимо, що реакцією європейського бізнесу на таку політику стала поява, так званих, екологічно "дружніх продуктів та товарів".

Термін "політичний консьюмеризм", який останнім часом активно входить в науковий обіг політичної науки, має два значення. По-перше, він означає споживацьку поведінку, мотивовану політично, тобто це ситуація, коли громадяни намагаються впливати на політичні партії, політиків, уряди, парламенти, організовуючи масові кампанії покупки або, навпаки, відмови від купівлі будь-яких політичних товарів чи послуг [5].

По-друге, "політичним консьюмеризмом називають політичну поведінку, або політичне споживання" [6]. В даному випадку мова йде про відношення громадян до політики як такої сфери, в якій виробляються товари та послуги – нехай і специфічні, але в будь-якому випадку вони підлягають такому ж обміну, як і в комерційному ринку.

Зазначимо, що на думку П. Ханоута, Д. Ле Галла та Б. Ши, в сучасних умовах відбувається руйнування традиційної системи цінностей. Такий процес відбувається завдяки "трійці сучасності: індивідуалізму, гедонізму та

консьюмеризму" [7]. Зокрема, на думку цих вчених, третьою важливою складовою сучасної західної моралі і є консьюмеризм (де він виражається в негативному значені).

Зазначимо, що про суспільство споживання написано досить багато, але найважливішими його механізмами є контроль над іншими через процеси володарювання, панування та спокуси. Володіння матеріальними благами (або багатством, яке дозволяє панувати) вважається природним станом людських дій, єдиним джерелом престижу й поваги. Все це насаджується через технології шумних рекламних кампаній [8].

В дійсності між цими двома явищами є багато спільного, – більше того, їх слід розглядати як взаємопов'язані й взаємообумовлені поняття. На думку російської дослідниці С. Пшизової, обидва ці поняття "ставлять собі за мету – консьюмеризацію політичної поведінки, яка є частиною суспільного процесу маркетизації політичної сфери [9].

В останні роки в науковій літературі домінує теза про загальне зниження рівня політичної участі громадян в сучасних демократіях. Громадяни не тільки утримуються від участі в голосуванні, або вступі до політичних партій, але і взагалі стали проявляти куди менше активності в житті суспільства. Політика стає сферою професіоналів та найманих працівників, такого процесу не уникла й Україна.

Ряд вчених вважають, що традиційні форми політичної активності відходять в минуле, а їм на зміну приходять нові форми. На думку прибічників цієї точки зору, сьогодні громадяни, особливо це стосується молоді, "віддають перевагу менш формалізованим, неієрархізованим формам, які базуються на спорадичній (поодинокій, випадковій, нерегулярній) мобілізації колективної дії" [10]. Зазначимо, що молодь нашої держави, яка приймає участь, із прагматичних міркувань, в акціях політичних партій, саме до офіційної політики влади налаштована критично.

Зосередивши свою увагу на конвенціональних формах політичної участі й членстві в соціально-політичних організаціях, дослідники не помічають великі групи населення, які втягнуті у нові, неформальні практики. До таких практик слід віднести, так звані, локальні групи, в тому числі й створені в мережі Інтернету, сюди відноситься також – рух антиглобалістів. Такі рухи практикують підписання і направлення петицій по електронній пошті. Крім того, вони культивують інші спонтанні протестні акції, які не передбачають членства в будь-яких організаціях. Нерідко такі зусилля направленні в сфери, які не відносяться до політики, тому, на перший погляд, вони є мало помітними.

До таких акцій відносяться:

- ✓ по-перше, кампанії по бойкоту товарів (boycotts);
- ✓ по-друге – акти політично мотивованого споживання (buycotts) [11].

Зазначимо, це політичний консьюмеризм в першому значенні цього слова.

Всі ці форми політичної участі різнить відсутність стабільної організації, індивідуальний характер дій та мережеві способи мобілізації. Політичний консьюмеризм не має яскравих й чітко виявлених формальних індикаторів,

тому дуже важко відповісти на питання про те, настільки широко задіяні громадяни в цих нових формах політичної активності.

Як справедливо зазначає польський дослідник Петр Штомпка, нові соціальні рухи є децентралізованими, й їм не притаманні жорсткі, ієрархічні форми організації. Ідентичність людей більше не залежить від їх соціального положення, або професійної приналежності, а є похідною від стилю життя та поведінки (lifestyle). А стиль життя мас контролюються та направляються владою за допомогою ЗМІ [12].

В зарубіжній науковій літературі з'явились дослідження, автори яких намагаються дослідити питання втягнення громадян в такі дії. Вивчаючи ці процеси дослідники зазначають, що певна частина суспільства (особливо молодь) відмовляється від купівлі певних товарів по причині незадоволення умовами їх виробництва, є такі, що відмовляються від купівлі товарів, керуючись як політичними так і етнічними мотивами [13].

Західні дослідники зазначають, що існує стійка кореляція між політичним консьюмеризмом та прихильністю (відданістю) до постматеріальних цінностей. В той же час вони зазначають, що не існує взаємозв'язку між втягненням в процес політичного консьюмеризму та високим рівнем благополуччя. Вчені припускають, що низький рівень життя громадян не перешкоджає розповсюдженню таких акцій.

Зазначимо, що обов'язковою умовою появи політично мотивованого споживача є наявність великої кількості товарів та реальна конкуренція на споживчому ринку. Отже, у політичного консьюмеризму існують перспективи розвитку і в країнах з благополучною соціально-економічною ситуацією.

Прибічники включення політичного консьюмеризму в число видів політичної активності зазначають, що піддаючи сумніву політичний характер таких дій, ми недооцінюємо та нехтуємо аналізом реалій, які відбуваються в сучасних суспільствах [14].

Науковці зазначають, що громадяни останнім часом не тільки відмовляються від колишніх форм політичної поведінки, але й розширюють сфери впливу та вияву своїх уподобань. В таких умовах, як зазначає У. Беннетт, виникає явище, яке отримало назву: "здійснення політики іншими засобами" (lifestyle politics). Вона грунтується на простих, зрозумілих, повсякденних діях, які не вимагають від громадян особливих організаційних зусиль та спеціальних знань [15].

Як зазначає Д. Шех, місцем де "виражаються й просуваються політичні інтереси" стає споживацький ринок, тобто для мотивованої поведінки громадяни використовують ринкові методи впливу на різноманітні політичні суб'єкти [16]. Мова йде не тільки про приєднання до традиційних, ще й нових форм, а відслідковуються зміни в політичній поведінці громадян. Це свідчить:

- ✓ про вихід політичної активності громадян із звичних форм;
- ✓ про важливі трансформаційні зміни, які відбуваються в сучасних суспільствах.

Консьюмеризм як термін в сучасних умовах став ще й аналогом пересповживання. В сучасному світі споживання стає, свого роду, згубною залеж-

ністю, й це дає поштовх для розвитку оніоманії. Для людини, яка страждає такою залежністю, товари втрачають значимість й стають лише символом практичності та приналежності людини до певної суспільної групи.

Сьогодні основна критика ідеології споживання розвивається в релігійному середовищі. З релігійної точки зору, консьюмеризм ігнорує духовні цінності, якщо вони знаходяться поза ринковими відносинами.

В сучасних умовах це вимагає від науковців детального осмислення, аналізу й узагальнень.

На нашу думку, все це може свідчити про витіснення звичних форм існування політики, її злиття з іншими сферами, й нарешті, надання їй нових рис в розвитку сучасних суспільств. Набуття політикою принципово нових рис веде до перетворень у всьому соціальному просторі.

Виникнення нових ризиків, зростання невизначеності й неадекватна реакція урядів, парламентів, політичних партій та політичних лідерів на проблеми, які виникають, змушують громадян звертатися до альтернативних моделей та способів політичної активності, таким чином самостійно шукаючи вирішення проблем.

Для здійснення ефективних акцій проти політичних інституцій політичним косьюмеристам необхідні певні умови. Саме демократичні режими сприяють розповсюдженню ідей політичного консьюмеризму, а авторитарні режими створюють перепони для такої активності громадян.

Участь у різноманітних акціях політичні консьюмеристи часто поєднують з використанням інших форм політичної активності: тут відбувається поєднання нових та індивідуальних форм політичної боротьби. Зазначимо, що переваги політичного консьюмеризму корелюється зі скептичним відношенням до конвенціональних форм політичної активності, невірою в ефективність традиційних політичних інститутів [17]. В той же час консьюмеристи позитивно відносяться до таких дій, як вуличні демонстрації, але особливо вірять в ефективність індивідуальних зусиль у вигляді електронних звернень [18].

Розвиток сучасних альтернативних форм політичної активності, зокрема, політичного консьюмеризму, є реакцією громадян-споживачів на нові реалії світу політики.

1. *Друкер П.* Менеджмент в некомерческой организации: принципы и практика. – М.: Вильямс, 2007. – С.145. 2. *Bennet W., Entman R.* (eds.) 2000. Mediated politics Communication in the future of democracy N Y Cambridge University Press. http:// ann. sagepub. com. cgi/ content/ abstract/ 621/1/19. 3. Там само. 4. Там само. 5. *Micheletti M.* Political Virtue and Shopping. Individuals, Consumerism, and Collective Action. – N. Y. Palgrave Macmillan 2003. 6. Там само. 7. *Ханоут П., Д. Ле Галл, Б. Ши.* Разрушение общества троицей современности 2007. 8. *Пшизова С.Н.* От "Гражданского общества" к "сообществу потребителей": политический консьюмеризм в сравнительной паерспективе. – ПОЛИС №1, 2009, С.100-115. 9. *Пшизова С.Н.* От "Гражданского общества" к "сообществу потребителей": политический консьюмеризм в сравнительной паерспективе. – ПОЛИС №2, 2009. – С.39-51. 10. *Stolle D., Hooghe M.* Politics in the Supermarket: Political Consumerism as a Form of Political Participation. – International Political Science Review, vol. 26 (3). – 2005. 11. *Bennet W., Entman R.* (eds.) 2000. Mediated politics Communication in the future of democracy N Y Cambridge University Press. http:// ann. sagepub. com. cgi/ content/ abstract/ 621/1/19. 12. *Штомпка П.* Социология социальных изменений. – М., Политиздат, 2000. – 459 с. 13. *Stolle D., Hooghe M.* Politics in the Supermarket: Political Consumerism as a Form of Political Participation. – International Political Science

Review, vol. 26 (3). – 2005. 14. *Bennet W., Entman R.* (eds.) 2000. Mediated politics Communication in the future of democracy N Y Cambridge University Press. http:// ann. sagepub. com. cgi/ content/ abstract/ 621/1/19. 15. Там само. 16. *Shah D., McLeod D., Kim E.* et al. 2007. Political Consumerism: How Communication and Consumption Orientations Drive "Lifestyle Politics". – The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 611;217. http:// ann. sagepub. com. cgi/ content/ abstract/ 611/1/217. 17. *Shah D., McLeod D., Kim E.* et al. 2007. Political Consumerism: How Communication and Consumption Orientations Drive "Lifestyle Politics". – The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science, 611;217. http:// ann. sagepub. com. cgi/ content/ abstract/ 611/1/217. 18. Там само.
Надійшла до редколегії 10.02.2010

Г.М. Малкіна, канд. політ. наук, доц., КНУТШ, Київ

ПОДВІЙНА ПОЛІТИЧНА ВІДПОВІДАЛЬНІСТЬ ПОЛІТИЧНИХ ПАРТІЙ

Виокремлюються інституціональні засоби реалізації політичної відповідальності політичних партій як інститутів громадянського суспільства та суб'єктів державної влади, розкривається потенціал різних форм державного правління і типів виборчих систем щодо реалізації політичної відповідальності партій.

Ключові слова: політична відповідальність, політична партія, громадянське суспільство, форма державного правління, виборча система.

Выделяются институциональные механизмы реализации политической ответственности политических партий как институтов гражданского общества и субъектов государственной власти, раскрывается потенциал различных форм государственного правления и типов избирательных систем касательно реализации политической ответственности политических партий.

Ключевые слова: политическая ответственность, политическая партия, гражданское общество, форма государственного правления, избирательная система.

Institutional instruments of the political parties responsibility as institutes of the civil society and subjects of the state power are eliminated. The potential of the different forms of government and types of electoral systems for realization of parties political responsibility are analyzed.

Keywords: political responsibility, political party, civil society, form of government, electoral system.

Проблема політичної відповідальності політичних партій тією чи тією мірою розробляється у працях українських дослідників Х.Голинської, М.Обушного, М.Примуша, Ю.Шведи. Дана стаття відрізняється від наявних праць аналізом політичних партій як суб'єктів подвійної політичної відповідальності – перед громадянським суспільством і перед державою та виокремленням інституціональних форм реалізації такої відповідальності.

Політичні партії за своєю сутністю є громадсько-політичними організаціями. Громадський характер партій означає, що вони є добровільними об'єднаннями громадян, а політичний – що вони створюються для участі у здійсненні політичної (публічної) влади, основною формою якої є державна влада. Конкретизацію цих сутнісних ознак політичних партій ми знаходимо в їх визначеннях. Наприклад: "політична партія – це громадське об'єднання, яке створене для участі в політичному процесі з метою завоювання і здійснення державної влади конституційними засобами, діє на постійній основі і має політичну програму" [1]; "Політична партія (від лат. partis – частина) – добровільне й організаційно оформлене об'єднання громадян, яке виражає інтереси частини суспільства і прагне до їх задоволення шляхом здобуття, утримання й використання державної влади" [2].

Громадський характер політичних партій означає, що вони є інститутами громадянського суспільства як сфери недержавних суспільних інститутів і відносин. Водночас як суб'єкти державної влади – тією мірою, в якій вони причетні до її здійснення – політичні партії представляють державу. Політичні партії, таким чином, є ланкою, яка поєднує громадянське суспільство з державою, представляє на державному рівні багатоманітні соціальні інтереси і в разі оволодіння державною владою прагне до їх задоволення.

Таке становище політичних партій зумовлює особливості їх політичної відповідальності: як інститути громадянського суспільства вони несуть політичну відповідальність перед державою, а як суб'єкти державної влади – перед громадянським суспільством. Основними інституціональними засобами реалізації політичної відповідальності партій перед громадянським суспільством виступають загальнодержавні (парламентські і президентські) вибори і загальнодержавний референдум. Реалізація такої відповідальності значною мірою залежить від форми державного правління в країні – президентської чи парламентарної.

Президентська республіканська форма державного правління характеризується тим, що обраний на загальних виборах президент юридично і фактично є главою держави і главою виконавчої влади (уряду). На президентських виборах особа, яка балотується на пост президента, може виступати як представник певної політичної партії або як незалежний (від партій) кандидат. У разі обрання президентом така особа формує уряд (адміністрацію), відповідно, із представників своєї політичної партії або на позапартійній основі. У будь-якому разі це робиться за номінальної участі парламенту, що зумовлюється особливостями президентської форми правління. Сформований президентом уряд не несе політичної відповідальності перед парламентом – останній не затверджує програму діяльності уряду і не може відправити його у відставку.

Оскільки представлені у парламенті партії не беруть участі у формуванні уряду і не спрямовують його діяльність, то на наступних парламентських виборах вони несуть політичну відповідальність перед виборцями як представниками громадянського суспільства (виборці підтримують чи не підтримують їх кандидатів своїм голосуванням) лише як суб'єкти парламентської (але не урядової) діяльності. За політику президента як глави держави і глави виконавчої влади та чи та партія на наступних президентських виборах несе політичну відповідальність перед виборцями в разі, якщо президент був представником цієї партії – балотувався від неї на виборах і формував уряд із однопартійців. У такому разі виборці мають змогу знову підтримати голосуванням цього або іншого представника партії як кандидата на пост президента або навпаки – відмовити йому у підтримці і тим самим реалізувати політичну відповідальність самої партії.

Праламентарна республіканська форма правління характеризується формальним (юридичним) верховенством парламенту в системі організації державної влади. Президент тут обирається парламентом або утвореною на його основі особливою колегією. Уряд формується парламентом, діє відповідно до затвердженої ним урядової програми і несе перед парламентом політичну відповідальність, наслідком настання якої може бути відставка

уряду в разі висловлення парламентом йому недовіри. Формує уряд і спрямовує його діяльність зазвичай не увесь партійно-політичний склад парламенту, а тільки та політична партія чи коаліція політичних партій, яка за результатами виборів отримала абсолютну більшість парламентських мандатів. Інші представлені у парламенті політичні партії утворюють політичну опозицію партії (партіям) парламентської більшості та сформованому ними уряду або займають щодо них політично нейтральну позицію.

За діяльність президента представлені у парламенті партії політичної відповідальності перед виборцями не несуть, оскільки він обирається не на загальних виборах, а парламентом. Однак на наступних парламентських виборах партії парламентської більшості несуть політичну відповідальність перед виборцями і за парламентську (законодавчу) діяльність, і за політику сформованого і керованого ними уряду.

Формальне (юридичне) верховенство парламенту в системі організації державної влади у парламентарній республіці (як і в парламентарній монархії) проявляється в тому, що фактичне керівництво державою за цієї форми правління здійснює не парламент, а сформований ним уряд – він не тільки зосереджує в своїх руках виконавчу владу, а й через парламентську більшість, яка його сформувала, контролює законодавчу діяльність самого парламенту. Найбільшою мірою зосередження виконавчої і фактично – законодавчої – влади в руках уряду відбувається тоді, коли його сформувала одна політична партія, яка має абсолютну більшість парламентських мандатів.

Парламентарна форма державного правління, отже, значно більшою мірою, ніж президентська, сприяє реалізації політичної відповідальності партій як суб'єктів державної влади перед виборцями як представниками громадянського суспільства. У науковій літературі парламентарна форма правління іноді характеризується як "правління партій". "Фактичним центром здійснення державної влади в парламентарних за формою правління країнах, – зазначає В.Шаповал, – завжди виступає не представницький орган, а уряд. Усі важелі реальної влади знаходяться тут у керівників політичних партій, яким належить більшість місць у парламенті. Сам же парламент виступає в ролі своєрідного механізму, за допомогою якого політика правлячої партії або партій офіційно оформляється. Суто партійний характер має тут звичайно і уряд, глава якого очолює партію парламентської більшості або, у випадках утворення коаліційного уряду, є лідером чи входить до складу керівництва однією з партій правлячої коаліції. Тому не дивно, що в зарубіжній політологічній літературі парламентарні форми правління нерідко визначаються як «правління партій»" [3].

Референдум інституціональним засобом реалізації політичної відповідальності партій як суб'єктів державної влади перед громадянським суспільством виступає тоді, коли в країні конституційно передбачена можливість дострокового припинення повноважень (розпуску) парламенту за рішенням загальнодержавного референдуму. У такому разі виборці, голосуючи за розпуск парламенту, висловлюють недовіру і представленим у ньому партіям, тим самим реалізуючи їх політичну відповідальність.

Можливість розпуску парламенту за рішенням референдуму передбачена конституціями небагатьох держав. Як правило, вона пов'язується з про-

веденням референдуму щодо дострокового припинення повноважень президента країни. Наприклад: "До закінчення строку своїх повноважень Федеральний президент може бути усунений з поста на основі народного голосування. Народне голосування повинно бути проведене, якщо цього вимагатимуть Федеральні збори (двопалатний парламент. – Г.М.). Федеральні збори скликаються з цією метою Федеральним канцлером, якщо Національна рада (нижня палата парламенту. – Г.М.) прийме таке рішення… Відхилення на основі народного голосування пропозиції щодо усунення Федерального президента з посади вважається його новим обранням і тягне за собою розпуск Національної ради" (ч.6 ст.60 Федерального конституційного закону Австрії від 10.11.1920 р.) [4]; "Президент складає свої повноваження достроково, якщо це буде схвалено більшістю гоосів на референдумі, проведеному згідно з резолюцією, прийнятою трьома четвертими членів Альтингу… У разі відхилення референдумом зазначеної резолюції Альтинг негайно розпускається і проводяться нові вибори" (ч.3-5 ст.11 Конституції Ісландії 1944 р.) [5].

У Латвії навпаки: "Президент Республіки має право порушити питання про розпуск Сейму. У такому разі повинно відбутися народне голосування. Якщо більше половини учасників референдуму висловиться за розпуск Сейму, він вважається розпущеним і призначаються нові вибори…"; "Якщо в ході народного голосування більше половини голосів подано проти розпуску Сейму, то Президент Республіки вважається усуненим, і Сейм обирає нового Президента Республіки на залишок строку повноважень усуненого Президента" (ст.48, 50 Конституції Латвії 1922 р.) [6].

Особливістю Ліхтенштейну в цьому відношенні є те, що тут референдум щодо розпуску парламенту може бути ініційований громадянами: "1500 громадян, які користуються правом голосу, або чотири общини на основі резолюції їх зборів можуть вимагати проведення референдуму щодо розпуску Ландтагу" (ч.3 ст.48 Конституції Ліхтенштейну 1921 р.) [7].

Такий референдум ще більше посилює політичну відповідальність партій як суб'єктів парламентської діяльності перед громадянським суспільством. Однак загалом інститут референдуму щодо розпуску парламенту в конституціях трапляється рідко. Однією з причин цього вважається те, що такий референдум може використовуватися опозиційними щодо парламентської більшості політичними силами як засіб політичної боротьби, дестабілізувати політичну обстановку в країні.

Ефективність парламентських виборів як засобу реалізації політичної відповідальності партій значною мірою залежить від типу виборчої системи, за якою вони проводяться, а також від наявної в країні партійної системи. В умовах дрібнопартійності (атомізована партійна система, партійні системи поляризованого або поміркованого плюралізму) за мажоритарною виборчою системою до парламенту потрапляють представники багатьох політичних партій і – за можливості самовисування – безпартійні кандидати. Такий парламент важко структурується, якщо взагалі структурується, на правлячу більшість та опозиційну меншість і не тільки сам не може ефективно функціонувати, а й не дає змоги стабільно працювати уряду. Мажоритарна виборча система виявилася ефективною лише за двопартійної системи (Велика Британія, США) та

системи з домінуючою партією (Японія), за яких за результатами виборів лише одна з партій отримує абсолютну більшість парламентських мандатів і формує однопартійний за складом уряд (Велика Британія, Японія).

Пропорційна виборча система більшою мірою, ніж мажоритарна, сприяє політичній структурованості та ефективності функціонування парламенту але лише за певних умов. До них належать наявність у країні впливових політичних партій, які за результатами виборів отримують майже всі парламентські мандати, високий виборчий бар'єр (не менше п'яти відсотків) і заборона виборчих блоків політичних партій або встановлення для них підвищеного виборчого бар'єру залежно від кількості партій у блоці.

Під кутом зору реалізації політичної відповідальності партій пропорційна виборча система, за якої парламентські вибори і функціонування парламенту носять суто партійний характер, є значно ефективнішою, ніж мажоритарна виборча система. На користь переваг пропорційної виборчої системи свідчить закріплення її застосування на конституційному рівні, зокрема у Бельгії, Нідерландах, Польщі, Чехії, Швейцарії, хоча зазвичай конституції конкретний тип виборчої системи не закріплюють.

Застосування пропорційної виборчої системи з відкритими виборчими списками дає змогу поєднувати на виборах реалізацію політичної відповідальності партій та їх окремих представників – парламентаріїв у разі їх повторного балотування на парламентських виборах. Таку виборчу систему закріплює Конституція Швеції (Акт "Форма правління" від 27.02.1974 р.): "Риксдаг обирається шляхом вільних, таємних і прямих виборів. За таких виборів голосування проводиться за партії з наданням можливості для виборця голосувати окремо за певну особу" (ч.1 § 1 гл.3) [8].

Відповідальність політичних партій як інститутів громадянського суспільства перед державою настає в разі порушення ними конституції і законів держави. Закріплюючи право громадян на об'єднання в політичні партії та громадські організації, конституції водночас встановлюють і певні обмеження щодо їх утворення та діяльності, в разі недотримання яких настає їх політична відповідальність перед державою – аж до заборони партії чи громадської організації.

Найпоширенішими з обмежень є заборона створювати партії та інші об'єднання, цілі і діяльність яких суперечать конституції держави, об'єднання, що пропагують насильство, розпалювання соціальної, національної чи релігійної ворожнечі. Досить докладно такі заборони встановлює Основний закон ФРН 1949 р.: "(2) Об'єднання, цілі і завдання яких суперечать кримінальним законам або спрямовані проти конституційного ладу чи проти ідей взаємопорозуміння між народами, забороняються" (ч.2 ст.9); "(2) Партії, які за своїми цілями і поведінкою своїх прихильників прагнуть заподіяти шкоду основам вільного демократичного ладу чи усунути його або поставити під загрозу існування Федеративної Республіки Німеччини, неконституційні…" (ч.2 ст.21) [9].

Крім застережень щодо об'єднань, які зазіхають на конституційний лад, демократичні засади суспільно-політичного життя, конституції багатьох держав містять також заборони створення таємних об'єднань і воєнізованих формувань. Наприклад: "Громадяни мають право вільно, без особливого

дозволу, об'єднуватися в організації в цілях, не заборонених окремим особам кримінальним законом. Забороняються таємні товариства і такі об'єднання, які хоча б опосередкованим чином переслідують політичні цілі за допомогою організацій військового характеру" (ст.18 Конституції Італії 1947 р.); "1. Визнається право на утворення асоціацій. 2. Асоціації, що мають на меті або використовують засоби, які кваліфікуються як злочинні, є незаконними… 5. Забороняються таємні товариства та об'єднання воєнізованого характеру" (ч.1,2,5 ст.22 Конституції Іспанії 1978 р.); "4.Забороняються збройні об'єднання так само як і об'єднання військового типу, воєнізовані або квазівійськові, а також організації, що проповідують фашистську ідеологію" (ч.4 ст.46 Конституції Португалії 1976 р.) [10].

Крім таких заборон конституції деяких держав установлюють також інші обмеження, зокрема, забороняють членство водночас у кількох партіях, використання партіями релігійних гасел і символів, створення партій на регіональній, етнічній, расовій або віросповідній основі. Досить поширеною є конституційна вимога щодо організації і діяльності партій на демократичних засадах.

Недотримання політичними партіями конституційних вимог щодо їх утворення, організації та діяльності має наслідком застосування державою щодо них законодавчо визначених санкцій – аж до розпуску (заборони) партії. У тих державах, де прийнято спеціальні закони про політичні партії (Австрія, Албанія, Болгарія, Іспанія, Латвія, Польща, Португалія, Румунія, Словаччина, Угорщина, ФРН, Чехія та ін.), такі санкції та умови їх застосування докладно визначено в цих законах.

М.Примуш виокремлює три основні види політико-правової відповідальності політичних партій: призупинення діяльності партії, припинення діяльності партії і втрата партією статусу [11]. Відповідні системи правових норм, на нашу думку, виступають як інститути політичної відповідальності партій перед державою.

Призупинення діяльності політичної партії є тимчасовим заходом, який застосовується щодо неї як санкція за порушення певних правових вимог. Найпоширенішою підставою для призупинення діяльності політичної партії є порушення нею конституції, законів і статутних цілей. Звичайно діяльність політичної партії може бути призупинена на термін до півроку, протягом якого партія повинна усунути порушення, що послужили підставою для призупинення її діяльності. Інакше може постати питання про її розпуск. Призупинення діяльності політичної партії тягне за собою низку правових наслідків. Як правило, партії забороняється будь-яка політична діяльність, у тому числі участь у виборах [12].

На відміну від тимчасового призупинення діяльності політичної партії, що передбачається законодавством лише деяких держав, порядок припинення їхньої діяльності передбачено у більшості держав. Правовими підставами для припинення діяльності (розпуску) політичної партії можуть бути: створення і діяльність політичної партії всупереч встановленим конституцією і законами заборонам; невиконання партіями покладених на них законодавством обов'язків; порушення законодавчих вимог щодо організаційної побудови партії; тривала неучасть партії у виборах; скорочення числа членів партії

нижче встановленого законодавством мінімуму; вчинення партією фінансових правопорушень тощо [13].

Втрата об'єднанням статусу політичної партії або реєстрації означає, що воно позбавляється прав і привілеїв, пов'язаних із володінням цим статусом, але може продовжувати свою діяльність як неполітична громадська організація. Втрата реєстрації означає, що назва партії виключається з відповідного реєстру [14].

У демократичних державах призупинення чи припинення діяльності політичної партії можуть бути здійснені тільки за рішенням суду, правом звернення до якого з цього питання наділяються генеральний прокурор або інші особи (міністри юстиції або внутрішніх справ). Рішення щодо втрати статусу політичної партії або реєстрації може прийняти реєструючий орган (зазвичай – міністерство юстиції або внутрішніх справ). Таке рішення може бути оскаржене в суді. Розпуск політичної партії не виключає можливості притягнення до кримінальної відповідальності окремих її членів за вчинення конкретних дій, які загалом послужили підставою для розпуску, якщо ці дії відповідно до кримінального законодавства є злочинами.

Особливо жорстким є контроль держави за фінансовою діяльністю політичних партій. Основними об'єктами такого контролю є: джерела фінансових ресурсів партій; прибутки, одержувані партією з легальних джерел; витрати партій (переважно виборчі). При цьому склад фінансових правопорушень можуть становити: одержання коштів із заборонених джерел; перевищення розміру приватних пожертвувань; перевищення розміру виборчих витрат; порушення вимог щодо фінансової звітності партій. Більшість фінансових порушень розглядаються як адміністративні. За їхнє вчинення встановлюються такі види адміністративних стягнень, як грошові штрафи, конфіскація незаконно отриманих коштів, позбавлення партії фінансових пільг і привілеїв. У деяких країнах за вчинення фінансових правопорушень передбачено кримінальну відповідальність [15].

Політичні партії, отже, є суб'єктами подвійної політичної відповідальності. Як суб'єкти державної влади – тією мірою, в якій вони причетні до її здійснення – партії несуть політичну відповідальність перед громадянським суспільством, представленим виборцями. Основними інституціональними засобами реалізації такої відповідальності виступають парламентські вибори і референдум щодо дострокового припинення повноважень парламенту, а найбільше її реалізації сприяють парламентарна форма державного правління і пропорційна виборча система. Як інститути громадянського суспільства партії несуть політичну відповідальність перед державою за дотримання вимог законодавства щодо їх організації та діяльності.

1. *Примуш М.В.* Політико-правове регулювання діяльності політичних партій. – Донецьк: ДонНУ, 2001. – С.80. 2. *Шляхтун П.П.* Конституційне право: словник термінів. – К.: Либідь, 2005. – С.360. 3. *Шаповал В.М.* Конституційне право зарубіжних країн. – К.: "АртЕк"; "Вища школа", 1997. – С.85. 4. Конституции государств Европы: В 3 т. / Под общ. ред. Л.А.Окунькова. – М.: НОРМА, 2001. – Т.1. 5. Там само. – Т.2. 6. Там само. 7. Там само. 8. Та само. – Т.3. 9. Там само. – Т.1. 10. Там само. – Т.2. 11. *Примуш М.В.* Зазнач. праця. – С.119-133. 12. Там само. – С.119-121. 13. Там само. – С.121-125. 14. Там само. – С.132. 15. Там само. – С.196-200.

Надійшла до редколегії 03.06.2009

Ю.С. Мудрик, асп., КНУТШ, Київ

СУПЕРЕЧНОСТІ ТА ВИКЛИКИ СУЧАСНОЇ ДЕМОКРАТІЇ

Досліджено головні виклики, перед якими постає сучасна демократія; проаналізовано суперечності, що виникають у процесі становлення демократичної форми правління, а також визначено шляхи їх вирішення.

Ключові слова: сучасна демократія, суперечності та виклики сучасної демократії, парадокси демократії.

Исследованы главные вызовы современной демократии; проанализированы противоречия, возникающие в процессе становления демократической формы правления, а также определены пути их решения.

Ключевые слова: современная демократия, противоречия и вызовы современной демократии, парадоксы демократии.

We investigated the main challenges of modern democracy, analyzed the contradictions that arise in the process of democratic governance, as well as the ways of their solutions.

Keywords: modern democracy, the contradictions and challenges of modern democracy, the paradoxes of democracy.

Світ з 1990 року переживає демократичну революцію. В усьому світі, що розвивається, люди протестують проти комуністичного й авторитарного правління. Ще ніколи в історії не було стількох незалежних країн, які б або вимагали запровадити, або запроваджували, або уже здійснювали демократичне врядування.

Як зазначає Ларі Даймонд у своїй праці "Три парадокси демократії", серед усіх форм правління демократією й найбільше захоплюються, її, напевне, ще й найважче підтримувати. Серед усіх політичних систем лише демократія спирається на мінімум примусу і на максимум згоди. Демократичні держави неминуче постають перед певними "вбудованими" (built-in) в демократію парадоксами-викликами й суперечностями. Тертя, які спричиняють ці суперечності, нелегко усунути, і кожна країна, що прагне стати демократичною, має обрати власний унікальний спосіб відповіді на ці виклики і метод розв'язання цих суперечностей [1].

Ларі Даймонд виділяє три очевидні парадокси демократії: це суперечність між конфліктом та консенсусом, представничістю та керованістю та згодою і ефективністю.

Демократія за самою своєю природою – це система інституціалізованої боротьби за владу. Без конкуренції й конфлікту не буде демократії. Проте будь-яке суспільство, яке санкціонує політичний конфлікт, постає перед ризиком, що цей конфлікт стане надто інтенсивним, створивши суспільство, яке буде так пронизане суперечками, що громадянський мир і політична стабільність опиняться під загрозою. А звідси й випливає парадокс: демократія вимагає конфлікту – але невеликого; за демократії повинна існувати боротьба за владу (що є одним із принципів демократичного врядування), але тільки в ретельно визначених і загальновизнаних межах. Поділи слід пом'якшувати консенсусом (узгодженістю).

Ще однією суперечністю демократії є суперечність між представничістю (representativeness) та керованістю (governability). Демократія зумовлює не-

бажання зосереджувати владу в руках небагатьох, а тому змушує і лідерів, і політичні програми (policies) запроваджувати механізми народного представництва й підзвітності. Однак щоб бути стабільною, демократія (як і будь-яка інша система врядування) повинна мати те, що Олександр Гамільтон називав "енергією": вона завжди повинна вміти діяти, а інколи – дуже швидко й рішуче. Уряд має не лише реагувати на вимоги зацікавлених груп, а й бути здатним стати посередником між ними, спиратися на них. Це потребує партійної системи, яка може створити досить стабільний і згуртований уряд, щоб репрезентувати конкурентні групи та інтереси в суспільстві й відповідати на їхні вимоги, не потрапивши в залежність від них і не бути паралізованим їхнім тиском. Представничість вимагає, щоб партії висловлювали ці конфліктні інтереси і зверталися до них, а керованість вимагає, щоб партії мали достатню автономію, аби піднестися над ними.

Така ситуація підводить до наступної суперечності – між згодою (consent) та ефективністю (effectiveness). Термін "демократія" означає буквально "урядування народу", або принаймні врядування за згодою урядованих. Саме цю ідею й підхопили народи всього світу, які хочуть позбавитися репресій та корупції авторитарних і тоталітарних правлячих еліт. Чимало дослідників засвідчують: люди всієї земної кулі недвозначно заявляють, що прагнуть позбавити своїх володарів влади, хочуть, аби над ними урядували з їхньої згоди.

Проте заснування демократії та її підтримка – це дві різні речі. Щоб бути стабільною, демократія повинна набути легітимності, яку визнає народ, що має вважати її за найкращу, найдоречнішу форму врядування для свого суспільства. Адже демократія, оскільки вона спирається на згоду урядованих, залежить від легітимності, яку визнає народ, набагато більшою мірою, ніж будь-яка інша форма врядування. Ця легітимність вимагає глибокої моральної відданості та емоційної пов'язаності, але такі почування розвиваються тільки з часом і почасти як наслідок успішного функціонування демократії. Люди не цінуватимуть демократії, якщо вона не вирішуватиме успішно соціально-економічні проблеми і не досягне певного мінімального рівня порядку і справедливості.

Якщо демократія не працює ефективно, народ може віддати перевагу тому, щоб ним керували без його згоди, оскільки не захоче й далі завдавати собі зайвого клопоту робити політичний вибір. Саме тут і криється парадокс. Демократія вимагає згоди. Згода вимагає легітимності. А легітимність вимагає ефективного функціонування. Проте ефективністю можна пожертвувати задля згоди. Обрані лідери завжди відчуватимуть небажання здійснювати непопулярну політику, байдуже, хоч якою мудрою чи необхідною вона може бути [2].

Демократії страждають від однієї специфічної проблеми, пов'язаної з ефективністю врядування: народна оцінка діяльності уряду має тенденцію бути короткозорою. Демократичні уряди постійно відчувають спокусу формувати свою політику з огляду на наступні вибори. В короткій перспективі це має позитивний політичний сенс, але аж ніяк не сприяє добрій економічній політиці. За таких обставин зміцнення демократії вимагає укладання своєрідної угоди серед конкурентних політичних партій і соціальних сил. Ларі Даймонд виділяє наступні структурні елементи такої угоди: (1) загальний напрям і принципи структурної еконо-

мічної реформи, що їх підтримують усі партії, незалежно від того, яка з них прийде до влади; (2) відмову від певних політичних методів і стратегій, зокрема від безвідповідальної політики надмірних обіцянок; (3) жертви, на які повинні піти всі соціальні сили; (4) метод більш-менш справедливого розподілу й полегшення тягаря перебудови за допомогою певних механізмів для груп, уражених найтяжче, внаслідок проведення структурних реформ.

О'Доннел і Шміттер в свою чергу визначають такі пакти як "незвозначну, але не завжди публічно пояснену угоду, яку уклали певна сукупність дійових осіб, що намагаються визначити ті правила, які керують здійсненням влади на основі взаємних гарантій "життєво-важливих" інтересів тих, хто приєднався до цієї угоди" [3]. Однією з можливих моделей могли б бути політико-економічні пакти, що їх 1958 року уклали венесуельські еліти, посприявши таким чином успішному і тривкому відновленню демократії.

Щодо другого парадоксу представничості і керованості, то вирішення, на нашу думку, слід шукати власне у громадянському суспільстві. Адже воно сприяє не лише підзвітності, а й збільшенню рівня представничості ті міцності демократії. Добровільні об'єднання становлять вирішальний інституційний додаток до демократичних політичних партій. Збереження демократії в Індії та Коста-Риці протягом чотирьох десятиліть та Венесуелі великою мірою завдячує наявним у цих країнах густим мережам автономних добровільних об'єднань і незалежним засобам масової інформації. Адже вони не лише перевіряють та аналізують діяльність органів державної влади, а й збільшують легітимність демократії, даючи нові засоби вияву політичних інтересів, сприяючи зростанню політичної свідомості., продуктивності і впевненості громадян, формуючи й залучаючи нових політичних лідерів.

Але водночас демократичні уряди та партії повинні мати деяку автономію від вимог різних груп, що б бути спроможними ухвалювати й запроваджувати жорсткі рішення. Оскільки якщо такі партії є занадто слабкими чи аморфними, якщо бюрократія перебуває в полоні таких партій чи різних груп інтересів, якщо уряд не взмозі піднестися над ними, а інколи і опиратися тискові зацікавлених груп, тоді такий уряд може виявитися неспроможним вести дієздатну політику. Така слабкість може призвести до кризи довіри, яка загрожуватиме режимові [4].

Напевно найскладнішою і найменш вирішеною суперечністю демократії є суперечність між конфліктом і консенсусом. Демократія зумовлює незгоду і поділ, проте на основі згоди і згуртованості. Вона вимагає, щоб громадяни самоутверджувалися, а водночас і визнавали владу. Вона врівноважує роль громадян як учасників з їхньою роллю підданих і локальною роллю членів родин, соціальних і громадських організацій за межами політичної сфери. Роль підданих сприяє керованості, тоді як "локальна" роль згладжує політичний конфлікт, зменшуючи політизацію суспільного життя.

Часто переконливість будь-якої форми демократії почасти залежить від оцінки двох головних парадоксів, начебто притаманних усім формам демократії. Один такий парадокс відкрив Річард Волгейм [5] який стисло й образно можна охарактеризувати так: виборець вірить і має цілком слушні підстави

вірити, що "заборона полювати на оленів – правильна політика, і тому голосує за заборону". Але більшість виборців голосує проти тієї заборони. Отже, цей виборець, який є розважливим індивідом і демократом, повинен тепер вірити в суперечливі речі: в те, що заборона виправдана (з найслушніших причин), і в те, що вона не виправдана (адже більшість проголосувала проти неї). Цей парадокс зникає, якщо дотримуватися набагато аргументованішого розуміння природи поглядів цього прихильника демократії. Він голосує проти полювання на оленів (як приклад), бо вважає, що заборона полювання – найкраща доступна політична альтернатива, але визнає полювання на оленів як політику, яку слід запровадити, тільки-но більшість вибрала її, вдавшись до законних демократичних процедур. Він і далі вважає, що ця більшість помиляється, але наголошує, що вона має право запроваджувати хибну політику, доки не порушує умов демократії, необхідних для постійної підтримки народовладдя. Тож тут немає парадоксу, а є лише різниця між тим, що, на думку виборця, становить правильну політику з огляду на її результати, і тим, що, на його думку, становить для демократичної спільноти легітимну політику, яку вона запроваджує, спираючись на результати демократичних процедур.

Другий парадокс, який відкрив описав Ентоні Даунс, стосується проблеми колективних благ. Ця проблема випливає з факту, що жодного громадянина не відлучено від переваг, які дають результати виборів, або від набагато загальніших переваг подальшого існування самої демократичної системи. Коли порахувати витрати й вигоди індивіда, то серед великого масиву виборців його участь у голосуванні буде нераціональною для нього, проте неучасть у голосуванні теж призведе до небажаних результатів. Оскільки кожен окремий виборець може сподіватися тільки на мізерний вплив на результати широкомасштабних виборів, то навіть найменші витрати, пов'язані з участю в голосуванні, напевно, переважать отримані вигоди. Отже, для будь-якого окремого громадянина брати участь у голосуванні нераціонально. Проте наслідки нашої неучасті у голосуванні будуть згубними як для всього демократичного суспільства, так і для будь-яких окремих громадян, які прагнуть вигод, що їх може запропонувати демократія.

Якщо більшість людей обраховує витрати й вигоди, тоді демократія приречена зазнати краху під тягарем усіх раціональних індивідуалістів, які живуть за цієї системи. А якщо ця більшість не обраховує витрат і вигід, тоді демократія, згідно з таким аналізом, залежить від ірраціональності виборців. У обох випадках демократію, здається, набагато важче захистити, ніж вважають теоретики демократії [6].

На сучасному етапі, особливо після активізації глобалізаційних та інтеграційних процесів, помітною ще одна важлива суперечність демократії: хоча демократія базується на системі прямої участі, сьогодні вона прагне домінувати на великих соціокультурних просторах, масштаб яких фактично виключає подібну можливість. У своїй роботі "Демократія у Європі" Ларрі Зідентоп зазначає: "З одного боку, демократичні свободи й особиста незалежність передбачають наявність високого рівня соціальної організації... З іншого боку, демократичне суспільство вважає, що "невелике – це добре", оскільки тут відкриваються мож-

ливості для участі в політичному і суспільному житті. Якщо в нас одночасно закладені настільки суперечливі уявлення про рівень організованості суспільства, необхідний для досягнення демократії, то чи можемо ми послідовно здійснювати будь-який курс на практиці? Чи здатні ми вірно розподілити соціальні і політичні ролі, щоб вони гармонійно поєднувались одна з іншою? В цьому полягає головне питання, яке стоїть перед сучасною демократією" [7].

В "Демократії в Європі" Ларрі Зідентоп закликає до інституціональної реформи в рамках ЄС, щоб розширити участь громадськості і створити федеральну структуру. Така реформа має бути включена до Європейської Конституції, яка він вважає, повинна "зробити більш прозорою процес створення громадянського суспільства, звертаючи увагу тому, яким чином держава підтримує усіх, хто є членом цього суспільства, важливість "моральної рівності", оскільки всі громадяни мають однакові права і обов'язки, і, таким чином загальну ідентичність [8].

Перед початком інституційних реформ з метою підвищення можливостей для участі населення в рамках ЄС, Європа повинна вирішити, який тип демократії найкраще підходить для сучасної Європи. Демократія в Європі виділяються дві основні школи-думки з питань демократичного врядування, одна наслідує Монтеск'є, а інша Медісона. Бачення Монтеск'є полягає у тому, що елітарна демократія, заснована на соціально-політичній ієрархії, створює багато можливостей для аристократії брати участь в управлінні. З іншого боку, Медісон звертається до популістської демократії, де люди створюють політичний клас з числа них самих, заснований на здатності до управління. Сучасна демократія схиляється до останньої, хоча поширеність заможних людей у політиці показує, що Монтеск'є був не далекий від істини у своєму підході. При визначенні того, яким чином структурувати свою демократію, ЄС повинен визначити ролі еліти і народу [9].

"Демократія в Європі" розглядає три можливі моделі європейської демократії: французьку, німецьку та британську, відповідно національного політичного устрою найбільших держав-членів ЄС. Французька модель заснована на привілеях централізації та ефективності, а отже, дає значні повноваження національній еліті. Британська модель неофіційно розподіляє владу між національними та місцевими елітами, що базуються на "здоровому глузді." Німецька модель заснована на федералізмі, з місцевими та національними елітами, що беруть участь у державному врегулюванні. Зідентроп зауважує недоліки усіх трьох моделей та висуває іншу – американську федералістичну модель, яка відрізняється від німецької тим, що вона чітко розділяє державні повноваження між центральними і місцевими елітами.

За словами професора Зідентропа, федеральна системі є єдиним розумним способом організації ЄС і національних відносин з урядами. Основними перевагами федералізму є те, що "це єдина політична система, яка дозволяє поєднувати переваги малих і великих держав. Федеральна Європа може поєднувати політичну узгодженість невеликих держав з відкритістю великих, зменшуючи ризик як політичного так і морального гноблення. Крім того, Федерація створила б чітко визначені сфери повноважень та управління як ЄС

так і національними урядами, що б побороло тенденцію до централізації влади в Брюсселі [10].

Ерік О. Еріксен та Джон Е. Фоссум з Центру Європейських досліджень вирішують суперечність реалізації демократії іншим чином. У своїй праці "Трансформація Європи: як відновити демократію" вони наголошують на важливості балансу між трьома моделями демократії: дорадчій, федералістській та космополітичній. Оскільки кожна з них має свої переваги та недоліки і першочерговим завданням вони називають створення збалансованої моделі, що б відповідала вимогам та реаліям сьогодення [11].

Повсюдність визначених суперечностей у сучасних конституційно-демократичних режимах свідчить про те, що подібні режими стикаються з подвійним викликом: ідеологічним та конституційним. У першому випадку йдеться про заперечення тими, хто обстоює пріоритет всезагальної волі, легітимності плюралізму, у другому – про можливості різних тлумачень загальної волі й боротьби прибічників цих тлумачень за гегемонію. Перший виклик пов'язаний з необхідністю забезпечити прихильність провідних політичних акторів наявним правилам гри при збереженні здатності режиму до інкорпорації протесту в структури центру, до перевизначення меж політичного й, отже, до трансформації підстав своєї легітимації. Подібна перебудова вияв ляється насамперед у переоцінці меж політичної сфери, у перегляді прав і обов'язків членів суспільства, а також масштабів перерозподілу особистих благ і рівня доступу до них. Зазначені перетворення можуть здійснюватися за декількома напрямами, які нерідко у чомусь перетинаються: 1) реконструкцією або зміною символів колективної ідентичності і центрів; 2) переглядом принаймні деяких принципів і форм легітимації режимів; 3) пропагандою і здійсненням політичного курсу, націленого на перерозподіл ресурсів; 4) створенням соціальних ніш, у межах яких різні соціальні групи зможуть культивувати свої особливі колективні ідентичності і власні форми соціальної, культурної, політичної або економічної активності [12].

Інакше кажучи, другий виклик, з яким стикаються сучасні конституційно-демократичні режими, полягає у необхідності створення й підтримування деякої єдиної для всіх структури, де могли би конкурувати різні уявлення про загальне благо, не підриваючи при цьому функціонування системи. Ступінь здатності конституційно-демократичних режимів до вирішення подібних суперечностей переважно за допомогою своїх ключових інституціональних структур або за рахунок власної внутрішньої зміни і визначає гостроту головної загрози неперервності їх існування. Більше того, ця здатність уособлює парадокс мінливості сучасних демократичних політичних режимів. Річ у тім, що будь-яка подібна трансформація, котра здійснюється в межах конституційно-демократичних режимів, спричиняє деяку "металегітимацію", яка виходить за межі встановлених правил гри.

Отже, здатність до інкорпорації тем і символів протесту різних верств населення у власну структуру, в тому числі спроби дати нове трактування загальної волі, є як мінімум одним з найважливіших концептуальних елементів конституційно-демократичних режимів. Саме завдяки подібній інко-

рпорації ці режими можуть бути перетворені під час збереження своєї спадкоємності й без відмови від своїх конституційних основ і принципів демократії. Проте не всі конституційно-демократичні режими можуть протистояти подібним викликам. Багато з них виявилися неспроможними здійснити таку інкорпорацію. Тому не дивно, що складність і мінливість проблем, навколо котрих розгортається політична боротьба, різноманітність цілей, постійний перегляд меж політичного обумовлюють слабкість і нестабільність конституційно-демократичних режимів [13].

Як зазначає у своїй роботі Емі Гутман, демократія є не тільки парадоксальною, а й дисгармонійною. У політиці автономність вимагає вибору серед суперечливих і несумірних цінностей. Навіть найретельніші міркування не гарантують, що якийсь один міркувальник або спільнота міркувальників знайдуть напрочуд правильний розв'язок складної соціальної проблеми, особливо у випадках, коли є кілька привабливих альтернатив, кожна з яких зумовлює відмову від якоїсь важливої цінності. Демократія не пропонує обрахунку вибору. Вона сумісна з поглядом, що раціональні міркування можуть, принаймні в теорії, дати напрочуд правильні відповіді на всі політичні питання, проте аж ніяк не припускає цього погляду. А на практиці, за умов недостатньої інформації й недосконалого розуміння, громадські міркування (як і приватні міркування) дуже часто не доводять до знань про єдино правильні розв'язки політичних суперечностей.

Отже, демократія неминуче має бути дисгармонійною, бо, по-перше, окремі громадяни постають перед складним політичним вибором, не маючи ніякої впевненості, що знайдуть зрозумілий розв'язок, а по-друге, висновки певної спільноти міркувальників напевне різнитимуться, коли вони зіткнуться з низкою важких питань. Чим більше політичне життя заохочує до автономності, тим важче може виявитись дійти певного рішення [14].

Уінстон Черчилль говорив, що демократія є найгіршою формою правління, якщо не брати до уваги всі інші. У цьому тонкому афоризмі діалектично поєднуються дві незаперечні істини: по-перше, перевага демократії над будь-якими іншими відомими політичними режимами, а подруге – її очевидна недосконаліть, неідеальність. Проте незважаючи на все це, після вирішення суперечностей та спростування парадоксів, можна зі впевненістю сказати, що демократія – бажана. Адже демократично організоване суспільство надає найбільш широкий спектр прав і свобод громадян держави, залучає їх до процесу вироблення та визначення цілей державного розвитку, дає їм реальну можливість впливати на державну владу і контролювати її. Як зазначав А. Токвіль, демократія не забезпечує людям найбільш кваліфіковане управління, але вона робить те, що часто не можуть створити здатності уряду, а саме – всепроникну і невгамовну активність, надпотужну силу і невід'ємну від неї енергію, яка здатна творити дива, хоч би якими несприятливими не були обставини. Цілі державного управління в умовах демократії знаходять надійну підтримку з боку громадянського суспільства. Громадянське суспільство має величезний демократичним потенціалом і є свого роду живильним середовищем, в якій може жити і розвиватися демократія. Тільки в умовах

демократії та розвиненого громадянського суспільства народ стає суб'єктом формування цілей державного управління, у нього з'являється довіра до цих цілей, реальне відчуття своєї причетності до політики держави, почуття громадянської відповідальності.

1. *Даймонд Л.* Три парадокси демократії // Демократія. Антологія / Упоряд. О. Проценко. – К.: Смолоскип, 2005. – С.92. 2. Там само. – С.93. 3. *O'Donnel, G., Schmitter P.C.* Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies. – Baltimore: John Hopkins University Press, 1986. – P.37-38. 4. *Даймонд Л.* Три парадокси демократії // Демократія. Антологія / Упоряд. О. Проценко. – К.: Смолоскип, 2005. – С.99. 5. *Wollheim R.* Paradox in the Theory of Democracy // Philosophy, Politics and Society. 2 series I Eds. P. Laslett, W.G. Runciman. – Oxford: Blackwell, 1962. – P.16-20. 6. *Гутман Е.* Типи і парадокси демократії // Демократія. Антологія / Упоряд. О. Проценко. – К.: Смолоскип, 2005. – С.153. 7. *Siedenlop L.* Democracy in Europe. – L.: The Penguin Press Ltd., 2000. – P.249. 8. *Siedentop L.* Democracy in Europe // Rev. by Jessica Thompson. – New York: Columbia University Press, 2001. – P.1. 9. Там само. – С.10. 10. Там само. – С.10. 11. *Eriksen E., Fossum J.* Europe in Transformation: how to reconstitute democracy? // http://www.arena.uio.no/events/seminarpapers/2007/EriksenFossum_paper_Mars07.pdf. 12. *Эйзенштадт Ш.Н.* Парадокс демократических режимов: хрупкость и изменяемость (II) // Политические исследования. – 2002. – № 3. – С.81-95. 13. *Латигіна Н.* Суперечності та парадокси-виклики демократії // http://www.library.ukma.kiev.ua/e-lib/NZ/NZV57_2006_polityk/08_latyhina_na.pdf. 14. *Gutmann A., Thompson D.* Moral Conflict and Political Consensus // Ethics. – 1990. – T.101. – Жовтень – P.64-88.

Надійшла до редколегії 03.02.2010

М.В. Плешко, асп., КНУТШ, Київ

ІДЕЇ НАРОДОПРАВСТВА В ГЕНЕТИЦІ ПРОЦЕСУ УКРАЇНСЬКОГО ДЕРЖАВОТВОРЕННЯ

Народоправство, як категорія і явище. Співвідношення понять народоправство, демократія, самоуправління, самоврядування. Ідеї народоправства на різних етапах українського державотворення.

Ключові слова: народоправство, ідеї, українське державотворення, демократія, самоврядування.

Народоправие, как категория и явление. Соотношение понятий народоправие, демократия и самоуправление. Идеи народоправия на разных етапах творения украинского государства.

Ключевые слова: народоправие, идеи, творение украинского государства, демократия, самоуправление.

Sovereignty of the people, as a category and phenomenon. Correlation of notions sovereignty of the people, democracy, self-government, government by the people. Ideas of sovereignty of the people on different stages of state development of Ukraine.

Keywords: Sovereignty of the people, state development of Ukraine, democracy, self-government.

Кожна нація – держава структурується на основі певного осьового ідеалу, котрий включає в себе цілий комплекс системоутворюючих ідей, принципів, норм і цінностей, що складає соціонормативну модель національно-державного організму. Домінантою такої моделі є генетичний код самоорганізації. Роки тоталітарно – комуністичних експериментів спричинили значну ерозію осьового ідеалу українства. До генетичного коду самоорганізації було введено шкідливі гени, які блокують фундаментальні інстинкти націогенезу й державотворення. Останні 20 років у політичній сфері України тривають

постійні дискусії щодо форм і методів облаштування системи місцевого самоврядування. Мажоритарну систему виборів було змінено на змішану, змішану на партійну, однак, факт залишається незмінним – українці на рівні територіальних спільнот, у переважній більшості, демонструють нездатність ефективно керувати самі собою. Тобто, випрацьовувати й ухвалювати колективні рішення, реалізовувати й відповідати за них. Але так було не завжди. Історико – філософське осмислення українського націє-та державотворення приводить до висновку про наявність генетичної здатності українства до ефективної самоорганізації з низу на всіх історичних етапах. Ідеї й практика народоправства були скелетом соціонормативної моделі до 20-тих років ХХ ст. Руйнування осьового ідеалу сталося під час колективізації й Голодомору.

В 2009-10 роках у політичному просторі України з новою силою розгорнулися дискусії щодо чергової зміни моделі виборів до органів місцевого самоврядування. Дискурс відбувається переважно в юридично – політологічній площині. Однак, без ґрунтовного історіософського осмислення проблеми чергова поверхнева зміна виборчої моделі не змінить нічого в суті. Врешті, ефективність юридичних напрацювань у певній галузі можлива лише тоді, коли в основі їхній лежить фундаментальне філософське осмислення даної проблеми. Отже, в умовах постійного дискурсу щодо забезпечення оптимальних форм облаштування Української держави особливо актуальними є дослідження, які розкривають глибинну архітектоніку і специфіку українського державотворення крізь призму ідей народоправства.

У кінці XIX професор права Київського університету В. Сергієвич розглядав ідеї народоправства, як одну з основ на якій сформувалась правова системи Київської Русі. У 20-30 роках ХХ ст. цей підхід розвивав О.Малиновський. У сучасній українській науці ідеї народоправства М.Чубатий і Р. Ляшенко розглядають, як джерело державного права, С. Федорів – у контексті вічової спадщини Київської Русі, В. Єрмолаєв – ідеї народоправства реалізовані через віче розглядає, як важливу складову державного механізму Русі, І. Музика констатує недостатню увагу більшості історичних, політологічних та юридичних шкіл щодо ідей народоправства та їхнього впливу на державотворення в Україні.

Поняття "державотворення" – це, перш за все, історичний процес будівництва держави, створення й розвитку її правових, політичних, економічних, ідеологічних, військових, фінансових та інших інститутів і забезпечення їхнього функціонування [1]. Державотворення – складний і довготривалий процес пов'язаний із багатьма історичними, регіональними особливостями кожної епохи. За сучасними версіями державотворення в Україні починається від Антського союзу племен, потім – Київської Русі, Галицько-Волинського князівства, у стані латентності українське державотворення відбувається в Литовсько-Руській державі та Речі Посполитій, далі продовжується в часи Козацької України, у ХХ ст. – УНР, за радянських часів УРСР та сучасної України. Згідно з державницьким підходом до розуміння української історії, кожен наступний етап державності спирався на ідеї, державницький досвід і правові засади попередніх епох. Це явище у вітчизняній суспільствознавчій науці отримало назву "ідейна тяглість" державотворення.

Народоправство – це форма самоорганізації людської спільноти за якої основні рішення ініціюються й приймаються безпосередньо членами общини того чи іншого селища, міста, землі та ін. Суть народоправства можна визначити через сучасну дефініцію самоуправління: народ сам собою управляє у своїх інтересах. Протягом усього українського державотворення народоправство набирало різних форм свого існування. Змінювалися обсяги домінантності народоправства, корелювався ступінь його впливу на державотворчий процес.

Народоправство є одним із різновидів української демократії. На землях України ця форма самоорганізації людей фіксується одночасно з першими писемними згадками про предків українців. Впродовж усього україногенезу народоправство було одним із головних чинників націє та державотворення в Україні.

Перевагою народоправства є швидка постановка й прийняття конкретних рішень на рівні окремих невеликих груп суспільства (питання місцевого характеру). Недоліком системи народоправства є складність з її застосуванням на більших територіях.

Поняття "народоправство" і "самоуправління" наближені, але ототожнювати їх не слід. Самоуправління – поняття ширше, ніж народоправство, оскільки, крім соціальних, може застосовуватись також до механізованих та інформаційних систем. Народоправство – поняття вужче, тому й чіткіше відображає суть явища, яке розглядається нами.

Аналогічно, слід розводити поняття "народовладдя", "самоврядування" і "народоправство". Як стверджує Г. Чапала в статті "Народовладдя, демократія, самоврядування – співвідношення понять", поширення поняття "народовладдя" у вітчизняній науці пов'язане із практикою заперечення істинності демократії в капіталістичних державах ученими радянського періоду. На думку дослідника, термін "демократія" в цьому відношенні не є всеохоплюючим, адже, у загальній теорії держави й права він традиційно пов'язується виключно з організацією державної влади. "Народовладдя і самоврядування – насамперед з погляду сутності і змісту відображає стан реалізованості ідеї народного суверенітету" [2]. Поняття "місцеве самоврядування" в сучасному розумінні цього терміну не тотожне народоправству. Ці поняття, хоч і лежать в одній площині, але досить віддалені одне від одного. "Сутність цієї проблеми досить ґрунтовно відзначив Ю. Тодика, на думку якого в положеннях ст. 5 Конституції України чітко проводиться державницька теорія місцевого самоврядування, а саме: ідея, що корені місцевого самоврядування – у тій владі, джерелом якої є народ, а не громада, а обсяг повноважень – у законі" [3]. Тобто, принципи функціонування й обсяг влади місцевого самоврядування визначається владою державною, джерелом якої у свою чергу є народ (народовладдя). Коли ж ми говоримо про народоправство, то йдеться про форму самоорганізації українців, яка виникла ще в додержавну (протодержавну) епоху, своїм існуванням вона визначала обриси майбутньої державності й впливала на весь процес державотворення в Україні протягом наступних епох. Тоді як самоврядування, це влада, що надана місцевим громадам уже існуючою державою згори.

Ідеї народоправства – це уявлення, міфи, гіпотези, теорії й концепції, які обґрунтовують органічну властивість української людини до суспільної самоорганізації знизу. Ці ідеї, об'єднані в систему поглядів і оцінок, у широкому контексті, є ідеологією народоправства.

Ідеологія народоправства є ідеологією прямої демократії. Системою ідей і концепцій щодо форм і способів, за допомогою яких особистість або колектив можуть самостійно включатися в процес прийняття загальнообов'язкових рішень і впливати на вироблення політики.

Як було сказано вище, народоправство на різних етапах суспільного розвитку мало особливі форми свого вираження. У переважній більшості випадків воно протиставлялося державі, що уособлювала одноосібну владу, централізацію та військову силу. На відміну від державно-лідерської компоненти суспільної організації, народоправче начало було менш структурованим та інституціоналізованим. Звідси й малий обсяг історичної інформації щодо ідеологічних аспектів народоправчої практики. Тому, говорити про ідеологію народоправства (у першу чергу в середньовіччі) ми можемо лише умовно, беручи за основу ті чи інші історичні події й факти.

Батьки-засновники української історичної науки розпочинали процес державотворення в Україні з перших століть нашої ери. Найбільше значення антського періоду в історії українців, як стверджує Г.Півторак, полягає в тому, що "саме від цього часу, тобто від середини I тис. н. е., згідно з історичними та археологічними даними, безсумнівно, простежується етнічна спадкоємність населення на території сучасної України" [4].

Свідчення візантійських, готських, латинських та арабських авторів VI – VII ст. про антів (перша згадка про них у писемних джерелах датована 375, остання – 602 р. н.е.) дають загальне уявлення про характер цього політичного об'єднання. Говорячи про державу, яка існувала на північ від Чорного моря, візантійський історик Прокопій Кесарійський підкреслював, що антами не править хтось один, здавна управляє ними народне зібрання, і всі справи, добрі, чи лихі, вони вирішують спільно. Але за часів загальної небезпеки вони обирали царя, авторитет якого визнавав весь народ.

О.Салтовський припускає наявність двох головних тенденцій, які були характерними для держави Антів. Перша виражалась у прагненні до збереження та розвитку колективних форм управління, народоправства, демократизму, в прийнятті найважливіших рішень, що базувалась на економічній автономії сім'ї землероба та територіальній сільській общині, що підривала авторитет родових старійшин. Друга – у прагненні до встановлення "сильної", по можливості одноосібної влади, яку виражали керівники бойових дружин [5].

Як бачимо, у цій першій державній формації чітко проглядається одна з головних підвалин України. Основа, яка протягом усього подальшого україногенезу впливала на державотворення. Йдеться про ідеї народоправства та вічовий устрій, у якому ці ідеї знаходили своє втілення.

Наступний етап державності пов'язаний з ослабленням об'єднавчої ролі Антського племінного союзу. У цей період відбувається чітка племінна диференціація. Відокремлюються літописні племена полян, древлян, волинян,

тиверців та ін. Найбільш активним плем'ям були поляни. Їхня державність оформилася як "князювання", однак, ідеї народоправства й самоорганізації були поширеними – вічовий устрій був органічним [6].

Один із перших дослідників історії віча в Київській Русі професор В.Сергієвич доводив, що віче й князь – два однакових суттєвих елементи давньоруського суспільного буття. М.Костомаров, а слідом за ним Р.Лащенко, С.Дністрянський, С.Чубатий, С.Федорів вирізняли давню українську державу серед європейських саме за поширенням ідей і практики народоправства й визначали владу віча як верховну.

Ідеологія народоправства в різні періоди, у залежності від конкретних історичних обставин, змінює ступінь домінантності. Однак, народні зібрання були споконвіку явищем звичайним. Вони вирішували і місцеві, і державні справи, а народоправство було засадничою основною державного ладу Київської Русі.

Після монголо-татарської навали центр державного життя зміщується до Галицько-Волинського князівства. Разом із тим, владні функції Орди на окупованих територіях зводились переважно до збирання податків. Українсько-руська людина у суспільному вимірі життя повертається до традицій самоорганізації.

Литовській державі, яка інкорпорувала землі Київської Русі, був властивий потужний регіональний партикуляризм. Окраїнне географічне положення створювало умови для потенційного виходу зі складу князівства, а це змушувало центральну владу рахуватися з традиційними порядками та звичаями. В утвердженні своєї влади литовці апелювали до давніх законів і порядків, які асоціювались в людей із спокійним заможним життям часів Київської держави. "Ми старини не рухаємо, а новини не уводимо" – таким було ключове гасло урядової політики Вільно на нових землях. Зокрема, за власними традиційними законами й устроєм, який закріплювався в уставних грамотах, жили Київська й Волинська землі. Це саме стосується багатьох земель теперішньої Білорусії й деяких земель теперішньої Росії.

У контексті ідей народоправства варто згадати й Магдебурзьке право. Ця правова традиція, хоч і привнесена на українські території, проте органічно вписалась в традиційну практику самоуправління, характерну для українців. "Магдебурзьке право було пристосовано до місцевих умов, його охоче застосовували не тільки в містах, а й у військових козацьких судах. Надалі в часи Гетьманщини воно розглядалося як важливий елемент "давніх прав" українського народу й широко використовувалося в усіх спробах кодифікації "малоросійського права" [7].

Отже, у загальній структурі суспільної свідомості Литовсько-Руської держави ідеологія народоправства була досить поширеною і реалізовувались на практиці. Зокрема, Перший Литовський Статут (1529), як зазначають В.Чехович та І.Усенко, прямо вказував, що за умови відсутності законодавчого регулювання "керуватися слід "под сумленьем… водлуг стародавнего обычая" [8]. На даному етапі україногенезу здатність до самоорганізації в руської людини певною мірою компенсувала відсутність повноцінного державного життя. Такий стан існування етносу С.Грабовський, С.Ставрояні, Л.Шкляр визначають як латентну державність [9].

Однак, під впливом більш "агресивної" феодальної ідеології з боку Польщі, в Литовсько-Руській державі розпочалась ліквідація удільної системи землеволодіння. Подальші процеси суспільного розшарування звузили соціальну базу народоправчої ідеології. В другій половині XV ст. остаточно зникає система координат, в якій існувало давньоруське віче. Під кінець Литовської доби, як констатує О.Єфіменко, староруські народні віча вже вигасли, і в землях Київській, Волинській, Подільській їх замінили обласні сейми. З часів Люблінської унії роль віча грали шляхетські сеймики. Все ж, як зауважує автор, стародавня ідеологія народоправства все ще знаходила своє місце у суспільному житті, а відношення між державою й суспільством були ще такі, що для суспільної самодіяльності залишалося ще широке поле [10].

Таке широке поле для розвитку ідеології народоправства з новою силою розгорнулось у період повторного залюднення південно-східних околиць Речі Посполитої, у другій половині XVI – на початку XVII століть. У той час на південну Київщину, Брацлавщину, у регіони середньої течії Дніпра й на лівий його берег "шляхом "втечі" міг переселитися кожен достатньо енергійний селянин. Життя в умовах віддаленості центральної влади, її слабкість у цих регіонах, з одного боку, і близькість татарської загрози з іншого, виробляло в селянина ідеологію, в основі якої лежали: народоправство, незалежність та споріднена з козацькою відвага. Тому навіть легкі спроби скасувати традиційний лад самоуправління й запровадити панщинні порядки, як зауважує Н.Яковенко, викликали тут бурхливу реакцію як замах на волю [11].

Без сумніву, за всю історію українського державотворення ідеологія народоправства у формі прямої демократії найповніше проявилась в часи козаччини. Ідеологія "вольниці" й народоправства зрощена на православній вірі була першоосновою Запорізької Січі. Органічність ідеології народоправства в українському середовищі на рівні архетипів підтверджується тим фактом, що хоча Запорозьке козацтво являло собою неоднорідну соціальну масу, за наявності соціальної диференціації тут діяла виборна система органів влади. Саме цей факт дав підставу К. Марксу назвати Запорізьку Січ "християнською козацькою республікою" [12].

Більшість діячів Козацької держави проходили військово-ідеологічне "виховання" на Січі. Відповідно, ідеологічна система низовиків поширювалась й на городове козацтво. Січ завжди була продуцентом ідеології антифеодального протесту. Як альтернативу вона пропонувала ідею самоорганізації за власним зразком. Запорозьке козацтво було активнішим суб'єктом селянсько-козацьких повстань під проводом Косинського, Наливайка, Павлюка, Остряниці, визвольної війни під поводом Богдана Хмельницького.

Ідеологія, військовий та адміністративно-територіальний устрій Запорізької Січі відіграли важливу роль у формуванні органів української держави, яка утворилася в 1648–1654 роках. "У цій державі Богдана Хмельницького, а почасти і його наступників, удалось поєднати два непоєднувані принципи: військову диктатуру і народовладдя" [13].

Органічність ідей народоправства, як невід'ємного елементу українського державотворення підтверджується тим фактом, що Козацька Держава, "зуміла проіснувати (хоч і втрачаючи крок за кроком елементи своєї суверенно-

сті) майже півтора століття, і це – як вважає Н.Яковенко – достатньо засвідчує її життєздатність" [14].

Ідеї народоправства, які виражалась формулою "стародавньої вольності", концентровано викладена в преамбулі до "Конституції" Пилипа Орлика, у вступному розділі "Дійствій" Григорія Грабянки, а також, у псевдодокументальній вставці листів у "Літописі" Самійла Величка.

У "Конституції" Пилипа Орлика (1710 р.) колективну думку виборної старшини він називає "старовинним законом вольностей" Війська Запорозького. Згідно з "Конституцією", гетьман не повинен нічого ні вирішувати, ні здійснювати без схвалення Війська, бо справедливого ладу можна досягнути, лише з допомогою "загальних порад". Серцевиною Війська, або, як сказано в "Конституції", його "гніздом" є Січ.

Сама ж конституція, як зазначено в преамбулі, складена для попередження самодержавних замахів гетьманів, які перейняли московську деспотію, а також, для підтвердження старих вольностей.

З ідеологічної точки зору Конституція Орлика обґрунтовує право народу бути творцем держави й носієм влади. Виходячи із цього, стрижнем державності за Величком, Грябянкою й Орликом є народоправство, що на державному рівні переходить у представницьку демократію. Зазначена ідея реалізується в державі через суспільний договір.

І викладено вище випливає, що ідеологія народоправства лежить в основі українського світу на рівні архетипів. Наявність народоправчого ідеологічного начала в українському державотворенні чітко простежується починаючи з перших писемних згадок, які стосуються першої слов'янської держави на наших землях, – Антського союзу племен.

У Київській Русі ідеологія народоправства тісно впліталась в політичну систему. Кожне князівство, місто й навіть селище мало власний народоправчий інститут – віче. Після Монгольської навали в складі Великого Князівства Литовського, завдяки географічній віддаленості й зваженій регіональній політиці Вільно, Руські землі почасти зберегли попередні порядки, в тому числі й систему народоправства. Новий потужний розвій ідеології народоправства пов'язаний із процесом залюднення південно-східних земель Речі Посполитої в XVI – поч. XVII століттях. В Україні виникає нова соціальна верства – козацтво – основний носій і розповсюджувач "ідеології вольниці" й народоправства.

Епіцентром цієї ідеології була Запорізька Січ, ідеологія, військовий та адміністративно-територіальний устрій якої відіграли важливу роль у формуванні органів української держави, яка утворилася після визвольної війни під проводом Богдана Хмельницького.

Ідеологія народоправства органічна для української людини. З іншого боку, її можна розглядати як певну компенсацію в періоди слабкості або відсутності власної держави. Також не слід забувати, що потужний розвій ідеології народоправства в ранньомодерну епоху часто ставав фактором, що перешкоджав успішному державотворенню. Адже державність передбачає перш за все чітку структуризацію і підкорення всіх одиниць єдиному центру. В умовах напруження національних сил домінування ідеології народоправства часто ставало чинником анархії. Цим вдало користувались вороги Української держави.

Варто зазначити, що глибинна органічність ідеології народоправства характерна не лише для жителів корінних українських земель, а й для українців, розкиданих по світу. Полягає вона в здатності навіть за найнесприятливіших умов знаходити індивідуальні й громадські форми раціонального господарювання й облаштування життя.

Ефективне самоуправління можливе лише в середовищі вільних самодіяльних особистостей. Відповідно, ще однією рисою ідеології народоправства є жадоба до свободи. За М. Костомаровим це виражається формулою, що Україна з давніх-давен знати не хотіла "ні царя, ні пана" [15].

Отже, ідеологія народоправства – це органічне надбання українців. Базуючись на глибинних архетипах, вона стала засобом самозбереження українців в умовах відсутності власної держави. У ранньомодерну добу ідеологія народоправства стала домінуючою в українському державотворенні.

1. Великий енциклопедичний юридичний словник / За ред. акад. НАН України Ю.С.Шемшученка. – К.: ТОВ "Видавництво "Юридична думка"", 2007. – С.164. 2. *Чапала В.Г.* Народовладдя, демократія, самоврядування – співвідношення понять // Вісник академії правових наук України. – 2006. – №1(44). – С.40. 3. Там само. – С.40. 4. *Півторак Г.П.* Походження українців, росіян, білорусів та їхніх мов. – К., 2004. – С.27. 5. *Салтовський О.* Концепції української державності в історії вітчизняної політичної думки (від витоків до початку XX сторіччя). – К.: Вид. ПАРАПАН, 2002. – С.10. 6. *Федорів С.* Вічова спадщина стародавньої Русі // Хроніка 2000. – Вип. 27–28. – К., 1998. – С.59–60. 7. *Усенко І., Чехович В.* Литовські статути // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – 942 с. 8. Там само. – С.210 9. Нарис з історії українського державотворення / С.Грабовський, С.Ставрояні, Л.Шкляр. – К., 1996. – 608 с. 10. *Єфіменко О.Я.* Історія українського народу. – Х., 1922. – 164 с. 11. *Яковенко Н.* Нарис з історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2006. – С.253. 12. *Замлинський В.* Запорізька Січ // Мала енциклопедія етнодержавознавства. – К., 1996. – С.302. 13. *Яковенко Н.* Нарис з історії середньовічної та ранньомодерної України. – К., 2006 – С.356**.** 14. Там само. – С.356. 15. *Костомаров М.* Книга битія українського народу // Нарис з історії українського державотворення. С.Грабовський, С.Ставрояні, Л.Шкляр. Додатки – К.: Генеза, 1996. – С.539.

Надійшла до редколегії 10.01.2010

Ф.Г. Семенченко, канд. політ. наук, ХНТУ, Херсон

ПОЛІТИЧНА СВОБОДА ЯК ЦІННІСТЬ СУСПІЛЬНОГО РОЗВИТКУ

В статті досліджується політична свобода як різновид соціальної свободи та обґрунтовується її зміст як базової суспільної цінності.

Ключові слова: політична свобода; політичні цінності; політичні права; колективні права; індивідуальні права.

В статье исследуется политическая свобода как разновидность социальной свободы и обосновывается её содержание как базовой социальной ценности.

Ключевые слова: политическая свобода; политические ценности; политические права; коллективные права; индивидуальные права.

In the article political freedom as a variety of social freedom has been observed Content of political freedom as a basic social value has been grounded.

Keywords: political freedom; political values; political rights; collective (joint) rights; individual rights.

Політична свобода – різновид соціальної свободи, що виявляється як сукупність політичних і правових норм і визначає соціально-політичний статус людини і громадянина, право на участь у вирішенні державних справ та можливість громадян захищати і відстоювати свої інтереси та права у визна-

ченому законом порядку. Вона є однією з пріоритетних цінностей суспільного життя, яка закріплена у конституціях, нормативно-правових актах багатьох сучасних демократичних, розвинених країн та у міжнародно-правових документах. Зокрема, в Загальній декларації прав людини 1948 р., Декларації ООН про ліквідацію усіх форм расової дискримінації 1963 р., Пакті про громадянські та політичні права 1966 р., Пакті про економічні та соціальні права 1966 р. тощо. Конституція України 1996 р. права та свободи людини і громадянина проголошує найвищою соціальною цінністю а їх утвердження та забезпечення визнається головним обов'язком держави.

В сучасній Україні ідеї політичної свободи гостро актуалізуються у зв'язку з переходом до демократичного, вільного, відкритого суспільства. Проблема входження України в співдружність високорозвинутих демократичних країн – це значною мірою проблема осягнення людьми феномена Свободи, причому осягнення на різних рівнях, в тому числі і на рівні здійснення державної стратегії реформування суспільства.

Людство вже накопичило величезний досвід, пов'язаний з вирішенням цих питань у суспільствах з різними формами правління, рівнем масової свідомості та політичної культури.

Багато дослідників як минулої доби, так і сучасності, відводять свободі роль основної, базової цінності суспільного життя з якою повинні бути узгоджені, та якій повинні бути підпорядковані інші, хоча й не менш вагомі для людства цінності, такі як: демократія, рівність, справедливість, суспільний добробут тощо. Відомий французький мислитель А.Токвіль, наприклад, неодноразово на протязі всієї-творчості проголошував свою відданість високогуманістичній ідеї людської свободи, яку розглядав як "джерело усякої моральної величі" Людини [1], підкреслюючи святість "свободи людського духу". Політична свобода за словами Р. Даля є "предметом особливого піклування та вищою цінністю" [2]. Проблема свободи привертала увагу таких відомих дослідників як Г. Бутирцев [3], Г. Дж. Ласкі [4], С.А. Ісаєв [5] та ін.. Багато публікацій з цього питання є в пострадянській науковій літературі, де в тій чи іншій мірі висвітлюється проблема свободи. Це передусім праці Є.Я. Баталова [6], К.С. Гаджієва [7], І.А. Гаєвського [8], С.В. Мошкіна [9], В.М.Самченка [10], М.Я.Яковлева [11] та інших.

Якщо узагальнити здобутки мислителів минулого та дослідників сучасної політології, то свободу можна було б класифікувати:

✓ за формою: свободу поділяють на негативну або "свободу від" та позитивну, тобто "свободу до". Негативна свобода полягає у відсутності нездоланних перешкод для реалізації особою своєї волі, відсутності будь-якого тиску, примушення, нав'язування зовнішньої волі. Негативна свобода закріплюється у правах та свободах громадян. Позитивна свобода полягає у спроможності людини на основі знань, власного досвіду та переконань здійснювати за власним вибором певну діяльність, яка реалізується у користуванні правами, свободами, здійсненні обов'язків відповідальності за власні дії;

✓ за суб'єктом: свобода поділяється на особисту, де носієм свободи виступає індивід (свобода слова, об'єднань, совісті, недоторканість особи тощо) та суспільну, де носієм свободи виступає народ в цілому, і яка реалізується у принципах народного суверенітету;

✓ за сферою прояву у суспільстві: свобода може бути економічна, політична, культурна, релігійна тощо;

✓ за рівнем інституційно-правового закріплення у суспільстві: свобода може бути реально забезпечена та декларативна, тобто псевдосвобода;

✓ за ідеологічним обґрунтуванням можна виокремити наступні тлумачення свободи: ліберальне, демократичне, анархічне, тоталітарне. Ліберальна парадигма тлумачення свободи ґрунтується на формально-правовій рівності, індивідуалізмі, незалежності, обґрунтуванні переважно негативної свободи, розумінні справедливості як воздання по заслугах, а спільного блага як добробуту більшості. Парадигма демократичного тлумачення свободи виходить з соціальної рівності, соціальної справедливості – позитивної свободи, а отже намаганні забезпечити матеріально-правові гарантії та можливості користуватися індивідам своїми правами та свободами. Анархістське тлумачення полягає у протиставленні свободи, закону та права як несумісних явищ. Свобода можлива лише поза сферою державно зорганізованого суспільства у вигляді самоврядних тенденцій, бо закон та інститути влади обмежують, звужують свободу. Парадигма тоталітарного тлумачення свободи полягає в обґрунтуванні фактичної рівності, ідеї колективізму; первинним вмістилищем свободи вважається колективне ціле, тобто саме держава наділяє своїх громадян свободою, звідси значна увага до розробки політичної свободи і нехтування особистою свободою, значний акцент на позитивній свободі, причому "свобода до" мислиться як дозволена, регламентована безальтернативна поведінка;

✓ за персоніфікацією свободи у вигляді вільного акту волевиявлення людини що дозволяє виокремити наступні стадії: а) зовнішню свободу, тобто відсутність нездоланних зовнішніх перешкод, що унеможливлюють здійснення людиною своєї волі; б) внутрішню свободу, що полягає у наявності знань, досвіду, морально-ціннісних настанов та світоглядних орієнтирів, що формують інтереси і потреби особи та розуміння шляхів їх вирішення; в) наявність вибору та його здійснення через прийняття рішення на основі власної волі; г) почуття відповідальності за прийняте рішення та його наслідки.

У стародавніх греків під свободою розуміли лише політичну свободу, таким чином цей вид свободи виник найпершим. У 17-18 ст. з'явилося розуміння індивідуальної свободи, яке у зв'язку із розвитком у цей період ідей конституціоналізму набуває правового оформлення у вигляді переліку прав та свобод, що згодом отримали назву ліберальних (недоторканість особи, житла, свобода слова, совісті, об'єднання, свобода переміщення, презумпція невинуватості тощо). Взагалі з розвитком цивілізації та утвердженням ідей гуманізму можна спостерігати наступні тенденції. По-перше, розширюється суб'єктне коло осіб, що користується правами та свободами через

знищення спочатку станових та аристократичних привілеїв (ХУП-ХІХ ст.), майнових цензів (ХХст.), заборону національної, расової, статевої дискримінації (ХХ ст.). По-друге, поруч з ідеєю негативної свободи, тобто "свободи від", що закріплена у ліберальних правах, утверджується у ХХ ст. ідея позитивної свободи, як "не менш значущої, "свободи до". Це порушує важливу проблему – матеріальних гарантій для забезпечення можливості користуватися своїми правами та свободами, тобто ідеї соціальних прав людини, яка поповнила ідею ліберальних прав: право на соціальний захист, на працю, на гідний рівень життя тощо. По-третє, оскільки людство живе у поліідеологічному світі, свобода, як базова суспільна цінність, не може бути обґрунтована лише з позиції якоїсь однієї ідеології – класичного лібералізму, консерватизму чи доктрини демократії – і потребує підходу, що спирається на конвергенцію цінностей.

У кожну добу, а особливо у періоди суспільних змін, свобода потребує не тільки практичного вирішення через інститути влади, а й, що є не менш важливим, ціннісного наповнення. Це включає в себе політико – правове, морально – етичне, ідеологічне осмислення категорії політичної свободи. Нерідко до того ж виникає необхідність й у філософсько-психологічному осягненні феномену свободи. В цьому зв'язку перед вченими-суспільствознавцями в різних галузях знань – політологами, правознавцями, філософами, соціологами, істориками виникає ряд важливих питань:

- ✓ Що означає свобода для сучасної людини у сучасному світі?
- ✓ Яке місце відводиться свободі в ієрархії інших базових цінностей суспільства та людської цивілізації?
- ✓ Чи є більш вагомі цінності, заради яких можна було б хоча частково пожертвувати свободою?
- ✓ Яким є зв'язок між рівнем моральності у суспільстві та формуванням суспільно-зрілої свободи?
- ✓ Яким чином менталітет впливає на прагнення до свободи, а головніше на можливість здійснювати та підтримувати у суспільстві свободу
- ✓ Чим взагалі вимірюється рівень дійсної свободи у суспільстві: наявністю демократичних інститутів влади, суспільним добробутом або законодавчо закріпленими та реально забезпеченими правами, свободами та обов'язками особи у державі?
- ✓ Які чинники сприяють розвитку політичної свободи у суспільстві, які її занепаду?
- ✓ Як забезпечувати певні рівні зовнішньої та внутрішньої свободи, необхідні для гармонійного розвитку людини? За допомогою яких факторів?
- ✓ Як реформаторам встановлювати межі свободи, за якими вона перетворюється на псевдосвободу (що особливо актуально у зв'язку із практикою соціальної держави)?
- ✓ Як запобігти негативним проявам політичної свободи?

Цей перелік питань можна було б істотно розширити та доповнити, але головним, як здається є те, що ціннісне осмислення чи переосмислення

поняття політичної свободи на тлі суспільних змін, по-перше, активізує спроби вчених знов звернутися до аналізу політичної свободи та дати власне категоріальне обґрунтування цього поняття, а по-друге, викликає нагальну потребу ще раз визначитися й з вихідними науково-теоретичними, методологічними підходами до розгляду цієї категорії.

Аналізуючи публікації в сучасній науковій літературі, можна виділити наступні методологічні підходи до тлумачення свободи. По-перше, розглядати свободу з позицій індивіда чи колективу, чи їх органічної єдності, по-друге, з якими цінностями та яким чином (паритет / пріоритет) узгоджувати свободу у суспільстві, по-третє, якому виду свободи надавати перевагу при реалізації у суспільстві (зовнішній чи внутрішній стороні, індивідуальній чи суспільній свободі), по-четверте, обґрунтовувати свободу з позицій дозволяючого підходу, коли у законі чітко визначено, що людина має право робити, чи з позицій обмежувально-упереджувального підходу, коли у законі встановлена заборона на певні дії і свобода безпосередньо виходить від умовчання закону.

Безперечно, виникають питання, яким повинно бути співвідношення дозволеного та забороненного у суспільстві? Що таке сфера дозволеного? Чи це все, що прямо не заборонено законом (підвалини лібералізму), чи це все, що прямо прописано у законі (підвалини тоталітаризму).

Як зазначав А.Веллмер, тлумачити ідею свободи з точки зору індивіда чи з точки зору колективу – це дві різко протилежні антропологічні концепції. Це означає дати відповідь на питання: "Де міститься первинна свобода?" Вільні та рівні особи об'єднуються між собою у суспільне ціле і суспільна свобода похідна від свободи індивідів. Чи навпаки? Свобода властива лише суспільному цілому, бо особа може реалізувати свою свободу та стати індивідом лише у спілкуванні з іншими людьми, у колективі через процеси соціалізації. На думку А.Веллмера, саме комуналістський підхід був визначальним для методологічних засад тлумачення категорії політичної свободи мислителів XIX століття. При цьому А Веллмер [12] переконливо вказував на такі істотні риси, зокрема, токвілевого розуміння свободи як: ідея рівного права індивідів приймати участь у процесі формування та вибору свого колективного життя, що походила з принципу народовладдя; ідея індивідів, що узгоджено діють при рішенні спільних суспільних справ. А.Токвіль дійсно надавав величезного значення розвитку форм участі народу у політиці, змальовуючи роль партій, асоціацій у суспільному житті. Об'єднану силу громадян, як більш ефективну та дієву, він протиставляв урядові. Безперечно, що ідея колективної свободи знайшла своє обґрунтування у його творчості. Однак якщо визначати її конкретний зміст та обсяг у працях мислителя, то на відміну від радикальних прибічників ідеї колективної свободи, представниками якої були Руссо, Мельє, Маблі, Мореллі, бабувісти А.Токвіль був глибоко переконаний, що суспільна свобода складається з суми свобод окремих індивідів. Він вважав, що сильна нація не може бути утворена з індивідуально слабких, нікчемних, малодушних, мля-

вих громадян [13]. На це звертає увагу М.Кареєв, який зараховував Токвіля до кола прибічників принципу індивідуальної свободи [14]. Отже два різних вчених – А.Веллмер та М.Кареєв – дали два протилежних визначення поняття політичної свободи у А. де Токвіля. Насправді ж ці дослідники вельми рельєфно лише підкреслили різні аспекти, які утворюють сукупну єдність у методологічному підході до поняття політичної свободи. Що ж до А.Токвіля, то можна сказати навіть про органічне поєднання індивідуалістсько-комуналістських рис у інтерпретації свободи французьким вченим. Індивідуалістське тлумачення свободи мало корінням ліберальний світогляд Токвіля. На його думку, за умов демократії, одним з основних принципів якої був принцип колективізму навіть об'єднуючися у колективне ціле як невеликого розміру – асоціації, партії -, так і у суспільство чи державу, особа не втрачає індивідуальності, певної незалежності і сама повинна вирішувати форму власної індивідуальної політичної участі у колективній справі.

Узагальнюючи науково – теоретичні здобутки сучасної політології та положення творчої спадщини минулого, як здається, вивчати свободу необхідно у єдності таких її структурних компонентів як: "зовнішня" сторона чи "свобода від" та "внутрішня" сторона чи "свобода до". Подібного виокремлення елементів свободи дотримуються у своїх працях Р.Арон [15], І.Берлін [16], А.Веллмер [17], К.С.Гаджієв [18], А.І.Ракітов [19], Е.Фромм [20].

Визначимо загальні ідейно-теоретичні положення, що висвітлюють ціннісний аспект зовнішньої свободи, тобто "свободи від". Свобода є необхідною у суспільстві, бо приносить користь усім без винятку верствам та станам. Ті, хто при владі, можуть заздалегідь передбачити ймовірні політичні конфлікти та точки напруження. Народ отримує гарантії своїх прав. Крім того, невеликі суспільні потрясіння, що через існування та функціонування політичної свободи завжди супроводжують вільні цивілізовані країни, привчають суспільну думку бути розважливою, поміркованою та застерігають її від радикальних раптових вибухів, так як щоденне користування легальною свободою перешкоджає спробам зловживати нею. Морально-етичний підхід до обґрунтування цінності свободи полягає у підкресленні людського виміру свободи. Лише дух сзсбсди здатний допомогти людині відчути свою велич, значущість, неповторність, індивідуальність. Відсутність свободи у суспільстві призводить до того, що індивідууми "дрібнішають", нівелюються, "кожний громадянин, ставши подібний до всіх решта, розчиняється у натовпі", "обличчя індивідуума стає подібним до невиразної пересічної фізіономії маси" [21]. Але ідея самоцінності, унікальності людини категорично не означає, що під свободою можна розуміти вседозволеність, свавілля, "право робити абсолютно все, що бажається" [22]. Тому цілком природно постає проблема необхідності встановлення цивілізованих меж свободі задля запобігання зловживання нею, знищення її чи переродження на анархію та свавілля як її крайніх проявів. Мораль, нрави, звичаї (як внутрішні регулятори) та закони, права інших людей (як зовнішні регулятори) разом у сукупності і визначали межі повноцінної свободи індивіда. Свобода повинна бути поміркованою, а

"поміркована свобода повинна підкорятися встановленим правилам, приборкуватися віруваннями, правами, законами" [23]. У своєму творі – "Старий порядок та революція", А.Токвіль тлумачить свободу як "насолоду, що полягає у праві говорити, діяти, дихати без тиску, підкоряючись лише Богові та законам" [24]. Розширення сфери повноважень держави понад встановлені рамки є необґрунтованим втручанням у життя суспільства, що нерідко супроводжується встановленням патерналістської політики "опікування" інтересів суспільства та окремої людини а, врешті-решт, призводить до обмеження прав особи надто вузькими рамками. Ідея захисту індивідуальної свободи особи повинна вирішуватись через обґрунтування меж втручання держави у діяльність суспільства та суспільства у життя індивіда. Особа та держава дві автономні області. Щоб забезпечити гарантії індивідуальної свободи, необхідно насамперед встановити за державою достатньо широкі, проте чітко та конкретно визначені, повноваження: зовнішня політика; підтримка свободи у суспільстві через створення режиму законності та правопорядку; створення умов для гарантування вільного користування власністю та приватної економічної діяльності індивідів; будування шляхів, каналів, доріг.

Економіка, внутрішня політика, наука, освіта, культура – простір для реалізації вільних автономних громадян. Розмежування сфери функціонування держави та суспільства повинно відбуватись через визнання сили, ефективності, дієвості за об'єднаною силою громадян більш ніж за урядом. Суспільство у свою чергу має право певним чином обмежувати свободу індивіда лише у двох випадках: а) коли особа своїми діями загрожує суспільству; б) коли необхідно застосувати допомогу цієї особи у загальній суспільній справі [25]. Тобто, необхідно виокремити незалежну особу та окреслити межі втручання в її діяльність і приватне життя не тільки з боку держави, суспільства, а й маси, "більшості". Вільний, автономний індивід високовідповідальний за свою долю перед самим собою, суспільством, державою. Сама свобода не може не мислитися як відповідальність за власні дії.

З позиції філософії раціоналізму XVIII століття людина визначалась як розумна, цілеспрямована істота, що здатна сама керувати своїми діями та нести за них відповідальність. Принцип, який проголошував основу суспільного життя та визначення свободи індивіда полягав в тому, що "кожна людина є найкращим суддею в тому, що стосується її самої і через це краще, ніж будь-хто здатна піклуватися про власні інтереси" [26]. Зокрема, А.Токвіль дуже негативно оцінював урядову патерналістську політику. Він вважав, що серед усіх народів світу складніше всього управляти та стримувати "націю прохачів", яку до того ж ніколи не можна задовольнити [27].

Крім зовнішньої сторони свободи, "свободи від" тиску на індивіда з боку держави, суспільства, мас А.Токвіль висловив своє розуміння значущості проблеми внутрішньої сторони свободи чи "свободи до". Гостро відчуваючи недостатність забезпечення у суспільстві лише зовнішньої сторони свободи, він зазначав, "щоб бути вільним, необхідне бажання бути вільним! [28]. На його

думку, це піднесене, глибоке, високе почуття необхідно відчути, вистраждати. Його марно пояснювати дрібним, пересічним душам, які ніколи не почували смаку до свободи. Сама свобода є настільки дорогоцінним та необхідним благом, при втраті якого всі решта суспільних цінностей невзмозі замінити її. Тим самим мислитель не тільки виокремив внутрішню сторону свободи, а й виявив її пріоритетність порівняно із зовнішньою стороною свободи.

Свобода є багатомірним поняттям і, з одного боку, це дає, можливість, виокремити різні види свободи, а, з іншого, акцентувати увагу на проблемі можливого конфлікту між різними видами свободи. Питання конфлікту між видами свободи на сьогодні є не достатньо вивченим у науковій літературі. На загально-теоретичному рівні ця вельми серйозна, глибока проблема отримала розробку у різних аспектах у творах таких визначних мислителів як Б.Констан [29], Р.Арон [30], І.Берлін [31], Дж.Ролз [32]. А сутність конфлікту полягає не лише у ймовірному зіткненні, протиріччі між видами свободи, а й у можливості реалізації у суспільній практиці одного типу свободи за рахунок знехтування, ущемлення іншим типом свободи. Узагальнюючи теоретичні підходи вищевказаних дослідників, спробуємо розглянути конфлікти між різними видами свободи, що, як здається полягають у наступному:

✓ співвідношення економічна / політична свобода. На цю проблему вказував іще А. Токвіль. Аналізуючи суспільне життя ліберальної Америки свого часу, філософ помітив, що у масовій свідомості часто свобода зводилася лише до економічної свободи, до реалізації принципу laissez – faire, до забезпечення необмеженого права власності. Філософ застеріг демократичні народи проти відмови від одночасної реалізації і політичної свободи через хибну думку, що "виконання свого громадянського обов'язку здається нестерпною перешкодою, відволікаючою від власної справи. Це – ігри нероб, які не пасують солідним людям, зайнятим серйозними, життєвоважливими справами". Мислитель підкреслив, що політична апатія мас – прямий шлях до деспотизму [33].

✓ співвідношення особиста / суспільна свобода. Цю ситуацію вивчали А.Токвіль [34], Б.Констан [35], І.Берлін [36], Дж.Ролз [37]. Вперше на цю проблему звернув увагу Б.Констан. Він підкреслив, що суспільна свобода, як форма колективної свободи була дуже цінною для сповідувавших її стародавніх народів, володіння особистою свободою особливо важливим уявлялося сучасним йому народам. Однак Б.Констан зауважував про неможливість ціннісного протиставлення цих типів свободи, а головне – однобічної реалізації у суспільстві лише одного типу свободи. Цю думку слідом за Б.Констаном підтримували та розвивали І.Берлін та Дж.Ролз.

✓ антиномія декларативна / реальна свобода. Бути вільним зробити щонебудь та бути здатним зробити що-небудь – різні поняття. При цьому, як зазначає Р.Арон, "неспроможність стає несвободою лише в тому випадку, коли її створює втручання інших" [38]. Наприклад відсутність дієвих механізмів реалізації проголошених прав і свобод: інституційно-правових, економічних, інформаційних тощо.

✓ співвідношення негативна / позитивна свобода. Цю проблему висвітлювали А. де Токвіль, І.Берлін. Забезпечення негативної свободи Токвіль вважав недостатнім для того, щоб бути вільним, підкреслюючи необхідність позитивної свободи. На думку І.Берліна, один тип свободи може обмежувати інший; одна свобода може перешкоджати іншій, або заважати створенню таких умов, при яких можлива інша свобода, або найбільш повна ступінь свободи, або свобода для більшої кількості людей [39]. Як негативна, так і позитивна свобода мають свій зміст, мету та цінність. За І.Берліном, позитивна свобода – це відповідь на питання: "Хто повинен керувати мною?" "Позитивна свобода є дещо само по собі цінне, незалежно від того, чи пересікається вона з вимогами негативної свободи або з будь-якими іншими, причому вона представляє внутрішню, сутнісну цінність, а не цінна лише тому, що на її користь були приведені ті або інші докази (наприклад, Б.Констан вказував, що без неї було б надто легко зруйнувати негативну свободу, а Дж.С. Мілль вважав її необхідним засобом – але все ж таки лише засобом – для досягнення щастя)". Негативна свобода, за І.Берліном, дає відповідь на питання: "Якою є сфера, де данному суб'єкту – особі чи групі осіб надана або повинна бути надана можливість бути такою, якою вона є, і робити те, що вона здатна робити, без втручання з боку інших людей?"

Люди, які вважають, що негативна свобода практично не має ніякої цінності без достатніх умов, які забезпечують можливість активно користуватися нею, або без задоволення інших людських прагнень, схильні зменшувати значення негативної свободи, відмовляючи їй у самому праві на звання свободи, забуваючи зрештою, що без свободи загасає людське життя, як суспільне, так і індивідуальне. Протиріччя між негативною та позитивною свободою полягає в тому, що позитивна свобода здійснення своїх можливостей може обмежувати, звужувати негативну свободу невтручання. Як вказував Берлін "акцент на негативній свободі, як правило, залишав окремим людям або групам більше різних шляхів; позитивна ж свобода за звичай відкриває менше шляхів, однак дає більше сил йти ними" [40]. Конфлікт негативна / позитивна свобода неминуче порушує питання про вибір та переваги. "Чи слід у тому чи іншому випадку розвивати демократію за рахунок свободи особи? Чи слід віддати милосердю перевагу перед справедливістю, або стихійності перед ефективністю" [41]. А. де Токвіль підкреслював значущість обох форм (як негативної, так і позитивної) з визнанням пріоритету за позитивною свободою. І.Берлін до розв'язання проблеми співвідношення негативна / позитивна свобода підходить дещо критично та скептично. Він критикує "філософів-моністів", що прагнуть остаточних рішень, порядку та гармонії будь-якою ціною, бо там, де кінцеві цінності несумісні, непримиренні та одночасно абсолютні в принципі неможливо віднайти чітких рішень. Тому І.Берлін проти того як: 1) ігнорування наявності подібного конфлікту; 2) намагань за допомогою "найбільш досконалих" знань гармонізувати та зняти протиріччя; 3) відкинути конкуруючу цінність, зробивши вигляд, що вона тотожна з тією, що залишилася. Власний підхід І.Берліна до проблеми вре-

гулювання конфлікту негативна / позитивна свобода полягає у необхідності здійснення вибору із врахуванням загальних ідей, головних життєвих цінностей, притаманних людині та суспільству в цілому.

Узагальнюючи сутнісні риси політичної свободи як цінності суспільного розвитку можемо зробити наступні висновки. По-перше, вивчення політичної свободи має відбуватись у нерозривному зв'язку з ідеєю права, закону як матеріальних форм зовнішнього існування свободи у суспільстві, та аналізі внутрішніх опор свободи – політичного менталітету, політичної культури; по-друге, політична свобода є багатомірним поняттям яке можна класифікувати: а) за формою (негативна та позитивна свобода); б) за суб'єктом (особиста та суспільна); в) за сферою (політична, економічна, духовна). При цьому, необхідно запобігати ймовірним конфліктам різних видів свободи; по-третє, політична свобода є базовою суспільною цінністю яку можна забезпечити у соціумі, спираючись на раціональний, правовий та морально-етичний підходи до аргументування.

У процесі розвитку людства політична свобода стала однією із загальновизнаних, абсолютних, найвищих соціальних цінностей. Її визнання та практичне здійснення є основним критерієм і першоосновою відкритого громадянського суспільства, демократичної, соціальної, правової держави; Неодмінною умовою функціонування всіх інших видів свобод, оскільки вони становлять основу системи демократії і виступають гарантією громадянських, індивідуальних, соціально-економічних, прав; запорукою свободи від втручання держави в особисте життя людини.

1. *Токвиль Алексис де.* Демократия в Америке: Пер. с франц. – М., 1992. – С.33. 2. *Даль Р.* Враждебно ли равенство свободе? Аргументация Токвиля // Введение в экономическую демократию: Пер. с англ. – М., 1991. – С.17. 3.*Бутирцев Г.* Личность и гражданское общество // Открытая политика. – 1995. – №5. – С.74. 4. *Ласки Г.Дж.* Предисловие // Токвиль А. де. Демократия в Америке: Пер. с франц. – М., 1992. – С.19. 5. *Исаев С.А.* Алексис Токвиль и Америка его времени. – Санкт-Петербург,1993. – 116 с. 6. *Арон Р.* Алексис де Токвиль // Этапы развития социологической мысли: Пер. с франц. – М., 1993. – С.227-2/3. 7. *Гаджиев К.С.* Размышления о свободе // Вопросы философии. -1993. – №2. – С.33-49. 8. *Гаевский И.А.* Это сладкое слово свобода // США: экономика, политика, идеология. – 1995. – №8. – С.122-125. 9. *Мошкин С.В., Руденко В.Н.* За кулисами свободы: ориентиры нового поколения // Социс. – 1994. – №1. – С.87–89. 10. *Самченко В.Н.* Размышления о свободе // Философские науки. – 1991. – №4. – С.3-15. 11. *Яковлев А.М.* Конституционный строй: социальный и правовой аспект // Вопросы философии. – № 10. – 1995. – С.3-14. 12. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социо-логос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып.1. Общество и сферы смысла. Сост. и общая редакция В.В.Винокурова и А.Ф. Филиппова. – М., 1991. – С.21. 13. *Токвиль Алексис де.* Демократия в Америке: Пер. с франц. – М., 1992 – С.503. 14. *Кареев Н.* Происхождение современного народно-правового государства. – СПб., 1908. – С.496. 15. *Бентам И.* Тактика законодательных собраний: Пер. с англ. – СПб., С.129. 16. *Берлин И.* Четыре эссе о свободе: Пер. с англ. – London: Overseas Publications Interchange Ltd, С.8. 17. *Веллмер А.* Модели свободы в современном мире // Социологос. Социология. Антропология. Метафизика. Вып.1. Общество и сферы смысла. Сост. и общая редакция В.В.Винокурова и А.Ф.Филиппова. – М., 1991. – С.21. 18. *Гаджиев К.С.* Размышления о свободе // Вопросы философии. – 1993. – №2. – С.44. 19. *Ракитов А.И.* Структура свободы // Философия компьютерной революции. – М., 1991. – С.68. 20. *Фромм Э.* Бегство от свободы: Пер. с англ. – М., 1990. – С.38;118. 21. *Токвиль Алексис де.* Демократия в Америке: Пер. с франц. – М., 1992 – С.482;502. 22. *Токвиль Алексис де.* Демократия в Америке: Пер. с франц. – М., 1992 – С.72.

23. Воспоминания Алексиса Токвиля: Пер с франц. – М., 1893. – С.74. 24. *Токвиль А. де.* Старый порядок и революция: Пер. с франц. – М., 1905. – С.188. 25. *Токвиль Алексис де.* Демократия в Америке: Пер. с франц. – М., 1992. – С.68. 26. Там само. – С.68. 27. Там само. – С.458. 28. *Токвиль А. де.* Старый порядок и революция: Пер. с франц. – М., 1905. – С.189. 29. *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. – 1993. – №2. – С.105. 30. *Арон Р.* Эссе о свободах: "универсальной и единственной свободы не существует" Ї// Полис. – 1996. – №1. – С.129. 31. *Берлин И.* Четыре эссе о свободе: Пер. с англ. – London: Overseas Publications Interchange Ltd,1992 – С.61;71. 32. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск., 1995. – С.182. 33. *Токвиль Алексис де.* Демократия в Америке: Пер. с франц. – М., 1992 – С.396. 34. *Токвиль Алексис де.* Демократия в Америке: Пер. с франц. – М., 1992. – С.482. 35. *Констан Б.* О свободе у древних в ее сравнении со свободой у современных людей // Полис. – 1993. – №2. – С.97. 36. *Берлин И.* Четыре эссе о свободе: Пер. с англ.- London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. – С.9. 37. *Ролз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. – С.182. 38. *Арон Р.* Эссе о свободах: "универсальной и единственной свободы не существует" // Полис. – 1996. – №1. – С.129. 39. *Берлин И.* Четыре эссе о свободе: Пер. с англ. – London: Overseas Publications Interchange Ltd, 1992. – С.71. 40. Там само – С.71. 41. Там само. – С.61.

Надійшла до редколегії 25.03.2010

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Бокал Г.В.
Принцип недіяння у філософській спадщині раннього даосизму 3
Девтеров І.В.
Сутність та специфіка тексту у кіберпросторі 11
Довга Л.М.
Вчення Інокентія Ґізеля
про сумління та природу вчинків.....18
Дубровіна К.О.
Філософія зороастризму: історія та сучасність 25
Кобрин Д.І.
Дискурс мови у філософії XX століття.....32
Ковальчук І.А.
Знання як категорія міждисциплінарних досліджень 41
Кондратьєва І.В.
Деякі особливості римо-католицького сприйняття
Давніх Східних Церков.....48
Перова О.Є.
Теоретико-методологічні основи пізнання в біоетиці 56
Петрущенков С.П.
Рефлексивність у контексті "наукової освіти".....62
Прокопов Д.Є.
Аналіз причин появи хибних знань
в досократичній традиції філософування.....69
Руденко С.В.
Теоретичні проблеми розвитку
історії української філософії у сучасних дослідженнях
(ідея "Філософії історії української філософії" С. Йосипенка).....78
Савинська І.В.
Філософська антропологія як напрям європейської філософії XX століття
(антропологічні проекти Макса Шелера та Гельмута Плеснера).....90
Семикрас В.В.
Проблеми правової концепції Б. Кістяківського
у сучасній вітчизняній та зарубіжній науці.....99
Сідоріна Є.В.
Філософський смисл ім'яславської дискусії
та її антропологічні перспективи 106
Сторожук С.В.
Витоки та сутність марксистсього тлумачення нації.....115

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ ТА КУЛЬТУРОЛОГІЯ

Сидоренко І.Г.
Творча діяльність та відповідальність особистості
як умови суспільного поступу 122
Смольницька О.О.
Філософські проблеми літературознавства XIX ст.
в контексті досліджень М. Зерова 128
Тормахова А.М.
Музикознавчі теорії XX ст.:
проблема методології науки 135

ПОЛІТОЛОГІЯ

Зубчик О.А.
Ліберальні цінності як основа економічної політики держави 143
Лікарчук Д.С.
Особливості трансформаційного розвитку України 150
Лікарчук Н.В.
Політичний консьюмеризм як форма вияву політичної активності 157
Малкіна Г.М.
Подвійна політична відповідальність політичних партій 164
Мудрик Ю.С.
Суперечності та виклики сучасної демократії 171
Плешко М.В.
Ідеї народоправства в генетиці процесу
українського державотворення 178
Семенченко Ф.Г.
Політична свобода як цінність суспільного розвитку 185

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Бокал А.В.
Принцип недеяния в философском наследии раннего даосизма 3
Девтеров И.В.
Сущность и специфика текста в киберпространстве 11
Довга Л.М.
Учение Иннокентия Гизеля о совести и природе поступков 18
Дубровина К.А.
Философия зороастризма: история и современность 25
Кобрин Д.И.
Дискурс языка в философии XX столетия 32
Ковальчук И.А.
Знание как категория междисциплинарных исследований 41
Кондратьева И.В.
Некоторые особенности римо-католического восприятия
Древних Восточных Церквей 48
Перова Е.Е.
Теоретико-методологические основы познания в биоэтике 56
Петрущенков С.П.
Рефлексивность в контексте "научного образования" 62
Прокопов Д.Е.
Анализ причин появления ложных знаний
в досократической традиции философствования 69
Руденко С.В.
Теоретические проблемы развития
истории украинской философии в современных исследованиях
(идея "Философии истории украинской философии" С. Йосипенко) 78
Савинская И.В.
Философская антропология
как направление европейской философии XX столетия
(антропологические проекты Макса Шелера и Хельмута Плесснера) 90
Семикрас В.В.
Проблемы правовой концепции Б. Кистякивского
в современной отечественной и зарубежной науке 99
Сидорина Е.В.
Философский смысл имяславских споров
и их антропологические перспективы 106
Сторожук С.В.
Истоки и сущность марксистского понимания нации 115

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ И КУЛЬТУРОЛОГИЯ

Сидоренко И.Г.
Творческая деятельность и ответственность личности
как условия общественного развития.....122
Смольницкая А.А.
Философские проблемы литературоведения XIX века
в контексте исследований Н. Зерова.....128
Тормахова А.Н.
Музыковедческие теории XX в.:
проблема методологии науки 135

ПОЛИТОЛОГИЯ

Зубчик О.А.
Либеральные ценности как основа
экономической политики государства 143
Ликарчук Д.С.
Особенности трансформационного развития Украины 150
Ликарчук Н.В.
Политический консьюмеризм
как форма проявления политической активности 157
Малкина А.Н.
Двойная политическая ответственность политических партий.....164
Мудрик Ю.С.
Противоречия и вызовы современной демократии.....171
Плешко М.В.
Идеи народоправия
в генетике процесса творения украинского государства 178
Семенченко Ф.Г.
Политическая свобода как ценность общественного развития.....185

CONTENTS

PHILOSOPHY

Bokal A.V.
The principle of found in the philosophic heritage of early Daoism 3
Devterov I.V.
Essence and specific of text is in a cyberspace 11
Dovga L.M.
The Inokentii Gizel's Doctrine about the nature of Conscience and Actions 18
Dubrovina K.O.
Philosophy zoroastrismus: history and contemporaneity 25
Kobryn D.I.
Language discourse of the twentieth century philosophy 32
Kovalchuk I.A.
Knowledge as a category of interdisciplinary researches 41
Kondratieva I.V
Some features of the Roman Catholic perception
of the Ancient Eastern Churches 48
Perova O.Ye.
Theoretical-methodological bases of cognition are in bioethics 56
Petrushchenkov S.P.
Reflexivity in the context of "scientific education" 62
Prokopov D.Ye.
The analysis of the reasons of occurrence of false knowledge
in pre-Socratic philosophical tradition 69
Rudenko S.V.
Theoretical problems of development
of history of Ukrainian philosophy in modern researches
(idea of "Philosophy of history of Ukrainian philosophy" by S. Yosipenko) 78
Savynska I.V.
Philosophical anthropology
as a trend of European philosophy of XX century
(anthropological projects of Max Scheler and Helmuth Plessner)..... 90
Semykras V.V.
Problems of legal conception by B. Kistyakivsky
in modern domestic and foreign science..... 99
Sidorina E.V.
The philosophical sense of Imyaslavie discussions
and their anthropological prospects 106
Storozhuk S.V.
Sources and Essence of Marxist interpretation of Nation 115

PHILOSOPHY OF CULTURE AND CULTUROLOGY

Sidorenko I.G.
Creative activity and responsibility of personality
as terms of community development 122
Smolnytska O.O.
The philosophical problems of literature studies in XIX century
in context M. Zerov articles 128
Tormakhova A.M.
Musicology theories of XX century:
problem of the methodology of science 135

POLITOLOGY

Zubchyk O.A.
Liberal values as a basis for economic policy 143
Likarchuk D.S.
Features of transformation development of Ukraine 150
Likarchuk N.V.
Political consumerism
as a form of manifestation of political activity 157
Malkina A.N.
Double political responsibility of political parties 164
Mudryk Yu.S.
Contradictions and challenges of modern democracy 171
Pleshko M.V.
Ideas of sovereignty of the people in genetics
of Ukrainian state delopment 178
Semenchenko F.G.
Political freedom as a value of social development 185

ДО ВІДОМА АВТОРІВ

Редколегія збірника наукових праць "Гуманітарні студії" висуває до авторів такі **технічні вимоги**:

- обсяг статті – 20-22 тис. знаків з пробілами;
- мова – українська, російська, англійська;
- формат – RTF,
- шрифт – Arial;
- кегль тексту статті та посилань – 9;
- інтервал між рядками – 1.

Вимоги до статті:

- у статті автор має надати про себе такі відомості: прізвище, ім'я та по батькові, місце роботи та посаду, науковий ступінь, вчене звання, контактний телефон, електронну адресу;
- на початку статті надається анотація та ключові слова українською, російською та англійською мовами;
- редколегія вважає некоректним подвійний переклад.

Оформлення посилань:

- посилання в тексті подаються по порядку цитування арабськими цифрами в квадратних дужках ([**1**]) без використання автоматичних зносок;
- у кінці статті має міститись нумерований список посилань на літературу по порядку цитування в тексті з вказаними сторінками відповідно до вимог ВАК України. (Наприклад: **1**. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. / Общ. ред., сост. А.Ю.Согомонов. – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.).

Текст подається на CD, дискеті з роздрукованим примірником і надсилається електронною поштою. Файл має бути названий призвіщем автора.

E-mail: rudenko-@ukr.net.

Редколегія залишає за собою право відхиляти, скорочувати та редагувати подані матеріали!

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

Редколлегия сборника научных работ "Гуманітарні студії" ставит перед авторами такие **технические требования**:

- объем статьи – 20-22 тыс. знаков с пробелами;
- язык – украинский, русский, английский;
- формат – RTF;
- шрифт – Arial;
- кегль текста статьи и ссылок – 9;
- междустрочный интервал – 1.

Требования к статье:

- в статье автор должен предоставить про себя такие ведомости: фамилия, имя, отчество, место работы и должность, научную степень, ученое звание, контактный телефон, электронный адрес;
- в начале статьи подается аннотация и ключевые слова на украинском, русском и английском языке;
- редколлегия считает некорректным двойной перевод.

Оформление ссылок:

- ссылки в тексте подаются по порядку цитирования арабскими цифрами в квадратных скобках ([**1**]) без использования автоматических сносок;
- в конце статьи должен быть нумерованный список ссылок на литературу по порядку цитирования в тексте с указанием страниц в соответствии с требованиями ВАК Украины. (Например: **1**. *Сорокин П.А.* Человек. Цивилизация. Общество: Пер. с англ. / Общ. ред., сост. А.Ю.Согомонов. – М.: Политиздат, 1992. – С. 197.).

Текст подается на CD, дискете с распечатанным вариантом и присылается на электронную почту. Файл называется фамилией автора.

E-mail: rudenko-@ukr.net.

Редколлегия оставляет за собой право отклонять, сокращать и редактировать поданные материалы!

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 7

Друкується за авторською редакцією

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

Підписано до друку 28.04.10. Формат 60x84$^{1/16}$. Вид. № 204. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Наклад 300. Ум. друк. арк. 11,86. Обл.-вид. арк. 17. Зам. № 210-5217.

Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ 239 32 22; факс 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua
Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02.