

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 15



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., акад. НАН України
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц. (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 Постановою президії ВАК України № 1–05/4 від 22.04.11
Рекомендовано	Вченою радою філософського факультету від 24.09.12 (протокол № 1)
Відповідальний за випуск	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц.

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.

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

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

МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОГО ДОСЛІДЖЕННЯ ФІЛОСОФІЇ ТИБЕТСЬКОГО БУДДИЗМУ

Стаття присвячена розкриттю ключових методологічних засад історико-філософського дослідження тибетського буддизму.

Ключові слова: тибетський буддизм, історико-філософська методологія, дгарма, лама.

Статья посвящена раскрытию ключевых методологических принципов историко-философского исследования тибетского буддизма.

Ключевые слова: тибетский буддизм, историко-философская методология, дгарма, лама.

The article is devoted to discovering the main methodological principles of historical and philosophical research of the Tibetan buddhism.

Key words: the Tibetan Buddhism, historical and philosophical methodology, Dharma, lama.

Беззаперечно актуальність дослідження філософського потенціалу тибетського буддизму аргументована не лише суто науковим контекстом розробки цієї теми, але й прискіпливою увагою широких кіл вітчизняних інтелектуалів до бентежної та загадкової специфіки тибетської культури в цілому. Тибет, всупереч трагізму захоплення та нищення його Китаєм, дивує колосальною стійкістю. Парадоксальна, для представників більшості європейських культур, життя ствердність і незламність світоставлення тибетців, сприймається як цінний потенціал для подолання нагальних проблем "західного світу".

В умовах глобалізації та кризи модерного уявлення про поступ європейської цивілізації, як досконалого зразка вершин людських звитяги та розуму, особливо нагальним постає питання культурної ідентичності, що не може бути визначена через бінарну опозицію Схід та Захід. Це, безумовно, особливо актуалізує дослідження так званих "східних" філософських традицій.

В Україні, відбувається складний процес формування та становлення традиції наукового дослідження як тибетського буддизму зокрема, так і буддизму в цілому. Успішність цього процесу, вимагає консолідації зусиль представників різних галузей наукового знання: історії, культурології, релігієзнавства та історії філософії. Буддизм безглуздо намагатися визначити лише однією з усталених дефініцій: релігією, ідеологією, філософією чи міфологією. Велика кількість праць, присвячених буддології, демонструє значний обсяг проблематики та розмаїття методологій, що також аргументує актуальність теми даної розвідки. Відкритим є питання про специфіку методологічних принципів історико-філософського дослідження тибетського буддизму.

Формування вітчизняної буддології єднає дослідників різних галузей наукового знання. Дзен-буддизму присвятили свої дисертаційні дослідження Гладких В. В., Стрелкова А. Ю., Боцман Я. В., Аванесов А. Ю. Аспекти соціальної інтеграції буддизму актуалізовані в роботах Сауха Ю. П. та Отрощенко І. В. Ду Хон Вей проаналізував духовні цінності лю-

дини в філософії та практиці буддизму, а Овчаренко І. В. дослідила естетизм в ритуальних системах буддизму махаяни. В 2008 році в Запоріжжі Капріцин І. І. захистив дисертацію на тему: "Тібетська традиція Карма Каг'ю у європейській ментальності: соціально-філософський аналіз".

Колосальний внесок в історію досліджень тибетського буддизму зробили науковці інтегровані до його традиції культурною ідентичністю та віросповіданням: Геше Джампа Тінлей, Кьябгон Тралер, Тулку Тхондул, Намкай Норбу Ринпоче, Трунгпа Чог'ям, Лама Анагарика Говинда (Гофман Ернст Лотар), Лама Сонад Дордже (Поздняков О.).

Серед російських буддологів слід відзначити доробок Дандарона Б. Д., Донця А. М., Єрмакової Т. В., Островської Е. А., Пятигорського А. М., Рудого В. І. А найбільш значимими та видатними в історії російської буддології є твори Розенберга О. О., Торчинова Є. А. та Щербатського Ф. І.

Метою даного дослідження є розкриття ключових методологічних засад історико-філософського дослідження тибетського буддизму. Звісно, що в межах даної статті ми можемо лише розпочати роботу по її реалізації. Зокрема, необхідно розв'язати наступні завдання: по-перше, з'ясувати підставність виокремлення власне філософської складової у вченнях тибетського буддизму; по-друге, окреслити головні проблеми історико-філософського дослідження тибетського буддизму.

Об'єктом даного дослідження є розвідки присвячені філософському змісту тибетського буддизму. А предметом – методологія досліджень філософії тибетського буддизму.

Теоретико-методологічна основа дослідження сформована під впливом доробку вітчизняних методологів історико-філософської науки. Серед них слід відзначити Горського В. С. та Бичка І. В.

Заперечення достеменності філософського дискурсу в межах духовної традиції Сходу та протиставлення її філософії Заходу є результатом: по-перше, не достатньо ґрунтовної обізнаності з творчим доробком східних мислителів, і, по-друге, сповідування принципів монолітності історії філософії, та історизму. Останній традиційно вбачають в тих теоріях, де принцип історизму підсилюється переконаністю у тому, що кожна подія філософської творчості відповідає доцільності і цілісності історико-філософського процесу, що визнається цілком закономірним, необхідним, а отже і об'єктивним. А принцип монолітності притаманний методології дослідників переконаних у монолітності, цілісності, єдності розвитку філософського знання, що єднає усі можливі його інваріанти. За такої настанови, східні духовні традиції цілком природно не розглядаються як предмет історико-філософського дослідження, адже вони становлять альтернативу "правильній" історії філософії "західного типу".

Найбільш ваговою та авторитетною історико-філософською концепцією, в якій реалізовано вищезазначені принципи, безумовно є гегелівська. Зокрема, в роботі "Про Бхаґавад-гіту" [1] видатний німецький мислитель виклав аргументи на користь заперечення наявності в епосі Стародавньої Індії елементів філософського світоставлення, яке автор визнавав можливим лише на достатньо високому етапі розвитку людського духу. Зокрема, на думку Гегеля, "Бхаґавад-гіта", не містить необхідних

для філософування категорій (передовсім духу і матерії) та свідчить про відсутність в індійській культурі феномену моральності. Попри колосальний авторитет гегелівської філософської спадщини, ми мусимо визнати слабкість, його позиції у ставленні до духовної традиції Індії. Зокрема, міркування автора про природу моралі індійців свідчать про його надзвичайно поверхову обізнаність з історією цієї країни та її вчень. Серед іншого, Гегель явно не мав уявлення про образ Бодгісаттви в махаяні: "Святий-бодгісаттва не занурюється у спокій, хоча він вже наблизився до нього, а з любові і співчуття очікує на інших, що лишилися на шляху" [2].

Принципи історизму та монолінійності, зазнали в XX столітті нищівної критики. Тому, настанова заперечувати дійсність філософського дискурсу в контексті східних культур втратила панівне становище, і більш поширеними є принципи історизму та полі лінійності історії філософії. Означення "філософія Сходу" – джерело само ідентифікації "західних" мислителів у загальносвітовому контексті. Схід постав як альтернатива рівноправна і самодостатня, як інакший від Заходу культурний простір, де реалізовано інакші, а не гірші або не досконаліші принципи і закономірності розвитку. Зазвичай перший досвід рецепції таких філософських традицій супроводжується намаганням виявити в них ознаки "європейськості". Зокрема, в контексті досліджень здійснених у відповідності з метеодологією історичного матеріалізму повсякчас ми зустрічаємо намагання виявити ознаки матеріалізму або ідеалізму. Але, як слушно наголосив: "... дуже легко зробити наступну помилку: забувши, що індійська філософія не пов'язана генетично з європейською, можна захопитися частковими спів падіннями або подібностями і приступити до порівняння таких частин, котрі зовсім не належить порівнювати і які є схожими лише тоді, коли вони розглядаються окремо від пов'язаних з ними інших частин буддійської системи. Тому найліпше уникати перший час можливості будь-яких порівнянь як таких, що привносять багато чужих і зайвих асоціацій з приводу буддійських міркувань. Порівняння можуть дати, тим не менш, цікаві результати після того, як буддійська система буде засвоєна вся у вигляді органічного цілого; тоді лише можливо буде ясно відрізнити дійсні співпадиння від оманливих" [3].

Для багатьох вчення тибетського буддизму – найяскравіше втілення "філософії Сходу" в цілому, однак за умови уважного розгляду, очевидним постає некоректність подібного узагальнення. Важливим є з'ясування специфічності тибетського буддизму в контексті надзвичайно складного розмаїття східних духовних практик.

Одним з найактуальніших завдань вітчизняного філософського співтовариства, є творення та узгодження новітнього україномовного категоріально-понятного апарату. Брак останнього особливо резонує у контексті історико-філософських досліджень Сходу. У найзагальнішому значенні історико-філософська методологія – це не лише система методів, але й система понять для інтерпретації з чітко закріпленим значенням і смислом, а також уявлення про "стрижневу" основу розвитку філософського знання. Тому за відсутності погодження понятійної рецепції принаймні ключових смислів світової філософської спадщини минулого, ми не маємо перспектив для наближення до ідеалу наукового дискурсу.

Крім загальнозначимих утруднень перекладацької діяльності, наочність яких актуалізується в процесі спроб "буквального" перекладу змісту будь-якого тексту, існує низка специфічних, властивих саме історико-філософській науці. По-перше, через намагання максимально адекватно повідомити й пояснити зміст власного досвіду філософування кожен автор прагне створювати свій текст орієнтуючись на систему понять, значення яких є гранично точним і незмінним. Через це, однією з головних вимог до перекладу філософського тексту, є неприпустимість довільної синонімії та омонімії. Перекладач мусить спробувати зрозуміти текст на рівні закладених у ньому концептів і виходити з принципів не формальної, а семіотичної точності. По-друге, специфіка філософських смислів обумовлює використання таких засобів висловлювання, як символи, тропи, теоретичні конструкти тощо. Це зауваження, є особливо актуальним для реконструкції змісту філософування мислителів Сходу. Їх понятійний апарат здебільшого має унікальний характер і втрачає сенс поза автентичним контекстом його застосування.

Досвід історико-філософської реконструкції духовної спадщини Сходу з використанням виключно сучасного понятійного апарату, засвідчив недосконалість цієї настанови. Але, ми мусимо також утримуватись і від надміру автентичної термінології. Підтвердженням вищезазначених міркувань є досвід авторів "Європейського словника філософій", у вступі до якого читаємо: "Для деяких іншомовних філософських концептів при цьому знайшлися цілком традиційні українські аналоги; деякі інші були перекладені наново чи вперше, подекуди із застосуванням неологізмів та експериментальних мовних винаходів; деякі ж особливо специфічні концепти були залишені зовсім без перекладу, а натомість відтворені або рідною для них латиною, або українською транслітерацією. Універсальність та одноманітність підходу до всіх "проблемних" концептів при цьому, певна річ, була абсолютно неприпустима: адже між практично повною перекладністю та практично повною неперекладністю існує цілий спектр проміжних випадків, кожен з яких потребує індивідуального й творчого підходу..." [4].

Через згоду з аргументами на користь некоректності вживання назви ламаїзм [5], ми відмовляємось в контексті даного дослідження від її вживання. В контексті вивчення історії духовної традиції тибетського буддизму особливої гостроти набуває проблема адекватного перекладу. На противагу історії європейського філософського дискурсу, де переважно домінувало прагнення максимальної точності висловлювань, мова буддистів сповнена полісемії та символізму. За означеної специфіки, перекладачі покликані вдаватись: або до збереження і впровадження у вітчизняний дискурс великої кількості автентичних термінів, або до пошуку в українській мові своєрідних образно-символічних виразів, тропів, перифраз, метафор, епітетів. Слід також наголосити, що поширення буддизму в Тибеті, також супроводжувалось доланням мовно-культурного бар'єру. На думку Е. А. Торчинова: "...тибетська монастирська традиція не лише сприйняла, але й з неймовірною ретельністю зберегла і відтворила пізню індійську буддійську традицію в усій її повноті" [6].

Якщо в європейській традиції філософування пошук найвищої істини здебільшого тлумачиться як процес теоретичного і раціонального досяг-

нення, то в буддизмі – це шлях, призначений для досягнення такого стану, в якому істина відкривається на рівні безпосередньо поданої очевидності. Означена настанова властива більшості духовних вчень Індії, але в буддизмі вона має низку особливостей. Зокрема, це неортодоксальність вчення, в якому не виокремлюється певний текст як канонічне Одкровення. Будда промовляв як людина, а не як Всевишній, і завжди його висловлювання були спрямовані до певного слухача й залежали від особливостей останнього, його розумових здібностей та вмотивованості. Сіддхартха Гаутама навчав Дгармі не через милість божественного Одкровення, а завдяки власному завзяттю в духовному пошуку. Для нього першочерговим був не предмет розповіді, а той, кому вона адресована. Цим пояснюється особливий різновид буддійських текстів – "Праджняпараміти", які тлумачились як призначені для "ледачих розумом". Зокрема, в "Дгаммападі" наголошено, що навіть якщо людина постійно повторює Писання, але не виконує щиро його приписів, то вона не гідна просвітлення, але якщо вона живе згідно Дгарми, звільнившись від пристрастей, ненависті й невігластва, вільна розумом і незворушним ставленням до світу, то, навіть не знаючи добре Писання, вона стане просвітленою.

Буддійська філософія – результат навчання Дгармі тих, хто потребував "розумних" пояснень, тобто інтелектуалів, що тяжіли до систематизації категоріального апарату, теоретичних пояснень з виразними ознаками раціоналізму. Але жодне судження чи умовивід, незалежно від міри їх обґрунтованості та незаперечності, не матимуть цінності для буддистів, якщо не сприятимуть пробудженню хоча б однієї особи. Одним за найбільших утруднень в історико-філософському дослідженні тибетського буддизму, є виокремлення власне філософської складової з потужного пласту суто релігійних текстів спрямованих до широкого загалу. З метою виконання цього завдання російські буддологи В. І. Рудий та Є. П. Островська [7] розробили теорію структурного поліморфізму, що попри істотні зауваження з боку її критиків, зокрема Торчинова Е. А., є одним з перспективних напрямів розвитку історико-філософської методології дослідження тибетського буддизму.

Аналіз витоків тибетського буддизму – надзвичайно складна та водночас цікава тема. Головним утрудненням її розробки є реконструкція вчення релігії бон. В цілому, ми можемо стверджувати, що бон, як система автохтонних вірувань тибетців у добуддійський період, була одним з інваріантів центральноазійського шаманізму. "Пізніше бон зазнав настільки потужного впливу буддизму, що, по суті, перетворився в один з не зовсім "ортодоксальних" напрямів буддизму: релігійна доктрина, іконографія і пантеон, зміст і сама форма священних текстів, архітектура храмів, форми релігійної практики бон – все це стало лише ледь вловимим та з трудом виокремлюваним з власне буддійського тла. Тому судити про стародавній бон за сучасним виглядом цієї релігії, що ще має певне поширення серед тибетців, цілковито невірно [8].

Як відомо, традиційно самі тибетці пояснюють появу буддизму на теренах їх культури легендою про падіння з неба, за часів правління царя Лхаторорі, скриньки з текстом Карандавьяоха сутри та декількома

сакральними предметами. За дуже приблизним датуванням описані в легенді події могли трапитись в IV ст. н. е. А в першій половині VII ст. н. е. відбулось царювання одного з перших тибетських "царів Дгарми" – Сронцзангмпо, що з часом був визнаний втіленням покровителя Тибета – бодгісаттви Авалокітешвари. Дружини цього правителя – донька царя Непала та донька китайського імператора Тай-цзуна, були буддистками посаг яких містив безцінні скарби сакральних текстів та предметів культу. Саме в цей час посланець царя Лхаторорі – Тхонмі Самбхоту, на основі ознайомлення з індійською бенгальською писемністю розробив національний тибетський алфавіт та граматику.

Попри означені здобутки, поширення буддизму в Тибеті було тривалим і непростим. В середині VIII ст. н. е., цар Тісрондецзан запросив для проповіді одного з найбільш знаних та видатних буддійських мислителів Індії – Шантаракшиту, який як відомо, мав дотичність як до мад'яміки так і до йога чари. Завдяки зусиллям Шантаракшита в Тибеті було утворено перші монастирі, серед яких найбільш відомим є *Самьєлінг*, або просто *Самьє поблизу* Лхаси. Для того, аби подолати спротив впливових в ті часи шаманів бон, Тісрондецзан, за порадою Шантаракшита, запросив також видатного тантричного йогіна Падмасамбгаву ("Лотосонародженого") из Уддіяни. За буддійською традицією, останній був народженням з квітки лотосу проявом, "магічно створеним тілом (нірманакая)" Будди Амітабхи. Наочність надзвичайних можливостей Падмасамбгави та явлені ним дива мали білш потужний вплив на тибетців аніж витончені та складні теоретичні пояснення Шантракшита.

Наступником старого Шантракшита став його учень з Індії – Камалашила, що взяв участь у надзвичайно важливому для історії тибетського буддизму диспуті в Самьє (приблизно і умовно 790 р.). Підставою для цього диспуту стала все більш очевидна розбіжність між змістом повчань Камалашили як представника "індійського буддизму" та Хешана Махаяна як представника "китайського та корейського буддизму". Як наголосив Торчинов Е. А.: "Згідно традиційних тибетських джерел, диспут завершився цілковитою перемогою Камалашили (що навіть призвело до самогубств серед прихильників Хешана Махаяни), внаслідок чого цар заборонив проповідь китайського буддизму і Тибет остаточно і незворотно був повернений до сповідування класичних індійських взірців. Однак реальні наслідки диспуту були дещо інакшими порівняно з повідомленнями пізніх тибетських джерел (переважно, написаних ґелуг'пінцями у XVI–XVIII ст., коли Китай все більш активно став заявляти про свої права на контроль над Тибетом)" [9]. Ми можемо погодитись з подальшим міркуванням видатного російського буддолога про те, що: "...реальна полеміка відбувалась зовсім не між індійським і китайським буддизмом (і не між класичною Махаяною і вченням китайської школи Чань), як зазвичай вважають. Масштаби полеміки в Самьє долають ці межі. Це полеміка між двома течіями і в індійському буддизмі, і в махаянському буддизмі взагалі, адже тези, висунуті Хешаном Махаяною, віддзеркалювали позиції, котрих дотримувались і багато хто з буддистів у самій Індії (особливо в межах тан-

тричної традиції; дещо пізніше вони будуть повною мірою представлені у вченнях махадистів і традиції, відомій як Маха-мудра). Теоретично її основою, поза сумнівом, була теорія Татга'ата'арбгі (особливо постулат "наш власний Розум і є Будда"), тоді як Камалашіла наслідуючи свого учителя дотримувався вчення синкретичної школи мад'г'яміки-сватантрики-йогачари з її зовсім інакшим розумінням як структури шляху, так і характеру природи Будди" [10].

На підставі того, що вчення школи Чань не втратило свого впливу в Тибеті навіть після поразки в Сам'є ми не можемо стверджувати доцільність виокремлення часу від початку поширення буддизму до цієї події окремим періодом в історії тибетського буддизму. Істотні зміни відбулись в середині IX століття, коли через історичні перепити Китаю та Тибету (війни, заворушення та гоніння буддизму) зв'язок між буддійськими традиціями цих країн було обірвано. Відбувся тривалий занепад: залишки тибетських монастирів деградують, вчення вінаї в них заступає вульгарна магія та колдовство.

В XI столітті буддизм відновив свій високий духовний статус і цей час дослідники часто називають епохою його другої рецепції у Тибеті. На противагу попередньому періоду, вчення буддизму здобуває надзвичайно широкого поширення в усіх прошарках тибетського суспільства. А терези симпатії тибетців остаточно схиляються у бік індійських шкіл махаяни. Відтепер "Країну снігів" починають називати "Країною Дгарми" а на її теренах розпочинається формування власне тибетської філософії буддизму шкіл: ка'г'юпа, сак'япа, гелугпа та інші. "Коли буддизм в самій Індії припинив існування, тибетські ченці почали створювати свої власні незалежні роботи з логіки, розвиваючи і продовжуючи індійську традицію" [11].

В підсумку, можемо зробити висновок про актуальність, в контексті здійснення історико-філософських досліджень тибетського буддизму, принципів історизму та полі лінійності. Доцільним також є виокремлення специфічності філософського вчення тибетців в системі буддійських шкіл Індії та Китаю.

Переклад творів тибетської традиції, заради уникнення надміру автентичних термінів та спотворення буквальними понятійними аналогами, вимагає особливої уваги до пошуку в українській мові своєрідних образно-символічних виразів, тропів, перифраз, метафор, епітетів.

"Розумні" тобто раціональні пояснення безперечно присутні в роботах тибетських буддистів, однак їх виокремлення є однією з найбільш актуальних проблем для дослідників. Запропонована В. І. Рудим та Є. П. Островською теорія структурного поліморфізму, серед іншого, передбачає можливість "автономного" розгляду раціональних складових Дгарми. Однак, така настанова ризикує зруйнувати цілісність духовного потенціалу тибетського буддизму. Водночас, без подібної диференціації складно говорити про коректність саме історико-філософського дослідження, адже нагальною постає проблема інтеграції декількох галузей наукового знання: релігієзнавства, культурології та історії філософії. Таким чином у нас утворюється можливість говорити про особливу дослідницьку програму буддології з відповідною методологією. Разом з тим,

варто визнати відкритим питання про можливість розвитку та удосконалення теорії структурного поліморфізму.

В контексті аналізу раннього етапу поширення буддизму на теренах Тибету, наочними постають наступні проблеми: по-перше, з'ясування ролі індійських, китайських та корейських шкіл буддизму в процесі формування ідеології "Країни Дгарми"; по-друге, додання розбіжностей між власною буддійською історіографією в Тибеті, та результатами наукових історичних досліджень; по-третє, розкриття підстав визначення "індійськості" буддизму в Тибеті.

1. Гегель Г. В. Ф. Об эпизоде "Махабхараты", известном под названием "Бхагавадгита" Вильгельма Фон Гумбольдта. Берлин, 1826 // Вопр. философии. – 1994. – № 10. – С. 131–137.
2. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Розенберг О. О. Труды по буддизму. – М.: Наука, 1991. – С. 197. 3. Там же. – С. 87. 4. Европейский словарь философии: Лексикон неперекладностей. Том первый. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – С. 10. 5. Торчинов Е. А. Введение в буддологию: курс лекций / Е. А. Торчинов. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2000. – С. 140–141. 6. Там же. – С. 140. 7. Рудой В. И. О специфике историко-философского подхода к изучению индийских классических религиозно-философских систем / В. И. Рудой, Е. П. Островская // Методологические проблемы изучения истории философии зарубежного Востока. – М.: Наука, ГРВЛ, 1987. – С. 74–93. 8. Торчинов Е. А. Введение в буддологию. – С. 141. 9. Там же. – С. 144. 10. Там же. – С. 145. 11. Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму / Ф. И. Щербатской. – М.: Наука, ГРВЛ, 1988. – С. 106.

Надійшла до редколегії 14.09.12

О. О. Капустін, асп., КНУТШ

СПЕЦИФІКА ФОРМУВАННЯ ТИПОЛОГІЇ ІНТУЇТИВІЗМУ

В цій статті робиться спроба побудови типології інтуїтивної філософії. Дана проблематика рідко досліджується в історико-філософському співтоваристві, через що інтуїтивізм не досить часто згадується як самостійна та самодостатня течія. Визначення інтуїтивізму та проведення його типології дозволить чітко з'ясувати сутність інтуїтивізму та його місце в історії філософії.

Ключові слова: інтуїтивізм, інтуїція, інтелектуальне споглядання, адекватне пізнання, безпосереднє пізнання, інтуїтивна гносеологія, хронологічний підхід, національний підхід, концептуальний підхід, докласичний інтуїтивізм, класичний інтуїтивізм, некласичний інтуїтивізм.

В цій статті робиться спроба побудови типології інтуїтивної філософії. Дана проблематика рідко досліджується в історико-філософському співтоваристві, через що інтуїтивізм не досить часто згадується як самостійна та самодостатня течія. Визначення інтуїтивізму та проведення його типології дозволить чітко з'ясувати сутність інтуїтивізму та його місце в історії філософії.

Ключові слова: інтуїтивізм, інтуїція, інтелектуальне споглядання, адекватне пізнання, безпосереднє пізнання, інтуїтивна гносеологія, хронологічний підхід, національний підхід, концептуальний підхід, докласичний інтуїтивізм, класичний інтуїтивізм, некласичний інтуїтивізм.

In this article is become attempt of creation of intuitive philosophy's typology. This problematic investigates seldom in historical-philosophical community, because intuitionism isn't rather often remembered as the independent and self-sufficient doctrine. Definition of intuitionism and carrying its typology will allow to define accurately essence of intuitionism and its place in the history of philosophy.

Main concepts: intuitionism, intuition, intellectual contemplation, adequate knowledge, direct knowledge, intuitive gnoseology, chronological approach, national approach, conceptual approach, preclassical intuitionism, classical intuitionism, nonclassical intuitionism.

Філософія інтуїтивізму є однією з найбільш впливових течій в історії філософії. У час свого розквіту (кін. XIX – поч. XX ст.) інтуїтивізм потуж-

но вплинув на формування філософії XX ст. та її напрямів, серед яких феноменологія, екзистенціалізм, неотомізм, російська релігійна філософія, філософська антропологія, герменевтика та ін. Але на жаль сучасне філософське співтовариство не може належним чином оцінити здобутки цього напрямку через малочислені дослідження інтуїтивізму. Це перш за все пов'язано із невизначеністю інтуїтивізму як філософської течії. Безперечно в багатьох підручниках та словниках з філософії та історії філософії він згадується на рівні з іншими концепціями, проте характер представлення інтуїтивізму значно відрізняється у різних джерелах. Ця обставина дуже негативно впливає як на загальне уявлення про місце інтуїтивізму в історико-філософському процесі так і на дослідження самого інтуїтивізму. виправити цей стан справ можна лише здійснивши історико-філософську типологію інтуїтивізму. Але тут постає питання, яким чином слід будувати цю схему.

З одного боку можна застосувати хронологічний підхід, розділивши інтуїтивізм на певні історичні періоди. З першого погляду такий підхід досить вдалий для цього випадку, адже інтуїція як спосіб пізнання вивчався ще починаючи з античності. Хоча це скоріше були дослідження безпосереднього пізнання, які ще не мали тих змістів, що вкладаються у сучасне розуміння інтуїції. Так Ніцше у своїй праці "Філософія в трагічну епоху Греції" (1873) наділяє філософію Геракліта рисами інтуїтивізму. А. А. Налджян ("Деякі психологічні та філософські проблеми інтуїтивного пізнання" (1972)) називає здібність, завдяки якій людина пізнає ідеї за Платоном, інтуїцією. М. Бунге у своїй праці "Інтуїція та наука" (1967) ризи інтуїції знаходить у вченні Аристотеля.

У середньовічній філософії з'являється поняття інтуїції. Воно обґрунтовується Оккамом у "Епістемології", як найвищий ступінь пізнання. У подальшому, на протязі всієї середньовічної думки, інтуїція використовується теологами для позначення містичного осягнення Бога та його одкровенень. Хоча часто вона не позначається як інтуїція, а замінюється поняттями любов чи віра, через які людина може здійснювати пізнання (наприклад, у працях Августина, Ріхарда Сен-Вікторського, Мейстера Екхарда та інших).

Перше серйозне вивчення інтуїції, як істинного способу пізнання почалося у Новий час (своє ґрунтовне історико-філософське дослідження інтуїтивізму розробив В. Ф. Асмус у праці "Проблема інтуїції у філософії та математиці" (1965)). Асмус починає саме з Нового часу, вважаючи, що розробка поняття інтуїції виникла через проблему взаємовідношення безпосереднього та опосередкованого знання). Саме Р. Декарт велике значення надає інтуїції, вважаючи що лише вона постачає індивіду самоочевидне знання. Декарт доводить, що інтуїтивне пізнання, як безпосереднє, слід відрізнити від розсудкового пізнання, яке спирається на логічний апарат визначень, понять та силогізмів. Визначаючи інтуїцію як основний метод досягнення істини, французький філософ стверджував, що помилково намагатися виводити з розуму ті положення, які з очевидністю мають споглядатися. Більше того, у праці "Правила для керівни-

цтва розумом", Декарт наголошує на тому, що не можна покладатися на логічно виведені силіогізми, якщо ті не спираються на інтуїтивно отримані знання. "За Декартом, у людини немає ніякого іншого шляху для досягнення достовірного пізнання істини, крім самоочевидної інтуїції й необхідного доказу" [1]. Також за Декартом, інтуїтивне знання має характер аксіоматичності. У французького філософа найбільш достовірним положенням є аксіома, "мислю, отже існую", яка не виводиться шляхом рефлексій та логічних доказів, а є результатом безпосереднього схоплення.

Виходячи з гносеології Спінози, можна побачити, що лише ідея здатна давати адекватне знання. Так Спіноза у схолії 2, теоремі 40, другої частини "Етики", виділяє три види пізнання. Перше – це гадка або уява (які Спіноза ще називає пізнанням через безладний досвід та пізнанням через асоціації). У теоремі 41 другого розділу "Етики" голландський філософ називає цей вид пізнання єдиним джерелом заблудження, на відміну від інших його родів: "Пізнання першого роду є єдиною причиною хибності, пізнання ж другого та третього роду необхідно істинні" [2]. Причину неадекватного пізнання Спіноза вбачає у здатності людської душі сприймати тіло вже неіснуюче, яке до цього знаходилося у межах його відчуттів. Беручи до уваги недосконалість знань, які надає тіло, Спіноза робить висновок про хибність чуттєвого сприйняття й неприйнятність його застосування у пошуку істини. Іншою причиною критики чуттєвого сприйняття є те, що голландський філософ вважає одиничні речі випадковими та швидкоплинними, виводячи це як раз із неможливості схопити їх сутність. Іншими двома видами пізнання, за Спінозою, були розсудкове та інтуїтивне. Щодо них, то Спіноза вказує на їх істинність (теорема 41). Це, знову ж таки, має місце тому, що ці види пізнання схоплюють лише істинне знання, яким є знання про ідеї, котрі на відміну від одиничних речей мають характер всезагальності, знаходячись у всіх речах одночасно. "Пізнання другого та третього роду, але не першого, вчить нас відрізнати істинне від хибного" [3]. Разом із тим, Б. Спіноза надає інтуїтивному пізнанню статус автономного та незалежного від емпіричного та раціонального досвіду, називаючи інтуїцію третім видом пізнання. "Крім цих двох родів пізнання існує, як я покажу згодом, ще третій, який будемо називати знанням інтуїтивним (*scientia intuitiva*)" [4]. Спіноза, подібно до інших мислителів Нового часу, вивисує інтуїцію як над чуттєвим так й над раціональним пізнаннями, вважаючи, що цей вид пізнання " [...] Веде від адекватної ідеї про формальну сутність яких-небудь атрибутів Бога до адекватного пізнання сутності речей" [5].

Цю гносеологічну тріадність із перевагою інтуїції також підтримує Дж. Локк. Відкидаючи вродженні ідеї, Локк при цьому не заперечував своєрідного механізму безпосереднього усвідомлення існуючих між ідеями зв'язків та миттєве розуміння їх сутнісної природи та структури. "[...] Іноді розум сприймає відповідність або невідповідність двох ідей; це я думаю можна назвати інтуїтивним пізнанням" [6]. Перевагою інтуїтивного пізнання, на думку Локка, є саме його риса безпосередності, адже чим більше ланок у процесі отримання знання, тим більше воно спотво-

рюється (як це відбувається із демонстративним, опосередкованим знанням). Інтуїтивне знання Локк також відрізняє від демонстративного знання або міркування. Саме коли відповідність між ідеями встановлюється не безпосередньо, а за допомогою інших ідей, таке знання й стає демонстративним. Англійський філософ зазначає, що воно також є істинним, проте його природа не така ясна та очевидна як у знання інтуїтивного. До того ж досягається воно не шляхом миттєвого осяяння, а через довге зосередження уваги та складні операції логічного умовиводу. Недоліком демонстративного знання є ще й те, що сумнів стосовно зв'язку ідей усувається лише після операції доведення, тоді як у разі інтуїтивного схоплення воно взагалі не має місця, так як через його миттєвість людина просто не встигає припустити сумнів стосовного цього знання. Навіть якщо б демонстративне знання позбавилося своїх недоліків, без інтуїції, як первинного знання, воно не могло б існувати. "Інтуїція може існувати без демонстрації, але протилежне неможливо. Кожен крок демонстративного знання повинен володіти демонстративною очевидністю" [7]. Виділяючи, як й Спіноза, три види людського пізнання, чуттєве (сенситивне), раціональне (демонстративне) та інтуїтивне, Локк все ж вважав, що жодне з них не охоплює всю сферу можливого знання, а отже й не може претендувати на всезагальне пізнання. Лише в своїй органічній єдності, вони дають людині змогу охопити істинну сутність реальності.

Так й Г. В. Ляйбніц вважав інтуїтивне пізнання найбільш досконалим способом досягнення істини. Навіть поняття про найбільш чіткі ідеї не можуть бути отримані без допомоги інтуїції. "Пізнання інтуїтивно, коли дух помічає відповідність двох ідей безпосередньо по них самих, без втручання якої-небудь іншої ідеї. [...] Такого роду знання найбільш ясне й найбільш достовірне, на яке здатен наш слабкий розум. [...] Це знання того, що ідея в душі така, якої він її сприймає. Хто вимагає більшої достовірності, той не знає, що він вимагає" [8]. Хоча, як і інші раціоналісти, Ляйбніц вважав за необхідне обробку інтуїтивних даних понятійним інструментарієм (крім мабуть самоусвідомлення, яке дається людині інтуїцією), для більш адекватного виявлення знання. Ляйбніц погоджувався з Локком щодо висловлювання: "У розумі не має нічого, чого б не було раніше у чуттях", проте додавав до нього: "Крім самого розуму". Виходячи з цього, Ляйбніц вважав, що вроджені ідеї існують лише у якості певних схильностей та здатностей розуму, але не у вигляді готових істин. З іншого боку, інтуїтивно схоплені істини, не можуть бути досягнуті емпіричним шляхом. Лише раціональний спосіб пізнання дозволяє абстрагуватися від конкретного й випадкового, піднімаючись до пізнання необхідного й всезагального. Отже, незважаючи на різні позиції, щодо вроджених ідей, й раціоналісти й емпіристи визнавали інтуїцію та її здатність надавати істинні знання.

Приймаючи участь у суперечках про роль інтуїції у процесах пізнання, Фіхте також надавав їй важливе значення. Можна виділити два періоди творчості німецького філософа, в яких по-різному тлумачилися інтуїція. Перший період стосується ранніх редакцій "Науковчення" та статей

написаних до 1804 року. Тут Фіхте розглядає інтуїцію як основний метод осягнення дійсності. На його думку, використовуючи лише поняття неможливо осягнути ні сутність філософської системи, яку він розробляє, ні відповідно, сутність самої реальності, яка в ній описується. Для справжнього розуміння "Науковчення" та усвідомлення його ідей потрібна ще специфічна інтуїція. Остання допоможе читачу відчути сам дух вчення Фіхте, а отже й краще осягнути дійсність. З іншого боку, інтуїція, як безпосереднє споглядання, постає єдиним способом схоплення діяльності (*Handeln*), яка лежить в основі будь-якого пізнання. Нарешті, інтуїція знімає протиріччя між Я та не-Я, котре полягає у тому, що з однієї сторони, сфери дії Я та дії не-Я незалежні одна від одної, але з іншої – вони мають значний взаємовплив. То ж існувати в гармонійному поєднанні без протиріч людині та оточуючого його світу допомагає розуміння (*Intelligenz*), яке здійснюється при сприянні споглядання. Це споглядання Фіхте називає інтелектуальним спогляданням (*intellektuelle Anschauung*). Звідси, німецький філософ наділяє інтелектуальну інтуїцію функцією зв'язування досвіду та здатністю до самоусвідомлення (аналогічно з кантівською трансцендентальною апперцепцією). Свідомість, яка розкривається у такій інтелектуальній інтуїції є безпосереднім знанням. Більше того, лише у ній, можлива реалізація діяльності. На противагу Канту, Фіхте визнає лише інтелектуальну інтуїцію, сфера якої виходить за межі чуття. "На відміну від Канта, який допускав для людини лише чуттєві інтуїції й бачив в них умови досвідного пізнання, проте ніяк не засіб пізнання речей самих по собі, а також на відміну від Якобі, який правду визнавав можливість пізнання вищої реальності, проте засобом такого пізнання вважав інтуїцію чуття, Фіхте підкреслює нечуттєвий характер інтуїції, яка веде до пізнання життя" [9].

У своїй праці "Призначання людини" (1800), Фіхте відділяє безпосереднє споглядання від чуття та мислення, називаючи цю специфічну здатність інтуїцією. Інтелектуальне споглядання має автономний та самодостатній характер й своєрідну природу, не залежачи від понять розуму. Зовсім по іншому розглядає Фіхте інтуїцію в більш пізній період, зокрема у "Науковченні" редакції 1804 р., де суб'єктивній очевидності протиставляється об'єктивна істинність. Остання тепер не залежить від діяльності безпосереднього споглядання, а є необхідним знанням про світ безвідносно до будь-яких проявів свідомості. Хоча й в редакції "Науковчення" 1804 р. інтуїція, вже втративши свій статус очевидного критерію істинності, все ж продовжує виконувати роль зв'язування понять у системи. Бо логічна структура потребує чогось всеохопно-конститууючого, яке здатне поєднати розрізнені компоненти в цілісний механізм. Незважаючи на те, що у пізній період поняття для Фіхте прийняли істинний характер й стали ототожнюватися з предметами дійсності, інтуїція все ж продовжує відігравати важливу роль у процесі пізнання. Але на відміну від першого періоду, розум домінує над інтуїцією, яка тепер входить в нього, втративши свою самодостатність та автономію.

Спираючись на вчення раннього Фіхте, Шеллінг в "Системі трансцендентального ідеалізму" (1800) використовує поняття інтуїції для розв'я-

зання протиріч між свободою та необхідністю. Не бажаючи відмовлятися від закономірностей, які лежать в основі функціонування свідомості, Шеллінг вважає, що досягнути останні людина може лише коли інтелект здійснюючи свої акти, одночасно спостерігає за самим процесом цього здійснення. Такий процес за Шеллінгом уможливорює інтелектуальна інтуїція, яка допомагає свідомості вільно відтворювати в умовах усвідомлення ті дії, котрі із незалежною необхідністю визначають сутність людської природи. "Таким чином, інтелектуальна інтуїція Шеллінга – це усвідомлення діючим інтелектом необхідності законів, за яким він діє. Такий інтелект зв'язує у своєму спогляданні буття та діяльність" [10]. Більше того, інтелектуальна інтуїція знімає всі інші протиріччя: між абсолютним й відносним, об'єктом та суб'єктом, природи та свідомості тощо. Сам же інтелект постає у Шеллінга в процесі безперервної творчості, що й робить потрібним існування та діяльність споглядання. Проте, на відміну від Фіхте, інтуїція не є притаманна у рівній мірі всім людям. Нею найбільш широко користуються талановиті вчені, митці та філософи, які потребують виходу за межі дискурсивного розсуду. В своїй праці "Філософські листи про догматизм та критицизм" (1795) Шеллінг називає інтелектуальне споглядання найбільш досконалим видом пізнання, яке надає людині істинне знання як про зовнішній світ так й про духовну реальність. "Таке споглядання є найбільш глибокий внутрішній досвід, від якого залежить все те, що відомо нам про надчуттєвий світ, на чому заснована наша віра в нього. Це споглядання вперше переконує нас, що дещо є у справжньому смислі слова, тоді як все інше, на що ми переносимо це слово, тільки являється" [11].

Шеллінг чітко відрізняє чуттєву від інтелектуальної інтуїції. Остання відрізняється від першої характером вияву, продукуючись лише у разі наявності вільної волі не обмеженої вторгненням у неї об'єктів зовнішнього світу. Звідси й постулат про те, що інтелектуальне споглядання виникає в момент злиття Я та світу, розчинення об'єкта у суб'єкті. "Інтелектуальне споглядання виникає тоді, коли ми перестаємо бути об'єктами для самих себе, коли Я що споглядає, замкнувшись у собі, стає тотожним Я, яке споглядається. [...] Не ми розчинилися у спогляданні об'єктивного світу, а світ розчинився у нашому спогляданні" [12]. В цьому контексті, Шеллінг не погоджується зі Спінозою, який розчиняв суб'єкт в Абсолюті, а не навпаки, що є на думку німецького філософа великою хибою, адже навіть у злитті з Богом, людина продовжує усвідомлювати себе. Тобто, в будь-якому разі, не людина розчинена у Творцеві, а Творець перебуває у свідомості людини. Шеллінг також називає інтелектуальне споглядання знаряддям трансцендентального мислення, ціль якого перетворити за допомогою свободи на об'єкт для себе те, що зазвичай не є об'єктом. То ж це споглядання постає невід'ємною частиною філософування без якої неможливий жодний акт рефлексії. "Отже, трансцендентальне філософування повинне завжди супроводжуватися інтелектуальним спогляданням; [...] Без такого споглядання філософування позбавлено субстрату, котрий слугував би опорою й основою мислення.

Це споглядання є те, що займає у трансцендентальному мисленні місце об'єктивного світу й якби слугує основою польоту умовиводу" [13].

У XVIII–XIX століттях інтуїцію як гносеологічну категорію використовували також І. Г. Гаман, Ф. Г. Якобі, І. Кант, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауер, В. Дільтей, У. Джеймс, В. Шуппе, Й. Ремке, В. С. Соловйов, А. А. Козлов, П. Д. Юркевич.

Ніби то типологія інтуїтивізму досить вдало вимальовується: 1) рефлексії щодо інтуїції у філософії античності та середньовіччя; 2) дослідження інтуїції як істинного способу пізнання дійсності у новий час (Р. Декарт, Б. Спіноза, Дж. Локк, Г. Ляйбніц); 3) використання інтуїтивного способу осягнення світу у німецькій філософії XVIII–XIX ст. (І. Г. Гаман, Ф. Г. Якобі, І. Кант, І. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауер, В. Дільтей); 4) вивчення інтуїції у російській філософії XIX ст. (П. Д. Юркевич, В. С. Соловйов, А. А. Козлов).

Але подальший розвиток інтуїтивізму може поставити його дослідників в складне становище. Перш за все це пов'язано з двома постатями кін. XIX – поч. XX ст.: Бергсоном та Лосським. Так Бергсон, представник французької філософії життя, досліджував інтуїцію не лише як спосіб пізнання дійсності, а поставив її в основу своєї концепції, створивши одну перших повноцінних теорій інтуїтивізму. Трохи згодом М. О. Лосський, представник російської релігійної філософії, також обґрунтував власну філософію інтуїтивізму. Порівнюючи ці дві концепції з попередніми, можна зазначити, що вони вивели дослідження інтуїції на новий рівень. Спершу, Бергсон та Лосський створили свої варіанти інтуїтивної гносеології. Бергсон здійснив це у працях "Досвід про безпосередні дані свідомості" (1889), "Матерія та пам'ять" (1896) та звичайно у його відомій "Творчій еволюції" (1907). Хоча теорія пізнання французького філософа вже мала зародки онтології, які виявилися у більш пізніх його статтях та лекціях (1908–1931 pp.).

Лосський ще більшу увагу зосередив на гносеології вважаючи, що лише дослідивши пізнання людина зможе адекватно досягнути сутність світу. У своїй визначній праці "Обґрунтування інтуїтивізму" (1906) російський філософ наділив здатністю до безпосереднього пізнання істини всі три види пізнання. Таким чином він зробив інтуїцію не окремим видом пізнання, як Бергсон, а властивістю всього пізнавального інструментарію. Надалі обидва філософи розбудовували свою онтологічну концепцію (у Лосського вона найбільшою мірою розкрилась у працях "Світ як органічне ціле" (1917), "Типи світоглядів" (1931), "Чуттєва, інтелектуальна та містична інтуїція" (1938)). Вона була нерозривно пов'язана із інтуїтивною гносеологією та виводилась саме із її пошуків. В кінці свого творчого шляху Бергсон та Лосський будують інтуїтивну етику ("Два джерела моралі та релігії" (1932) Бергсона та "Свобода волі" (1927), "Бог та всесвітнє зло" (1941), "Умови абсолютного добра" (1944) Лосського).

Концепція Лосського має назву ідеал-реалізм або інтуїтивізм й обґрунтовує інтуїцію як спосіб пізнання дійсності. Про це каже сам російський філософ, який на протязі всього творчого шляху доводив значущість

інтуїції, її важливість для існування кожної людини. Крім цього всі сфери філософського дослідження Лосського (онтологія, гносеологія, етика та історія філософії) сповненні інтуїтивістського духу та побудовані згідно специфічній інтуїтивістській методології. Тому по суті лише філософія Лосського може претендувати на приналежність до течії інтуїтивізму: філософ сам так позначав свою концепцію, весь час намагаючись показати важливість цього філософського напрямку. З іншого боку, хоча Бергсон й не називав себе інтуїтивістом, його вчення також має інтуїтивістську спрямованість. З трьох видів пізнання французький філософ віддає перевагу у отриманні істинного знання інтуїції, проте раціональне та емпіричне пізнання також займають важливе місце в осягненні світу (не дивлячись на критичні зауваження багатьох його коментаторів, зокрема й Лосського, про приниження та відкидання розуму, та вивищення інстинкту, а особливо інтуїції). Звичайно, концепції Лосського та Бергсона мають значні відмінності у своїх теоретичних положеннях. Так для Бергсона, інтуїція є третім видом пізнання, певним безпосереднім способом схоплення дійсності, тоді як для Лосського, інтуїція не вид, а властивість пізнання. Російський філософ вважає, що всі три способи пізнання – емпіричне, раціональне та містичне – мають характер безпосередності, тобто кожне з них може дати людині істинне знання. Спільним для цих двох мислителів є точка зору, що весь пізнавальний інструментарій має працювати злагоджено. За Бергсоном кожен вид пізнання виконує свою функцію, утворюючи особливий гносеологічний ланцюжок. У разі правильно розподілених обов'язків людина може отримати істинне знання про сутність світу.

За Лосським кожне знаряддя пізнання схоплює свою частину дійсності, а потім, в результаті поєднання, формується цілісне знання про реальність. Тобто спільним для обох філософів є думка про синтез пізнавальних здатностей, хоча кожен обґрунтовував свою позицію по-своєму. Серед відмінностей можна згадати різні онтологічні погляди. Якщо Лосський постулює існування вічних ідей, які людина може осягнути, то Бергсон досить негативно відносився до платонізму, висуваючи динамічну картину світу (у цьому контексті, концепцію Лосського можна назвати органічний інтуїтивізм, а концепцію Бергсона – динамічний інтуїтивізм). Останній вважав, що Всесвіт весь час перебуває у процесі творчих змін та еволюційних перетворень. Навіть Бог має певну схильність до самовдосконалення. Лосський різко критикує цю позицію, вважаючи, що Бог як Абсолют є вічним, так само як і його помічники, субстанційні діячі, які змінюють лише об'єкти свого втілення, а їх сутність весь час залишається цілою.

Ще однією точкою розходження двох філософів є їх погляди на простір та час. Для Бергсона це було принципове питання: ще починаючи зі своїх ранніх праць французький філософ розводить дані поняття, вважаючи, що часовий вимір дійсності має справу із розвитком, тривалістю, творчим рухом. На противагу цьому, просторовий зріз перетворює енергію на матерію, робить світ статичним, позбавленим будь-яких змін. То ж час для Бергсона є прогресивною силою, яка

сприяє еволюції світу. Лосський по іншому розуміє ці поняття, вважаючи, що простір та час – форми матеріальності, а отже вони ведуть не до досконалості, а до плинності, до певної зміни та розпаду. На противагу ним є надпросторова та надчасова реальність, певний духовний вимір дійсності, де існують лише вічні закони та закарбовані істинні сутності речей. Ця остання сфера і є певним середовищем для діяльності субстанційних діячів; по суті це вимір існування Бога. Трактуючи свою духовну реальність у платонівському стилі, Лосський обурюється вченням Бергсона про динамічний Всесвіт та творчий Абсолют. Спираючись на християнську метафізику, Лосський просто не може допустити можливість існування Творця, який не перебуває у вічному спокої досконалості, а постійно прагне до певних нових горизонтів діянь. Також Лосський критикує відсутність у Бергсона надчасової реальності: місця де знаходяться вічні ідеї. Якщо б такого виміру не існувало, зазначає Лосський, не було б й вічних та загальнообов'язкових законів природи. Але Бергсон зовсім не відкидає закони природи (як і не відкидає досконалисть Бога), він просто вважає, що людство весь час відкриває їх, але повністю ніколи не зможе їх досягнути у силу своєї недосконалості. В останньому положенні обидва філософи сходяться, та все ж онтологічні розбіжності є рисами, які відрізняють їх концепції.

То ж виходячи з цього аналізу стає зрозумілим необхідність відокремити ці дві концепції від інших різновидів інтуїтивізму. До того ж подальші теорії помітно відрізняються від вищеописаних. Серед французьких інтуїтивістів XX століття слід згадати учнів Бергсона: Габрієля Марселя та Жака Марітена. Але попри використання поняття інтуїції у своїх вченнях, філософи основну свою увагу направляли зовсім на інші сфери знання: так Марсель як представник екзистенціалізму більше зосереджувався на вивченні внутрішнього світу людини та її комунікації зі світом, а Марітен як неотоміст, більше досліджував духовний вимір дійсності та займався обґрунтуванням релігійних канонів. Що ж стосується російських інтуїтивістів XX століття, то філософські погляди Франка, Бердяєва, Флоренського, Аскольдова також не можна назвати теоріями інтуїтивізму в тій мірі, як це появляється у того ж Лосського. Тому відносити концепції Бергсона та Лосського в один різновид інтуїтивізму з Марселем та Бердяєвим – все одно що змішувати перших філософів з Декартом чи Шеллінгом. В цьому й полягає ускладнення хронологічного підходу, бо він не відображає всіх особливостей розвитку інтуїтивізму, не в змозі повною мірою показати різницю між відмінними за ступенем наявності інтуїції вченнями. То ж критерій часу підходить лише частково.

Ще одним можливим шляхом класифікації є сортування філософських вчень за їх національною співвіднесеністю. В цей контекст дуже органічно входять німецька філософія XVIII – XIX ст. та російська філософія XIX ст., а також інтуїтивистські концепції XX ст.: російська, французька, німецька, італійська. Проте при такому поділі не враховується позанаціональний характер інтуїтивізму Нового часу, який поділяється на раціоналістичну та емпіристську традиції. Також цей підхід нівелює бі-

льшу інтуїтивну наповненість концепцій Бергсона та Лосського, які не можуть ототожнюватися з теоріями співвітчизників.

Спираючись на ці думки виникає необхідність застосувати концептуальний підхід, який базується на ступені розробленості поняття інтуїції. В цьому випадку інтуїтивізм Бергсона та Лосського розташуються в епіцентрі даної типології. Але тоді виникає складність зі всіма іншими теоріями інтуїтивізму: досить проблематично сказати в якій з них більше проявляється дослідження інтуїтивного пізнання – в теорії очевидності Декарта чи у науковченні Фіхте, у філософії мистецтва Шеллінга чи в екзистенціалізмі Марселя, у феноменологічній теорії досвіду Гуссерля чи у містичних рефлексіях неотоїзму Марітена. Приблизна оцінка цього питання нічого не дасть, адже подібне порівняння не зможе виявити настільки великої різниці як наприклад між вживанням поняття інтуїції у середньовіччі та між теоріями інтуїтивістського спрямування Нового часу.

Виходить, що жодний зі способів класифікації не підходить для заданої цілі – створення типології інтуїтивізму. Проте якщо об'єднати вищезазначені підходи у певній їх злагодженості, то основна мета ще може бути реалізована. Для цього, по-перше, слід визначити відправну точку даної типології. Досить очевидно, що в основі має лежати підхід, який спирається на ступінь насиченості теорії ознаками інтуїтивістської філософії (концептуальний підхід). Він найкраще розкриває характер розвитку та сутнісні ознаки інтуїтивізму як філософського напрямку. Встановивши вище, що саме теорії Бергсона та Лосського є найбільш інтуїтивно наповненими та сформували той образ інтуїтивізму, який традиційно склався у історії філософії, слід виділити їх в окрему групу, яку для зручності назвемо **класичний інтуїтивізм**.

Надалі для розбудови типології слід застосувати хронологічний підхід. В цей контекст вдало вписується дослідження інтуїції у античності та середньовіччі й розвиток інтуїтивізму у Новий час. Перші два періоди можна позначити як елементи інтуїтивізму у даних філософських традиціях. Застосовуючи одночасно хронологічний та концептуальний підходи вчення деяких мислителів Нового часу можна віднести до групи, яку позначимо **докласичним інтуїтивізмом**, так як філософи цієї доби досить докладно та плідно досліджували інтуїцію, проте вони ще не видавали самодостатніх інтуїтивістських концепцій. Залучивши сюди також національний підхід, докласичним інтуїтивізмом можна назвати деяких представників німецької філософії XVIII–XIX ст., російської філософії XIX ст., американського прагматизму кін. XIX – поч. XX ст. Таким чином, ці чотири різновиди інтуїтивізму позначимо як докласичний інтуїтивізм, бо дані вчення передували класичному періоду не лише хронологічно, а й за характером розвинутості інтуїтивізму.

Подібним чином слід визначити інтуїтивістські концепції початку XX ст., які не можна віднести до класичного інтуїтивізму у силу їх концептуальної неповноти з точки зору інтуїтивізму. В цьому випадку хронологічний підхід буде майже не застосований, а на перший план виходить національний підхід, так як всі філософи, які будуть тут зазначені, відно-

сяться до XX ст., але до різних шкіл, напрямів та національних традицій. По-перше, це учні Бергсона, які формують французький інтуїтивізм XX ст.: Марсель та Марітен. Також слід згадати учня Гуссерля Левінаса, який в своїй ранній праці "Теорія інтуїції у феноменології Гуссерля" (1930) демонструє свою прихильність до інтуїтивного пізнання. Кожен з цих філософів представляє різні філософські напрямки (Марсель – екзистенціалізм, Марітен – неомізм, Левінас – феноменологію), проте елементи інтуїтивізму, що наявні в даних концепціях відносять їх до єдиної течії в контексті французької філософії початку XX ст. Іншою національною традицією інтуїтивізму є російська релігійна філософія, деякі представники якої досить плідно досліджували інтуїцію, часто згадуючи її у своїх працях чи навіть користуючись нею під час пізнання дійсності. Сюди можна віднести філософські погляди С. Л. Франка, П. А. Флоренського, Н. А. Бердяєва, С. Н. Трубецького, С. А. Аскольдова, А. А. Козлова. Тією чи іншою мірою ці філософи вивчали інтуїцію, знаходячись проте не під впливом поглядів Лосського, а скоріше апелюючи до спадщини В. С. Соловйова.

Продовжив свій розвиток й німецький інтуїтивізм. Його постання перш за все пов'язано з виникненням феноменології та її різноплановою інтелектуальною діяльністю. То ж безсумнівно сюди можна віднести Гуссерля (про що як раз і свідчить праця Левінаса), як засновника та популяризатора феноменології (подібно до того як популяризатором інтуїтивізму був Лосський). Також філософію інтуїтивізму деяким чином розробляли учні Гуссерля: М. Шеллер та Р. Інгартен. Серед нефеноменологів можна відмітити Н. Гартмана, який обґрунтовуючи нову онтологію звертався до інтуїтивного пізнання. Інтуїтивістську етику розвивали англійські філософи. Їх ідейним лідером був Мур, який вважав, що моральні принципи є самоочевидними й загальноприйнятими, тому вони не потребують логічного чи емпіричного доведення. Останньою й досить малочисельною традицією інтуїтивізму у XX ст. була італійська течія, яку представляв неогегелеянець Б. Кроче. Його сферою інтересів була здебільшого естетика, в якій він й використовував інтуїцію. Таким чином розглянувши основні філософські течії інтуїтивізму у XX ст. слід позначити їх певним поняттям відділивши від попередніх історико-філософських груп. Вивчаючи й використовуючи інтуїцію, проте не створюючи інтуїтивістську філософію ці вчення не можна назвати класичним інтуїтивізмом, тому логічно було б назвати їх **некласичним інтуїтивізмом**.

Отже, провівши типологію інтуїтивізму та застосувавши різноманітні історико-філософські підходи, ми намітили певну схему інтуїтивізму. Й хоча вона є ще лише першим нарисом для майбутніх більш фундаментальних досліджень, будемо сподіватись, що ця типологія стане у нагоді історикам філософії, які так чи інакше займатимуться інтуїтивізмом, сформувавши колись більш повну картину цього важливого філософського напрямку.

1. Елементи інтуїтивізму у філософії античності та середньовіччя.

2. Докласичний інтуїтивізм.

а) філософія Нового часу (Р. Декарт, Б. Спіноза, Дж. Локк, Г. Ляйбніц);

б) німецька філософія XVIII–XIX ст. (І. Г. Гаман, Ф. Г. Якобі, І. Кант, І. Г. Фіхте, Ф. В. Й. Шеллінг, Г. В. Ф. Гегель, А. Шопенгауер, В. Дільтей, В. Шуппе, Й. Ремке);

в) російська філософія XIX століття (П. Д. Юркевич, В. С. Соловйов, А. А. Козлов);

г) американська філософія інтуїтивізму кін. XIX – поч. XX ст. (У. Джеймс).

3. Класичний інтуїтивізм.

а) французький класичний інтуїтивізм (А. Бергсон);

б) російський класичний інтуїтивізм (М. О. Лосський).

4. Некласичний інтуїтивізм.

а) французький неklasичний інтуїтивізм (Г. Марсель, Ж. Марітен, Е. Левінас);

б) російський неklasичний інтуїтивізм (С. Л. Франк, С. А. Аскольдов, П. А. Флоренський, М. А. Бердяєв, С. Н. Трубецькой);

в) німецький неklasичний інтуїтивізм (Е. Гуссерль, Н. Гартман, Р. Ін-гартен, М. Шеллер);

г) англійський неklasичний інтуїтивізм (Дж. Е. Мур);

д) італійський неklasичний інтуїтивізм (Б. Кроче).

1. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. Очерк истории: XVII – начало XX в. / В. Ф. Асмус. – М.: Едиториал УРСС, 2004. – С. 10. 2. Спиноза Б. Этика // Об усовершенствовании разума : сочинения. – М.: ЗАО Изд-во ЭКСМО-Пресс ; Харьков : Изд-во "Фолио", 1998. – С. 666. 3. Там же. 4. Там же. – С. 665–666. 5. Там же. – С. 666. 6. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Книга IV // Сочинения : в 3 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1985. – С. 8. 7. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. – С. 27. 8. Лейбниц Г. Рассуждение о метафизике // Соч. : в 4 т. Т. 1. – М., 1982. – С. 368–369. 9. Асмус В. Ф. Проблема интуиции в философии и математике. – С. 70. 10. Там же. – С. 77. 11. Шеллинг Ф. В. Й. Философские письма о догматизме и критицизме // Сочинения : в 2 т. Т. 1. – М.: Мысль, 1987. – С. 68. 12. Там же. – С. 69. 13. Шеллинг Ф. В. Й. Система трансцендентального идеализма // Соч. : в 2 т. – М.: Мысль, 1987. – С. 258.

Надійшла до редколегії 14.09.12

І. В. Ляшенко, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ФІЛОСОФІЯ ГЕГЕЛЯ ЯК МІСТИЧНИЙ ПАНТЕЇЗМ: ІНТЕРПРЕТАЦІЯ В. ДІЛЬТЕЯ

У статті розкривається запропонована В. Дільтеєм історико-філософська інтерпретація філософської системи Г. Гегеля як містичного пантеїзму.

Ключові слова: В. Дільтей, Г. Гегель, містичний пантеїзм.

В статье раскрывается предложенная В. Дильтеем историко-философская интерпретация философской системы Г. Гегеля как мистического пантеизма.

Ключевые слова: В. Дильтей, Г. Гегель, мистический пантеизм.

This article evolves W. Dilthey's historic-philosophical interpretation of a Hegel's philosophical system as a 'mystical pantheism'.

Keywords: W. Dilthey, G. Hegel, mystical pantheism.

Праця В. Дільтея "Історія молодого Гегеля", за висловом Г.-Г. Гада-мера, "відкрила нову епоху в дослідженні Гегеля" [1]. У західноєвропей-ській філософії XX століття Гегель стає не просто сучасним, але й вито-

ком майже всіх нових тем, ідей і проблем, а, на думку Глокнера, з цієї праці починається неогегельянство ХХ ст. І справді, завдяки В. Дільтею образ Гегеля як філософа був значним чином змінений, звернув увагу до подальшого драматичному процесу відновлення і становлення ідей Гегеля. Концепція В. Дільтея мала вплив у працях таких неогегельянців, як Глокнер, Кронер, Херінг, а згодом і французької гілки неогегельянства (Валь, Іполіт).

Аналіз В. Дільтеєм ранніх нотаток і праць Гегеля переконливо доводить, що філософська система, яка остаточно сформувалася в "Енциклопедії філософських наук", виросла саме з романтично-поетичних, ірраціоналістичних та теологічних пошуків молодого видатного німецького філософа. Отже Дільтей в своїй роботі намагався розв'язати Гегелеве питання: "чим пояснити "чудесну революцію", у якій християнство здобуває перемогу над релігіями давніх народів? Цю проблему не розв'язала раціоналістична історіографія, і тут струмить одне з живих джерел історичного споглядання, одне з тих, що потім з'єднуються в один широкий потік його "Феноменології духу" та "Філософії духу" [2].

Так, наприклад, Гегель розуміє розпад грецької релігійності через політичні зміни і знаходить в цьому розпаді пояснення того, що нація повинна була шукати відновлення, нового єднання в християнській свідомості. "Грецька релігійність не поступилася місцем християнській, як хиба поступається істині; вона мусила зникнути разом з умовами, за яких вона була дією. Відданість державі поступилася піклуванню індивідуума про своє приватне життя; коли занепадала свобода класичних народів, їхні боги не могли надати їм заміну цій втраті та не могли втішити їх: відтак греки та римляни знайшли реалізацію своїх потреб, спрямованих на абсолютне, у християнстві. "Убогий та нещасливий стан пригноблених римлян зробив їх схильними до очікування швидкого знищення світу і появи Месії". Так само, як релігійність юдеїв після внутрішнього розпаду їхньої держави та їхньої культури на партії та секти, із занепадом грецького державного життя та римського республіканського устрою стало розкладатися духовне життя, що містилося в них. "Коли люди осягнули панування своїх ідей над об'єктами, геній відокремився від людства" [3]. Тут у В. Дільтея йдеться про історичний нарис, який міг би бути віднесений до енських часів, розвиваючий це в такий спосіб, що нагадує "Феноменологію духу" та її три форми самосвідомості – стоїцизм, скептицизм та нещасну свідомість.

Непересічною ідеєю у світовому гегелезнавстві є обґрунтування Дільтеєм тези про те, що гегелівська філософська система має своїм корінням містичний пантеїзм. Спробуємо проаналізувати аргументацію самого В. Дільтея. Мислитель виходить з фрагментів, що виражають тодішній гегелівський містичний пантеїзм найбільш чітко (і час яких можна визначити ззовні), та намагається встановити контекст містичних ідей, що проявлявся у Гегеля ще у франкфуртський період під час дослідження теологічних проблем. Далі за цим контекстом Дільтей впорядковує окремі місця, що знаходяться у теологічних уламках цього періоду.

Уже в зрілий період своєї творчості Гегель скаже про співвідношення діалектики й містики: "Відносно спекулятивного (діалектичного. – І. Л.) мислення ми маємо ще помітити, що під цим висловом належить розуміти те ж саме, що раніше стосовно в основному релігійної свідомості (і свідомості самого Гегеля, яка перебувала ще переважно на цьому шаблі. – І. Л.) та її змісту називалося *містичним*. Коли в наш час говорять про містику, то, як правило, вживають це слово в сенсі таємничого і незрозумілого, і в залежності від отриманого утворення і образу думок одні дивляться на це таємниче і незрозуміле як на дещо справжнє та істинне, а інші вбачають в ньому забобони і обман. Ми маємо насамперед помітити, що містичне, безсумнівно, є дечим таємничим, але воно таємниче лише для розсудку, і це просто тому, що принципом розсудку є абстрактна тотожність, а принципом містичного (як синоніму спекулятивного мислення) – конкретна єдність тих визначень, які розсудок визнає істинними в їх роздільності і протилежності". І далі: "Все розумне ми, відповідно, маємо разом з тим називати містичним, кажучи цим лише те, що воно виходить за межі розсудку, а зовсім не те, що воно має розглядатися взагалі як недоступне мисленню і незбагненне" [4].

Детальний та один з найбільш ґрунтовних аналізів гегелівської літератури до 1918 р. стосовно "пантеїзму" Гегеля здійснено І. О. Ільїним [5].

Взагалі треба завжди зважати на те, що німецькі містики справили на Гегеля неабиякий вплив. Уже в Берні він ретельно конспектує Майстера Екхарта та Й. Таулера. Згодом він штудіюватиме Якоба Бьоме. Якщо в гегелівських "Лекціях з історії філософії" у російськомовному виданні Фр. Бекону відводиться 14 сторінок, і навіть Декарту всього 26, то Бьоме – 21,5. Симпатії до містицизму не полишали Гегеля впродовж всього його життя. Навіть у зрілому віці видатний раціоналіст буде симпатизувати Францу Ксаверію фон Баадеру. Саме у містиків чи не в першу чергу Гегель почерпнув ідею збігу протилежностей, яка висновувала всю його діалектику.

Жан Валь у своїй праці "Нещасна свідомість у філософії Гегеля" пише: "Можна... помітити, що робота Гегеля полягала в тому, аби отримати верх над романтизмом, аби раціоналізувати догму і в той же самий час примусити зникнути у позачасовому цілому, де в кінцевому випадку з'єднуються раціональне і реальне, суперечності конкретного світу і саму його трагедію. Не менш істинне і те, що в глибині його філософії є трагічне, романтичне, релігійне начало. І хоча поширювати це начало на всю філософію Гегеля було б помилкою, тим не менше вся його філософія має відповідне забарвлення. У витоків цієї доктрини, що постає як послідовний зв'язок понять, полягає різновид містичної інтуїції і палкої пристрасті" [6].

Відносно *пантеїзму* ранньої гегелівської філософії, то тут справа дещо складніша. Проте не така ж і безнадійна. Знову читаємо самого Гегеля. "Пантеїзм взагалі доходить до розчленування і систематизації. Там, де він є у формі уявлення, він – життя, що п'янить, вахкічне споглядання, що не дозволяє виступити розчленованим одиничним формо-

утворенням універсуму [...]. І тим не менше, цей погляд складає для кожної здорової натури *природний відправний пункт. В особливості в юності* [...] (курс. мій – І. Л.)" [7]. Пантеїзм був "природним відправним пунктом" і молодого Гегеля. А в системі зрілого, на що звернув увагу Маркс у "Святій родині", пантеїзм (у спінозівському його варіанті) був, поряд із самосвідомістю Фіхте, іманентною складовою абсолютного ідеалізму. Гегель сам неодноразово відкрито і недвозначно, зараховував Спінозу й себе до "справжніх" пантеїстів. І навіть тоді, коли найвищим визначенням абсолютного він буде вважати Дух, й коли знайде більш точні визначення своїм філософським поглядам і вченню, Гегель ніколи не зрадить своїм юнацьким пантеїстичним захопленням. Поняття пантеїзму буде наповнюватися лише більш конкретним змістом.

Дільтей вважає, що ще від самих ранніх праць Гегель вже застосовує метод, який тільки згодом в більш зрілій формі постане у "Феноменології духу" – Гегель осягнув у поняттях перехід від одного загального душевного устрою (як в юдаїзмі) – крізь різноманітні моменти – до іншого (як у релігії Христа). Застосування такого методу під впливом Канта Гегель зрозумів на переході від зовнішньої церковної віри до релігії розуму. "Раніше Гегель вже переживав власну визвольну боротьбу проти теології завдяки кантівській науці., і тепер сталося те ж саме; нове переживання, що сталося в ньому, полягало у відмові від абстрактного відокремлення загального морального правила від потягів життя, трансцендентного божества від людської душі, великих сфер дійсності одна від одної, як це відбулося в новому пантеїзмі, і через це переживання він зрозумів тепер ґенезу та сутність християнства. Обидва шляхи представлення ґенези християнства мають між собою те спільне, що перехід від юдаїзму до християнства зображується через внутрішній зв'язок понять [8].

Критикуючи Канта, влітку 1802 р. Гегель видає статтю "Про наукові способи дослідження природного права, його місця в практичній філософії і про його стосунок до науки про позитивне право" [9], зміст якої далі поширюється у "Феноменології...", де зображується та критикується моральна точка зору. Стаття "Про наукові способи дослідження природного права..." підкреслює як цінне в практичному розумі Канта те, що він переносить абсолютизм до сфери свободи: практичному розуму личить характер безконечного; але його обмежує конечна множина емпіричних стимулів. Відтак реальне стає чужим ідеальному, будучи в застиглій антитезі до нього. "Прагнення чуттєвості до розуму, обмеження чуттєвості через автономність морального розуму міститься фактично в загальному досвіді; але ізоляція цих сторін життя є насправді скасуванням моралі. Бо в ній втілюється суть розуму як внутрішньо єдиного взаємозв'язку різноманітності з єдністю, емпіричного з ідеями, потягів із розумом. Цьому відповідає те, що в етичній теорії Канта загальна формула й визначений обов'язок не можуть бути поставлені в жодні внутрішні відношення одне з одним... Тут так само, у провідній думці критики Канта, ідеться про те, що протиставлення, що відриває матерію від форми, максимум від загальної формули, визначене від загального, робить неможли-

вою систему моралі... Сила Канта – у визнанні автономного безумовного в людині, що знаходить свій найвищий вираз у практичному розумі. Його обмеженість у тому, що безумовне він бачить лише у формі протиставлення єдиного, загального до множинного та особливого" [10].

Далі В. Дільтей розкриває поданий Гегелем розвиток духу від морального усвідомлення до любові та прекрасної душі, а від них – до релігії, містить також перший нарис історії розвитку морально-релігійної свідомості, як вона подана у статті "Природне право", і згодом – у "Феноменології духу": "Від протиставлення мораль, яка усвідомила її безконечність, має прямувати до примирення, до усвідомлення безумовного, що включає зв'язок окремого, множинного з одиничним, загальним і необхідним" [11].

Розглядаючи більш ретельно ці тези, що стосуються релігії, виринають праці молодого Гегеля. Насамперед, це праця "Розбіжності між системами філософії Фіхте і Шеллінга" 1801 р., яка проголошує завданням філософського мислення відновлення порушеної гармонії духу: розсудок протиставляє безконечному кінцеве, духу – матерію, душі – тіло, вірі – розсудок, свободі – необхідність; він фіксує розкол: "Зняти такі застигли протиріччя є єдиним інтересом розуму". В. Дільтей тут зауважує, як "відокремлення, обмеження, жорсткі суперечності в кантівській системі, а відтак уся робота цього могутнього розсудку на встановлення порядку та ясності через розмежування, Гегель сприймав як нещастя та нестерпний, сповнений страждання, стан свідомості. Шалено рветься його містико-естетичний дух назустріч усвідомленню єдності Всесвіту. Однак ця єдність не стоїть для нього перед протиріччями, а несе протиріччя в собі. Так продовжує він зазначений розгляд: "Цей інтерес розуму, аби зняти застигли суперечності, не має того змісту, ніби він протистоїть протиставленню та обмеженню; бо необхідне відокремлення є єдиним фактом життя, що вічно формується через протиставлення: і цілісність, в найвищій життєвості, можлива лише через відновлення після найвищого роз'єднання" [12]. І врешті-решт це постає у "Феноменології духу": "Абсолютний дух дає собі форми самосвідомості".

І тут В. Дільтей помічає, як з'являється поняття рефлексії як діяльності, спрямованої на розділення, протиставлення, яке Гегель далі застосовує у праці "Розбіжності між системами філософії Фіхте і Шеллінга" та в статті "Віра і знання, або Рефлексивна філософія суб'єктивності у повноті її форм...", що покладає в основу всього зображення попередні філософські епохи. Отже, тут В. Дільтей зауважує, як в цих працях Гегеля виникають поняття, які потім більш загально формуються в його перших працях, тим самим набуваючи більш точної філософської форми [13].

Опрацьовуючи праці молодого Гегеля, В. Дільтей доходить висновку, яким чином Гегель у своїй кропіткій, важкій праці тих часів перетворювався на метафізика. "Він відмовився від чистого філософського методу, що ґрунтувався на кантівському аналізі науки. На стадії метафізики, якої він дістався від критичного ідеалізму, він мусив виявити, що центр філософії знаходився в деякій вищій логіці; але разом із чистим аналітичним методом він одночасно втратив і спосіб мислення для роз-

в'язання цієї проблеми. Проте, через те, що тепер метафізика спиралася на пізнаний взаємозв'язок духу, йому з цієї нової висоти відкрився новий вид на історичне життя. У цій новій метафізиці відкрився процес в його історичній мінливості, плінності... В історичному світі, що оточував його, йому вбачалася п'єса, за якою він завжди стежив однаково напружено: невтомні перебудови французької держави, під їхнім впливом – зміни в інших країнах, серед яких він наполегливо вивчав ті, що відбувалися в Німеччині – найвеличніший приклад історичного процесу в його безупинному неспокої з тих, які коли-небудь переживав мислитель-історик. За допомогою своєї метафізики він занурювався у найглибші глибини історії. Йому відкриваються історичні категорії особливого типу. Він експериментує, намагаючись розв'язати своє завдання реальним діалектичним методом. Найважливіший та найпевніший здобуток, який він напружував у цей період, полягає у заглибленні у внутрішню сутність історичного світу, що виходить далеко за межі всієї попередньої історіографії. Саме те, що Гегель проник у неї через релігійність, було вирішальним для того найбільшого, що він зробив для європейської науки. Він стоїть поряд із Нібуром, чий політичний геній і чия історична критика створила першу історію політичного об'єднання, як засновник історії внутрішнього життя людського духу. Він привніс властивості найрідкіснішого типу, насамперед – поєднання пережитого в умах, в чому він є дуже близьким до свого друга Гьольдерліна, з цього походило його усвідомлення того, що не тільки той чи інший здобуток певної епохи успадковує інша, але вся духовна конституція як дещо пережите, збережене, зліквідоване є умовою наступного стану. З цієї затаєної глибини духу, що ніколи не розпорошує себе в світі, походила для нього енергія переживання духовних рухів навколо нього, що давала йому змогу зробити минуле знову живим до останньої його внутрішньої суті – з усім: з роз'єднаністю, з стражданнями, із жаданням, із блаженством. Те, що він одержав тоді стосовно конкретного розуміння історичної дійсності, створило підґрунтя його "Феноменології духу": часто-густо воно зумовлює цю найпотужнішу гегелівську працю аж до кожного слова [14].

Саме на цьому ґрунті, на думку Дільтея, вже тоді Гегель починає удосконалювати мистецтво викладу розвитку. "Релігійно-історичні категорії роз'єднання, об'єднання, убогості, розмаїтості, поділу виражають формальні відносини в релігійних станах і врешті ґрунтуються у відносинах між цілим та його частинами. У них для Гегеля полягає засіб поняттєво зобразити перебування в певних релігійних станах, бо вони знаходяться у зв'язку з релігійно-історичними категоріями закону, панування, покори, переконання, любові, релігійності. Так для нього виникає можливість виявити релігійний розвиток через іманентний процес історичного пізнання з виключенням зовнішнього мірила. Тут формується його філософія історії. Завдяки тому, що задані поняття ставляться у логічні зв'язки, виникає погляд на стадії структури духу, і ... таким чином, Гегель одержує в них мірило розвитку цінностей, яке є притаманним самій історії. Цим замикається коло його методичних ідей. Цим цей

період також готує "Феноменологію духу" та "Філософію історії", як і інші видатні історичні уявлення, якими ми завдячуємо Гегелю" [15].

Отже можна зробити висновок, що історико-філософські ідеї В. Дільтея справили значний вплив на формування історико-філософської науки його часу та розвиток основних напрямків історико-філософських досліджень у європейській філософії ХХ ст. Твір "Історія молодого Гегеля" сприяв відродженню неогегельянства. Він і досі не втратив свого значення, він дозволяє більш глибоко зрозуміти творчий шлях філософа, а тому й усе його вчення.

1. Гадамер Х.-Г. Истина и метод: основы философской герменевтики / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – С. 669.
2. Diltthey W. Die Jugendgeschichte Hegels / W. Diltthey. – Berlin, 1905. – S. 32–33.
3. Ibid. – S. 179–180.
4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: в 3 т. Т. 1. Наука логики / Г. В. Ф. Гегель. – М.: Мысль, 1974. – С. 212, 213.
5. Див.: Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека / И. А. Ильин. – СПб.: Наука, 1994. – С. 522–533.
6. Валь Ж. Несчастное сознание в философии Гегеля / Ж. Валь. – СПб.: Владимир Даль, 2006. – С. 5–6.
7. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – С. 46.
8. Diltthey W. Die Jugendgeschichte Hegels. – S. 184.
9. Див.: Hegel. Uber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhaltnis zu den positiven Rechtswissenschaften // Hegel Samtliche Werke. – Bd. VII. – S. 325–411.
10. Diltthey W. Die Jugendgeschichte Hegels. – S. 86–87.
11. Ibid. – S. 88.
12. Diltthey W. Die Jugendgeschichte Hegels. – S. 109–110.
13. Див.: Diltthey W. Die Jugendgeschichte Hegels. – Berlin, 1905.
14. Ibid. – S. 173–174.
15. Ibid. – S. 198–199.

Надійшла до редколегії 14.09.12

А. О. Мельниченко, студ., КНУТШ

ПРИРОДА ПІЗНАВАЛЬНОГО ДОСВІДУ ЗА ДЖОНОМ ЛОККОМ

Проаналізовано філософські засади пізнавального досвіду в концепції Джона Локка. Виділенні основні напрямки критики Локка теорії вроджених ідей. Запропоновано авторську інтерпретацію сенсуалістичних поглядів філософа, окреслено їх значення в філософській традиції.

Ключові слова: емпіризм, пізнання, досвід, людина, ідеї, Дж. Локк.

Проанализированы философские основы познавательного опыта в концепции Джона Локка. Определены основные направления критики Локка теории врожденных идей. Предложена авторская интерпретация сенсуалистических взглядов философа, очерчено их значение в философской традиции.

Ключевые слова: эмпиризм, познания, опыт, человек, идеи, Дж. Локк.

It have been realized the analysis the philosophical foundations of cognitive experience in the conception of John Locke. Discovered the main areas of criticism of Locke theory of innate ideas. It is offered the authors sensual views of philosopher, the meaningfulness of the ideas in philosophy tradition.

Key words: empiricism, knowledge, experience, human, ideas, J. Locke.

Філософія емпіризму від самого зародження і до сьогодення була і залишається вельми актуальною. Адже його ідеї є важливими для всього людства. Предметом дослідження емпіризму є людська особистість, людське пізнання, твердження, що чуттєвий досвід відображує характеристики об'єктивно існуючих речей. Цей напрямок в теорії пізнання, який визнає чуттєвий досвід джерелом знання і вважає, що зміст знання можна представити як опис цього досвіду, або як зведення до нього. Уста-

лено засновником емпіризму вважається англійський філософ Джон Локк. До філософських засад якого необхідно звернутися для дослідження даної теми.

Метою цієї статті є розкриття природи пізнавального досвіду та прояви його у людському сприйнятті. Окреслення основних напрямків критики Локка теорії вроджених ідей. Аналіз емпіричних засад пізнання. Дослідження проблеми тлумачення поняття ідея.

Питання про людське пізнання займає визначне місце у філософії XVIII ст. Це століття є проголошенням емпіризму як провідної течії. Локк будує свою філософію продовжуючи лінію Ф. Бекона. Своє вчення розгортає протистоячи картезіанству, кембриджським платонікам та університетської схоластичної філософії. Також великий вплив на Локка мали ідеї П. Гассенді, Р. Бойля, Т. Сиденхема. Головний твір – "Досвід про людський розум" (1690), над яким Локк працював близько 20 років, присвячено розгляду походження, видів і можливостей людського пізнання. Одним із вихідних положень теорії пізнання Локка є тезис про походження всього людського знання з досвіду, під яким він розуміє чуттєве сприйняття зовнішніх об'єктів. Спростування теорії вроджених ідей, з якого він починає свою працю, необхідне йому в силу як теоретичних так і практичних підстав. Цій теорії Локк приписує таке розуміння людини, як пасивної невольної істоти, якій він протиставляє свої головні принципи та ідеали. Їх суть полягає у відстоюванні свободи, самостійності, гідності, а певною мірою й активності людини.

Вже з самого початку окреслюючи майбутнє коло своїх пошуків можна зазначити, що розум ставить людину вище всіх інших істот, що мають здатність відчувати, та їй надаються всі ті переваги, які вона має над ними. З чого, стає зрозумілим, що людина XVIII століття – це людина, що наділена розумом, тільки завдяки якому вона здатна пізнати світ навколо. Розум (reason), розшифровується, в першу чергу, як здатність міркування, розуміння (understanding); він не є даним людині відразу й свідомо в силу самого факту народження. Розумна здатність може формуватися лише в процесі життєвого досвіду і завдяки власним зусиллям кожного індивіда. "Людина розумна" – це вільна і активно формована людина. Знання, ідеї, принципи не вкладені богом у людські душі, не дані людині від народження, але здобуті завдяки сходженню розуму та інших пізнавальних здібностей за відповідними ступенями досвіду і розуміння. "Якщо запитують мене, коли ж людина починає володіти ідеями, то вірна відповідь, на мій погляд: коли вона вперше отримує відчуття" [1].

Оскільки виявляється, що в душі не спостерігаються ідеї, до поки вони не будуть доставлені туди відчуттями, то тлумачити ідеї в розумі (understanding) необхідно одночасно з відчуттями, тобто з такими враженнями або діями в будь-якій частині нашого тіла, яке виробляє в розумі деяке сприйняття. Отже, можна сказати, що сприйняття встановлює різницю між тваринами та нижчими істотами. Тому сприйняття – виступає шляхом до пізнання. Сприйняття – перший крок і перша ща-

бель до знання, шлях до всього його матеріалу. Тому, чим менше відчуттів у людини, чим нечисленне і блідіше вироблене за допомогою їх враження, чим слабше застосовані до вражень здібності, тим далі вони від пізнання, яке можливо знайти в деяких людях. В результаті, все своє пізнання людина має формувати сама, за допомогою особистого досвіду, а не отримувати його десь із зовні, в якості сталих, готових та незмінних догматів. Людина виголошується вільною, повністю довіреною собі та своїм почуттям. Локк зазначає, що свідомість народженої дитини – це "чиста дошка" (*tabula rasa*). Тобто людина починає свій шлях пізнання з нуля своїх знань, з чистою свідомістю, з чистою душею. А весь матеріал для пізнання та роздумів отримується з досвіду. Під досвідом розглядається сукупність всього того, з чим людина має справу безпосередньо протягом всього життя. На досвіді ґрунтується все наше знання, та від нього воно і виникає. Тому, доречною є порада, що людина з раннього віку має бути чимось зацікавлена, тобто зайнята якоюсь діяльністю. Чим більш дитина буде слухати (чути), бачити, відчувати, сприймати, тим більш досвідченою, а отже і більш розумною вона буде.

Якими ж шляхами знання, ідеї, принципи можуть надходити в людську душу, від початку яка не володіє ними? Локк відповідає – звичайно з досвіду. І фактично, розрізняє два види досвіду: зовнішній досвід, що складається зі сукупностей визначень і внутрішній досвід, що утворюється зі спостережень розуму над своєю внутрішньою діяльністю. Джерелом зовнішнього – виступає об'єктивний матеріальний світ, який впливає на органи чуття людини і викликає, як наслідок, відчуття. На цій основі, стверджує англійський мислитель, в нас і виникають прості ідеї, що мають реальний (об'єктивний) зміст, який відповідає самим речам. Їхнє місце – в людському розумі, їхнє джерело – це відчуття та рефлексія.

За допомогою первинних якостей ідеї возводяться до самих чуттєвих речей і до чуттєвого сприйняття. Про перше джерело можна сказати, що наші чуття доставляють розуму різні один від одного сприйняття речей у відповідності до різних шляхів, якими предмети діють на них. Таким чином ми отримуємо такі ідеї як: ідеї жовтого, білого, гарячого, холодного, м'якого, твердого, гіркого або солодкого, і всі ті ідеї, які ми можемо назвати чуттєвими якостями [2]. В результаті того, що відчуття доставляють ідеї до розуму, зазначимо, що від зовнішніх предметів вони доставляють розуму те, що викликає в ньому ці сприйняття. Це джерело більшості наших ідей, яке повністю залежить від наших чуттів називається відчуттям. Так встановлюється неперервний зв'язок між чуттями, сприйняттям і більшістю наших ідей, котрі людина отримує завдяки своїм зусиллям. При цьому, душа та ті її ідеї, як тіло і протяжність, починають існувати в один і той же час. Тобто все залежить від початку сприйняття і формування ідей в людському розумі. Друге джерело ідей – діяльність розуму людини, коли вона має справу з зовнішніми об'єктами (речами), і спостерігає за собою, за своєю діяльністю, сприймає. Такий спосіб сприйняття називається рефлексія. Цей спосіб спостереження доставляє такі ідеї, як сприйняття, мислення, сумнів, віра, розмисел,

пізнання, бажання і всі інші ідеї дії розуму. Таким чином, стає зрозумілим, що пізнавальний досвід людини формується на основах п'яти відчуттів, сприйняття та породження ідей. І саме аналізуючи досвід як джерело ідей, Локк виявляє, що не всі ідеї однаковою мірою адекватно відображають свій об'єкт, і залежить це від якостей самого суб'єкта.

За способом утворення і формування всі ідеї, по Локку, діляться на прості та складні. Прості ідеї містять у собі одноманітні подання і сприйняття й не розпадаються на якісь складові елементи. Фактично, прості ідеї – це ідеї, що опиняються в розумі при посередництві: одного органа чуття (так, світло і колір доставляються тільки зором), кількох відчуттів (ідеї простору, протяжності, форми, спокою, руху), рефлексії (ідеї сприйняття, мислення, хотіння), всіх видів відчуття та рефлексії (наприклад, задоволення чи страждання). Простими словами можна сказати, що до простої ідей відносяться ідеї: простору, форми, спокою, руху, світла, і т. д. Проте, за змістом ці ідеї діляться на дві групи. До першої групи відносяться ідеї, що відображають первинні, або первісні якості зовнішніх об'єктів, які є зовсім невіддільними від цих об'єктів, в якому б стані вони не були. Такі, наприклад, щільність, протяжність, форма, рух, спокій. Ці якості діють на органи чуттів за допомогою поштовху і продовжують в нас вище викладенні прості ідеї. До другої групи відносяться ідеї, що відображають вторинні якості, які не знаходяться в самих речах, але являють собою сили, що викликають у нас різні відчуття своїми первинними якостями (тобто обсягом, формою, зчепленням і рухом непомітних частинок матерії). Такі є колір, звук, запах, смак, тепло, холод, біль і т. п. Про ці ідеї вже не можна з повною впевненістю стверджувати, що вони відображають властивості зовнішніх тіл такими, якими вони існують самі по собі, поза нами. Більш того, ці ідеї виникають у свідомості суб'єкта тільки при відповідних умовах сприйняття; вони невіддільні від тіл, коли ці тіла представляють чи думають про них. Таким чином, прояв вторинних якостей зв'язується англійським мислителем не з самим об'єктивним світом, а з його сприйняттям у людській свідомості.

Отже, ідеями можна назвати вираження досвіду в розумі людини. Таким чином, через них людина реалізовує (використовує) свій досвід. Походження та формування складних ідей займає більший процес людської діяльності. Складні ідеї утворюються з простих ідей в результаті самодіяльності розуму. Як вже зазначалося, що розумна здатність формується лише в процесі життєвого досвіду і завдяки власним зусиллям кожного індивіда. Внаслідок чого Локк і виділяє три основні способи утворення складних ідей: поєднання декількох простих ідей в одну складну ідею; зведення разом двох ідей, все одно простих чи складних, і зіставлення їх одна з одною так, щоб оглядати їх відразу, але не поєднувати в одну; відокремлення ідей від всіх інших ідей, супутніх їм у їх реальній дійсності. Однак, маємо зазначити, що хоча ці ідеї є складеними зі простих ідей, або зі складних ідей, котрі складені з простих, розум при бажанні може розглядати кожен окремо як дещо зовсім цілісне, та визначати їх одним ім'ям (назвою).

Складні ідеї, що утворюються в нашому розумі, бувають трьох типів: модуси, субстанції та відношення (ставлення). Зазначимо, що автор використовує слово "модус" в незвичайному смислі, маючи на увазі залежні ідеї, такі як ідеї трикутника, подяки, краси, тощо. Приклад ідеї субстанції – ідея свинцю. Ми отримуємо її, поєднуючи ідею білого кольору з ідеями чіткого кольору з ідеями визначеної ваги, ковкості та плавкості. Два види таких ідей: прості субстанції, що існують окремо (наприклад люди чи вівці), та ті ідеї деяких субстанцій, що поєднанні разом (наприклад, армія людей або отара овець). Приклад ідеї відношення: батько – син, чоловік – дружина, і т. д.; причина та наслідок, творення, народження, виготовлення, змінення; час та місце як основа дуже широких відносин.

Розрізнивши ідеї, важливо зазначити, що деякі істини отримуються з ідей одразу ж, як тільки розум перетворює їх у твердження. Для відкриття та визначення інших істин необхідний довгий ряд упорядкованих ідей, належне порівняння їх і ретельно зроблені висновки. Більш того, саме деякі істини першого роду завдяки їх загальному та легкому визнанню помилково й приймалися за вродженні. Насправді, слідуючи філософії емпіризму, ідеї й поняття не народжуються разом з нами, хоча одні ідеї засвоюються нами з більшою легкістю, ніж інші, і тому приймаються та визнаються більшим колом людей. Але, все ж таки, й це залежить від ступеня застосовності органів нашого тіла і, відповідно, розумових здібностей.

Розробляючи таке вчення про пізнання людини неможливим було оминати увагою мову людини. Питання мови, піднята англійцем в третьому томі, означає, що мова має велике значення в досягненні знання та досвіду людини. Оскільки зазначається, що мова, перш за все, являє собою результат творчості людини. Всі ж слова створила людина. Вона ж і встановила між ними зв'язок, а також зв'язок між предметами, котрі вони позначають. Ці рідкісні здібності перш за все і можуть відрізнити людину від тварин і птахів, які також можуть видавати звуки. Знову ж таки, це наголошує про те, що саме людський розум ставить людину вище всіх інших істот. Інакше кажучи, людська мова виникає як наслідок існування в людях здатності до абстракції та узагальнення, даного спочатку провидінням вміння пов'язувати воедино предмет з його природою завдяки слову. Слова безпосередньо зв'язані з чуттєвими ідеями. Тобто, слова визначають деякі ідеї, які виникають в людині в результаті чуттєвого сприйняття світу. Слова, в кінці кінців, виникають від слів, які означають чуттєві ідеї. В результаті чого, фактично основою для виникнення мови є досвід, безпосередній чуттєвий контакт з предметами реального або ідеального світу.

Для кращого розуміння, звернемося до трактування пізнання взагалі, яким його бачить філософ-емпірист XVIII ст. Пізнання виступає як сприйняття відповідності чи невідповідності двох ідей. Отже, пізнання є лише сприйняття зв'язку та відповідності або невідповідності та несумісності будь-яких наших ідей. Де є сприйняття, там і присутнє пізнання, де його немає, там ми в змозі тільки уявляти, додумувати, але ніколи ми не буде-

мо знати, не будемо мати знання. Пізнання можливо отримати тільки через відчуття. Пізнання існування будь-якої іншої речі ми можемо отримати тільки через відчуття. Таким чином, лише дійсне отримання ідей зовні повідомляє нам про існування інших речей і дає нам зрозуміти, що в даний час поза нами існує дещо, що викликає в нас дану ідею, хоча, можливо, ми не розмірковуємо по те, як це відбувається взагалі. Вдосконаленню нашого знання, росту пізнання сприяє постійне нагромадження ідеями досвіду нашого розуму. Іншими словами, накопичення досвіду.

Здатність для поповнення ясного та достовірного пізнання в тих випадках, де таке пізнання неможливо знайти, є вже судження. За допомогою судження розум робить висновок про відповідність чи невідповідність своїх ідей, або про істинність чи хибність будь-якого положення. Судження це зроблене у відсутності припущення про те, що речі існують так, а не інакше. Таким чином, розум володіє двома здатностями, що стосуються істинності та хибності. По-перше, це пізнання, за допомогою якого розум сприймає з достовірністю і переконується з цим у відповідності або невідповідності будь-яких ідей. По-друге, це судження, яке являє собою таке поєднання або роз'єднання ідей в розумі, при якому їхня відповідність або невідповідність не сприймається з достовірністю, але передбачається таким. І якщо судження поєднує чи розділює ідеї так, як речі існують в дійсності, то воно є вірне судження.

Згідно з цим, Локк, який звернувся до досвіду, який, з точки зору його принципово сенсуалістичної позиції, є єдиним джерелом нашого знання, стверджує, що розумна здатність може формуватися лише в процесі життєвого досвіду і завдяки власним зусиллям кожного індивіда. Природа пізнавального досвіду – це сукупність ідей, суджень, пізнавальних здібностей, людська діяльність взагалі. Звідси, все людське знання і походить з цього досвіду (чуттєве сприйняття), а процес пізнання, починається з простих ідей, і рухається до складних. І виходить, що чуттєве знання можна назвати вихідним, яке передає свідчення речей поза нами. Найвищим видом знання, якого людина в змозі досягти є інтуїтивне знання. Коли розум буде безпосередньо сприймати відповідність чи невідповідність ідей одна одній. Хоча, емпіричне знання і знання яке ми отримуємо з цього знання, може бути відносним, але за допомогою інтуїції та дедукції, ми можемо оцінити, наскільки воно відносно. Отже, основою нашого пізнання являється досвід, який складається з одиничних сприйняття. Сприйняття розділяються на відчуття (дії предметів на нашу органи відчуттів) та рефлексії. Ідеї виникають в розумі в результаті абстрагування сприйняття. Принцип "вроджених ідей" заперечується. Наголошується на тому, що в душі поступово відображається інформація від органів чуттів, яка поступає туди за допомогою емпіричного сприйняття реальності. Принцип який проголошується: первинність відчуттів перед розумом.

1. J. Locke. An Essay Concerning Human Understanding / J. Locke. – Adelaide, 2004. – P. 91.
2. Локк Дж. Сочинения : в 3 т. / Дж. Локк. – М. : Мысль, 1985. – С. 81.
3. Серебренников В. Учение Локка о прирожденных началах знания и деятельности / В. Серебренников. – СПб., 1892.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ІНТЕРПРЕТАЦІЯ КАНТОВОЇ ФІЛОСОФІЇ У ДОСЛІДЖЕННЯХ ҐОТФРИДА МАРТИНА

Автор вивчає специфіку інтерпретації Кантової філософії у другій половині ХХ століття через звернення до праць Ґотфрида Мартіна. У статті розкрито характер та основні засади цього прочитання критицизму в контексті порівняльного аналізу з класичними метафізичними інтерпретаціями та доробком неокантіанства.

Ключові слова: Кантова філософія, Г. Мартін, онтологія, метафізична інтерпретація.

Автор изучает специфику интерпретации философии Канта во второй половине ХХ века через обращение к трудам Готфрида Мартина. В статье раскрыты характер и основные принципы этого прочтения критицизма в контексте сравнительного анализа с классическими метафизическими интерпретациями и творчеством представителей неокантианства.

Ключевые слова: философия Канта, Г. Мартин, онтология, метафизическая интерпретация.

The author examines the specific of Kant's philosophy interpretations in the second half of the twentieth century through the reference to the works of Gottfried Martin. The article shows the nature and basic principles of this reading of criticism in the context of comparative analysis with the classical metaphysical interpretations and Neo-Kantian studies.

Key words: Kant's philosophy, G. Martin, ontology, metaphysical interpretation.

Значною мірою саме завдяки М. Ґайдеґеру і його оригінальному прочитанню Кантової критики метафізична традиція у тлумаченні трансцендентальної філософії почала набувати визнання у міжвоєнний період, а згодом, а згодом, у повоєнні роки, стала одним із провідних напрямів у дослідженні критичної філософії. Втім, цьому посприяли й інші фактори, зокрема, той факт, що неокантіанство, яке було головним виразником теоретико-пізнавального витлумачення Канта, уже зійшло з авансцени тодішньої філософії. Натомість різноманітні спроби відновлення метафізики (наприклад, екзистенціальна філософія чи неотомізм), а також активна наукова і викладацька діяльність представників саме метафізичної інтерпретації, не могли не вплинути на інтелектуальну атмосферу рецепції критичної філософії.

Одним із непересічних філософів того часу був Ґотфрид Мартін (1901–1972), який студіював спершу математику і природничі науки у Марбурзькому університеті, а згодом, не без впливу П. Наторпа, слухав лекції з філософії Н. Гартмана, Г. Ґаймзюта, М. Ґайдеґера і Е. Гусерля. Під керівництвом М. Ґайдеґера вже у Фрайбурзькому університеті Мартін захистив дисертацію з теми "Арифметика і комбінаторика в Канта" (1934) і відтоді значна частина досліджень філософа присвячується творчості великого кьонігсберзького мислителя. Після захисту габілітаційної роботи про онтологію В. Окама (1940) Мартін почергово викладає в університетах Єни, Кьольна, Майнца і, нарешті Бонна – місті, де він працював аж до виходу на пенсію (1969). 3-поміж важливих праць Г. Мартіна варто відзначити такі: "Імануель Кант. Онтологія і теорія науки" (1951, 4-е вид. 1969), "Вступ до загальної метафізики" (1957). "Ляйбніц. Логіка і метафізика" (1960), "Загальна метафізика, її проблеми й її метод" (1965). Крім того, перу дослідника належать прекрасно написані розвідки про життя і творчість Сократа і Платона – двох геніїв грецького

духу, з іменами яких і пов'язано започаткування західноєвропейської метафізики. Значна частина цих праць майже одразу після їх публікації перекладалася європейськими мовами. Не можна не згадати також величезної науково-організаційної діяльності Г. Мартіна, адже саме завдяки його зусиллям у повоєнні роки було відновлено і продовжено видання часопису "Kant-Studien" (1953–1968). У 1960 р. дослідник започаткував роботу над загальним покажчиком до всієї творчої спадщини Канта, яка триває ще досі, а з 1969 р. і аж до смерті він очолював Кантівське товариство в Німеччині. Водночас Мартін виступив співзасновником Ляйбніцевського товариства (1966). Уже цей далеко неповний перелік відомостей дає змогу зрозуміти, наскільки вагомим була постать Г. Мартіна для рецепції й трансляції критицизму Канта в другій половині ХХ ст., і не лише в німецькомовному просторі.

Зазнавши впливу, з одного боку, неокантіанства Марбурзької школи (Г. Коген і П. Натторп) і, з іншого боку, феноменології Е. Гусерля та фундаментальної онтології М. Гайдегера, Г. Мартін послідовно розвиває у своїх творах своєрідну концепцію метафізики, яка дістала назви "апоретичної діалектики". Він рішуче відхиляє емпіристичні й мовно-аналітичні закиди проти метафізики, але не погоджується також із критичною позицією пізнього Гайдегера, вважаючи, що проекти класичної метафізики Платона, Арістотеля і Канта в жодному разі не втратили свого властивого значення і для сучасності. Втім, їхня вагомість полягає не так в систематичних результатах цих класичних проектів, як у самих лише питаннях, що порушені в них і пронизують їх, а саме на питаннях про єдність дійсності, про співвідношення загального і одиничного, можливого і необхідного тощо. Кожен із запропонованих проектів так чи так веде до низки апорій, які можна опосередкувати лише діалектичними засобами, тож завдання метафізики, як його бачить Г. Мартін, полягає в тому, щоб розуміти множинність метафізичних позицій як певну "відкрити сукупність".

Проте, для контексту розвитку "метафізичної інтерпретації" доробку Канта важливий не стільки систематично-метафізичний аспект творчості Г. Мартіна, скільки його дослідження на ниві тлумачення критичної філософії, де його беззастовно вважають одним із чільних представників саме онтологічної інтерпретації Канта. Так само, як його попередники і вчителі Н. Гартман і М. Гайдегер, Г. Мартін виступає проти неокантіанського звуження "справи критики" до суто теоретико-пізнавальної проблематики і підкреслює вагомість для Канта питань традиційної онтології про загальність, єдність і буття, що, наприклад, знаходять відображення у відомому розмежуванні явища і речі самої по собі. Водночас Мартін приділяє неабияку увагу висвітленню передісторії першої "Критики", насамперед значенню праць Ньютона і Ляйбніца для формування засад критицизму, і в цьому пункті його дослідження близьке до спрямованості розвідок іншого його попередника і вчителя Г. Гаймзюта. Але своєрідність дослідницької позиції Г. Мартіна можна вбачати в тому, що при проблематизації й аналізі онтологічних, відповідно, метафізичних тем в критичній філософії він послідовно намагається залучати також питання сучасної математики і логіки (наприклад, проблему антиномій

Б. Расела), що, звісно, не було характерно для представників метафізичної інтерпретації 20–30-х рр.

Г. Мартін розглядає Кантову "Критику" (переважно йдеться про першу "Критику") як "море", що живиться "двома великими ріками": "новим природознавством" і "давньою онтологією". На таку позицію інтерпретатора натякає вже заголовок його твору "Імануель Кант. Онтологія і теорія науки". Але в своєму тлумаченні Канта дослідник ставить собі за мету показати "внутрішній тісний взаємозв'язок" між онтологією і теорією науки (природознавством) в мисленні Канта, тобто йдеться не про історію філософії в традиційному розумінні, а, радше, про внутрішню єдність систематично-філософської й історико-філософської постановок питання.

У формальному плані розглядувана праця складається з трьох частин, з яких перші дві присвячені, власне, онтологічній інтерпретації "Критики" і мають заголовки відповідно "Єдність" і "Буття", а третя, що називається "Дослідження про виникнення вчення про аналітичне й синтетичне судження", у кантознавчому дусі займається висвітленням історичних передумов цієї вагової складової критичної теорії та її еволюції в творчості Канта. В першій частині свого твору Г. Мартін послідовно і водночас систематично реконструює й інтерпретує хід думки Канта в "Критиці": спершу він звертається до проблематики "буття простору і часу" в трансцендентальній естетиці, далі виклад переходить до теми "буття світу" із діалектики, потім увага приділяється "буттю природи" в аналітиці та, зрештою, порушується питання про онтологічний статус "єдності" в метафізичній традиції від Платона до Канта. Друга частина цієї праці має справу з експлікацією Кантового поняття буття, причому вихідний пункт і постійну точку співвіднесення тут утворює "велика засаднича апорія" речі самої по собі. Як завжди спираючись на досить широке історично-метафізичне тло, Г. Мартін намагається розкрити зміст поняття буття, з'ясовуючи те, як Кант розуміє буття явищ, буття суб'єкта, буття речей самих по собі і буття Бога. Зрозуміло, що вирішальним питанням для онтологічної інтерпретації постає розуміння буття як такого.

Зважаючи на те, що значна змістовна частина твору "Імануель Кант. Онтологія і теорія науки" являє собою тлумачення саме тексту Кантової "Критики", у подальшому варто зупинитися лише на характерних особливостях інтерпретації Г. Мартіна і головну увагу приділити конкретним результатам цього справді своєрідного онтологічного трактування критичної філософії. Є сенс також відзначити, що текстuallyною базою дослідження Г. Мартіна в першу чергу є "Критика чистого розуму", причому автор враховує відмінності між першим і другим її виданням і опосередковану роль для обох редакцій "Пролегоменів". Водночас він притягує до свого викладу рукописну спадщину Канта, проте зазначає, що вона може мати лише допоміжну роль у з'ясуванні позиції Канта щодо певного питання.

Утім, спершу доцільно особливо наголосити на одній із відмітних рис позиції інтерпретатора. Г. Мартін був переконаний, що "справжнє джерело енергії" Кантової філософії варто вбачати у тому позитивному ставленні до "факту науки", який, певна річ, наявний не лише в першій

"Критиці", а й пронизує всю творчість Канта. У цьому пункті його позиція, дійсно, відрізняється від поглядів таких тлумачників критицизму, як Ф. Паульсен, М. Вундт і М. Гайдеґер, і дуже близька до настанови витлумачення Марбурзького неокантіанства. Однак для Мартіна не прийнятне неокантіанське прочитання критицизму, головню через те, що в ньому знехтувана "двоїстість критичного мислення", яка гармонійно поєднує трансцендентальну ідеальність простору і часу, природи і світу із об'єктивною реальністю свободи, безсмертя і Бога. Це спричинило до того, що "засаднича апорія" Канта, тобто "апорія речі самої по собі", була проігнорована неокантіанцями і вони спрямували всі свої зусилля на те, щоб спровадити річ саму по собі із критики розуму [1].

Що стосується ставлення Г. Мартіна до своїх попередників у рамках "метафізичної інтерпретації" Канта, то він досить часто поціновує і послуговується результатами розвідок і Г. Гаймзюта, і Н. Гартмана, і М. Гайдеґера. Стаття Гаймзюта "Свідомість особистості і річ сама по собі в Кантовій філософії" (1924) слугує Мартіну, зокрема, за дороговказ при з'ясуванні специфіки "буття діяльного суб'єкта", якому притаманно не лише "інтелігібельне буття", а який також усвідомлює таке своє інтелігібельне існування [2]. Обстоювання Н. Гартманом неодмінності речі самої по собі для Кантової "апоретичної" систематики заслуговує схвальної оцінки Мартіна, хоча він із застереженням ставиться до намагання цього мислителя наблизити феноменальне і ноуменальне буття, яке видається йому "занадто гомогенним" [3]. Неминуща заслуга інтерпретації М. Гайдеґера, на думку Мартіна, полягає в тому, що він чітко показав, що категорії є способами єдності, тобто будь-яка єдність, по суті, передбачає єднання, що є початковим чиненням розсуду [4]. Щоправда, дослідник у своєму трактуванні Канта прямує власним шляхом і тим самим торує нові стежини на ниві освоєння і розуміння критичної філософії, що помітно вже з перших кроків його тлумачення трансцендентальної естетики.

У цій першій частині "Критики", як уважає інтерпретатор, ідеться не лише про простір і час як "суб'єктивні форми чуттєвого споглядання а рігорі", а й не меншою мірою також про теоретичне обґрунтування математики, яка здавна правила за взірць науковості як такої. Як відомо, Кант чітко протиставляє філософію, як розумове пізнання із понять, математиці, як розумовому пізнанню на підставі конструювання поняття. Але математичне пізнання не обмежується суто логічними засобами, якот законами суперечності і тотожності, а звертається до споглядання, яке є "тим моментом, який більшу сферу логічного існування як несуперечливо мислимого обмежує меншою сферою математичного існування як конструктивного" [5]. І саме цього математичного існування має стосуватися інтерес онтології, тоді як інтерес філософії науки (теорії науки) пов'язаний із конструктивним характером математики. Г. Мартін наголошує, що поняття простору релевантне в обох відношеннях, а просторові аргументи з естетики дають змогу переконатися в тому, що онтологічна і науково-теоретична рефлексія взаємопов'язані і узгоджуються в Кантовому мисленні. Втім, онтологічний інтерес спрямований на буття того, що в цій частині "Критики" виявлено як умова можливості, а саме

на трансцендентальну ідеальність простору і часу, що водночас означає, що вони мають характер явищ.

Наразі навряд чи можна сперечатись з тим, наскільки принципове значення має коректне тлумачення поняття речі самої по собі для належного розуміння критичної філософії Канта. У своїй інтерпретації Г. Мартін добре усвідомлює вагомість цієї проблеми. В другій частині праці, де автор експлікує "способи буття" сутнього, він, як завжди спираючись на тексти і самого Канта, і знаних дослідників його творів, виокремлює чотири моменти в значенні речі самої по собі у вузькому розумінні цього слова, моменти, що стосуються її "об'єктивної реальності". По-перше, речі самі по собі реальні, бо вони є самим сутнім, яке лежить в основі явищ, відповідає їм і водночас незалежне від нашої чуттєвості. По-друге, на підставі тези Канта про те, що речі самі по собі "афікують" нас, можна говорити про те, що вони утворюють певний "взаємозв'язок впливу" сутніх у собі субстанцій із нами як сутніми в собі субстанціями. Наша спонтанність робить нас здатними і причетними до цього "загального визначення в-собі-буття". По-третє, речам самим по собі властивий певний порядок, якщо суб'єкт за допомогою категорій встановлює такий порядок явищ, що відповідає їм. По-четверте, оскільки речі самі по собі не є продуктами суб'єкта, вони вказують на певного свого творця, однак це висловлювання, як зазначає дослідник, варто сприймати не в теологічному сенсі слова [6].

Г. Мартін послідовно провадить свою онтологічну інтерпретацію критичної філософії Канта, виходячи із трьох "проблемних груп" або "сфер проблем", що наявні в першій "Критиці": питання про буття простору і часу (естетика), питання про буття природи (аналітика) і питання про буття світу (діалектика). Одним із центральних здобутків цієї інтерпретації безпідставно можна вбачати у спробі її автора виявити і зафіксувати Кантове поняття буття. Як неодноразово демонструє інтерпретатор, "найзагальнішим кантівським поняттям для дійсності в онтологічному сенсі" виступає заголовне поняття "об'єктивна реальність". Саме це поняття охоплює як буття явищ, так і буття Бога, буття інтелігібельного суб'єкта і буття речі самої по собі, тобто обіймає всю сукупність способів буття, яку трактувала критична філософія. Втім, знаний дослідник змушений визнати, що Кантові все-таки не вдалося з усією чіткістю представити концепцію "самого буття", тож різні способи буття у Канта поєднані лише в аналогічний спосіб [7]. Незважаючи на це, Мартін у своїй спробі визначення "загального кантівського сенсу буття" намагається загострити онтологічну проблему аж до "найбільш фундаментальної проблеми". Застосовуючи апоретичний метод до онтологічної тематики "Критики", в ході інтерпретації вдається дійти до таких результатів. Буття Бога є чиста спонтанність, буття людини – це сув'язь спонтанності й рецептивності, буття речей самих по собі, що афікують нас і виявляється створенням буття, засвідчує якийсь пробліск спонтанності. А от буття явищ постає створеним людиною буттям. Отже, в Канта йдеться про чотири способи буття, а що стосується ключового питання про "загальний кантівський сенс буття", то, як стверджує інтерпретатор,

на нього взагалі не можна відповісти, бо "немає жодного єдиного сенсу буття, а буття розпадається на три способи, взаємозв'язок яких все ще може бути визначеним у певний спосіб" [8]. Вочевидь, такий висновок не дуже переконливий і задовільний з огляду на поставлену мету, проте, якщо пам'ятати настанову інтерпретатора, для якого метафізика можлива лише як апоретичне опрацювання проблем класичної метафізики, він цілком виважений і послідовний.

На особливу увагу заслуговує третя частина твору Г. Мартіна, що була долучена лише до четвертого видання твору і має на меті з'ясувати історичні витоки вчення про аналітичне і синтетичне судження в філософії Канта. Головну тезу дослідника можна сформулювати таким чином: Кант не відкинув аналітичної логіки Ляйбніца, добру обізнаність з якою засвідчують ранні праці докритичного періоду, а продовжив її в своїй теорії аналітичного судження, однак вчення про синтетичне судження, яке постало ключовим поняттям в критичний період творчості, було сформовано не в Ляйбніцевому значенні цього терміна і, отже, виходить за межі його аналітичної логіки. Г. Мартін показує, що в докритичних працях Кант порушує майже всі змістовні питання і проблеми, які потім пов'язуватимуться з його класичним розрізненням аналітичних і синтетичних суджень. Прохолодне ставлення Канта до аналітичної логіки варто тлумачити в тому сенсі, що вона не достатня для того, аби обґрунтувати ту функцію, яку Кант з певного часу почав надавати синтетичному судженню. Справді, в докритичних працях Кант використовує терміни "аналітичний" і "синтетичний" у Ляйбніцево-Вольфовому їх розумінні. Так, у "Дослідженні про виразність засад природної теології й моралі" (1764) він вперше розрізняє "синтетичний" метод математики від "аналітичного" поступування філософії, але при цьому він додержується Ляйбніцевої аналітичної теорії судження, згідно з якою предикат судження вже міститься в суб'єкті. Водночас у цій праці Кант стоїть на позиції Ляйбніца і Вольфа про довільний характер синтези при пов'язуванні понять. "Критичний поворот" у мисленні Канта, за Г. Мартіном, відбувається тоді, коли ця думка про довільну синтезу замінюється тезою про необхідність синтези, тобто критичним питанням про принципи синтези і про доказ синтетичних положень *a priori* [9]. Тільки ідея такої необхідності, що лежить в основі питання про "трансцендентальну синтезу", яка й уможлиблює будь-яке синтетичне судження, дала змогу Кантові перейти на позиції критичної теорії розумового пізнання. Спіраючись на докладне статистичне дослідження слововжитку обох термінів в творчості Канта, дослідник зазначає, що Кант у докритичний і у критичний періоди творчості веде мову про відповідно подвійне розуміння понять "аналіза" і "синтеза": з одного боку, йдеться про відмінність методів і доказів, а, з іншого боку, мається на увазі застосування обох понять в рамках теорії суджень. Розмежування аналітичних і синтетичних суджень можна спостерігати вже у докритичний період, хоча філософ при цьому і послуговувався іншими поняттями. Адже відоме положення Канта із "Єдино можливого доводу для доведення існування Бога" (1763), що буття не є реальним предикатом, виявляється нічим іншим, як вираженням

синтетичної природи екзистенціальних суджень. Але, Г. Мартін цілком слушно підсумовує, що хоча в докритичних працях і можна натрапити на розрізнення аналітичних і синтетичних суджень, все-таки в них не знайти жодного сліду, який вказував би на те, що Кант у них надав або ж міг надати трансцендентального доказу для синтетичних суджень, що і являє собою "справжнє досягнення критичного мислення" після 1781 року [10].

Таким чином, підсумовуючи отримані результати, можна стверджувати, що онтологічне тлумачення критичної філософії Канта, що було запропоновано Г. Мартіном в його праці "Імануель Кант. Онтологія й теорія науки", по-своєму продовжило традицію метафізичної інтерпретації творчості кьонігсберзького мислителя, спираючись на нові, раніше не вживані засоби пояснення (зокрема, прискіплива увага до ролі науки для Канта або використання статистичних результатів опрацювання його текстів). Попри певні проблематичності, пов'язані передусім із переконливістю відповідних тез цього тлумачення, воно стало помітним явищем в рамках континентальної рецепції "справи критики" в другій половині XX століття. І хоча переважна більшість дослідників на той час залишалися прихильниками традиційного прочитання критицизму в сенсі "теорії пізнання", ті, хто не забував того факту, що Кант ніколи не був "все-розрахувачем" метафізики, так чи так мусили зважати на можливості й межі такого питома метафізичного витлумачення.

1. Martin G. Immanuel Kant. Ontologie und Wissenschaftstheorie / G. Martin. – 4. Aufl. – Berlin : Walter de Gruyter & Co., 1969. – S. 214. 2. Ibid. – S. 199–201. 3. Ibid. – S. 163–164. 4. Ibid. – S. 146, 209. 5. Ibid. – S. 29. 6. Ibid. – S. 216–217. 7. Ibid. – S. 236. 8. Ibid. – S. 241–242. 9. Ibid. – S. 270. 10. Ibid. – S. 311–312.

Надійшла до редколегії 14.09.12

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

ОСОБЛИВОСТІ РОЗВИТКУ РОСІЙСЬКОЇ АКАДЕМІЧНОЇ ФІЛОСОФІЇ ХІХ – ПОЧАТКУ ХХ ст. ТА ЇЇ ЗНАЧЕННЯ ДЛЯ СТАНОВЛЕННЯ ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ В УКРАЇНІ

У статті аналізуються основні напрями розвитку російської академічної філософії ХІХ – початку ХХ ст., розкривається їх вплив на формування історико-філософської науки в Україні.

Ключові слова: російська філософія, університетська філософія, історія філософії.

В статье проанализированы основные направления развития русской академической философии ХІХ – начала ХХ в., раскрывается их влияние на становление историко-философской науки в Украине.

Ключевые слова: русская философия, университетская философия, история философии.

In this article the main directions of development of Russian academic philosophy of ХІХ – early ХХ century are analysed, their impact to formation of historic-philosophical science in Ukraine is revealed.

Keywords: Russian philosophy, philosophy in Universities, history of philosophy.

Аналіз особливостей розвитку російської академічної філософії, мета якого полягає у виявленні впливів останньої на формування історико-

філософської науки в Україні, вважаємо необхідним розпочати з концепції С. Уварова. На нашу думку, у розкритті її сутності (як і всієї миколаївської доби) найближче до істини підійшов Г. Шпет. Не наполягаючи на своїй точці зору, він пов'язав її генетично з ідеєю народності романтизму, а державності – з історичною школою права, доведення ж побудував на виявленні подібності низки положень концепції С. Уварова і державним вченням німецького історика Х. Лудена, викладених у праці "Керівництво для державної мудрості, або політика" [1].

Як відомо, німецькі романтики виходили з того, що мотивом і результатом людської діяльності є культура, яка відбиває дух народу. Сукупність індивідів, у якій культура виявляє свою самобутню форму, Х. Луден називає народом, а саму цю самобутність культури – народністю. Завдання правителя держави полягає в тому, щоб він прагнув до надання єдиній людській культурі, що виникла в державі, своєрідної народної форми, форми народної культури. Вона виникає не з примусу і не за наказом, а її теперішнє і є результатом життя народу в минулому. На відміну від культури, наука за своєю природою загальна і виходить за межі держави. Оскільки держава є умовою всякої культури, яка не може бути без народності, то вона не може бути байдужою до наукових прагнень і повинна спрямовувати хід науки і на пізнання самої народності, і на збудження любові до вітчизни. Наказами і приписами тут нічого зробити неможливо, оскільки вільному Духові треба забезпечити вільний рух. Однак якщо дослідження спрямовані на предмети, шкідливі для релігії і добрих нравів вітчизни і народності, то уряд зобов'язаний виступити проти порушників порядку й публічного благополуччя. Навпаки, він зобов'язаний сприяти тим, хто діє в науці на славу і користь вітчизни і тим, хто сприяє розвитку духу в напрямку особливості свого народу. Це останнє, зазначає Г. Шпет, і стало головним пунктом програми С. Уварова [2].

Здебільшого під час визначення практичної спрямованості концепції С. Уварова вказується на те, що як рафінований європеець він хотів відгородити Росію від європейських впливів, виховувати молодь у російському дусі і в бажаному для держави напрямку під керівництвом слухняних і відданих російському самодержавству професорів [3]. Така оцінка має право на існування, але не виключає й іншої, за якою С. Уваров ставив за мету для відродження усіх державних сил зберегти їхню течію в межах благорозумності, згладити протилежності між європейською освітою і національними потребами, вилікувати новітнє покоління від сліпої, необдуманної пристрасті, від поверхового іноземства, поширення в юних умах щирої поваги до вітчизни і повного переконання в тому, що тільки пристосування загальної, всесвітньої освіти до російського побуту й російського народного духу може принести справжні плоди всім і кожному [4]. Відповідно, змінюється і ставлення до філософії, професорам якої дозволяється звертатися до всіх систем *здорової* філософії, за винятком тих, які ведуть до атеїзму і матеріалізму. Як відомо, своєрідним полігоном такої практичної орієнтації уварівської концепції стало відкриття в Києві Університету Св. Володимира.

Загалом триєдина концепція С. Уварова "народність – православ'я – самодержавство" виявилася ефімерною. Це проявилось у відсутності чіткого визначення народності; поставлене на друге місце російське православ'я давно втратило свій інтелектуальний вплив, перетворившись на знаряддя царизму, власне, виконуючи ту функцію, яку йому надала Катерина II – функцію цензора. Отже, служіння владі вже було закладене історично в самому християнстві, пропонуючи божественне походження будь-якої влади і покірності їй. За всієї вказівки на історичність, два попередні складники зводилися до єдиного російського самодержавства. Таким чином, перенесення ідей романтизму на російський ґрунт відіграло не стільки позитивну, скільки реакційну роль із посиленням політики русифікації щодо інших народів, землі яких підпали під владу Російської імперії, у тому числі й українського. Самому ж С. Уварову довелося на собі відчути вимоги Миколи I – "порядок, чіткість виконання службового обов'язку, наполегливість і твердість". З одержавленням просвітництва і виховання він дедалі більше перетворювався на знаряддя чужої волі, і йому тільки залишалося закликати професорів університетів скеровувати свої сили на те, щоб "зробитися гідним знаряддям уряду" [5].

Європейські події 1848 р. викликали в ній не тільки посилення реакції, але і кінець "здорової філософії". У 1850 р. філософські факультети в університетах припинили своє існування. Їхні відділи (історико-філологічний і фізико-математичний) стали самостійними факультетами. У світських вищих навчальних закладах кафедри філософії було ліквідовано, а викладання філософії заборонено. Таким способом новий міністр народного просвітництва князь П. Ширинський-Шихматов відрпортував про "відгородження від мудрування новітніх філософських систем". Щоправда, викладання філософії було збережено в духовних навчальних закладах, а у світських дозволялося читати тільки логіку і психологію викладачами духовного сану під контролем Синоду та за його програмою. Світських професорів філософії було звільнено й переведено на інші посади: О. Новицького (Університет св. Володимира) на посаду цензора; Й. Міхневича (Рішельєвський ліцей) – помічника попечителя навчального округу; С. Гогоцького (Університет св. Володимира) – професора педагогіки тощо. Після десятирічної (а точніше, тринадцятирічної) перерви перетворення університетів на освітньо-наукові і культурні центри, відродження філософії починаються аж у період правління Олександра II, що було викликано такими чинниками. Поразка Росії у війні з Туреччиною, на бік якої стали Англія і Франція, показали відсталість імперії в економічному, соціально-політичному і науковому аспекті, викликавши масові заворушення в країні. Під тиском Олександр II змушений був здійснити низку ліберальних реформ, скасувати кріпосне право, реалізувати реформу освіти. У 1860 р. було знято заборону на викладання філософії, відновлено кафедри філософії у світських навчальних закладах. Та все ж таки поворотним пунктом тут стало введення 1863 р. нового Університетського Стану, за яким розширювалося університетське самоврядування та його участь в організації і

спрямованості освітньо-наукового процесу. У 1865 р. здійснюється реформування духовної освіти з прийняттям Статуту, наближеного до університетського, що розширювало права Ради професорів, викладання філософії з дозволом спеціалізації по кафедрах. Це сприяло підвищенню рівня філософії в межах її релігійно-теїстичної орієнтації завдяки посиленню ролі білого духовенства, менш догматичного, ніж чорне. Крім Харківського і Київського університетів, за поданням М. Пирогова в 1868 р. відкривається Новоросійський університет, реформований із Рішельєвського ліцею – третій університет на терені України. В університетах вводяться нові кафедри, активізується науково-дослідна робота, з метою координації якої створюються наукові товариства, розширюються міжуніверситетські зв'язки, у тому числі й зарубіжні. Провідна роль у формуванні університетської субкультури та її демократизації переходить до вчених фізикоматематичного і медичного факультетів, які відверто пов'язують свою діяльність зі "служінням народу, а не царю-батьові".

Дещо інша ситуація складається щодо філософії. Хоча вона більше не зазнавала переслідування, однак, ставлення до неї у влади залишається байдужим і настороженим. На викладання філософії відводиться дві години на тиждень протягом року всього університетського курсу. Щоправда, професорам філософії дозволялося читати більш широкі курси за наявності вільного часу, якого ніколи не вистачало у зв'язку з інтенсифікацією навчального процесу. Наприклад, на класичному відділенні історико-філологічного факультету, до якого входила кафедра філософії, на вивчення грецької і латинської мови, класичної літератури відводилося 14 годин на тиждень. Для підняття авторитету філософії, підвищення інтересу до неї громадськості, філософська культура якої у студентів була досить низькою після вивчення "божественної логіки", професорам філософії доводилося звертатися не тільки до переосмислення філософської класики, але й до новітніх філософських систем, шукати нові форми навчання. Серед останніх слід назвати організацію семінарів, підготовку та обговорення рефератів, зібрання студентів у себе на квартирах для обговорення філософських проблем, читання публічних лекцій як в університеті, так і за його межами, видання на їхній основі популярних праць, статей. Одним із перших на цей шлях став професор філософії Університету св. Володимира О. Козлов – перший професор філософії, який отримав світську, а не духовну освіту. Як популяризатор філософії, він здійснив переклад "Історії філософії" М. Вебера, дав ґрунтовний аналіз філософії К. Дюрінга, підготував оригінальні етюди з філософії та "Вступ до філософії". Саме з його іменем пов'язано видання першого в Російській імперії філософського часопису "Філософський тримісячник".

Надзвичайно подвижницькою була діяльність із пропаганди філософії професора філософії Новоросійського університету М. Грота, який не тільки широко пропагував філософію у своїх публічних лекціях, але й створив перший філософський студентський гурток; його учнем був Г. Челпанов – професор філософії Університету св. Воло-

димира. Створені М. Гротом філософські семінари при психологічній лабораторії стали першими в Російській імперії та основою для введення спеціалізації "філософія" у Московському університеті після переїзду Г. Челпанова з Києва до Москви. Показово, що перш ніж публікувати свої праці, він спочатку апробував їх у публічних лекціях, наукових публікаціях, дав огляд розвитку філософії докантівської і післякантівської доби (у тому числі філософських побудов Н. Гартмана, В. Вундта). Підготовлені ним підручники з логіки, "Вступ до філософії" витримали десятки видань в Російській імперії.

Загалом, ураховуючи широкий огляд університетської філософії в Університеті св. Володимира [6], зазначимо, що особливого рівня філософія в Російській імперії, як в центральних її районах, так і на периферії досягає на рубежі XIX–XX ст. Такого творчого філософського життя і такого кола видатних філософів в Російській імперії не було за всю її історію. У ці роки в ній вперше формується самобутня метафізика, яка спиралася на аналіз історичного, культурного і релігійного досвіду російського буття, а саме – філософія російського духовного ренесансу (М. Бердяєв, С. Булгаков, Б. Вишеславцев, І. Ільїн, В. Ерн, В. Розанов, брати Є. і С. Трубецькі, П. Флоренський, Г. Флоровський, Л. Шестов та інші). Деякі з них як філософи формувалися в культурному просторі України, навчалися або працювали в Університеті св. Володимира. Розвиваються й інші філософські школи й течії, організовуються філософські товариства не тільки в Москві, Петербурзі, Києві, Одесі, але й в інших містах. Крім відомого журналу "Вопросы философии и психологи" [7] як органу Московського філософсько-психологічного товариства, видається ряд нових, зокрема "Новый путь" [8], а також "Логос"; здійснюються переклади і видання з доробку західноєвропейських мислителів видавництвами "Путь" [9], "Мусагет" [10] приватними і комерційними видавництвами. Філософія починає сприйматися у своїй власній іпостасі, а філософи – центральними фігурами в культурному й суспільному житті.

Особливістю розвитку філософії цього періоду стає її зближення із західноєвропейською, посилення контактів між філософами з Росії і європейськими філософами. Цьому сприяло те, що багато філософів з Росії отримували підготовку в провідних університетах Англії, Франції, Німеччини. Наприклад, С. Булгаков навчався в Берлінському університеті; О. Гіляров проходив стажування у Франції; С. Гессен та Г. Гурвіч навчалися в Страсбурзькому університеті; І. Ільїн – у Гейдельберзькому; М. Лоський – у Геттінгенському, Лейпцігському, Страсбурзькому; Е. Радлов – у Берлінському, Лейпцігському; Ф. Степун – у Гейдельберзькому, Фрейбурзькому; С. Франк – у Берлінському; Б. Яковенко – у Гейдельберзькому, Фрейбурзькому. Наставниками з багатьох названих філософів були відомі європейські філософи: Анрі Бергсон, Вільгельм Віндельбанд, Вільгельм Вундт, Макс Вебер, Ніколай Гартман, Едмунд Гуссерль, Георг Зіммель, Герман Коген, Пауль Наторп, Генріх Ріккерт, Ріхард Шуберт-Зольдерн, Макс Шеллер тощо.

Вітчизняні філософи не тільки слухали їхні лекції, спілкувалися з ними, але й виконували під їхнім керівництвом магістерські й докторські дисертації. Формою зближення європейської філософії з російською стає участь філософів з Росії в європейських товариствах, переклад праць європейських філософів на російську та видання їх в Росії. Наприклад, безпосередньо або під редакцією С. Франка було надруковано переклади праць В. Вільденбанда "Прелюдії" (1904), О. Кюльпе "Вступ до філософії" (1908), Е. Гуссерля "Логічні дослідження" (1909), окремі праці Г. Зіммеля, Е. Целлера, К. Фішера. Ідеї Гуссерля пропагували В. Зеньківський, Г. Шпет, Б. Яковенко. Погляди, близькі до філософії життя, обстоював Ф. Степун; неокантіанства – О. Введенський, І. Лапшин, Г. Челпанов, В. Зеньківський, неогегельянства – І. Ільїн. У розробці концепції інтуїтивізму М. Лоський і Г. Гуревич широко послуговувалися ідеями Анрі Бергсона. У міру виходу праць західноєвропейських філософів їхні колеги з Росії писали на них рецензії, які публікувалися у філософських часописах, збірках філософських праць.

Зближення російської та європейської філософії, посилення контактів між їхніми представниками сприяли подоланню провінціалізму в Росії, підвищенню її теоретичного рівня, поглибленому переосмисленню гносеологічної проблематики та відмови від психологізму в підході до її розв'язання. Водночас філософія в Росії зберігала свою специфічність та духовно-гуманістичні традиції, притаманні їй на всіх етапах свого розвитку. Пов'язано це було з тим, що нові течії європейської філософії, інформація про які оперативно надходила із Заходу як реакція на класичну філософію, не могли бути відразу сприйнятими в Росії в їхніх не-класичних тенденціях, а розглядалися як продовження класичної філософії з її орієнтацією на дотримання "суворой науковості". Наприклад, мету нових течій німецької філософії філософи в Росії пов'язували з контролюванням меж наукового пізнання та запобігання метафізичних досліджень. Таке філософування вони намагалися доповнити знаннями гуманістично-духовного змісту, не без підстав вважаючи, що головним у філософії має бути рух до дійсного буття, реальне проникнення в нього, досягнення позитивного релігійно-метафізичного світогляду з охопленням духовної реальності особистості. Домінантною тут ставала орієнтація на гуманітарне знання, літературу, мистецтво, а філософія розумілася як самостійна форма духовної творчості близькою до художньої. Як перша, так і друга розглядалися під кутом зору християнської святості, що надавало філософії релігійного, а досить часто релігійно-містичного вигляду – "христоцентризму", тобто релігійної філософії людини. Науковість знання при цьому не заперечувалася, а від віри вимагалось доповнення рефлексії розуму. Показовим у цьому може бути таке положення С. Франка "Правда науки і тверезого, раціонального сприйняття світу, – писав він, – є часткова... Дійсну правду нам відкриває тільки філософія – настанова, у якій раціональність спрямована на саму себе, таким чином трансцендентує через саму себе і спирається на загальне і вічне одкровення реальності як Трансраціонального, Не-

досяжного. І філософія, таким чином, зі свого боку, постулює за межі самої себе як джерело, з якого вона сама народжується і черпає свої можливості і свою сутність – безпосереднє релігійне сприйняття буття – точніше, саму священну реальність Божества, силою й одкровенням якої все загальне і є – для себе, тобто відкривається для досягнення" [11].

Наведена тенденція в розумінні та розвитку філософії в Росії, ідеалістичною за своєю спрямованістю, якою вона була й в Україні (О. Козлов, М. Грот, Г. Челпанов, П. Ліницький, О. Гіляров, В. Зеньківський та інші), хоча і посідала провідне місце, та все ж таки не була єдиною.

На початку ХХ ст. не менш впливовою постає тенденція, яка формується з орієнтації на нове природознавство і побудування широкого гуманістичного погляду на універсум. Ця тенденція знайшла своє втілення в так званій філософії російського космізму. Фактично вона була започаткована ще наприкінці 50-х років ХІХ ст. українським ученим, професором філософії Рішельєвського ліцею в Одесі Й. Міхневичем. На рубежі ХІХ–ХХ-го століть вона розробляється й оформляється М. Федоровим, який слухав лекції Й. Міхневича. Певним чином проявившись у "філософії все-єдності" Вол. Соловйова, філософія російського космізму все ж таки пов'язується з іменами К. Цюлковського, М. Умова (вихованця Новоросійського університету), В. Вернадського, В. Муравйова. За наявних розбіжностей космізму чи то з домішками фантастики, чи в його науковій формі, провідним у ньому залишається визнання включення до сфери діяльності людини космосу, єдності всього людства та його морального самовдосконалення, концептуально оформлених у вченні В. Вернадського про ноосферу. Що стосується більшості природознавців, то вони дотримувалися позицій природничо-наукового матеріалізму з визначенням об'єктивного існування світу, можливістю пізнання його предметів та явищ. Скептично або нейтрально ставлячись до побудов ідеалістичної філософії і релігії та орієнтуючись на раціональне осягнення світу, природознавці, на відміну від своїх попередників, не відкидали ролі й значення в пізнанні природи нерациональних форм та елементів духовного досвіду.

Соціальні потрясіння та негаразди [12] призвели до поширення різних езотеричних і теософських вчень, зокрема О. Блаватської, Г. Гурджієва (однокурсника Й. Джугашвілі за Горійською духовною семінарією) та П. Успенського в їх оперті на Східну філософію і релігію, захоплення окультними обрядами, спиритуалізмом. У цій духовній атмосфері, що охопила майже всі прошарки тогочасного російського суспільства, починаючи від містичного за своєю натурою Миколи ІІ і найближчого його оточення, і закінчуючи значною частиною інтелігенції, поступово і неухильно зростає вплив російського марксизму. Загалом ідеї марксизму (точніше, соціалізму) стають досить поширеними і в Україні. Однак, починаючи з М. Драгоманова, з творчості Лесі Українки, Івана Франка соціалізм розглядається як етичний соціалізм з утвердженням соціалістичної правової держави в поглядах Б. Кістяківського.

У Росії марксизм поширюється в лєнінській інтерпретації як теорія і практика соціалістичної революції, завоювання влади і встановлення

диктатури пролетаріату, а фактично – диктатури вождів і верхівки більшовицької партії, що було, за висловом М. Бердяєва "поєднанням Маркса зі Стенькою Разіним". Із проголошенням принципу класовості і партійності літератури, науки і філософії цей марксизм догматизувався, перетворювався на закриту систему, не допускаючи критики своїх положень. Спроби "критичних марксистів" до творчого діалогу з іншими філософськими течіями викликали жорсткий опір з боку лідерів більшовизму, особливо "рядового марксиста" В. Ульянова (Леніна) у праці "Матеріалізм та емпіріокритицизм". Цю книгу, об'явлену пізніше вершиною марксистської філософії, С. Франк, який аж ніяк не сприймав марксизм, а також "поєднання Маркса з Ніцше і Махом", як і спроб О. Богданова поєднати марксизм з емпіріокритицизмом, назвав взірцем закритості і догматизації марксизму.

Говорячи про посилення зв'язків філософів із Росії і західних філософів, слід визнати, що вони не були однобічними. У своєму прагненні до всеохоплення буття, розбудови своєрідної "онтологічної гносеології", філософи з Росії, зокрема вже названі С. Франк і М. Лоський висунули чимало плідних ідей і теоретичних положень, з якими були обізнані і їхні європейські колеги за працями російських авторів, що видавалися за кордоном. Зокрема, працю М. Лоського "Обґрунтування інтуїтивізму" було перекладено на німецьку мову і видано в Німеччині. Її високо оцінили Едмунд Гуссерль, Макс Шелер, Мартін Гайдеггер, Карл Ясперс та інші. М. Бердяєв і Л. Шестов, вихованці Університету св. Володимира, називаються не тільки видатними представниками європейського екзистенціалізму, але й визнаються його основоположниками. Це засвідчує правомірність висновку відомого фахівця в галузі історії російської філософії Г. Аляєва про те, що не тільки йшов процес засвоєння російською філософією європейської, але й здійснювалася трансляція з першої на другу.

Загальний огляд зовнішніх чинників розвитку і стану філософії в Російській імперії ("російська філософія") так і напрошується завершити їх оцінкою О. Лосєва, яку він дав у своїй праці "Російська філософія", виданої 1918 р. видавництвом "Russland" у Цюриху. З певних причин ця праця тривалий час була невідома російському читачеві і тільки в 1988 р. було здійснено переклад її з німецької мови на російську і без виправлень О. Лосєва опубліковано в журналі "Век XX и мир" [13]. У цій праці, розрахованій на зарубіжного читача, О. Лосєв зазначає, що вже у XIX ст. Росія дала світу ряд геніальніших мислителів, яких можна поставити разом зі світовими європейськими мислителями. Серед оригінальних російських філософів, не схожих на європейських, ідучи не від ratio, а Логосу, він називає Г. Сковороду; слов'янофілів, зокрема О. Хом'якова та І. Кириєвського; Вол. Соловйова та його послідовників С. Трубецького, М. Бердяєва, С. Булгакова. Із сучасних йому філософів (на цей час О. Лосєв після закінчення Московського університету за двома відділеннями – філософського і класичної філології – пройшов стажування в Берліні) називаються університетські професори І. Лапшин, Л. Лопатін, М. Лоський, С. Франк, Г. Челпанов та інші. Зазначається, що "перебува-

ючи під впливом Західної філософії, вони взяли за правило в жодному разі не виходити за межі чистої теорії пізнання і досить поміркованої онтології" [14]. Характерною рисою російської філософії, яка зумовлює її самотність, О. Лосєв вважає зіткнення Логосу і ratio, надаючи перевагу першому з визнанням того, що саме східно-християнський, конкретний боголюдський Логос є постійним підняттям на новий щабель іраціональних і таємних глибин космосу конкретним і живим розумом. З боротьбою європейського ratio і східно-християнського Логосу О. Лосєв пов'язує і подальшу долю філософії в Росії. "Російська самотня філософія, – стверджує він, закінчуючи свою роботу, – **доля Росії геніальних мислителів, у російській філософії, яка перебувала під західними впливами і яка відзначалася крайньою безплідністю (вона майже не виходила за межі теорії пізнання) також є багато обдарованих особистостей.** Слід сподіватись, що представники запозичувальної філософії розпрощаються з абстрактністю і безплідністю і визнають велику російську проблему Логосу. Зрозуміло, це поведе до важкої боротьби розуму і Логосу, що вже знайшло вираження в ученнях деяких російських філософів" [15].

Наведена оцінка російської філософії та визначення її подальшої долі О. Лосєвим є однією з тих, що привертають увагу, але це не означає нашої солідаризації з ним у ряді положень. Передусім важко погодитися з його точкою зору про оцінку "запозичувальної" філософії. Звертаючись до цього питання, О. Введенський зазначав, що більше чи менше запозичення і підпорядкування чужій волі є загальним законом розвитку кожного європейського народу і "без всякого запозичування та впливів зовні можлива тільки нерухома, безплідна, замкнена у вузьких обсягах схоластика" [16]. Тому, якщо тверезо підходити до "самотньої російської філософії", яку звеличує О. Лосєв, то виявляється, що вона виникла і сформувалась не на порожньому місці. За власним визнанням самого філософа, першим своїм джерелом для неї стала олександрійсько-візантійська традиція та критичне осмислення німецької класики, зокрема філософії Гегеля. Що стосується містичних елементів, то вони йдуть від "страждаючого у Христі" Якоба Бьоме, представника "істинно німецького духу" (за визначенням Гегеля), який "заговорив істинно російською мовою", щоправда, із деякими акцентами під час визначення складників духовної творчості. Зазначимо, що, за винятком Г. Сковороди, якого містиком зробив В. Ерн, містичних потягів у філософії на берегах України не спостерігається.

Загалом, якщо конкретизувати попередньо окреслену позитивну роль розширення контактів філософів з Росії та їхніх європейських колег, то слід вказати на те, що їхній характер визначався не лише особистими уподобаннями, але й орієнтацією на найбільш впливові течії європейської філософії та можливості їх адаптації в професійній філософії Російської імперії. Наприклад, ідеї феноменології Едмунда Гуссерля пропагували Б. Яковенко, Г. Шпет, В. Зеньківський. Розробляючи концепцію інтуїтизму, М. Лоський і Г. Гуревич послуговувалися ідеями Анрі Бергсона. Неокантіанство в Росії було представлено О. Введенським,

І. Лапшиним, Г. Челпановим, В. Зеньківським, а в методології соціального пізнання Б. Кістяковським; неогегельянство – І. Ільїним. Погляди, близькі до філософії життя, обстоював Ф. Степун; позитивізму з наступним переходом на позиції німецької критичної школи емпіріокритицизму – В. Лесевич.

Розбіжності в підходах до осмислення як ґносеологічної, так смисложиттєвої проблематики у представників названих філософських течій та угруповань викликали широкі дискусії між ними, що сприяло підвищенню інтересу до філософії широкої громадськості, її інтелектуальних прошарків. Не останню роль тут відіграло те, що ці дискусії мали предметний характер, відзначалися високим рівнем філософської культури та чітко окресленим колом питань, основними з яких були сутність філософії та її призначення, специфіка філософського знання, зв'язок філософії з іншими науками та формами духовної творчості, особливості національної філософії.

І. Ільїн пов'язує питання про особливості національної філософії. На його думку, бути вченим, філософом – справа особиста, але мати науку, філософію, мистецтво, моральну культуру, державу – є станом всенародним, національним. Духовна культура не є особистим, груповим, класовим надбанням. У своїх істинних джерелах вона навіть наднаціональна, але за своїм джерелом, творчим ритмом і за своєю специфікою вона є національною, а в межах єдиної духовно належної нації – всенародною. Станом всенародного духовного досвіду визначається і доля національної філософії. Духовний розквіт народу є розквітом його філософії і, навпаки, де росте і поглиблюється справжня філософія, там народ уже нагромадив духовний досвід і продовжує зростати, там його життя досягає гідної висоти, а висота ця вимірюється його філософією.

Зазвичай у наведеному розумінні зв'язку філософії з національною культурою І. Ільїн був не поодиноким. Останнє його твердження майже дослівно збігається з висловлюванням О. Новицького. Досить ґрунтовно це питання розроблялося П. Ліницьким, ставши предметом спеціального дослідження М. Бердяєва, Д. Чижевського в еміграційний період його життя і творчості. На відміну від філософії в Україні радянської доби, воно досить аргументовано розкрито О. Кульчицьким [17], й було видроджене в метрополії України В. Горським на переломі XX–XXI століть [18]. У загальному контексті все ж таки варто навести думку І. Ільїна, яка має прямий стосунок до нашої сучасної дійсності: "народ, який не виніс зрілої правосвідомості, не створив сильної і духовно зрілої державності, не може мати справжньої і предметної філософії права", а там, "де панують грубі, жорсткі нрави, де мовчить любов і дружба, де панують користь і безпринципність – не розквітне філософське вчення про добро" [19].

Підсумовуючи викладений матеріал можна стверджувати що проаналізовані тенденції та напрями російської філософії XIX – початку XX ст., культурно-освітній простір Російської імперії цього ж періоду стали вагомими чинниками розвитку та предметним полем інституціоналізації вітчизняної історико-філософської науки.

1. *Luden H.* Handbuch der Staatsweisheit oder Politik / H. Luden. – Jena, 1811. 2. *Шлем Г. Г.* Очерк развития русской философии / Г. Г. Шлет. – М. : РОССПЭН, 2008. – С. 467–468.
3. Див.: *Огородник І. В.* Історія філософської думки в Україні / І. В. Огородник, В. В. Огородник. – К. : Вища школа, Знання, 1999. – 544 с. 4. Див.: *Шлем Г. Г.* Очерк развития русской философии. – С. 468–469. 5. Там само. – С. 461. 6. Див.: *Генеза філософських студій у Київському університеті : монографія* / [авт. кол. Л. В. Губерський, А. Є. Конверський, І. В. Огородник та ін.]. – 2-е вид. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2010. – 492 с.; *Історія української філософії : підручник* / [авт. кол. М. Ю. Русин, І. В. Огородник, С. В. Боднар та ін.]. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2008. – 591 с. 7. Журнал "Вопросы философии и психологи" видавався з 1889 до 1918 року. 8. "Новый путь" видавався з 1902 до 1904 року як російський релігійно-філософський публіцистичний журнал. 9. Журнал "Путь" видавався М. Бердяєвим в Парижі з 1925 до 1940 року як орган російської релігійної думки. Всього було випущено 61 номер журналу. 10. "Мусагет" – російське видання символістів, яке видавало російські та перекладені твори (в основному вірші символістів), але, водночас, і публікував критику релігійного та філософсько-містичного напрямку. Видання проіснувало з 1909 до 1917 року. 11. *Франк С. Л.* Непостижимое // Собрание сочинений. – М. : Правда, 1990. – С. 558. 12. Ідеться про поразку в Російсько-Японській війні, революція 1905–1907 рр. Перша світова війна, що перекреслила всі економічні й промислові здобутки Російської імперії, яка в 1913 р. вийшла на четверте місце у світі за всіма показниками. 13. Див. перевидання: *Лосев А. Ф.* Русская философия // Век XX и мир. – 1988. – № 3. 14. *Лосев А. Ф.* Русская философия // Очерки истории русской философии. – Свердловск : Издательство Уральского университета, 1991. – С. 68. 15. *Лосев А. Ф.* Русская философия. – С. 92–93. 16. *Введенский А. И.* Судьбы философии в России // Очерки истории русской философии – Свердловск : Изд-во Уральского университета, 1991. – С. 37. 17. Див.: *Кульчицкий О.* Основы философии і філософських наук / О. Кульчицкий. – Мюнхен ; Л. : УВУ, 1995. – 164 с. 18. Див.: *Горський В. С.* Історія української філософії : курс лекцій / В. С. Горський. – К. : Наукова думка, 1996. – 276 с.; *Горський В. С.* Філософія в українській культурі (методологія та історія). – Філософські нарисси / В. С. Горський. – К. : Центр практичної філософії, 2001. – 236 с. 19. *Ильин И. А.* Философия и жизнь // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов. Философия и мировоззрение. – М. : Политиздат, 1990. – С. 59.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ДІАЛЕКТИКА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ

І. Ю. Басенко, асп., КНУТШ

СПІВВІДНОШЕННЯ НАУКОВОГО І ХУДОЖНЬОГО ПІЗНАННЯ В КОНТЕКСТІ ПРИНЦИПУ ДОПОВНЮВАНOSTІ

Розглядаються методологічні можливості застосування принципу доповнюваності наукового та художнього пізнання.

Ключові слова: наукове пізнання, художнє пізнання, принцип взаємодоповнюваності.

Рассматриваются методологические возможности принципа дополнительности научного и художественного познания.

Ключевые слова: научное познание, художественное познание, принцип взаимодополняемости.

The article analyzes the possibility of applying the principle of complementarity in the scientific and artistic knowledge.

Keywords: scientific knowledge, artistic knowledge, the principle of complementarity.

Тенденції, що характеризують розвиток сучасного суспільства, актуалізують необхідність звернення до проблеми взаємодії наукових та ненаукових підсистем культури, котрі являються невід'ємними компонентами духовної сфери суспільства. Розуміння співвідношення наукової та ненаукової форм пізнавальної діяльності у відповідності з визнанням альтернативності та діалогічності пізнавального процесу є гарантом багатостороннього відображення реальності. Так, процес формування наукової картини світу має не лише загальнонаукову, але і загальнокультурну основу: у створенні наукової картини світу задіяні концептуальні освіти і скриті смисли, котрі наука виділяє з міфології, мистецтва, релігії шляхом занурення в семантичну реальність, що являє собою глибинні основи культури.

Сьогодні осмислення наукової та художньої традицій припускає їхнє прагнення до міждисциплінарного і трансдисциплінарного синтезу. У зв'язку з цим актуальним є пошук механізму, що регулює протікання процесів інтеграції та диференціації всередині традицій, між ними та поза їх межами. В якості подібного механізму можна розглядати принцип доповнюваності як філософське осмислення взаємодії протилежних понять або моделей, які застосовуються для опису одного і того ж об'єкта з метою отримання повної інформації про нього.

Виявлення тенденцій руху до синтетичної єдності знань обумовлено в першу чергу встановленням постнекласичної моделі науки, а також вимогами перегляду концепції об'єктивізму, постановкою соціокультурної проблематики. На перший план висувається проблема раціональності, яка є предметом дослідження П. П. Гайдено, І. С. Добронравової, І. Т. Касавіна, В. А. Лекторського, Л. А. Мікешіної, В. С. Стьопіна та ін. У працях цих авторів чітко простежується переконання про необхідність подолання відторгнення раціональності від наукової раціональності, відзначається

присутність в науці ірраціонального. Також дослідники в галузі філософії та методології науки (Т. Кун, І. Лакатос, Л. Лаудан, Н. Ньютон-Сміт, Х. Патнем, К. Поппер, П. Фейєрабенд) пояснюють зміни в науці згідно раціональним і нераціональним моделям, відзначаючи важливість загальнокультурних факторів у формуванні наукової картини світу.

Досить переконливим являється припущення В. В. Налімова про те, що у формуванні наукової картини світу задіяні концептуальні освіти та скриті смисли, що виокремлюються наукою з інших підсистем культури. Наприклад, про плідну взаємодію науки і мистецтва пишуть М. А. Бахтін, Л. Г. Бергер, Н. Бор, М. Полані, Е. Л. Фейнберг та ін.

Накопичувані наукою дані про багатство, багатоплановість та неоднорідність взаємозв'язків в пізнанні вимагають застосування загальних методологічних принципів. Аналіз співвідношень невизначеностей і безпосередньо пов'язаної з ним проблеми одночасного виміру традиційних характеристик поведінки частин привів Н. Бора до ідеї додатковості засобів вимірювання. Пласти інформації, що отримувались різними суперечливими способами, відносно незалежні, але внутрішньо пов'язані, оскільки мова йде про єдиний об'єкт, що володіє складним поєднанням взаємообумовлених властивостей.

Принцип доповнюваності застосовується у тому випадку коли однозначний опис об'єкта являється неповним. При цьому визнається допустимим взаємовиключне вживання двох мов, кожна з яких базується на своїй логіці. У ході подальшого аналізу Н. Бор прийшов до висновку, що ситуація доповнюваності способів отримання інформації характерна не тільки для дослідження особливостей мікросвіту, але й для вивчення біологічних та соціальних систем. Наприклад, дослідження внутрішньої будови живих організмів є несумісним із збереженням їх життєдіяльності, тоді як збереження життєдіяльності є перешкодою для дослідження важливих особливостей будови. Таким чином, ідея додатковості була зведена в ранг методологічного принципу.

Н. Бор у роботі "Атомная физика и человеческое познание" ставить питання про існування іншої істини, тобто про те, "существует ли поэтическая, или духовная, или культурная истина, отличная от истины научной" [1].

Н. Бор намагається вирішити цю проблему за допомогою участі залежності між засобами вираження суб'єкта і сферою, що цікавить дослід. Так він підходить до питання про взаємовідносини науки і мистецтва. Дослідник говорить, що відмова від точних визначень, характерних для наукових повідомлень, досягається свободою уяви за допомогою мінливого сприйняття спостерігача. З іншого боку, вчений підкреслює використання в художньому пізнанні не тільки спонтанної імпровізації, але й загальнолюдського фундаменту.

Робочим та повсякденним методом науки є аналіз фактів і з'ясування їх причин, знаходження закону в різноманітті фактів. Однак Н. Бор вказує на наявність в пізнаваному об'єкті та інших законів, не підвладних науковому пізнанню. У зв'язку з цим вчений робить висно-

вок про необхідність існування якоїсь рівноваги як у пізнанні, так і в повсякденному житті.

У концепції доповнюваності велику роль відіграє проблема спостереження. Н. Бор підкреслює важливість самого акту спостереження в пізнанні. Вживання таких слів, як "думка" або "почуття", відноситься не до якоїсь чітко указаной мети, а належить до видів душевного досвіду. Згадані види виключають один одного завдяки розмежуванню між свідомим змістом і тим фоном, який приблизно позначається "ми самі". Тобто твердження про існування додаткових методів опису, якими і можна назвати наукове і художнє пізнання являється істинним. У вивченні наукового і художнього пізнання доречно застосовувати принцип доповнюваності, що полягає в доцільності пізнання об'єкта у взаємовиключних, додаткових системах опису. Тобто науковий і художній способи пізнання доповнюють один одного і разом складають єдине ціле – спосіб пізнання світу. Взаємне доповнення наукового і художнього методів пізнання здійснюється за участю взаємного доповнення логічного та образного мислення, що відбувається на психофізіологічному рівні.

Наукове пізнання спрямоване на вивчення існуючих незалежно від суб'єкта законів природи, суспільства. Знання цих законів допомагає суб'єкту вивчати предмети і явища художньої реальності і ясніше висловлювати власне, специфічне бачення. У той же час методи, прийоми і специфіка художнього пізнання є рушійними силами в науковому пізнанні, так як будь-яка наука починається з первинних, логічно невідповідних, одержуваних шляхом прямого узагальнення дослідних даних. Усі глибокі істини науки парадоксальні, і їх не можна досягти, спираючись тільки на логіку і досвід.

Тобто дія концепції доповнюваності в науковому та художньому пізнанні полягає в недостатній ефективності художнього пізнання без елементів строгої науки, а також у неможливості відкриття наукової істини без застосування художнього бачення.

Сполучною ланкою в цьому взаємному доповненні є інтуїтивна здатність групувати факти і враження навколишнього світу таким чином, щоб задовольнити емоційну потребу в почутті гармонії, яку людина відчуває, виділивши з хаосу зовнішніх вражень щось цілісне і завершене. Саме прагнення до такої гармонії є основою зіткнення протилежностей і їх взаємного доповнення.

Додатково можна назвати відношення фундаментальних сторін явища, але на відміну від сторін діалектичного протиріччя, вони в цілому не виключають один одного як протилежності. Відмінність доповнюваності від діалектичного протиріччя полягає в наступному. Для протиріччя характерним є те, що протилежні позиції відносяться до одного і того ж предмета, розглянутого в один і той же час, в одних і тих же умовах. Доповнюваність же проводить у сутності пізнаваного предмета новий зріз, який не збігається з вихідним поділом єдиного на протилежності. Доповнюваність має властивість поділу умов, в яких розглядається даний об'єкт. У результаті виділяються різні виміри, різні визначеності

об'єкта. Ці різні виміри співвідносяться не як внутрішні або зовнішні протилежності, а саме як різні визначеності об'єкта. Класичний приклад, який ілюструє виявлене за допомогою доповнюваності новий поділ об'єкта, полягає в тому, що мікросвіту притаманні як хвильова, так і корпускулярна визначеності, але в одних експериментальних умовах він веде себе хвилеподібно, в інших – подібно частці. Сторони що розглядаються безпосередньо не виключають один одного – тобто об'єкт виявляється поліфундаментальним.

Дію доповнюваності можна поспостерігати також за допомогою двох відомих теорій Ж. Піаже і Л. С. Виготського. Розум, згідно Ж. Піаже, може бути описаний як організована група логічних операцій, проміжних між світом як таким, і знанням суб'єкта, що пізнає світ [2]. Логіка передбачає здатність відтворювати думки у формі пропозиції. Ж. Піаже загострює увагу на пошуках необхідного напрямку розумового розвитку, а не на його джерелах. Вибір вченим формальної логіки в якості моделі розумових операцій привело до заперечення їм інших розумових операцій.

На противагу переконанням Ж. Піаже виступає концепція Л. С. Виготського, який ніколи не розглядав розум як втілення логічної системи. Він наділяє розум властивістю наповнення досвіду суб'єкта індивідуальним змістом. Очевидно, що дві обговорювані перспективи являють собою два протилежні підходи до розвитку. Ж. Піаже розглядає знання в світлі його універсальної можливості перевірки, а Л. С. Виготський трактує знання як приватне, конкретне, яке визначається мовою. Тобто один підхід вивчає думку в її номотетичному і пояснювальному прояві, а інший – в ідеологічному та інтерпретативному. Тут доречно згадати слова Н. Бора про те, що протилежність істині також може бути істиною.

В рамках концепції доповнюваності можна розглядати гносеологічну єдність вчення про чуттєве пізнання і осягнуту розумом сутність буття. Ці дві системи абстрагування виділяються ще з часів елеатів, коли виникла проблема відповідності та взаємозв'язку об'єкта дослідження і системи абстрагування.

Так само доводиться можливість застосування принципу доповнюваності в науковому та художньому пізнанні. Науковий і художній методи пізнання являються різними способами пізнання об'єкта, а межі між якими мають рухливий характер. Протилежні позиції тут утворюються в результаті втілення за допомогою наукового і художнього пізнання різних визначень об'єкта. Це здійснюється завдяки роботі логічного та образного мислення, що відбувається з одним і тим же об'єктом у різних розрізах. Тут також діє принцип доповнюваності, так як мова йде про роботу півкуль мозку: права півкуля є осередком образів, емоцій, візуального мислення, перших сигналів, а ліва – логіки, другої сигнальної системи. Н. Бор відзначає: "такие слова как "мысль и чувства" одинаково необходимы для описания объема и богатства сознательной жизни, употребляются в дополнительном смысле" [3].

Н. Бор у своїй концепції доповнюваності використовує поняття симетрії і вважає ідею додатковості втіленням симетрії. Дві розглянуті науко-

ві версії можуть заперечувати одна одну, але разом вони дають найбільш повне уявлення про істину. Дослідник вважає ідею доповнюваності "симметричною", яка уособлює собою прекрасне:" Да, собственно, форма любой вещи, претендующей быть красивой, так или иначе основана на симметрии. Не удивительно, если ученые, которым не чужд был поиск прекрасного, стремились к симметрии, видя в ней эстетический идеал" [4]. Це підтверджує існування естетичного феномену науки.

У ході наукового пошуку учений прагне виявити форму явищ природи в її найбільш адекватному вигляді, а це і є прагненням виявити форму краси. Образ закінченої форми, як в науковому, так і в художньому пізнанні, будується за певними законами, а саме, за законами гармонії, краси, з одного боку, і внутрішньої логіки – з іншого, що ще раз свідчить про дію принципу доповнюваності. Наприклад, Н. Бор прийшов до висновку, що електрон, з одного боку, є часткою, а з іншого – вільний. Точно так само, застосувавши цей принцип, можна розсудити, що, з одного боку, пізнання є втіленням думки, логіки, досвіду, а з іншого боку, пізнання ґрунтується на інтуїтивній здатності та домінуючій потребі. Дві ці характеристики, доповнюючи один одного, дають повне уявлення про процес пізнання.

Спроби розширити межі застосування принципу доповнюваності належать і сучасним ученим. Однією з відмінних рис сучасної філософії, за словами С. Б. Кримського, є "поразительная теоретическая устойчивость гносеологической проблематики" [5]. В науці використовуються поняття емпіричного і теоретичного, абстрактного і конкретного, аналітичного та синтетичного, загального і одиничного, об'єктивного і суб'єктивного. Розробка цих питань потребує подолання вузького розуміння теорії пізнання в її раціоналістичному варіанті. С. Б. Кримський пише: "В результате возникла задача – дополнять анализ сциентистских аспектов познания анализом его экзистенциальных составляющих. В таком ракурсе оказалось необходимым рассмотрение познания не только как открытия объективной истины, независимой ни от человека, ни от человечества, но и как человекообразного события, ценностного акта утверждения человеческой подлинности. Познание становится не одним лишь, по выражению Н. Бердяева, поиском "чего-то", но и "чем-то" самим по себе, событием человеческой самоидентификации, не только открытием истины, но и переживанием истины, а также актом ее осознания" [6].

Тобто саме поняття "пізнання" розширилося як за допомогою включення в його структуру ціннісного мотиву, так і отриманням пізнавальному акту статусу події. Це передбачає більш глибокий розгляд об'єктивного і суб'єктивного в пізнанні. Можна припустити, що між об'єктивним і суб'єктивним в пізнанні знаходиться інтерсуб'єктивна смислова значимість об'єктів життєвого світу. Усвідомлення цієї смислової значущості являється неможливою без художнього пізнання. У зв'язку з цим не можна не погодитися з С. Б. Кримським, який підкреслює: "Более того, чем крупнее научный результат, тем глубже его истоки в духовной подпочве цивилизации" [7].

Питання про проміжну ланку між об'єктом і суб'єктом мимоволі перекується з питанням про істину. Наукове і художнє пізнання, слідуючи зазначеній логіці, мають мати різні істини.

Отримавши порівняльну характеристику наукового і художнього пізнання, слід відзначити такий важливий критерій, як істинність пізнання. Істинним вважається переконання, засноване на знанні і виключає всякі сумніви. Наука включає в себе не тільки отримані і перевірені досвідом знання, але і отримує нові знання, нові закони і закономірності. І в зв'язку з цим виникає питання про трактування істинності в художньому пізнанні.

За допомогою художнього пізнання дається чуттєва наочність пізнаного об'єкта. Наука характеризується систематизованим, суворо логічним, а не вільним характером викладу. У науці відбувається вплив на розум, логіку, на відповідність діяльності об'єктивним законам діяльності. На противагу науковому пізнанню в художньому пізнанні, як відомо, відбувається вплив на почуття, емоції пізнає суб'єкта. Але в той же час і в науковому, і в художньому пізнанні визнається абстрагуюча робота думки, метою якої в обох випадках є пізнання істини – правильного, адекватного відображення предметів і явищ дійсності, що пізнаються суб'єктом.

Одним з характерних прикладів дії художності є кінематограф, у якому створюється організований з різних елементів кінофільм, включаючи зображення, слова, музику. Це єдине утворення має властивість цілісності та гармонійності частин, пронизаних однієї авторською ідеєю. При цьому основна ідея є пізнавальною задачею автора, яку він спочатку ставить. Але одне лише пізнавальне завдання, що включає режисерський задум, не здатне досягти цілісності фільму. Тут слід враховувати і таку особливість творчого процесу, як домінуючу потребу автора, не завжди контролювану, але емоційно насичену. І лише при взаємному доповненні можливе отримання ефекту емоційної нерозривності після переглянутого фільму.

Порівнюючи наукове і художнє пізнання в контексті отримання істини, видно, що наукова істина за своїм змістом не тотожна художній істині. Істина в науковому пізнанні відрізняється точністю формулювання, де часто мається на увазі відкриття нового явища. У художньому пізнанні істиною може бути визначена вдала інтерпретація конкретного явища дійсності. У художньому пізнанні на істину впливає епоха, особистість пізнає суб'єкта, його переконання.

У зв'язку з позначеним формулюванням наукової та художньої істини залишається важливим питання про можливості впливу художньої істини на наукову. Цей вплив може відбуватися тільки за допомогою впливу художніх методів пізнання на наукове пізнання. У той же час, незважаючи на розходження між істиною наукової та художньої, вони мають велику схожість у формі побудови. Це підтверджує існування такого поняття, як "страстність в науке", що запропонував М. Полані [8]. Він вважає, що це не просто суб'єктивно-психологічний побічний ефект, але логічно невід'ємний елемент науки. Визначена "страстність" робить сам пізнаваний об'єкт емоційно забарвленим. Отже, можна припустити, що

ція "страстность" породжується в результаті "активно удовлетворяемой доминирующей" потреби у пізнанні. Так як домінуюча потреба переважає над пізнавальною задачею не в науковому, а в художньому пізнанні, а згадане явище описано М. Полані саме на прикладі наукових відкриттів, то можна припустити, що інтерсуб'єктивну смислову значимість суб'єкта в пізнанні можна назвати пристрасною. М. Полані пише: "Привлекательность научной теории, обусловленная ее красотой и частично основывающаяся на ней свои притязания, подобна произведению искусства, которое привлекает внимание красотой как знаком художественной реальности, ее можно уподобить мистическому созерцанию природы" [9].

Питання про істинність в науковому та художньому пізнанні можна розкрити, глибше з'ясувавши сутність пристрасності не як суб'єктивно-психологічного ефекту пізнання, а логічно невід'ємного елементу. Функція, яку М. Полані присвоює науковій пристрасності, полягає в можливості розрізнення факторів, що мають або не мають науковий інтерес.

Пристрасність має не тільки емоційний, а й інтелектуальний характер, який є первинним по відношенню до емоційного: сама пристрасність робить об'єкти емоційно забарвленими. Виходячи з висунутого вище припущення про те, що пристрасність є веденою домінуючою потребою, позначеної П. В. Симоновим, видно, що інтелектуальна першооснова пристрасності в науці породжується в результаті дії потреб і мотивацій. Цей напрямок дії домінуючої потреби суб'єкта в науковому і художньому пізнанні має однакову природу. Тільки в науковому пізнанні даний напрямок проявляється в названій М. Полані пристрасності, являється науковою цінністю досліджуваного об'єкта чи явища, а в художньому пізнанні воно регулюється ще й особистісно-оцінними характеристиками. Повертаючись до питання про істинність, можна охарактеризувати відмінності істини у науковому та художньому пізнанні висловлюванням П. В. Симонова про те, що метою науки є істина, а метою мистецтва – правда. Під істиною тут розуміється об'єктивно існуюча реальність, а правда увазі індивідуальне бачення.

Розмірковуючи про застосування принципу доповнюваності, слід зазначити, що розгляд пізнання як події, включає в себе взаємне доповнення наукової істини, що припускає об'єктивність і художньої істини, яка характеризується інтерпретацією та базується на духовному досвіді суб'єкта. В результаті подібного доповнення в пізнанні з'являється такий стан, як пристрасність, що надає пізнанню статус події. Таким чином, в процесі пізнання об'єкта для відтворення його цілісності та максимального наближення до істини необхідно застосовувати взаємовиключні категорії: з одного боку, наукове поняття, а з іншого – художній образ.

1. Бор Н. Атомная физика и человеческое познание / Н. Бор. – М. : Изд-во иностр. лит., 1961. – С. 110. 2. Там же. – С. 45. 3. Там же. – С. 76. 4. Там же. – С. 166. 5. *Крымский С. Б.* Культурно-экзистенциальные измерения познавательного процесса // *Вопр. философии.* – 1998. – № 4. – С. 40. 6. Там же. – С. 40. 7. Там же. – С. 41. 8. *Полани М.* Личностное знание: на пути к посткритической философии / М. Полани. – М. : Прогресс, 1985. – С. 196. 9. Там же. – С. 195.

СВІТ І ЛЮДИНА: ФОРМИ ОСВОЄННЯ СВІТУ ЛЮДИНОЮ

Автор аналізує форми освоєння світу людиною. В статті визначені практична, духовно-теоретична та духовно-практична форми діяльності.

Ключові слова: світ, практика, правда.

Автор анализирует формы освоения мира человеком. В статье определены практическая, духовно-теоретическая и духовно-практическая формы деятельности.

Ключевые слова: мир, практика, правда.

An author analyses the forms of mastering of the world a man. In the article certain practical, spiritually-theoretical and spiritually-practical forms of activity.

Keywords: world, practice, indeed.

Правда як предмет філософського дослідження повинна бути представлена не тільки в її загальному вигляді, не тільки у вигляді процесу генетичного визначення її "філософського ядра", але саме загальне генетичне визначення даного феномену має бути його визначенням як феномену суб'єктного. Остання обставина змушує нас коротко зупинитись на характеристиці різноманітності форм освоєння світу людиною.

Досить визнаним є виділення таких відносно самостійних і взаємопов'язаних форм діяльності, як практична, духовно-теоретична і духовно-практична. Кожна з них виражає своєрідний спосіб взаємодії людини зі світом. Зупинимось на короткій характеристиці кожної з них.

Тривіальною є характеристика практики як основи, критерій істинності, рушійної сили пізнання. Абетковим є і більш широке тлумачення практики, усвідомлення її як способу буття людини в світі, як чуттєво-зверхчуттєве, матеріально-предметне освоєння світу людиною, перетворення "неорганічного тіла" людини. Практика – чуттєво-зверхчуттєве, чуттєвопредметне проектування суттєвих сил людини назовні, в природний і соціальний світ і формування самих суттєвих сил людини в процесі перетворення природного і соціального світу.

Практика, звідси, є тією основою, на якій формується і правда як деяка характеристика буття людини в світі, а розвиток практичної діяльності, очевидно, обумовлює і розвиток правди. Правда, таким чином, змінюється, розвивається і в основі даного процесу лежить змінення і розвиток практики. Нарешті, саме правда є найважливішим визначником того, в чому правда людини.

Духовно-теоретичне освоєння світу являє собою відображення світу в розвинутих системах логічно-строного знання. Теоретичне освоєння світу має багато спільного з науковим пізнанням. Дійсно, коли ставиться мета збагнути, пізнати, відобразити світ таким, яким він є сам по собі, об'єктивно, незалежно від людини, отримати не просто знання про світ, але знання, якому притаманна властивість об'єктивної істинності, тобто зміст якого, хоча й добутий людиною, не залежав би ні від людини, ні від людства взагалі, тоді теоретичне освоєння світу трансформується в наукове пізнання. Суттєвою особливістю теоретичного освоєння світу є те, що воно є відображення світу, його опис та пояснення. "Істина" і "за-

блудження" – ось взаємопов'язані і полярно протилежні характеристики знання, в межах яких відбувається теоретичне освоєння світу людиною.

Звернімо увагу на такий суттєвий момент. Оскільки метою наукового пізнання є практична потреба в перетворенні світу і для успіху останньої знання має отримати статус об'єктивно-істинного, остільки можна сказати, що наукове знання людини про світ в певному розумінні не виступає як світ людського знання. Точніше, знання людини про світ, розвиваючись, трансформуючись в об'єктивно-істинне знання, начебто "відокремлюється" і "віддаляється" від самої людини, стає нетотожним світу людського знання, перетворюючись в знання про об'єкт об'єктне знання.

Сказане справедливе і для тих випадків, коли людина сама виступає як об'єкт пізнання, оскільки і тоді переслідується мета отримати об'єктивно-істинне знання про людину. Сама людина, звідси, при теоретичному пізнанні береться до уваги лише остільки, оскільки вона стає об'єктом пізнання, без якого взагалі марні міркування про пізнання, сам пізнавальний процес скасовується. Пізнавальна діяльність людини як суб'єкта, сама суб'єктність пізнання виступає, отже, лише в якості засобу пізнання, в той час як об'єктивно-істинне знання, знання про об'єкт, об'єктне знання – як його ідеал. З розвитком теоретичного освоєння світу, створення все більш багатой, розвинутої системи абстракцій, системи понять, що виражають гранично загальні категоріальні характеристики буття, системи, що має все більш багатий, глибокий об'єктивно-істинний зміст, з рухом пізнання людина все більше як би "виходить" в своєму знанні за межі самої себе, в "інше", в об'єктивний світ.

Звісно, зображена вище картина являє собою лише просту і примітивну схему, що відбиває лише один з нескінченно різноманітних аспектів відношень суб'єктивного і об'єктивного, суб'єктного і об'єктного. Безсумнівно, діалектика суб'єктивного і об'єктивного, суб'єктного і об'єктного не зводиться до вказаного моменту, але ж вона й не виключає його. Стосовно аналізу взаємовідношення трьох зазначених вище форм освоєння світу вказаний момент уявляється неабияким. Він, наприклад, допомагає зрозуміти зростаючий разом з успіхами наукового знання скепсис в оцінці можливостей науки, явище, на перший погляд, дивне. Наука в певних умовах виявляється здатною як би "розмивати" людське в людині, людина начебто "розчиняється" в масиві об'єктного наукового знання.

Вказаний момент дозволяє, на нашу думку, в якійсь мірі зрозуміти і деякі складності дослідження правди засобами науки. Бо правда суб'єктна за своєю природою. І в тій мірі, в якій наука орієнтована на віднайдення об'єктних категоріальних характеристик буття, в тій же мірі правда завжди "вислизає" від науки, наукового дослідження, не попадає в поле її зору, не набуває статусу предмета наукового дослідження. Те ж стосується і філософського дослідження правди. В тій мірі, в якій філософія як наука орієнтується на знаходження об'єктних категоріальних характеристик буття, правда не експліцується як предмет філософського дослідження. Справа, проте, в тому, що філософія, будучи тісно пов'язаною з науковим знанням, наукою, має, разом з тим, дещо іншу, ніж

наука, орієнтацію, що, до речі, і виражається в нетотожності науки і філософії. Саме завдяки цьому, правда може набути статус предмета філософського дослідження.

Загальноновизнано, що філософське освоєння світу є і його теоретичне освоєння. Якщо це так, слід визнати, що філософське осмислення феномену правди є його теоретичне осмислення, а саме "філософське ядро" змісту правди повинно бути деяким теоретичним конструктом. Але ж і такі науки, як історія, психологія, що є, як і філософія, теоретичним освоєнням світу, спроможні дати і, очевидно, дають деяку репрезентацію правди як теоретичного конструкта. Тоді слід визнати, що наведена вище характеристика теоретичного освоєння світу, дозволивши визначити місце філософії та інших наук взагалі в системі форм освоєння світу людиною, не дозволяє ще визначити специфічне місце самої філософії, не дозволяє вичленити специфіку філософського підходу. Оскільки пошукове "філософське ядро" змісту правди, що є теоретичним конструктом, повинно формуватись в результаті філософського осмислення того соціально-культурного контексту буття людини, який задається його власною практичною діяльністю, остільки питання про специфіку і можливості філософського дослідження феномену правди істотно залежить від відповіді на інше питання: що на практиці являє собою предмет філософської рефлексії, філософського осмислення? Очевидно, загальність як специфічна особливість філософського видіння будь-якої проблеми визначається і практичним предметом філософської рефлексії.

Звісно, можна сказати звичне, що предметом філософії (він же й предмет філософської рефлексії) є найбільш загальні закони і рушійні сили розвитку природи, суспільства і мислення. Адже тут мова йде і про предмет філософської рефлексії, і його загальність... Але, по-перше, така відповідь сама по собі мало що дає для реального, предметного аналізу, а, по-друге, якщо не забувати про суб'єктивну природу правди (про що йшла мова вище), очевидно слід зупинитись на розгляді суті останньої з трьох раніше виділених форм освоєння світу людиною, суті духовно-практичного освоєння. Адже, дійсно, якщо практика є основою правди, проте лише в кінцевому випадку, а в сфері духовно-теоретичного освоєння світу в більшій мірі орієнтація здійснюється на дослідження, пізнання об'єктних категоріальних характеристик буття, залишається, напевно, припустити, що саме сфера духовно-практичного освоєння світу і є тією сферою, аналіз якої дозволяє отримати суттєві характеристики правди. Залишається припустити, що саме духовно-практичне освоєння світу є та "жива стихія", де кожна людина постає з "чимось своїм неповторним", яке вона перетворює в "небувале для суспільства", стихією, де будь-яка ідея "укорінення в структурі особистості", стихією, де "крик серця" пронизує розум, стихією, де знання "гострою голкою прокреслило по душі".

Ще в 1985 р. грузинські філософи кваліфікували дану форму освоєння світу як ціннісне, аксіологічне освоєння світу. Українські філософи в низці праць дослідили дану форму освоєння світу [1]. Разом з тим дана форма освоєння світу все ще досліджена незрівняно гірше двох інших.

Духовно-практичне освоєння світу являє собою його специфічне перетворення в свідомості людини, світоглядне освоєння людиною світу його власної життєдіяльності. Зрозуміло, що різноманітні типи, аспекти, зв'язки, відтінки світогляду не є спеціальним предметом нашого аналізу. А тому, не зупиняючись на численній літературі з даного питання, характеристики різних точок зору, обмежимося тим, що кваліфікуємо світогляд як форму суспільної самосвідомості людини, форму, за допомогою якої вона сприймає, осмислює і оцінює оточуючу дійсність як світ свого буття та діяльності, визначає і переживає своє місце і призначення в цьому світі.

Якщо практичне освоєння світу – це переважно присвоєння світу людиною, а теоретичне, в першу чергу, відображення світу, то духовно-практичне освоєння – це, скоріше, залучення людини до світу. Воно ж, одночасно, є і залучення світу до діяльності людини, смыслом діяльності. Адже людина взагалі освоює світ лише остільки, оскільки світ має для людини смисл, виступає як осмислений.

Так ми зустрічаємось із ще однією проблемою, проблемою природи смислу. Було б перебільшенням сказати, що дослідження даної проблеми користується великою популярністю, притягує пильну увагу філософів. Тим більший інтерес являє оригінальна ґрунтовно продумана концепція смислу, викладена Р. І. Павлієнісом в праці "Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка" [2], що надолужує, як відмічає в передмові до даної праці Д. П. Горський, існуючий у філософській літературі пробіл в логіко-семантичних дослідженнях природної мови. Р. І. Павлієніс дає аналіз розповсюджених в сучасній зарубіжній літературі різних семантичних теорій привдньої мови: атомістської, в двох її варіантах: інтерпретативному (Хомський, Кац), що йде від логіки Пор-Роялю, і генеративному (Лакоф, Макколлі, Росс, Хармен) з абстрактним уявленням про деякі "семантичні маркери" та "атомарні предикати" як якісь "атоми смислу"; холістської, представленій в працях прибічників референтної теорії, що йде від фреґівського розуміння смислу і представляє його як функцію (Девідсон, Льюїс, Монтеґо, Крессовелл, Остін, Серл, Грайс); специфічної, але також холістськи орієнтованої концепції Куайна; досить багатой семантичної теорії, що побудована І. Хінтікоб та ін. Ґрунтуючись на конструктивному критичному аналізі вказаних теорій, Р. І. Павлієніс будує свою концепцію смислу як феномена мовної діяльності людини. Разом з тим, висунуті ним положення, без сумніву, заслуговують уваги і в більш широкому плані, в контексті виявлення взагалі природи смислу.

Проблема смислу, на нашу думку, досить актуальна та цікава, може бути предметом спеціального аналізу. Ми ж обмежимося тією короткою характеристикою, що смислами звуться відповіді на питання.

Духовно-практичне, світоглядне освоєння світу не є відображення світу, взятого ізольовано від людини, але являє собою освоєння світу суспільного буття людини, прилучення людини до світу і світу до смислів діяльності людини. Світогляд охоплює всю різноманітність відношень людини до світу свого суспільного буття. Тому світогляд універсальний.

Практично-духовне (чи духовно-практичне, в даному контексті будемо розглядати їх як синоніми) освоєння означає подолання людиною чужості, знелюдненості оточуючої його дійсності, усвідомлення світу людської життєдіяльності не таким лише, яким він уже є, але й таким, яким він має бути, щоб відповідати уявленням людини про істину, добро, красу.

Але людина тим і відрізняється від тварини, що перед тим, як змінити світ матеріально, предметно, вона змінює його ідеально, в думках, духовно. Отже, створюваний людиною світ бажаного буття, початково являє собою не що інше, як світ ідеальний, тобто образ світу, взятий поза самим світом, образ світу, яким він має бути. З іншого боку, створений людським духом світ є ідеальним, оскільки він являє образ людської діяльності, але поза самою матеріальною, практичною діяльністю. Конструйований людиною в її свідомості світ належного буття, світ ідеальний, виступає, отже, як деяка потенція, намагання, напруження людського практичного духа, його направленість, інтенціональність.

Звісно, при цьому слід мати на увазі, що саме практика, практична діяльність є основою різноманітності форм освоєння світу і що, отже, створений людиною ідеальний світ не являє собою нічого іншого, ніж результат "пересаджування" реального, предметного, матеріального світу суспільного буття людини в його людську ж (тобто суспільну) голову і перетворення в ній у відповідності з наявними у людини уявленнями про істину, добро, красу.

Важливо вказати, що практично-духовне, діяльне, не спозірне відношення людського духу до світу людського буття приводить до того, що людина в своєму світогляді подвоює світ. У своєму світогляді людина буде образи двох світів: світу наявного буття, світу недосконалого, не досить відповідного (чи навіть зовсім не відповідного) уявленням людини про істину, добро, красу, і світу суттєвого буття, світу бажаного буття, буття, відповідного уявленням людини про істину, добро, красу. В такому подвоєнні виражається небайдужість людини світу свого власного буття, виражається практична природа мислення людини. Духовно-практичне подвоєння світу представляє собою цілком необхідний урок на шляху його практичного перетворення. В протилежному випадку ні про яке людське перетворення світу, що відрізнялось би від змін, що мають місце в світі тварин, не може бути й мови. Саме тому таке освоєння світу характеризується як практично-духовне і духовно-практичне. Саме тут усувається віддаленість, відірваність суб'єкту і об'єкту, об'єктивне стає суб'єктивним, а суб'єктивне – об'єктивним. Саме тут практичне асимілюється теоретичним, а теоретичне практичним. Саме тут філософія зустрічається з конкретною, живою людиною як суб'єктом діяльності, зустрічається з "живою стихією", де "думки від кожного віють як щось живе, небувале", де будь-яка ідея "вкорінена в структурі особистості", де "крик серця" пронизує розум, де знання "гострою голкою прокреслило по душі". Саме тут світ стає філософським, а філософія мирською. Саме тут філософія зустрічається з життям, а життя з філософією. Саме тут життя стає філософським, а філософія життєвою, "філософією життя".

Природно, в зв'язку з цим виникає цілком слушне намагання спеціально зупинитись на характеристиці так званої "філософії життя", додати різноманітного, неоднозначного, що сходиться до Шопенгауера філософського направлення, представленого своїм біолого-натуралістичним (Клагес, Т. Лессінг), історичистським (Дільтей, Шпенглер, Зіммель, Ортега-і-Гасет), пантеїстичним (Бергсон) варіантами, а також в істотно трансформованому вигляді представленому в екзистенціалізмі, персоналізмі і особливо філософській антропології. Залишаючи реалізацію цього бажання для майбутніх досліджень і повертаючись до питання про практичний предмет філософської рефлексії, зауважимо, що оскільки філософія виконує і світоглядну функцію, то не буде помилковим сказати, що світоглядне, тобто духовно-практичне освоєння світу людиною не може не бути предметом філософської рефлексії. Простіше кажучи, філософська рефлексія є формою теоретичного освоєння і такого специфічного предмета, яким є духовно-практичне освоєння світу людиною. Звідси, філософське дослідження означає переклад духовно - практичних форм освоєння світу в площину теоретичного аналізу, діалектичне заперечення, "зняття" одного в іншому. Духовно-практичне в ході філософського аналізу трансформується в теоретичне з усіма зазначеними вище характерними для теоретичного освоєння світу особливостями. З іншого боку, саме філософське дослідження не може не бути полишеним ціннісної орієнтації, не може бути не зануреним в духовно-практичний контекст переживань людиною її власного життя.

Оскільки світогляд універсальний, універсально загальним є і обумовлене цим своїм предметом теоретичне філософське його освоєння. В цьому полягає ще одна специфічна особливість, що характеризує загальність філософського аналізу. Визначитись, таким чином, з практичним предметом філософської рефлексії, специфікою філософського дослідження і намагаючись просуватись шляхом генетичного визначення "філософського ядра" змісту феномену правди, знову звернімось до духовно-практичного освоєння світу.

Зрозуміло, що духовно-практичне освоєння світу являє деяку систему, систему нескінченно складну, ієрархічно влаштовану, зі своєю субординацією та координацією цінностей, систему соціальну, психічну, органічно пов'язану з іншими формами освоєння світу (практичною і духовно-теоретичною), систему надзвичайно уразливу, яка виражає предметно-чуттєві переживання людини, отже, систему антропоморфну. Система духовно-практичних форм освоєння світу являє собою деякий "світ людських почуттів", "ансамбль" різноманітних людських почуттів, таких як віра, надія, любов, мудрість, мрія, розуміння та ін.

Філософія, як відомо, означає "любомудрість". І це також свідчить про те, що предметом філософської рефлексії є духовно-практичні форми освоєння світу, зокрема і мудрість.

Мудрість залишається невлівимою примарою, "примарною мудрістю" до тих пір, поки людина в самій собі не має багатого, розвинутого світу чуттєвих переживань, "аксамбля" духовно-практичних форм освоєння світу.

ення світу. Любов до мудрості (філософія) такої людини залишається лише любов'ю до "примари", тобто "примарною любов'ю", і, отже, "примарною філософією", "примарною любов'ю до мудрості"...

Людина вірить, що в створеному нею ідеальному світі суттєвого буття відтворені характеристики самої дійсності. Людина має надію на здійснення світу суттєвого буття, Людина вболіває за здійснення світу суттєвого буття, тобто сприймає майбутнє як таке, що йде до реалізації світу належного буття. Вона марить про світ належного буття, тому світ суттєвого буття виступає як політ уявлень людини над морем можливостей. Завдяки тому, що світ належного буття виступає як позитивний вираз усіх людських почуттів і вподобань, людина його любить.

Як уже зазначалось, "ансамбль" людських чуттєвих переживань являє собою досить складне утворення. До духовно-практичних форм освоєння світу можуть бути віднесені і такі чуттєві переживання, як сором, совість, заздрощі... Принаймні, вони можуть отримати відповідну експлікацію в сфері духовно-практичного освоєння світу. Зрештою, визначення переліку форм духовно-практичного освоєння світу являє собою окрему проблему і нас не обходить.

Наявність названих вище та їм подібних форм освоєння світу, безсумнівно, свідчить про те, що людський світ суттєвого буття, світ належного, твориться людиною як предмет його людських відчуттів, як світ, що має для людини смисложиттєву цінність і, більш того, іноді виявляючий навіть сакральність своєї природи. Саме віра, надія, любов, мрія, розуміння (хоча й не тільки вони) становлять твердий фермент того, що ми називаємо світоглядом. Саме у відповідності з ними людина творить ідеальний світ суттєвого буття, світ належного. Точніше, духовно-практичні форми освоєння світу формуються одночасно зі створенням світу суттєвого буття, в ході його творіння.

Вказані форми духовно-практичного освоєння світу відрізняються одна від одної змістовно. Крім того, вони відрізняються як одна від одної, так і кожна з них від самої себе в різні періоди життя людини за своєю інтенсивністю, гостротою переживань тощо. Чим значніша відміна світу сутнього від світу належного, тим більша "щілина", "відстань" між ними, чим більше вони відрізняються один від одного, тим гостріше, інтенсивніше, глибше, життєво важливіше переживання людиною свого власного життя, його віра, надія, любов, мудрість, мрія, розуміння... Тим вище вона їх цінує і тим більше вони їй коштують.

Одну з граней, сторін, аспектів того нескінченно складного ансамблю, який вище був названий духовно-практичним освоєнням світу і що може бути також названий "світом людських почуттів", становить те, що ми позначаємо звичним словом "правда". Правді, отже, притаманні ті ж змістовні характеристики, що виражають взагалі суть духовно-практичного освоєння світу і які були коротко охарактеризовані вище. Контури феномену правди уже набули, тим самим, деякі обриси, правда вже, отже, отримала деяке попереднє імпліцитне визначення. З іншого боку, оскільки правда не розчиняється без залишку в сукупному ансамблі духовно-практичних

форм освоєння світу, а тому має самостійну смисложиттєву цінність для людини, завдання полягає в тому, щоб, не гублячи з виду "включенність" правди в систему духовно-практичних форм освоєння світу, тим не менше зупинитись більш ґрунтовно на виявленні специфічної природи правди, на тому, що відрізняє її від інших форм освоєння світу.

Правда – це істина, небайдужа людині, взята не ізольовано від неї, але така, що має для людини смисл, стала її смисложиттєвою цінністю, світоглядним принципом, у відповідності з яким людина конструє у своїй свідомості світ суттєвого буття, світ бажаного буття, світ, яким він має бути. Розвиваючи, збагачуючи, поглиблюючи своє суспільне буття, а разом з ним і світ своїх знань і, отже, йдучи шляхом розвитку об'єктивно істинного змісту свого знання, будучи вимушеною йти цим шляхом для успіху своєї практичної діяльності, людина одночасно освоює, переживає отримані знання, "вкорінює" їх в структурі особистості. Істинно-сні характеристики добутого нею знання людина трансформує, перетворює, переплавляє в правду.

1. Див.: Человек и мир человека / отв. ред. В. И. Шинкарук. – Киев : Наукова думка, 1977. – 342 с.; Шинкарук В. И. Философские проблемы формирования нового человека / В. И. Шинкарук, Е. В. Шинкарук. – Киев : Знание, 1979. – 48 с.; Кизима В. В. Культурно-исторический процесс и проблема рациональности / В. В. Кизима. – Киев : Наукова думка, 1965. – 214 с.; Рыжко В. А. Научные концепции: социокультурный, логико-гносеологический и практический аспекты / В. А. Рыжко. – Киев : Наукова думка, 1985. – 183 с.; Категориальные структуры познания и практика / отв. ред. В. Г. Табачковский. – Киев : Наукова думка, 1986. – 319 с.; Попович М. В. Доказательство и понимание / М. В. Попович и др. – Киев : Наукова думка, 1986. – 312 с.; Лой А. Н. Сознание как предмет теории познания / А. Н. Лой. – Киев : Наукова думка, 1988. – 246 с. 2. Павлѐнис Р. И. Проблема смысла: современный логико-философский анализ языка / Р. И. Павлѐнис. – М. : Мысль, 1983. – 286 с.

Надійшла до редколегії 14.09.12

А. П. Сторожук, магістрант, КНУТШ

МІСЦЕ КОМУНІКАЦІЇ В ДОСЛІДЖЕННІ СМISЛУ В СУЧАСНІЙ МЕТОДОЛОГІЇ НАУКОВОГО ПІЗНАННЯ

В статті розглядається значення методології дослідження смислу, яка заснована на комунікативній парадигмі, що поєднує достоїнства як менталістської так й лінгвоцентристської парадигм, одночасно усуваючи їхні недоліки.

Ключові слова: смисл, парадигма, комунікація.

В статье рассматривается значение методологии исследования смысла, которая основана на коммуникативной парадигме, которая совмещает достоинства как менталистской так и лингвоцентристской парадигм, одновременно устраняя их недостатки.

Ключевые слова: смысл, парадигма, коммуникация.

In this article is considered the meaning of methodology of researching the sense, which is based on communicational paradigm, that unites advantages of mentalist and linguocentric paradigms, simultaneously eliminating their disadvantages.

Key words: sense, paradigm, communication.

У вивченні смислу мовних витворів (виразів) постійно змінюють одна одну дві пануючі парадигми, які умовно позначаються як "менталізм" та "формалізм" ("лінгвоцентризм").

"Менталісти" вважають джерелом смислів свідомість людини, а роботу мови розуміють як втілення, структурування, репрезентацію змісту свідомості в деяких знакових структурах, що об'єктивують її. Свідомість породжує й зберігає смисли, що представляють, що виражають цілісність свідомості через дискретні утворення знаків, через мову як механізм об'єктивації. Іншими словами, мовні смисли породжуються активністю свідомості, її системою.

"Формалісти" ("лінгвоцентристи") суть процесів смислоутворення розуміють як роботу мови, мовної форми, що виробляє будь-які смисли. Мова як ціле, як система через свою внутрішню структуру (яка діє завдяки різниці між її елементами), породжує смисли відповідно до правил гри, що встановлені у будь-якій мові. Без вивчення структури мови на всіх її рівнях, без вивчення правил функціонування мови неможливе вивчення смислу. Тут виходить, що смисли походять від мови, залежать від її потенціалу.

Існування зазначених двох парадигм має, на наш погляд, серйозні онтологічні і гносеологічні підстави, пов'язані з розумінням сутності, структури, функціонування мови та її місця в буття людини.

У цьому зв'язку стає доречним звернення до семіотики – науки, предметом вивчення якої є саме мова у широкому розумінні. Якщо в якості метамови використати семіотику, то існування двох згаданих вище парадигм можна представити, спираючись на загальновідому схему семіозису. Ця схема фіксує "клітинку" комунікації (ситуацію семіозису), у якій помітна робота мови. Саме в ситуації семіозису будь-який об'єкт стає знаком; поза цією ситуацією немає ні знаків, ні текстів, ні смислів. Розглянемо один з варіантів схеми, приведений у книзі Л. М. Сумарокової "Основи логіки" [1], а також його трактування, запропоноване цим автором у статті "Про співвіднесення простоти й системності в лінгвістичних теоріях" [2].

У схемі семіозису, як мінімум, п'ять елементів: S_1 – мовець (адресант); S_2 – слухач (адресат); $Z_1 \dots Z_n$ – об'єкти (слова в тому числі) – знаки; $P_1 \dots P_i$ – предметні значення знаків; $Q_1 \dots Q_j$ – смислові значення знаків.

Парадигма менталізму спирається на ту частину схеми семіозису, у якій, фактично, представлені явно всі елементи, крім S_2 . Ця парадигма сформована з позицій адресанта (S_1): у його свідомості задаються смисли, у його свідомості вони формуються за участю когнітивних й інших підсистем, потім вони представляються, кодуються, виражаються (продуковуються) у деякій знаковій формі (тексту), що несе як предметне, так і смислове значення. S_2 у момент смислоутворення існує лише потенційно, віртуально. У цьому випадку можна говорити про "згорнутий варіант" функціонування схеми комунікативної ситуації: відношення продукування реалізується явно, експліцитно, а відношення інтерпретації – є присутнім неявно, імпліцитно, а іноді й потенційно.

Парадигма формалізму, в свою чергу, спирається на ту частину схеми семіозису, у якій представлені явно всі елементи, крім S_1 ; ця парадигма сформована з позиції адресата (S_2): він реконструює смисл за сприйнятим готовим текстом, він інтерпретує текст. Структура тексту в

цьому випадку багато в чому задає смисл елементів тексту, саме в силу цього смисл тексту не складається цілком з первісних смислів окремих слів. Вихідні смисли окремих слів, звичайно, беруть участь у реконструкції смислу тексту, але їх "дотекстовий" варіант багато в чому трансформується, перебудовується текстом як цілим. S_1 у цій парадигмі існує неявно, віртуально, і перед нами новий варіант "згортання" комунікативної ситуації, де вже відношення продукування задане неявно.

Існує об'єктивна доповнюваність двох підсистем спілкування – підсистеми мовця (S_1) і підсистеми слухача (S_2). Одночасно вони не можуть реалізовуватися в силу лінійності мови: у кожен момент часу актуально "працює" лише одна з них, і кожен комунікант грає при цьому лише одну роль – або S_1 , або S_2 . Актуалізованим відношенням комунікації в кожен момент часу є або відношення "смысл → текст", або відношення "текст → смысл".

Охопити відразу обидві підсистеми в одній моделі мови досить складно, що й становить гносеологічні аспекти "ізоляції" парадигм. Це серйозна, об'єктивна підстава для існування в науках про мову і у філософії двох додаткових по відношенню одна до одної парадигм.

Ці парадигми припускають різні методології дослідження, щодо яких можна сформулювати три тези: по-перше, вони мають протилежну спрямованість; по-друге, мають свої онтологічні передумови, що роблять їх однаково обґрунтованими; по-третє, внутрішня логіка їхнього розвитку спрямована на зближення, хоча ні причини, ні механізми, ні результати цього зближення не ясні, та практично мало досліджені в сучасній методології. Ці три тези доповнюють основний зміст гіпотези про існування двох парадигм дослідження смислу. Наша гіпотеза, з одного боку, є узагальненням деяких спостережень за еволюцією концепцій смислу в ХХ столітті, а з іншого боку – підлягає верифікації на більш широкому матеріалі сучасної філософії науки.

Не можна відкидати тієї обставини, що саме в лінгвістиці та логіці, у логічній семантиці накопичений величезний матеріал, безпосередньо пов'язаний з аналізом самого поняття "смысл", що смисл мовних виразів – один із самих суттєвих проявів смислу. Інші прояви смислу – у діях, у житті, в історії тощо – можуть бути також представлені в мові, якщо мову при цьому розуміти досить широко.

Відразу відзначимо, що сам термін "смысл" розуміється в логічній семантиці неоднозначно. В одних випадках він ототожнюється зі "значенням"; в інших – протиставляється йому; у третіх – "смыслом" називають одним з видів значення.

Опубліковані у період з 1891 р. до 1904 р. у різних неспеціалізованих журналах та виданнях праці Фрідріха Людвіга Готтлоба Фреге сьогодні вважаються відкриттям нової галузі знання – логічної семантики – розділу логічної семіотики, який досліджує відношення мовних знаків до їхніх значень і поділяється на "теорію референції" та "теорію смислу" [3].

Настав час звернутися до джерел формування сучасних концепцій смислу, до вихідних ідей. Дві логіко-філософські концепції найбільш

помітно вплинули на розвиток всієї семантики ХХ століття. Без дослідження цих базових підходів складно розібратися в сучасних семантичних концепціях. Мова йде про Г. Фреґе й Л. Вітґенштайна.

Підхід Г. Фреґе вважається основним для класичної логічної семантики. Саме Фреґе став розрізняти значення й смисл мовних виразів як об'єкт або співвіднесеність із об'єктом та як думку про об'єкт. Його підхід до проблеми смислу має цілком визначені логічні акценти, на які слід звернути увагу.

За Фреґе, кожен визначений опис позначає предмет як даний тим чи іншим способом. Наприклад, вираз "Вечірня зірка" репрезентує предмет, який з'являється у визначений час у визначеному регіоні неба. Коли той самий предмет з'являється у інший час в іншому регіоні неба, його називають "Ранковою зіркою".

Г. Фреґе як логіка цікавить не просто думка і її об'єктивність, а в першу чергу її істинність, оскільки, з його точки зору, думка сама по собі не є актом пізнання, тому процес судження він представляє як перехід від думки до її істиннісного значення. Отже, думка, що виражена в судженні, є його смислом, а значення істинності (істина або хибність) – значенням.

Г. Фреґе поширював своє розмежування смислу і значення й на цілі вирази. Значення виразу за Фреґе – це умови його істинності. На думку Фреґе, смисл виразу є його думкою [4].

Він розробляє свої поняття значення та смислу переважно для наукового пізнання, що спирається на точне позначення об'єктів, на понятійне мислення. "Кожному понятійному слову або власному імені відповідає якийсь смисл та якесь значення" [5]. Це не розповсюджується, з погляду дослідника, на твори художньої літератури, театру, де слова мають тільки смисл, але не мають значення [6]. При цьому смисл, по Фреґе, слід відрізняти від уявлення, оскільки уявлення – це внутрішній образ предмета, індивідуальний й, отже, суб'єктивний (уявлення різних людей не збігаються), тоді, коли смисл "може бути загальним надбанням багатьох людей" [8], тобто об'єктивний.

Концепція Г. Фреґе, на наш погляд, правомірна на тому рівні, на якому існують інваріантні смисли слів, що передаються в одній культурі від покоління до покоління. Ці смисли фіксуються в словниках; вони стійкі при житті декількох поколінь. Але, зрозуміло, що вони незмінні. Навіть у мовах науки, на які орієнтувався Г. Фреґе і які найбільш стабільні, консервативні, існує не тільки зміна парадигм, але й супутня їй зміна мов. Крім того, не можна ігнорувати тієї обставини, що Фреґе, як один з основоположників класичної математичної логіки, високо цінував точність й однозначність мов математики й логіки. Однозначність смислу та значення кожного знака задається тут "по визначенню", "по побудові". Коли вчений будує свої міркування природною мовою, він намагається уникнути тієї нечіткості, невизначеності, які характерні для природної мови, тобто намагається вживати природну мову як точну та однозначну.

Із часів Фреґе логіка змінилася; виникли нові, неklasичні системи, які виділяють у структурі думки інші компоненти, чим раніше. Але, безпере-

чно, що семантика Г. Фреґе й сьогодні становить інтерес, особливо для тих логічних мов, які розробляються в рамках класичного підходу.

Звернемося тепер до другої концепції смислу, у джерел якої стояв Л. Вітґенштайн. На відміну від Рассела й Фреґе, Вітґенштайн зацікавився логічними проблемами стосовно природної мови. Він вводить два поняття, що зіграли ключову роль у сучасній семантиці: це поняття "мовна гра" і поняття "спосіб вживання" (знака, виразу, мови). "Мовною грою" я буду називати єдине ціле: мова та дії, з якими вона переплітається" [9]. Термін "мовна гра" має своєю метою показати, що є багато варіантів мовної поведінки, для кожної з якої є свої правила, тому, вибираючи гру, варто знати і виконувати її правила.

Вітґенштайн намічає цілком новий підхід до виділення смислу мовного виразу. Якщо слово бере участь у різних "мовних іграх", воно здобуває різні смисли. Немає необхідності чітко розрізняти тут "значення" та "смысл" у їх фреґевському розумінні. "Спосіб вживання" кожного знаку та виразу може нескінченно варіюватися; але вибирає варіант мовної поведінки сама людина, – тим самим він вибирає і стандарти, матриці своєї мовної поведінки, які прийняті в "мовній грі", що включає даний спосіб вживання мови. Множинність смислу слова або фрази зникає або різко скорочується, коли зроблений вибір "мовної гри".

Основну тезу семантики Вітґенштайна можна виразити одним реченням: значення слова – це спосіб його вживання.

У логічній семантиці Г. Фреґе явно займає позиції "менталіста". Смысл для Фреґе не створюється мовцем, він існує до будь-якого висловлення, він просто "схоплюється" розумом мовців. Досить красномовна аналогія, що приводить Фреґе, смысл якої полягає в наступному: мандрівник не створює гори, він їх пізнає, "схоплює" зором.

Л. Вітґенштайн, займаючи зовсім іншу позицію, позицію "лінгвоцентризму", прагне перебороти однобічність цієї позиції, підсилити її за рахунок звертання до мовної практики. Його поняття "мовної гри" і "способу вживання" знака, виразу, мови спрямовували дослідження семантики не стільки до внутрішньої структури самої мови (як це робили "формалісти") або до свідомості людини (як "менталісти"), скільки до мовної поведінки людини, де відбувається їх своєрідна "зустріч".

Головне, на нашу думку, полягає в тому, що менталізм Фреґе відрізняється від лінгвоцентризму Вітґенштайна і його прихильників тим, який саме смысл мається на увазі. Фреґе цікавить смысл стійкий, універсальний, що передається від покоління до покоління, – так званий, фундаментальний смысл.

Л. Вітґенштайн ж приваблює ситуативний смысл слів і виразів у живому спілкуванні окремих людей. Він не є продуктом тільки мови, але він не існує до мови. Він – продукт мовної діяльності, включеної в деяку ситуацію, і залежної від намірів комунікантів і від можливостей мови.

Жоден із цих смислів не можна ігнорувати. Просто тут присутні два різних види комунікації (або точніше: два різних рівні людської комунікації) з різними цілями і різною структурою.

І фундаментальний, і ситуативний смисли "схоплюються" слухачем і "будуються" мовцем у нескінченних процесах спілкування нескінченим числом способів для того, щоб потім "раптом" виявилася "сімейна подібність" і картини світу, і правил мислення, і правил комунікації, і правил поведінки у різних народів світу. Багато загальнолюдських образів, правил, цінностей і цілей "просіяні" через сито людського спілкування в самому широкому смислі цього слова.

Однак перед нами дві різні позиції: менталізм Фреґе, що спрямований на виявлення інваріантних, константних смислів (ми їх називаємо фундаментальними в силу їхньої ролі в науці); і позиція Л. Вітґенштайна, спрямована на виявлення ситуативних смислів живого спілкування, практичного функціонування природних мов.

Концепція Л. Вітґенштайна знаменна тим, що вона виросла з "формалістської" парадигми, і в деякому значенні є її розширенням. Автор йшов "від мови", від спостереження за роботою природної мови. Поняття ж "спосіб вживання", "мовна гра" частково виводять його в сферу свідомості: мети, наміру, установки комунікантів, що стали в центрі його уваги.

У ґносеологічному плані всі види значень – і фундаментальні, і ситуативні – співвідносяться з різними рівнями пізнання. Для емпіричного пізнання більше характерне функціонування ситуативних смислів, для теоретичного – фундаментальних; але різкого переходу між ними немає. Мова йде лише про переважний вид смислів.

Друга галузь методологічних досліджень ХХ століття – методологія гуманітарних наук, що формує "особливі стандарти досліджень" у гуманітарних науках, "до яких можна віднести герменевтичний, феноменологічний, семіотичний, логіко-семантичний, структуралістський, історичний, психологічний і деякі інші", як вважає В. Г. Кузнецов [10]. "Герменевтичний методологічний стандарт" характеризується цим автором тим, що "відображення дійсності в ньому опосередковане текстами" як знаковими утвореннями, що несуть інформацію. "Герменевтика потрібна там, де існує нерозуміння. Якщо смисл як би "схований" від суб'єкта пізнання, то його треба дешифрувати, зрозуміти, засвоїти, витлумачити, інтерпретувати. Всі ці поняття можуть бути синтезовані в загальну методологічну категорію "розуміння" [11].

Зрозуміло, що ця галузь методології найбільш релевантна "лінгвоцентристським" підходам до смислу. На наш погляд, проведений аналіз двох парадигм – менталістської та лінгвоцентристської – може виявитися корисним для осмислення самої можливості побудови загальної методології наукового пізнання, що органічно включає в себе і філософію науки, побудовану переважно на вивченні історії природознавства, і герменевтичні методи гуманітарного пізнання. Для того, щоб здійснити синтез цих двох підходів, треба знайти прийнятні умови і форми синтезу їхніх концептів. Подібно тому, як методологія, що відповідає комунікативній парадигмі, це не якась третя галузь методології, а синтез перших двох, що дозволяє зробити обидві парадигми більш ефективними, так і загальна методологія наукового пізнання, синтезуючи взаємодоповню-

ючі один одного підходи, знаходять місце і цінність для кожного результату, отриманого як у філософії науки, так і в герменевтичній методології.

Спроби перебороти різке протиставлення методології природознавства та методології гуманітарних наук на сьогоdnішньому етапі проявляють себе в різних формах. Наприклад, за допомогою виділення філософського і загальнонаукового рівнів методології, за допомогою виділення "метатеоретичного знання", "метафілософії науки" [12]. В. О. Лекторський обговорює постмодерністський варіант більш радикальних змін, пов'язаних з переходом від тексту як основного носія смислу і "об'єктивного знання" (за Поппером) до аудіовізуальних засобів. Мова йде про витіснення книжкової (текстової культури) аудіовізуальною культурою, про наслідки цього заміщення, у тому числі, про "виникнення іншого типу особистості з досить розмитою, якщо не зниклою усвідомленням власної ідентичності", оскільки остання припускає можливість саморефлексії; виникаючої "на основі об'єктивації свідомості у вигляді письма" [13]. Філософія науки, що виростає саме в текстовій культурі, починає втрачати, на думку багатьох, свої культуроутворюючі функції. Лекторський вважає ці побоювання перебільшеними, однак визнає необхідність неминучих змін самого відношення до знання, до методології пізнання. Класичні підходи поступаються місцем некласичним. Їхнє протистояння відбувається за різними ознаками. Для класичної епістемології та методології науки характерні гіперкритицизм, фундаменталізм, суб'єктоцентризм, наукоцентризм, а для некласичної – довіра до традиції, урахування конкуренції і дискусії таких традицій, відмова від фундаменталізму, від суб'єктоцентризму, нове розуміння "внутрішніх" станів свідомості тощо [14].

Некласична методологія будується навколо розуміння знання як культурного феномена, як комунікативного феномена: від знання як панування варто переходити "до знання як до діалогу того, хто пізнає і того, що пізнається, кожен з яких відіграє роль самостійного партнера" [15].

На наш погляд, ті процеси в методології вивчення смислу, які розглянуті нами, цілком можуть бути розглянуті як модель, образ ситуації в методології сучасного наукового пізнання в цілому. Подальший розвиток різних її галузей дає численні приклади їхнього реального синтезу – при всьому розходженні і навіть антагонізмі вихідних принципів. Внутрішня логіка розвитку філософії науки, що виросла з філософії природознавства, все частіше приводить до звертання до духовності як рівня людської культури, внутрішньо пов'язаної із цінностями та ідеалами не тільки пізнання, але й життя взагалі, і, насамперед, спілкування та взаєморозуміння людей. Як приклад, можна привести існування таких феноменів, як етика науки, етос науки, етична експертиза тощо. Поряд з теоретичним осмисленням етичного аспекту наукових досліджень в етиці науки формуються "живі" моральні норми, що функціонують у реальних дослідженнях, які регулюють поведінку вчених стосовно наукового знання, суспільства та держави, до себе (за С. А. Лебедєвим) [див. 16].

На нашу думку, сама система цінностей-імперативів для науки також перетерплює зміни: поряд з колективізмом, визнанням соціального ха-

рактору наукової інформації, все частіше фігурує особиста, індивідуальна відповідальність вченого перед істиною, перед наукою, перед самим собою, перед суспільством.

Герменевтична галузь методології пізнання часто протиставляється філософії науки за двома ознаками. По-перше, за їхнім відношенням до життя, практики людини в самому широкому її розумінні. "Ми переходимо від світу науки до світу життя", – пише Г.-Г. Гадамер, і потім продовжує: "Герменевтика – це практика" [17]. По-друге, за їх розумінням істини та досвіду: "Фундаментальна істина герменевтики така: істину не може пізнавати і повідомляти хтось один. Усіляко підтримувати діалог... – от у чому душа герменевтики" [18].

Широке розуміння життя, досвіду приводить герменевтичне вчення до визнання якихось констант, ціннісних універсалій культури, які "висвітлюються" у мистецтві, релігії, політиці, інших сферах життя особистості та суспільства, і без яких неможливе взаєморозуміння людей.

Як бачимо, обидві галузі методології приходять до усвідомлення цінності концептів культури, "фундаментальних соціальних констант" як "життєбудівних стимулів, що виражають стиль, лад, порядок максимально налагодженого соціального буття" [19]. Неважко побачити близькість понять "фундаментальні константи буття", "константи культури", "інваріантні цілі-цінності культури". Філософія науки не зводить константи картин світу тільки до категорій, структуруючих природу; вона включає сюди і категорії, що структурують поведінку людини ("етос науки", "етика науки").

Таким чином, створюються умови для синтезу двох галузей методології – синтезу на рівні концептів двох систем. Ці концепти формуються як константи культури, тобто в сфері набагато більш широкій, чим наука або мистецтво. Назва "життєвий світ" стала загальною для всіх галузей методології, пізнання, освоєння світу. Вивчення різних форм і рівнів життєвого світу можливе тільки в контексті людського спілкування в самому широкому його розумінні. Саме тому загальна методологія пізнання не може не бути комунікативною.

Смислове поле культури дуже складно розділити на локальні тематичні ділянки, що відповідають даній комунікативній дії. Одного посилення на цілі недостатньо. Ціль похідна від цінностей. Як відзначає А. Лой, у кожній меті є її ціннісна складова; ціль (позначка) – образ належного майбутнього, що закріплює інтенціональні акти "прагнень, цілеспрямовань" [20].

Побудову єдиної методології дослідження смислу не слід розуміти як просте доповнення менталістського підходу прагматикою. Аналогічно цьому, виникнення єдиної сучасної філософської методології пізнання не можна зводити до додавання прагматики герменевтичних методів до критичного раціоналізму філософії науки. Єдина методологія може виникнути як синтез філософії науки і герменевтичного досвіду гуманітарних наук, що відбуває на рівні концептів, на рівні структур і на рівні субстрату відповідних систем.

Смисл у своїй сутності (за своєю природою) комунікативний. І не тому тільки, що виникає в комунікації. Смисл комунікативний тому, що він

не породжується ні мовою, ні текстом, ні суб'єктами-одинаками, він породжується в процесі взаємодії підсистем адресанта і адресата, їхнього зіткнення в деякому життєвому світі, що задає форму їхнього синтезу. Смысл – завжди результат синтезу мовних, мовленнєвих значень текстів з концептами-константами життєвого світу комунікантів, що включають у себе єдність знання і цінності; смысл – завжди результат синтезу смислів комунікантів на рівні концептів, на рівні структур, на рівні субстратів, на рівні систем у цілому.

Єдина методологія дослідження смислу може бути заснована на комунікативній парадигмі, що поєднує достоїнства обох "однобічних" парадигм, одночасно усуваючи їхні недоліки. У парадигмі менталізму добре досліджуються концепт і субстрат, але майже зовсім не досліджується структура, тобто спосіб їхнього зв'язку. У парадигмі лінгвоцентризму добре вивчений "середній рівень" моделі розуміння смислу, але не вивчається рівень концепту і субстрату. Як бачимо, відношення додатковості має місце і між моделями смислу, і між парадигмами, що їх використовують. Комунікативна парадигма синтезує і моделі, і методи їхнього вивчення.

До числа загальних висновків, справедливості яких може бути обґрунтована лише в комунікативній парадигмі, можна віднести наступні:

1) значення та смысл – не те саме: смысл – це завжди результат синтезу значення і життєвого світу, результат відношення більш високого порядку, чим значення;

2) необхідним моментом розуміння смислу є його прийняття або неприйняття адресатом;

3) необхідним моментом продукування смислу є авторська компетенція щодо адресата, його можливостей розуміння;

4) необхідним моментом утворення комунікативного смислу є синтез (що припускає хоча б часткове об'єднання) смислів S_1 – мовець (адресант) та S_2 – слухач (адресат) на рівні концептів, на рівні структур і на рівні субстратів відповідних підсистем комунікації.

Розгляд і аналіз існуючих концепцій смислу в логічній та лінгвістичній семантиці, філософії мови, міждисциплінарних сферах, філософії ХХ століття дозволив виділити в якості пануючих дві парадигми вивчення смислу, умовно названих "менталістською" та "лінгвоцентристською" ("формалістською"). "Менталістська" й "формалістська" парадигми смислу вже цілком сформувалися як самостійні та протягом ХХ століття розвивалися й ушир і вглиб.

Зроблено висновок про те, що іде процес поступового формування комунікативної парадигми вивчення смислу, про наявність ряду передумов, методологічних засобів для її побудови. Але сформованої комунікативної парадигми як такої поки не існує. Суть комунікативної парадигми складається у твердженні комунікативної природи смислу як такого. Будь-який смысл є комунікативним у тім аспекті, що він народжується не тільки в підсистемах адресанта S_1 й адресата S_2 , він народжується в процесі їхнього зіткнення, взаємодії в деякому "життєвому світі", що задає форму їхнього синтезу.

Смисл виникає в результаті взаємодії підсистем комунікації з концептами-цінностями життєвого світу, звідси випливають три висновки: 1) про те, що смисл і значення, смисл й інформація – не тотожні поняття; 2) смисл завжди емоційно забарвлений, супроводжується експресією різного роду, він не тільки розуміється, але й переживається; 3) смисл завжди викликає або прийняття, або несприйняття – він впливає на комунікантів.

Важливу частину єдиної методології дослідження смислу, її підставу, утворює поняття життєвого світу комунікантів. Центральним елементом життєвого світу є компоненти, що з'єднують у собі знання й цінності та утворюють "біполярне ядро" життєвого світу, зіставлення з яким (експліцитне, але частіше імпліцитне) – необхідна умова виникнення смислів. Це "біполярне ядро" може асоціюватися з тим, що в літературі називається "концептами культури", "константами культури", "фундаментальними соціальними константами".

"Життєвий світ" як джерело концептів, що породжують смисл, – це поняття, що включає духовний аспект буття людини; це не особлива "сфера", "шар" духовності, що асоціюється з "верхнім поверхом" якогось будинку; духовний аспект присутній на всіх рівнях буття як його необхідний компонент, – і, отже, на всіх рівнях комунікації, на всіх рівнях функціонування значень. Це й дозволяє здійснюватися смислам.

Смисл – складна, багатшарова, зовнішня система, це можна продемонструвати на прикладі поняття, що є елементом (субстратом) у моделях смислу, і відносно самостійною системою. Системність смислу, що виражений поняттям, проявляється в декількох планах. Те, що звичайно вважається смислом поняття – його зміст – це значення (інформація про світ), це лише компонент смислу; інформація стає смислом, лише якщо вона включається в деяку цілісну ситуацію комунікації, в "життєвий світ", що припускає обов'язкову участь у ньому ціннісних орієнтацій, цілей, принципів, універсальних смислів – констант культури тощо.

1. Сумарокова Л. Н. Основи логіки / Л. Н. Сумарокова. – Одеса : Юридична література, 2000. – С. 39. 2. Сумарокова Л. Н. О соотношении простоты и системности в лингвистических теориях // Системный анализ и научное знание. – М. : Наука, 1978. – С. 186–201. 3. Хоменко І. В. Логіка – юристам / І. В. Хоменко. – К. : Четверта хвиля, 1997. – С31. 4. Фреге Г. Мысль. Логическое исследование // Фреге Г. Логика и логическая семантика : сборник трудов : учеб. пособ. для студ. вузов / пер. с нем. Б. В. Бирюкова ; под ред. З. А. Кузичевой. – М. : Аспект Пресс, 2000. – С. 326–342. 5. Фреге Г. Размышления о смысле и значении // Фреге Г. Логика и логическая семантика. – С. 247. 6. Там же. 7. Фреге Г. О научной правомерности исчисления понятий // Фреге Г. Логика и логическая семантика. – С. 153–157. 8. Витгенштайн Л. Философские исследования // Витгенштайн Л. Философские работы. Часть I. – М. : Гнозис, 1994. – С. 83. 9. Философия : учебник / под ред. А. Ф. Зотова, В. В. Миронова, А. В. Разина. – М. : Академический проект, 2003. – С. 622. 10. Там же. – С. 623. 11. Лебедев С. А. Философия науки / С. А. Лебедев. – М. : Академический проект, 2004. – С. 129. 12. Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая / В. А. Лекторский. – М. : Эдиториал УРСС, 2001. – С. 6. 13. Там же. – С. 7. 14. Там же. – С. 11. 15. Лебедев С. А. Философия науки. – С. 294–296. 16. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер ; общ. ред. и вступ. ст. Б. Н. Бессонова. – М. : Прогресс, 1988. – С. 7–8. 17. Там же. 18. Лебедев С. А. Философия науки. – С. 268. 19. Лой А. Мета та ціль: ідеали та цінності // Філософські студії Київського університету. – 1995. – Вип. 1. – С. 39.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА

УДК 17.01; 17.03; 37.02; 001.8

І. І. Маслікова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ТИПОЛОГІЗАЦІЯ ЕТИЧНИХ ВЧЕНЬ ЯК МЕТОД ЕТИЧНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ

В статті розглядаються типології етичних вчень та виявляється їхній потенціал як у етичних дослідженнях, так і у викладанні етики.

Ключові слова: типології етичних вчень, обґрунтування моралі, емпірична етика, метафізична етика, викладання етики

В статье рассматриваются типологии этических учений и выявляется их потенциал как в этических исследованиях, так и в преподавании этики.

Ключевые слова: типологии этических учений, обоснование морали, эмпирическая этика, метафизическая этика, преподавание этики

The article discusses the typologies of the ethical doctrines and their potential both in the ethical researches, and in the teaching of ethics.

Key words: typologies of ethical doctrines, justification of the moral, empirical ethics, metaphysical ethics, teaching of ethics

В останні роки в системі вищої освіти стає все більш наявною тенденція втрати своїх позицій соціальних та гуманітарних дисциплін. Однак саме гуманітарна освіта призвана впливати на процес гуманізації всього освітнього процесу, несучи не лише теоретичну інформацію філософсько-гуманітарного ухилу, але й знайомлячи майбутніх спеціалістів різних фахів з нагальними моральними проблемами, що виникають у різних сферах людської діяльності. Будучи невід'ємною складовою професійної підготовки бакалаврів у вищій школі, етика призвана відігравати надзвичайно важливу роль як у формуванні загального світогляду студентів, так і у самоусвідомленні себе як моральнісної особистості. Тому вкрай важливим є змістовне та методологічне оновлення етики як університетської дисципліни.

Аналіз сучасної навчальної літератури з етики та навчальних програм вузів пострадянського простору дозволяє побачити спроби авторів до модифікації традиційних курсів. Такі зміни, в першу чергу, пов'язані із переорієнтацією етики від суто теоретичного аналізу до вирішення нагальних, гострих проблем, що безпосередньо торкаються практичної та професійної діяльності людини. Шляхи такого оновлення є різними, але вони здебільшого пов'язані або із повним виключенням із курсу етики блоку історії етичних вчень і викладанням навчального матеріалу у зв'язку із основними категоріями та актуальними проблемами моральнісної діяльності, або введенням до традиційних розділів (історія етичних вчень та теорія моралі) розділу з прикладної та професійної етики. Безперечно, такі зміни є вкрай позитивними, оскільки оновлені курси є більш адаптованими до спеціалізації студентів, є й більш практично орієнтованими. Однак така тенденція таїть небезпеку спрощення теоретичного матеріалу та неповного використання потенціалу самої філософ-

ської етики. Особистий досвід викладання цієї дисципліни для студентів різних спеціальностей та спілкування із колегами, що викладають курс етики, дозволяє запропонувати ще один шлях організації навчального матеріалу. Власне це й зумовлює актуальність запропонованої теми.

Огляд сучасної спеціалізованої літератури, в якій представлено історію етичних вчень, засвідчує наявність певних альтернатив, що визначаються дослідницькими завданнями. Дескриптивно-описовий підхід у дослідженні історії етики (Дубко О. Л., Іванов В. Г., Мовчан В. С., Мішаткіна Т. В., Яскевич Я. С. та ін.) [1] надає можливість розглянути етичні погляди різних філософів, виявити специфіку філософсько-етичних міркувань у різні історичні епохи та у межах різних культурних традицій. Інший спосіб етичного дослідження являє собою підхід проблемного аналізу (Апресян Р. Г., Гусейнов А. А., Іррлітц Г., Гайденок П. П., Дробницький О. Г., Прокоф'єв А. В., Разін А. В. та ін.) [2], який розгортається на ґрунті великої кількості нормативних етичних програм, які пропонують альтернативи у розв'язанні низки теоретичних та практичних проблем. При цьому представники цього напрямку прагнуть за різними ознаками об'єднати різноманітні етичні вчення в системи обґрунтування моралі. Такі спроби узагальнення нормативних висновків із етичних вчень здійснювалися вже неодноразово (І. Кант, В. Вунд, М. Шелер, А. Швейцер, Дж. Мур та ін.). Але головна проблема таких досліджень полягала в тому, що кожний філософ здійснював їх в контексті власних дослідницьких завдань, аналізуючи етичні вчення під якимось окремим кутом зору, де в якості засади класифікації брався здебільшого один критерій.

Наявність такої багатой наукової літератури не може не спричинити спроби використати цей матеріал, з одного боку, для осмислення логіки розвитку філософської етики та змін її предмету, з іншого боку, для побудови оновленої моделі навчального курсу з етики. Отже, *метою даної статті є аналіз способів обґрунтування моралі та спроб їхньої класифікації, що склалися в історії етики. Такий аналіз дозволить об'єднати здобутки різних дослідників та запропонувати власний спосіб типологізації етичних вчень. Таку типологію можна покласти в якості фундаменту для викладання різних тем філософської етики, що надасть можливість показати варіативність етичних обґрунтувань та багатоманітність образів самої моралі.*

Як вже зазначалося, сьогодні можна спостерігати спроби виключення із курсів з етики блоку історії етики. Однак без знання основних напрямків, шкіл, вчень філософів-моралістів важко зрозуміти логіку розвитку етики, цілісність її пошуків, принципову антиномічність її предмету. Але аналіз переважної більшості навчальної літератури, яка містить в собі історико-етичну частину, засвідчує, що принципом організації матеріалу незмінно залишається принцип конкретно-історичного аналізу. *Дескриптивно-описовий підхід у висвітленні історії етики надає можливість розглянути зародження та розвиток етичних поглядів філософів та моралістів, виявити специфіку історичної трансформації вчень та варіативність ціннісних акцентів у межах різних культурних традицій. Рухаючись від генезису та оформлення філософсько-етичного світогляду Да-*

внього світу (Давня Індія, Давній Китай, Давня Греція) через античну етику чесноти та середньовічну етику Закону до новочасової етики особистості та сучасної етики інтерсуб'єктивності, розкривається широка панорама етичних вчень.

Опанування такого багатого теоретичного матеріалу безумовно може задовольнити пізнавальний інтерес, але навряд чи зробить таке знайомство з етикою захоплюючим. Більш того, якщо виходити з позицій вже не просто викладача, а й дослідника, не можна не побачити проблеми адекватності реконструкції філософсько-етичних традицій. Така проблема витікає із самої специфіки предмету філософської етики – моралі, яка пов'язана із суб'єктністю людини, її здатністю до розумної та відповідальної поведінки. Це означає, що у порівнянні з точними науками природничого зразка етика завжди є суб'єктивною, а дослідник-етик ще до початку свого дослідження вже знаходиться у межах певної соціокультурної та інтелектуальної традиції, має свою систему цінностей і переконань (останні можуть проявлятися у різних формах – від крайньої фанатичності до нігілізму). Розглядаючи етичні вчення філософів будь-то Античності чи Модерну, слід пам'ятати й про те, що вони не є прямим віддзеркаленням відповідним їхньому часу моральнісних відносин та звичаїв. Наприклад, в Давній Греції було створено гедоністичну теорію, хоча сама практика життєдіяльності в цілому не була такою. Та навпаки, наприкінці існування Римської імперії така життєва основа створилася, але в теорії відбувся крен до етичного ригоризму стоїків.

Кожна конкретна спроба вибудувати нову, кращу систему моралі є результатом розмислів конкретного мислителя. Але вона не є автономною, оскільки спирається на теоретичні розвідки попередніх мислителів, чи відштовхується від них. Власне етика як вчення про вище благо та етичні чесноти виникає завдяки Аристотелю, який будує своє вчення через критику Платонівських поглядів. Та й в подальшому історія етики засвідчує багато прикладів опозиційних вчень, які зростають на тлі гострої боротьби та зіткненні протилежних позицій. Отже, вибудувати об'єктивну, несуперечливу, послідовну історію пізнання моралі з високим ступенем деталізації та конкретизації матеріалу просто не уявляється можливим.

Альтернативу дескриптивно-описовому методу етичного дослідження та організації навчального матеріалу складає *підхід проблемного аналізу*. Етика як самостійна філософська наука бере свій початок із постановок питання *"як правильно жити?"*, і протягом століть не вщухають спори щодо відповіді на нього. При цьому важливим є те, що сам зміст моралі не підлягає сумнівам, виникають розбіжності у зв'язку із тим, *для чого і чому необхідно бути моральним*. Вирішення цього питання в історії етики конкретизувалося низкою інших проблем: визначення морального ідеалу; з'ясування співвідношення щастя та чесноти; знаходження критеріїв оцінювання морального вчинку; пошуку джерела моралі та моральної нормативності; пояснення засад моральної діяльності; з'ясування ролі розуму та почуттів в моральній мотивації; обґрунтування універсальної та партикулярної ціннісної значущості вимог моралі, тлумачення морального авторитету та суб'єкту моральніс-

ного вдосконалення. Розглядаючи ці окремі проблеми, дослідник, а так і студент, стикається з наявністю різних варіантів нормативних етичних програм, які не лише пропонують альтернативи у розв'язанні цих проблем, але й в кінцевому стані являють собою способи обґрунтування моралі. При цьому обґрунтування моралі "претендує не тільки на те, щоб довести, що кожна людина повинна бути моральнісною..., але й на те, щоб переконати її в тому, що вона саме бажає бути моральнісною" [3].

Одним із способів здійснення проблемного аналізу може бути виокремлення із всього багатоманіття етичних вчень певної кількості типів концепцій та теорій на засадах спільного критерію. Така типологізація надає можливість побачити та порівняти різні способи теоретичного пояснення й обґрунтування моралі, а також і різні нормативні висновки із їхніх вчень. Застосовуючи *метод типологізації* етичних вчень, можна побачити їхнє теоретичне різноманіття. При такому підході розкривається внутрішнє багатство, гострота ідейної полеміки, оригінальність теоретичних пошуків в етиці. Типології етичних вчень дозволяють систематизувати історію етики, узагальнити напрями її теоретичних пошуків та нормативних приписів. Але слід пам'ятати й те, що як будь-яка інша спроба узагальнення матеріалу, такий метод схематизує історико-етичний процес і фіксує лише основні тенденції.

Аналіз філософсько-етичної літератури останніх століть засвідчує неодноразові спроби класифікувати етичні вчення за різними ознаками. Так, І. Кант будував свою теорію моралі через принципове протиставлення автономної та гетерономної етики [4]. М. Шелер вибудовував свою матеріальну етику цінностей через протиставлення формальній етиці [5]. Дж. Мур здійснював критику етичних текстів, аналізуючи натуралістичну та метафізичну етику [6]. Е. Фромм, розглядаючи етику як "мистецтво життя", розрізняв гуманістичну та авторитарну, суб'єктивістську та об'єктивістську, абсолютну та відносну, універсальну та соціально-іманентну етику [7]. А. Швейцер в пошуку єдиного закону моральності розглядав історію етики крізь призму етики розумного задоволення, етику самозречення заради ближнього та суспільства, етику самовдосконалення та етику благоговіння перед життям [8]. В. Вунд здійснив спробу більш детальної типологізації етики, розрізняючи системи моралі по-перше, у відповідності до мотивів: етичний інтуїтивізм (мораль почуття та частково мораль розуму) та етичний емпіризм (мораль глузду та частково мораль розуму). По-друге, у відповідності до цілей німецький філософ розглядав авторитативні (політичну та релігійну гетерономну етику) та автономічні (евдемонізм, утилітаризм, еволюціонізм) системи моралі [9].

Російські колеги, в тій чи іншій мірі, здійснювали також спроби типологізації етичних вчень у зв'язку із актуалізацією проблеми обґрунтування моралі. Так, Р. Г. Апресян в аналізі ідеї моралі, розрізняє функціональний та субстанціональний підходи в тлумаченні моралі, а в реконструкції типів свідомості спирається на обґрунтування теорій гедонізму, утилітаризму, перфекціонізму та альтруїзму [10]. А. В. Прокоф'єв, досліджуючи сучасні форми моральнісного життя, виокремлює індивідуальну мораль самовдосконалення та суспільну мораль [11]. А. В. Разін виокре-

млює шість способів обґрунтування моралі: конвенціоналізм, утилітаризм, абсолютизм (абсолютно-автономні, абсолютно гетерономні, інтуїтивні теорії), натуралізм (класичний натуралізм, неонатуралізм, психологічне розуміння моралі, еволюційна етика), комізм, соціологічне обґрунтування моралі [12]. Ще більш складну типологію етичних вчень запропонував А. А. Гусейнов, протиставляючи емпіричну (гедонізм, евідемонізм, утилітаризм, космологічні та соціологічні школи) та трансцендентну етику (суб'єктивно-ідеалістична та об'єктивно-ідеалістична системи) [13].

Але, нажаль, такі істотні теоретичні доробки не використовуються сьогодні в навчальних курсах. Досвід читання лекцій для студентів не філософських спеціальностей та проведення семінарських занять із студентами філософського факультету засвідчує продуктивність використання потенціалу такого роду досліджень для навчальних цілей. Розглядаючи історію етики крізь призму типів етичних вчень, студент не просто бачить варіативність етичних обґрунтувань, але виробляє і навички критичного ставлення до теорій, вчиться шукати уразливі місця в системах моралі, виробляє особистісне ставлення до етики на шляхах самоусвідомлення себе як суб'єкту моралі.

Отже, спираючись на розроблені в етичній літературі типології всі нормативні етичні вчення можна умовно поділити на два напрямки обґрунтування моралі: емпіричну та метафізичну етику.

Емпірична етика виводить мораль з емпіричної (природної або соціальної) реальності. Заперечуючи божественне обґрунтування моралі, представники емпіричного напрямку стверджують земне джерело норм та ідеалів, співвідносять їх з практичними інтересами людей, особливостями їхнього способу життя. Правильна поведінка людини пов'язується з дотриманням принципів моралі, які мають емпіричне походження, і сам досвід існування конкретної людини засвідчує їх правильність. В досвіді свого існування люди фіксують, що в певних ситуаціях для досягнення конкретної мети слід поводитися відповідним чином, а результат узагальнення того, що є правильним, знаходить свій вираз в нормах, правилах, законах. Мораль мислиться як продовження природних і соціальних характеристик людини, а її призначення полягає у тому, щоб надавати сенс індивідуальним прагненням, потребам, інтересам. Представники емпіричних шкіл орієнтували свої вчення на можливість досягнення людиною моральної висоти в її конкретному, реально-земному житті. Звідси мораль являє собою перспективу розвитку, є одним із способів самоздійснення людини, яка призначена бути "*моральною людиною*".

Метафізична етика розглядає мораль в її цілісності та самоцінності незалежно від емпіричної дійсності, як напередзадану людині. Мораль пояснюється я така, що існує до будь-якого емпіричного досвіду та є тією силою, що творить людський досвід. Життєдіяльність стає можливою саме унаслідок існування моральних принципів. Нормативний припис правильного способу життя вибудовується на засадах абстрактності, апріорної моралі. Звідси мораль мислиться як така, що має властивості безумовності, автономності, абсолютності, універсальності, пріоритетності по відношенню до будь-яких інших велінь та цінностей. Правильне

та гідне життя пов'язується із шляхом вдосконалення особистості, яке мислиться як самопримус, самодисциплінування, обмеження нахилів та інтересів, як трансценденція, вихід за соціально-природні межі живої людини. Основне завдання представники цього напрямку вбачають в обґрунтуванні необхідності, розумності моральних вимог та в пошуку ефективних дисциплінарно-виховних процедур для їхнього засвоєння індивідами. Таким чином реальна людина призвана "піднятися" до рівня моральних абстракцій, постати "*людиною моралі*", яка керується імперативами належного. В яскравій формі це знаходить свій вираз в етиці І. Канта: "можеш, тому що мусиш". Але така мораль часто постає вищою за реальні можливості звичайної людини. Моральний ідеал не знаходить свого втілення в житті, його реалізація залишається лише надією або переноситься в потойбічний світ. Зворотнім боком такого способу обґрунтування моралі можуть бути крайнощі, які знаходять свій вираз у догматизмі, ригоризмі, педантизмі, формалізмі.

Протиставляючи емпіричну та метафізичну етики як два напрями пояснення моралі, можна виявити їхню етико-нормативну специфіку:

1. Емпірична етика є *телеологічною* етикою благ та цілей, оскільки вона визначає мету людського існування та шукає відповідні засоби для її досягнення. При цьому мораль пов'язується із системою цінностей, що задає напрям для самореалізації індивідів. Метафізична етика є *деонтологічною* етикою внутрішніх намірів та мотивів, які знаходять свій вираз в уявленні про обов'язок та належне. Відповідно деонтологічна етика пов'язує мораль із системою норм та правил.

2. Емпірична етика є *консеквенціальною етикою*, оскільки в оцінці поведінки визначальним для неї є результат – реалізація мети в реальній життєдіяльності. Метафізична етика є *етикою переконання*, оскільки в оцінці вчинків визначальним для неї є чистота моральнісних мотивів безвідносно до яких результатів вони призведуть. В такому сенсі в оцінці поведінки для емпіричної етики важливим є *кількісний вимір* цілей та засобів. Для метафізичної етики принципово важливою є *якість* вчинків.

3. Емпірична етика здійснює декларування моральнісної позиції за допомогою *оцінок*, які виражають схвалення чи засудження. Метафізична етика засвідчує моральнісну позицію через *імперативи*, що мають вираз належностей (приписів, зобов'язань, велінь, вимог) та заборон.

4. Емпірична етика є *матеріальною*, оскільки розглядає *зміст* моралі як її ціннісну предметність крізь призму понять "добро", "зло", "чеснота", "порок", "справедливе", "правильне" та ін. Така предметність пов'язується із самоцінністю всіх особистостей, прагненням до підтримки миру, солідарності та взаємодопомоги. Метафізична етика є *формальною*, оскільки розглядає мораль з точку зору її *формальних* характеристик, а саме безумовних та всезагальних норм, що *формують* вчинок, який сповнюється конкретним змістом в залежності від обставин його здійснення.

5. Емпірична етика стверджує моральну особистість як *людину чуттєву*, що осмислює себе через моральне відношення до інших, у *сприянні благу іншого*. Метафізична етика стверджує моральну особис-

тість як *людину духовну та розумну*, що осмислює інших через само-рефлексію, перебуваючи в постійному процесі *самовдосконалення*.

6. Емпірична етика розглядає "зовнішню" поведінку людини, орієнтуючи її на *зміну свого положення в світі*. Метафізична етика зосереджується на "внутрішньому" ставленні людини до дійсності, орієнтуючи її на *зміну її відношення до світу*.

7. Емпірична етика в більшості своїх шкіл є *партикулярною*, оскільки ґрунтується на усталеній системі етичних цінностей певного конкретного соціокультурного середовища. А так, нею заперечується всезагальність та універсальність моралі та стверджується, що моральні норми та спеціальні обов'язки можуть мати обов'язкове значення лише для локального кола суб'єктів, а аналіз вчинків повинен враховувати всі обставини його здійснення. Метафізична етика є *абсолютистською, універсальною*, оскільки виходить із того, що однією із найважливіших характеристик моралі є її універсальність та загальнообов'язковість. Це означає, що моральні вимоги мають узагальнений, світоглядний характер, а моральна регуляція має всепроникливий та всеохоплюючий характер. Така універсальність моралі проявляється у безпристрасності, рівному відношенні до всіх людей, незалежності від часових та культурних чинників.

Зрозуміло, що ці два напрямки пояснення та обґрунтування моралі не є однорідними, і в свою чергу, представлені різними вченнями та традиціями. Емпіричний напрямок в етиці знайшов своє втілення в концепціях евдемонізму, гедонізму, утилітаризму, соціал-детермінізму, конструкторіанізму, натуралізму, еволюціонізму, сенсуалізму. Метафізична етика конкретизується нормативними програмами перфекціоністської етики самовдосконалення та знаходить свій вираз в релігійному супранатуралізмі, етичному раціоналізмі. Знайомство із цими філософсько-етичними традиціями дозволяє побачити, що їх представники в прагненні розв'язання основного питання "*як правильно жити?*" вирішували і інші завдання.

Питання "*в чому полягає моральний ідеал і як його досягти?*" пов'язане із різним баченням цілей і благ, до яких слід прагнути індивідам. *Моральний ідеал* – це найбільш загальне, універсальне уявлення про благо, добро, правильне та належне. При цьому емпірична етика, узагальнюючи предмет реальних потреб людини, тлумачила ідеал як благо, що відкриває перед людиною широкі перспективи як в індивідуальному, так і в соціальному вимірах її існування. Моральний ідеал в метафізичній етиці розглядався як існуючий до реального досвіду міжлюдської взаємодії та такий, що пізнається або апіорно, або через Божественне одкровення. При цьому такий трансцендентний ідеал призначений слугувати засадою оцінки моральнісних якостей людини та її поведінки. Пояснення морального ідеалу та шляхів його досягнення здійснювалося представниками емпіричної етики в концепціях *евдемонізму* (Демокрит, Аристотель, Л. Вала, Б. Спіноза, Л. Фейєрбах, та ін.), *гедонізму* (Арістіпп, Гересій, Маркіз Де Сад, Ж. Ламетрі, Б. Фонтенель та ін.), *утилітаризму* (І. Бентам, Дж. Ст. Мілль, Дж. С্মарт, Т. Спрідж, А. Нарвесон, Дж. Ермсон, Р. Бранд та ін.) та прибічниками метафізичної етики в *ети-*

ці обов'язку (Зенон, Хрисиппа, Марк Аврелій, Епіктет, Сенека, Цицерона, І. Кант) та *християнській етиці любові* (ап. Павло, Августин, Ф. Аквінський, Б. Клервоський, Б. Паскаль, М. Шелер, Д. фон Гільдебранд, В. Соловйов, В. Розанов, М. Бердяєв, Б. Вишеславцев та ін.).

Питання "в чому полягає джерело моралі та моральної нормативності?" є одним із найважливіших питань в етиці, оскільки відповідь на нього дозволяє в різний спосіб теоретично обґрунтовувати моральні ідеали та норми в залежності від того, що береться в якості висхідного пункту пояснення: Божественне начало, природа або суспільство. І відповідно до цих теоретичних засновків вибудовуються вже нормативні висновки щодо програми правильного життя. Походження моралі та її розвиток пояснюються по-різному в традиціях метафізичної та емпіричної етики. Найбільш розповсюдженими є три підходи: в метафізичній етиці – *релігійний супранатуралізм* (Декалог Мойсея та Нагорна проповідь Ісуса Христа, Августин, Ф. Аквінський та ін.) в емпіричній етиці – *натуралістичний та соціологізаторський*. При цьому *натуралістична етика* представлена *космологічними* (Анаксимандр, Геракліт, піфагорійці та ін. перші натурфілософи) та *еволюціоністськими* концепціями (Г. Спенсер, Ч. Дарвін, К. Лоренц та інші *етологи*, Ч. Ламсден, Е. Уїлсон та інші *соціобіологи*, Р. Доукінс, В. Ефроймсон та інші *еволюційні генетики*). До *соціологізаторського підходу* відносяться *соціал-детерміністські концепції* (К. Маркс, Ф. Енгельс, К. Каутський та ін.) та *контракторіанізм* (Т. Гоббс, Дж. Локк, Ж.-Ж. Руссо, Дж. Ролз, К.-О. Апель, Ю. Габермас та ін.).

Питання "в чому полягають засади моралі?" зумовлене різними трактуваннями основ моралі, форм її виявлення та реалізації. Пояснення моральних основ вчинків та моральнісної діяльності в історії етики відбувалося через загострення питання щодо визначальної ролі розуму або почуттів в моральній мотивації. Моральна позиція людини та її реалізація у вчинку завжди пов'язана, з одного боку, із вдумливим розумінням необхідності та доцільності певного способу поведінки, який засновується на моральних уявленнях – нормах, принципах, ідеалах. З іншого боку, – з чуттєвим, емоційним відношенням людини до себе, інших, явищ суспільного життя та й суспільства в цілому. Емпірична етика в *аспекті пошуку єдиного правильного принципу поведінки* (евдемонізм, гедонізм, утилітаризм) є раціоналістичною, оскільки прагнула раціонально довести, що з цього принципу випливають всі інші моральні вимоги. В *аспекті тлумачення особливостей психоемоційної природи людини* в емпіричній етиці розвивається напрям *етичного сентименталізму*, який представлений *індивідуалістично-критичною* (Б. Мандевіль, К. А. Гельвецій) та *альтруїстично-гармонізуючою* (Ф. Хатчесон, Д. Г'юм, А. Сміт) лініями. Метафізична етика (за виключенням релігійної етики, яка визначальну роль в мотивації поведінки відводить ірраціональній вірі) є *раціоналістичною* (Сократ, Платон, стоїки, Р. Декарт, Б. Спіноза, І. Кант, Г. В. Ф. Гегель та ін.) в обох цих аспектах.

Отже, запропонована типологія етичних вчень охоплює широке коло напрямків нормативної етики. Використання даної типології у викладанні нормативного курсу з етики надасть можливість продемонструвати

студентам варіативність етичних обґрунтувань. Більш детальний розгляд поглядів представників зазначених шкіл та напрямків дозволить виявити їхній етичний потенціал та з'ясувати їхні недоліки.

1. Прикладом таких досліджень є роботи Дубко Е. Л. История европейской этики / Е. Л. Дубко. – М., 2007, Иванов В. Г. История этики Древнего мира / В. Г. Иванов. – СПб., 1997, Иванов В. Г. История этики средних веков / В. Г. Иванов. – СПб., 2002, История этических учений : учебник / под ред. А. А. Гусейнова. – М., 2003.
2. Прикладом навчальної літератури такого роду є Разин А. В. Этика : учеб. для вузов / А. В. Разин. – М., 2003, Гусейнов А. А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней / А. А. Гусейнов. – М., 2009, Гусейнов А. А. Краткая история этики / А. А. Гусейнов, Г. Иррилиц. – М., 1987.
3. Разин А. В. Обоснование морали // Человек. – 2000. – № 1. – С. 92–104.
4. Кант И. Основание метафизики нравов // Лекции по этике. – М., 2005. – С. 259–268.
5. Шелер М. Формализм в этике и материальная этика ценностей // Избранные произведения. – М., 1994. – С. 261–304.
6. Мур Дж. Принципы этики / Дж. Мур. – М., 1984. – С. 99–226.
7. Фромм Э. Психоанализ и этика / Э. Фромм. – М., 1993. – С. 25–40, 181–186.
8. Швейцер А. Культура и этика / А. Швейцер. – М., 1973. – С. 284–327.
9. Вунд В. Этика: Факты нравственной жизни. Философские системы морали / В. Вунд. – М., 2011. – С. 424–452.
10. Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы / Р. Г. Апресян. – М., 1995. – С. 15–28.
11. Прокофьев А. В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов / А. В. Прокофьев. – Великий Новгород, 2006. – С. 18–186.
12. Разин А. В. Обоснование морали // Человек. – 2000. – № 1. – С. 92–104.
13. Гусейнов А. А. Введение в этику / А. А. Гусейнов. – М., 1985. – С. 123–147.

Надійшла до редколегії 14.09.12

УДК 111+133.2

А. Ю. Морозов, канд. філос. наук, докторант, КНУТШ

Я, СВІТ, АБСОЛЮТ ЯК ПРЕДМЕТ ІНТУІТИВНОГО ДОСВІДУ: ЕТИЧНИЙ АСПЕКТ

У статті розглянуто класичні проблеми метафізики з позиції філософсько-етичного аналізу. Підкреслюється, що саме завдяки інтуїтивному надчуттєвому досвіду відбувається зустріч людини із світом, Богом і внутрішнім Я (самістю), відкриваються цінності гідності, добра, гармонії, єдності.

Ключові слова: трансцендентальне Я, самість, світ як ціле, Абсолют, гідність, інтуїтивний досвід.

В статье рассматриваются классические проблемы метафизики с позиций философско-этического анализа. Подчеркивается, что благодаря интуитивному сверхчувственному опыту происходит встреча человека с миром, Богом и внутренним Я (самостью), открываются ценности достоинства, добра, гармонии, единства.

Ключевые слова: трансцендентальное Я, самость, мир как целое, Абсолют, достоинство, интуитивный опыт.

The classical metaphysical problems are regarded in the article from ethical point of view. It is underlined that man's meeting with God, world and inner self and revealing the values of goodness, dignity, harmony, and wholeness happen because of inner intuitive experience.

Key words: transcendental Ego, selfness, world as a whole, absolute, dignity, intuitive experience.

Сьогодні багато говорять про те, що наша доба характеризується "пост-метафізичним мисленням" (Ю. Габермас). Але очевидна потреба у духовній орієнтації та осягненні смислу дедалі зростає, і тому інтерес до метафізики не зникає. Адже він продиктований насамперед морально-екзистенційними запитами і потребами людини. Як зазначає Е. Ко-

рет, "метафізичне знання має живе значення для саморозуміння особи у екзистенціально-антропологічному значенні" [1], а тому – додамо від себе – завжди є водночас і етичним знанням. Це таке знання, що розкриває моральну сутність людини, яка реалізує себе у "відкритому горизонті буття". А. Гусейнов справедливо зауважує, що "етика істотним чином пов'язана з метафізикою. Питання про добро неминуче ставить питання про буття" [2]. Саме тому три класичні метафізичні проблеми – Я, Бог і світ – є етичними проблемами. Але оскільки вони не є звичайними емпіричними об'єктами, відповідно їх аналіз передбачає апеляцію до специфічних форм надчуттєвого досвіду.

На прикладі звернення конкретної особи (аскета, відлюдника) до Бога в акті уможлидного споглядання, "розумної молитви" чи прозріння, неважко зрозуміти, що боговідношення є передусім етичним актом. Тут людина і Бог вступають в діалог, в якому розкривається певна моральна цінність, передусім те, що вони обидва є суб'єктами, особистостями, а не об'єктами-речами. До того ж в релігійних традиціях цей діалог уможливорюється праксисом (попереднім моральним очищенням, аскезою) і оголошується сенсом і метою існування. Тому, як справедливо зазначає Е. Левінас, "етичне відношення не тільки не готує до релігійного життя і не випливає з нього, а є *саме це життя*" [3]. У стосунках Я-Бог розкривається сутність екзистенції не як "буття до смерті", а як "буття по той бік смерті", по той бік часового у напрямку вічності (Е. Левінас), що має "смак до безкінечності" (Ф. Шлейєрмахер). Варто зазначити й те, що етичний зв'язок Я-Бог можна розглядати з феноменологічної точки зору, тобто з позиції внутрішнього переживання, а не з теологічно-догматичної позиції. Це автоматично знімає питання про онтологічний статус того, що дано в досвіді, а відтак й закиди філософії, що буцімто вона не здатна аналізувати релігійні феномени.

Якщо ми беремо випадок атеїста-богоборця, то це є також своєрідним боговідношенням, хоча й зі знаком "мінус". Для нас важливо, що в ідейній боротьбі атеїста присутні етичні аспекти – людина кидає виклик Богові, ризикує, йде на екзистенційний бунт, нескореність вищій силі, шукаючи свою власну правду, гостро відчуваючи несправедливість, аморальність цього світу. Це вже передбачає моральну мужність, відповідальність, почуття гідності. Але бунтарське "ні" Абсолюту все одно імпліцитно означає "так" певній абсолютній величині, силі, цінності, смислу. Абсолютні цінності повністю зникнуть не можуть, вони просто міняють свій знак. М. Гайдеггер якимось точно підмітив, що антиметафізична філософія Ніцше є оберненим платонізмом, тільки в першому випадку абсолютизується поцейбічне, а в другому – потойбічне. Але ж моральні принципи і настанови все одно продиктовані цією вихідною світоглядною абсолютизацією (хоча й вона має різні вектори).

Тепер розглянемо проблему самовідношення. Важливо зрозуміти, що для будь-якої людини першим Іншим виступає вона сама. Невипадково, фундаментальна праця Поля Рікера так і називається "Сам як інший". Власне, поділ на Я-Інший відбувається всередині самого Я за-

вдяки тому, що Я має подвійну онтичну структуру, виступаючи одночасно і суб'єктом, і об'єктом. В актах самоспостереження, самоаналізу, саморефлексії ми об'єктивуємо наше Я. Для етики суб'єкт-об'єктна структура Я означає те, що особа сама собі (від)дана, доручена. Те, що ми самі собі дані – це беззаперечний факт. Таку самоданість можна розуміти передусім в онтологічному значенні. Йдеться про очевидність нашого реального існування для нас. Ми буквально "поставлені перед фактом" нашого власного існування. Цей факт очевидний і не потребує доказів, бо охоплюється безпосередньо, інтуїтивно ("мислю, отже існую"). Але набагато цікавіше дослідити моральні експлікації, що випливають з факту існування Я і безпосереднього знання про це. В силу того, що ми існуємо як буття-в-світі і "закинуті" в цей світ, ми дані самим собі у розпорядження, вільні розпоряджатися власним життям. Отже, самоданість і самовідношення – це також і моральна проблема. Людина не просто володіє свободою, а відчуває свою свободу як тягар, важке каміння, тому що вона несе відповідальність за неї передусім перед самою собою. Вихідна свобода особи спрямована на неї саму – звідси ми можемо вивести моральні практики "турботи про себе" (М. Фуко) або навпаки практики самообмеження, аскези, а в граничному випадку – самодеструкції. Отже, самовідношення – фундаментальний вид етичного відношення.

Важливо вказати й на те, що існує рівень Я, який не об'єктивується і діє ніби "за спиною" рефлексії. Це своєрідна *terra incognita* нашої особистості, центр, який в різних традиціях називають самістю, душею, атманом, трансцендентальним Я. В такому випадку етичне самовідношення постає як звернення наявного емпіричного Я до прихованого і необ'єктивованого Я, центру, що може бути схоплений у специфічному досвіді себе. В цій необ'єктивованій суб'єктності потрібно шукати *вихідну онтологічну гідність особи*. Якщо ми апіорі "приречені" (Ж. П. Сартр) на свободу, розумність і моральну відповідальність – в першу чергу відповідальність за себе, то це відбувається завдяки нашій родовій сутності, тобто на глибинному трансцендентальному рівні. У такому разі свобода у найфундаментальнішому сенсі слова є не просто економічною свободою у просторі "вільного ринку", а насправді є трансцендентальною свободою, що корениться у надрах нашого Я, і яка уможливорює всі інші похідні емпіричні "свободи". Ми не можемо штучно сконструювати чи створити вихідну гідність, ми здатні лише відкрити її в собі і досягнути як моральну цінність. Вихідна гідність як певна потенція (можливість) людини вже апіорі дана їй.

Отже, наша вихідна онтологічна гідність полягає в тому, що ми є суб'єктами, яким дана свобода. Більш того ми здатні переживати *абсолютну* цінність нашої гідності, яка відкривається в моральному досвіді самовідношення. Ми вже говорили про відношення Я-Абсолютний Інший в контексті боговідношення. Давайте тепер проаналізуємо зв'язок між цим етико-релігійним інтерсуб'єктивним зв'язком і самовідношенням. В цьому контексті нам близька теза Гегеля про те, що абсолют як дух – це не щось зовнішнє, що протистоїть кінечному сущому як деяка протилеж-

ність чи антитеза, а внутрішнє джерело нашого життя. Як відомо, настанова свідомості, що ототожнює абсолютне і трансцендентне, насправді хибна, адже, за Гегелем, вона є розірваною "нещасною свідомістю", що не досягла вищого рівня усвідомлення, рівня абсолютного знання, на якому суб'єктивний дух починає брати участь в самопізнанні абсолютно-го духу. Лише на рівні абсолютного знання ми досягаємо ту істину, що оскільки людина сама є продуктом розгортання абсолюту, то знання людини про абсолют є, з одного боку, самосвідомістю абсолюту, а з іншого боку, – знанням людини про саму себе, про свою справжню сутність, або краще сказати, про свою абсолютну основу. Слід згадати й те, що знання для Гегеля – це не щось мертве і фіксоване, а процес, рух, відношення свідомості, коротше кажучи, досвід. Тому можна сказати, що знання істинної природи себе здобувається у досвіді себе, в досвіді самовідношення. Проводячи паралель між гегелівськими "предметом в собі" і предметом для нас (знанням про предмет), в контексті моральної проблематики можна аналогічним чином говорити й про особу-в-собі (те, якою вона є насправді) та особу-для-нас (те, як вона себе являє). В процесі морального пізнання свідомість переосмислює, розширяє свої знання про Іншого, намагаючись збагнути, схопити Іншого таким, яким він є сам по собі, зануритися в його внутрішню сутність (або як сказав би Гегель, у "волю в собі"). Це і є справжнім моральним досвідом Іншого. Якщо ж предметом моєї свідомості виступаю Я сам, тобто Я як Інший для себе ("своє Інше"), тоді відповідно можна говорити про досвід самого себе. Слідуючи думці Гегеля, у цьому досвіді також присутня діалектика Я-для-мене (те, що я про себе знаю) та Я-в-собі (моя справжня сутність). Метою такого досвіду є абсолютне знання про себе. Але чи може такий досвід Я-в-собі чи Іншого-в-собі ґрунтуватися виключно на розсудкові, якщо йдеться про пізнання саме внутрішньої сутності особистості, її ноуменальний, а не феноменальний бік? Висловимо припущення, що розсудок схоплює завжди феноменальне, а пізнання ноуменального передбачає апеляцію до позарозсудкових інтуїтивних форм мислення: віри, споглядання, переживання, симпатії, "логіки серця". Звісно, наші інтуїції згодом оформлюються в поняття і в розсудкове знання для того, щоб ми змогли передати це знання іншим і сподіватися на розуміння. Це означає, що в досвіді себе і в досвіді ближнього насправді існує діалектика дискурсивного та інтуїтивного, про яку писав Гегель. Але в даному разі нам важливо підкреслити, що якщо брати Іншого не як "об'єкт", певну "наявність", "проблему", а розглядати його як неповторний необ'єктивований "феномен", який розкривається як певна самоочевидність і неприхованість, то таїнство співучасті в ньому, відкриття і захоплення його цінності в моральній правді відбувається завдяки цим позарозсудковим інтуїтивним формам.

Повторююся ще раз, що ми солідарні з Гегелем в тому, що сфера абсолютного є не стільки зовнішньою, скільки внутрішньою інстанцією щодо людини. В абсолютному трансцендентне збігається із трансцендентальним. Звідси випливає, що етичне відношення між конкретним

людським Я і трансцендентним абсолютом є насправді специфічним самовідношенням. Звісно у дослідників завжди є спокуса проінтерпретувати відношення людина-абсолют під релігійно-теїстичним кутом зору, тобто як дещо трансцендентне, і зрештою стерти за допомогою абсолюту різницю між філософією і релігією. Власне сам Гегель писав, що "предмет релігії, як і філософії, є вічна істина в самій її об'єктивності: Бог і ніщо крім Бога та роз'яснення Бога. Філософія є пізнання не-світового, не пізнання емпіричного буття і життя, але знання того, що вічно, що є Бог... Роз'яснюючи релігію, філософія роз'яснює саму себе, і навпаки – роз'яснюючи себе, вона допомагає глибше зрозуміти релігію... Таким чином філософія і релігія співпадають воедино" [4]. Але перше, слід підкреслити, що поняття абсолют не завжди відсилає до авраамічного контексту, і не обов'язково означає особистісного Бога християнства. У гегелівському варіанті це більше схоже на індуїстську картину світоустрою. По-друге, в нашій роботі це поняття ми розуміємо більш широко. На наш погляд, під абсолютним мається на увазі цінність, яка має безумовний і нерелятивний характер. Абсолютність цінності обумовлюється її метафізичним і понад-часовим характером. Як пише російський філософ М. Бахтін, "цінність завжди є понадчасовою... Задаючи людині уявлення про майбутнє, вона не співвідносить її з часовою віссю, із хронологією. Це – смислове майбутнє" [5]. Цієї ж думки притримуються і неокантіанці В. Віндельбанд, Г. Рікерт, Г. Коген. На їх думку, існує "безумовна надчасова цінність", або певна множина загально значимих універсальних цінностей (ідеалів), без яких культура і мораль не можуть існувати. Для неокантіанців вони є над-емпіричними, об'єктивними ідеалами і виступають цілями самі по собі, або "важливостями-у-собі" (Д. Гільдебранд). Саме вони формують моральні норми і взагалі всю сферу належного. Тут необхідно згадати те, що основний наголос неокантіанці робили на переносі абсолютних цінностей із трансцендентного у трансцендентальний світ, з свідомості Бога – у людську свідомість на апіорному рівні (так звану "чисту свідомість" або "чисту волю"). Абсолютні цінності з платонівського світу ідей "переїхали" до чистої свідомості трансцендентального суб'єкта, яка є вільною від окремих психологічних характеристик і не дана в звичайному досвіді, але є трансцендентальною умовою можливості будь-якого конкретного досліджу. Щоб дістатися цього рівня, потрібно припустити існування специфічного "трансцендентального досвіду" (Ранер, Лотц). Отже, досвід самовідношення може бути емпіричним (якщо він стосується об'єктивованого Я) і трансцендентальним (якщо йдеться про осягнення необ'єктивованого, чистого Я).

Якщо ми приймаємо точку зору неокантіанців і оголошуємо трансцендентальний суб'єкт носієм цінностей, можемо продовжити, що і сам цей суб'єкт є найвищою цінністю. Отже, самовідношення, що розгортається між емпіричним і трансцендентальним Я, є тим більше етичним за своїм характером актом. В залежності від особливостей термінології опишемо відношення між Я та Абсолютом (який тут ми розуміємо як внутрішньо притаманну нашій свідомості абсолютну цінність) як розве-

дення двох аспектів. З одного боку, існує особа як певна емпірична інстанція на поверхні повсякденного існування, "буття-для-інших", феномен, мінлива і плинна "персона" (Юнг), тобто соціальна маска-роль, що перебуває в полоні "природної настанови свідомості" (Гуссерль). З іншого боку, є те, що за цим емпіричним рівнем особи приховане – глибинна апіорна сутність, буття-в-собі, "самість" (Юнг), "чиста свідомість", що має абсолютне значення і цінність. Оцей другий глибинний сутнісний рівень особистості, що прихований за емпіричним явищем, ми тлумачимо одночасно і як належний рівень. Таким чином опишемо досвід самовідношення як досвід відношення конкретного суцього Я (на рівні дійсності, актуальності) до ідеального і належного Я (на рівні сутнісно-потенціальному). Між цими двома рівнями є певне відчуження і інтуїція як раз і покликана подолати це відчуження, досягти єдності, в першу чергу із самим собою. На наш погляд, коли така єдність із собою досягнута, це стає умовою й для досягнення всеєдності на рівні соціальної взаємодії з іншими. Також припустимо, що саме у єдності із самим собою слід шукати первинні витоки общинності, колективізму, солідарності, братерства тощо. Коли ця вихідна єдність із собою порушена, це проектується і на соціальні процеси.

Отже, досвід себе є водночас і досвідом "належного", в якому відкриваються моральні цінності, в тому числі і цінність себе як особистості, як суб'єкта, що ніколи остаточно не редукується до об'єкта, речі. Такий досвід може поставати як нетематичний (імплікативний), так і тематичний (експлікативний). На наш погляд, найважливіша зустріч, що може статися у житті кожного, є зустріч із самим собою, із "справжнім" собою. Це і є етична подія, відкритість самому собі. Джерелом належного тут як раз і виступає це ідеальне трансцендентальне Я як "своє Інше" в глибинах емпіричного Я. Звідси постає моральне зобов'язання чи імператив, суть якого полягає в тому, що емпіричне Я повинно не лише пізнати, але й досягти належного рівня, глибинної прихованої сутності, стану "алетеї" (проявленості і відкритості). По суті, вся історія європейською культури пронизана цією дихотомією суцього і належного, емпіричного і трансцендентального, яка знаходиться всередині самої людини (від сократівського "пізнай самого себе" до "подорожі до самого себе" у ЛСД-дослідженнях С. Грофа). Щоправда зустріч із самим собою може носити й травматичний характер. "Втеча від свободи" (Е. Фромм) може означати в цьому контексті втечу екзистенції від самої себе. Найчастіше пересічна людина так і робить, використовуючи свою свободу лише для того, щоб відмовитись від неї у екзистенційному "ні" самій собі.

Вище ми вказали на те, що людина володіє висхідною гідністю, яка відкривається їй як абсолютна цінність. Однак, хоча вона апіорі дана людині, цей факт затулений, прихований від неї, адже базова екзистенційна ситуація, в яку людина "закинута" – це ситуація відчуження від абсолютної цінності. Можна проінтерпретувати це як ситуацію самовідчуження. Людині, що розчинена в емпіричній конкретиці, важко побачити абсолютну основу свого життя, абсолютну підставу, єдність і цілісність

свого існування. В такому разі екзистенціальним завданням людини виступає повернення до самої себе, до єдності із самою собою. Тут ми могли б сформулювати наш власний моральний імператив: Чини завжди так, щоб дійти до ясного усвідомлення себе, до алетей власної цінності, досягай рівня "в собі і для себе" (Гегель). Думати ясно про себе, пізнавати власну сутність, що є належним рівнем, якого треба досягти – це не формальна гносеологічна, а конкретна моральна задача. Як писав свого часу Б. Паскаль, "...Вся наша гідність полягає у мисленні (думці). В цьому відношенні ми повинні возвеличувати себе, а не по відношенню до простору і часу... Тож намагатимемося навчитися добре мислити: ось принцип моральності" [6]. Якщо ми розпочнемо добре мислити про самих себе, сподіваючись розкрити нашу самість, то цього можна буде досягти лише в акті самотрансценденції, переростання і виходу за межі наявного, даного. Проте, в тому ракурсі розгляду, про який ми заявили на початку, самотрансценденцію слід тлумачити не як здатність свідомості виходити назовні, а радше як здатність занурюватися в глибини себе. Тобто на наш погляд, сутність екзистенції як буття в світі, яку екзистенціалісти етимологічно виводять з екстазу, є самозануренням. Конкретним механізмом самотрансценденції-самозанурення є специфічний внутрішній інтуїтивний моральний досвід – тобто досвід, в якому знання отримується не дискурсивно, а за допомогою прямого безпосереднього споглядання, переживання, вчування, посутності і т. д. Саме через інтуїтивний досвід людина здатна подолати ситуацію самовідчуженості і осягнути власну гідність як певну над-часову цінність.

Вище ми розглянули етичне як сферу стосунків між Я та Іншим, виокремивши самовідношення, в якому у ролі Іншого виступає Я саме для себе. Слід додати, що етичним може виступати і світовідношення, виходячи з досократівського розуміння "етосу" не тільки як характеру і чесноти, але і як житла і місцеперебування. Якщо екзистенція – це буття-в-світі, тобто людина є внутрішньо-світовим сущим, то етос означає місцеперебування в світі, в якому особа самоздійснюється і самореалізується. Фактично образ світу нерозривно пов'язаний із самообразом. Від нашого відношення до світу як до цілого залежить ставлення до всього конкретно-одиночного (речей, індивідів, соціальних процесів). Тому світовідношення можна розглядати як моральну проблему. Світ як деяке ціле, цілокупність, яку я ставлю перед собою, "пред-ставляю", наділяю смыслом і цінністю, сприймаю як певне благо чи зло, може без сумніву, бути тематизованим як проблема, що становить інтерес для філософсько-етичного аналізу. Слід коротко вказати на те, що наше світовідношення є історичним. Стародавня філософія дає нам приклади розуміння світу як живого організму. В Новий Час виникає криза цілісного світовідношення, сам світ як щось кінцеве і обмежене щезає, поступившись ідеї безкінечності. З позиції філософії XX ст. інтерес до світу як до цілого повертається завдяки зусиллям Е. Гуссерля, М. Гайдеггера, О. Фінка тощо. Але в будь-яку епоху світовідношення є важливим підґрунтям для етики, адже з нього можна вивести моральне ставлення людини до

природи (те, що згодом стануть називати екологічним мисленням), до іншої людини, до суспільства, держави тощо. Якщо етичне – це інтерсуб'єктивне, то світовідношення є умовою можливості розгортання інтерсуб'єктивності, а відтак – і умовою можливості етичного. Світ – це тло всіх моїх дій і всього можливого досвіду, у тому числі і досвіду самого себе. Світ – це деяка сукупність дійсності, що наперед дана. У акті саморефлексії Я апіорі віднаходить себе у світі як таким, що "закинутий" у нього. Світовідношення входить імпліцитно у самовідношення. Декартівське "мислю, отже існую" вже нетематично містить знання про те, що я існую не десь ізольовано, у штучному вакуумі, але у світі. Як зазначає Е. Корет, "самосвідомість завжди опосередкована світом досвіду... Те, що в цілому є деякий світ речей поза мною і навколо мене, не є питанням. Це хоча й опосередковано досвідом, але безпосередньо очевидно" [7].

Тепер покажемо, яким чином світовідношення пов'язане із інтуїтивним досвідом. Світ не даний нам об'єктивно, але завжди опосередкований суб'єктивним пізнанням і розумінням. Тому ми можемо говорити про картину світу і про світогляд. Однак, картина світу не дає людині відчуття цілісності – вона лише передбачає "синтез емпіричних конкретно-наукових пізнань в деяку цілісність сукупного возріння" [8]. Можна говорити про біологічну, фізичну, астрономічну картини світу. У тому ж самому сенсі емпіричної конкретики говорять про образи людини в різних науках. Водночас світогляд якісно перевищує картини світу, бо він є таким розумінням дійсності, що не зводиться до емпіричного пізнання чи дослідження, але передбачає теоретичне і практичне відношення людини до світу як до цілого. Картина світу виключає людину і намагається представити світ об'єктивно, нейтрально, максимально очищено від цінностей, відтак це позбавляє нас можливості морально оцінити цей світ. Натомість світогляд стосується самої людини, він включає в себе розуміння життя і саморозуміння, переплетіння пізнання і оцінки "світу людини" та "людини у світі". Саме слово "світогляд" передбачає те, що ми робимо огляд світу, споглядаємо його, при чому мається на увазі, що характер цього споглядання не чуттєвий, адже ми не можемо споглядати світ як ціле фізично. Йдеться про розумове, інтелектуальне споглядання. Моральним завданням, в такому разі, є прорив людини від картин світу до цілісного світовідношення завдяки "інтуїції світу" (термін наш). Схоплення світу як цілісності та реальності підводить нас до розуміння світу як певного блага. Побачивши цілісність світу, ми також здатні побачити його гармонійність, і якщо людина визнає, що ця гармонійність – реальна, то звідси випливає таке бачення світу, в якому реально існує моральна цінність справедливості, морального космічного закону, воздаяння. В різних традиціях цей моральний закон називають Дхармою, Логосом, Дао тощо. Якщо світ має моральну цінність і він існує як певна реальна гармонійна єдність, то відповідно людські мотиви і вчинки також набувають реальної сили. З єдності світу як природи, що дається нам інтуїтивно, можна вивести єдність життєвого світу, в якому людина взаємодіє з іншими. Усвідомлення живої єдності породжує конкретні соціальні фор-

ми співжиття – общину, громаду тощо. Отже, якщо у нас є розуміння соціальної єдності, світу як громади, (згадаймо шевченківський заклик "треба миром, громадою..."), то ми повинні завдячувати цьому інтуїції світу.

Вищесказане підводить нас до наступних висновків. Суб'єкт-суб'єктні етичні відносини завжди так чи інакше потребують в якості умов власної можливості самовідношення, світовідношення і боговідношення. Ці три умовні точки – Я сам для себе (моя самість чи душа), Абсолют (Бог), світ (не-Я як простір моральної реалізації для Я) – задають траєкторію всіх конкретних емпіричних етичних відносин в повсякденному житті та основу їхніх подальших інтерпретацій в додатковій етичній рефлексії. Звісно, ці умови можливості не завжди чітко усвідомлюються нами, але вони присутні як тло, на якому розгортається наша поведінка і стосунки. В "Критиці чистого розуму" Кант називає ці три теми (Бог, світ, душа) ідеями чистого розуму, які дані нам апіорі завдяки сутності розуму. Ми повинні їх мислити, але не можемо їх пізнавати як дійсні, бо для пізнання потрібен синтез чуттєвого споглядання і мислення розсудку. Отож, пізнання обмежене явищем і не може прорватися у річ-у-собі, яка припущена, але не пізнана. Та все ж ми маємо природну схильність для мислення душі, світу і Бога. Підкреслимо, що Кант заперечував метафізику саме як науку, тому що брав за взірць справжньої науки природознавство, очевидно перебуваючи в полоні метанаративів Модерну. Однак позбавитися метафізичних ідей до кінця він не зміг, адже тоді він би знищив свою систему зсередини. Метафізичні ідеї знову виникають у Канта вже на сторінках "Критиці практичного розуму" у вигляді "постулатів практичного розуму" [9], як предмет віри розуму, на яких насправді ґрунтується і знання, і моральна поведінка. Отже, наша основна ідея полягає в тому, що за допомогою введення поняття "інтуїтивний моральний досвід" у вітчизняний академічний філософський дискурс, можна наблизитись до пізнання того, що Кант позначив як всього лише "мислиме".

1. Корет Э. Основы метафизики / Э. Корет. – Киев : Тандем, 1998. – С. 21. 2. Гусейнов А. А. Идея абсолютного в морали / А. А. Гусейнов. – М. : МГУ, 2004. – С. 13. 3. Левинас Е. Избранное: Тотальность и Бесконечное / Е. Левинас. – М. : СПб. : ЦГНИИ ИНИОН РАН, 2000. – С. 30. 4. Гегель Г. Сочинения / Г. Гегель. – М. : Мысль, 1937. – Т. IV. – С. 54. 5. М. М. Бахтин: pro et contra : Личность и творчество М. М. Бахтина в оценке русской и мировой гуманитарной мысли : антология. Т. I / сост., вступ. ст. и коммент. К. Г. Исупова, хронограф В. И. Лапуна. – СПб. : РХГИ, 2001. – С. 12. 6. Паскаль Б. Думки // Філософ. думка. – 2008. – № 5. – С. 103. 7. Корет Э. Основы метафизики. – С. 179. 8. Там же. 9. Див.: Кант І. Критика практичного розуму / І. Кант. – К. : Юніверс, 2004. – 240 с.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ

Н. А. Колотілова, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

ВЗАЄМОЗВ'ЯЗОК РИТОРИКИ ТА ЛОГІКИ В ДРУГІЙ ПОЛОВИНІ ХХ ст.

У статті розглянуто питання взаємозв'язку риторики та логіки в другій половині ХХ ст. через семиотичні основи цих дисциплін та вчення про аргументацію.

Ключові слова: риторика, логіка, семиотика, аргументація, міркування.

В статье рассмотрен вопрос о взаимосвязи риторики и логики во второй половине ХХ ст. посредством семиотических оснований этих дисциплин и учения об аргументации.

Ключевые слова: риторика, логика, семиотика, аргументация, рассуждение.

The article deals with the relationship of rhetoric and logic in the second half of the twenties century through the semiotic foundations of these disciplines and the doctrine of argumentation.

Keywords: rhetoric, logic, semiotic, argumentation, reasoning.

Серед множини гуманітарних дисциплін риторика та логіка мають давню історію та значні традиції. Витоки їх слід шукати ще в Стародавній Греції, в епоху розквіту античної демократії. Значний внесок у формування та розвиток як логіки, так і риторики зробили софісти. У царині логіки їхня заслуга полягає в тому, що вони особливу увагу приділили логічним помилкам, які використовували для демонстрації власних переваг над співрозмовниками. Риторика ж взагалі завдячує своєму становленню насамперед відомому софісту Горгію. В наступні століття і логіка, і риторика переживали різні періоди в своєму розвитку від блискучих злетів до майже цілковитого занепаду.

Досить цікавим в історії цих дисциплін є якраз ХХ століття, коли в їхніх межах відбулися значні зрушення. По-перше, було переглянуто наукові підвалини і логіки, і риторики. По-друге, накреслено нові точки їхнього перетину. Й по-третє, стає можливим продивитися шляхи подальшого розвитку цих, без перебільшення, найбільш давніх гуманітарних дисциплін. Відповідно метою даної статті є розгляд вищезазначених аспектів. Останнім часом у галузі цих дисциплін розробляються питання взаємозв'язків логіки та риторики, зокрема у роботах В. Ф. Беркова, В. Н. Брюшинкіна, Ф. ван Ємерена, Д. В. Зайцева, А. І. Мігунова та ін. Проте їхній розгляд ще далекий від свого завершення. Певний інтерес викликає спроба висвітлення цих аспектів через встановлення предмету досліджень логіки та риторики, а також взаємозв'язку цих дисциплін на ґрунті їхніх семиотичних вимірів та особливостей аналізу процесів аргументації в логіці та риториці.

В історії логіки, як відомо, виділяють два головні етапи розвитку: традиційний та сучасний. Сучасна логіка формується в середині ХІХ ст. Це пов'язане насамперед з використанням методу формалізації. Саме в

працях з логіки Дж. Буля, Г. Фреге та інших науковців були використані математичні методи, що є одним з показників власне науковості.

У боротьбі з психологізмом провідними логіками кінця XIX – початку XX ст. (Я. Лукасевичем, Б. Расселом, Г. Фреге тощо) було чітко сформульовано предмет логіки як науки. Традиційна логіка досліджувала мислення та його форми (поняття, судження, умовивід). Сучасна логіка встановила, що предметом логіки є схеми, форми, способи міркувань. При цьому логіка абстрагується від змісту міркування, а звертає увагу виключно на його форму. Для цього якраз використовується метод формалізації, проект якого запропонував ще Г. Ляйбніць, який вважається фундатором сучасної формальної логіки.

Завдяки бурхливому розвитку семіотики логічні теорії, які використовують формалізовану мову, будують у XX ст. на нових підставах. Мається на увазі насамперед три семіотичні виміри мови. Стосовно логічної теорії це виражене в тому, що на синтаксичному рівні формалізована мова являє собою набір певних символів (алфавіт) з правилами творення виразів і правилами перетворення, що дозволяють з одних правильно побудованих виразів з необхідністю отримувати інші вирази. Задані у такий спосіб теорії називають логічними численнями (системи Г. Генцена, Д. Гілберта тощо). На цьому рівні в принципі не ставлять питання про значення тих чи інших символічних конструкцій. Йдеться виключно про перетворення формальних виразів, побудованих за певними правилами за допомоги спеціально введених символів у логічній теорії. Подібні теорії здебільшого є теоріями дедуктивних міркувань.

Однак логічні теорії можуть бути побудовані й на семантичному рівні, де разом з алфавітом і правилами творення задають ще правила інтерпретації, які приписують певні значення правильно побудованим виразам мови. Семантичні методи (наприклад, таблиці істинності або аналітичні таблиці) дають можливість перевірити наявність логічного слідування між засновками та висновком деякого міркування та встановити його правильність.

60-ті рр. XX ст. вважаються своєрідним "семантичним проривом" у логіці. В цей період С. Кріпке та Я. Хінтікка запропонували семантики можливих світів для теорій модальної логіки. Застосування таких методів дало можливість аналізувати міркування з модальностями, які використовуються вже не стільки в математиці, скільки в гуманітарних дисциплінах. Подальший розвиток семантики сучасної логіки, особливо теорій неklasичної логіки, дав поштовх до становлення логічної прагматики (наприклад, теорії Р. Монтегю). Щоправда, поки що логічна прагматика залишається найменш розробленим розділом логічної семіотики порівняно з синтаксисом та семантикою.

У результаті досить бурхливого розвитку логічних теорій сформувався образ логіки як суворої теоретичної дисципліни, яка проте все більше відділяється від реальних ситуацій людського спілкування. Значні досягнення сучасної логіки стали достатньою підставою для

заяви Г. Х. фон Врігта про те, що XX ст. є "золотим століттям" логіки. Разом з тим поступово ця дисципліна втрачає свої позиції в освіті й у культурі в цілому.

Своєрідною реакцією на таку ситуацію була поява у другій половині XX ст. неформальної логіки. Варто відмітити, що на її становлення значно вплинула неориторика, особливо та критика формальної логіки, яка подана в роботах Х. Перельмана.

На відміну від логіки, XIX ст. для риторики було періодом занепаду. Єдине, що підтримувало цю дисципліну в ті часи, було її викладання у вузах. Новий історичний етап розвитку риторики – неориторика – починається в середині XX ст. Слід підкреслити, що її фундатором вважається вже згадуваний вище бельгійський вчений Х. Перельман. У його роботі "Нова риторика: трактат з аргументації" (1958 р.), який він написав у співавторстві з Л. Ольбрехтс-Титекою, особливо відмічається, що сучасна логіка у вигляді числень, що є продуктом осмислення математичних типів міркувань, все далі відходить від реальних процесів спілкування між людьми. Логіки зовсім не цікавляться питаннями вибору тих чи інших аксіом, правил перетворення тощо. Однак у комунікативних процесах все більшу значимість набувають саме аргументативні процедури, які й роблять висловлювання оратора переконливими, такими, що будуть сприйняті аудиторією.

У зв'язку з цим слід підкреслити, що в риториці майже з моменту її формування існувало дві традиції в розумінні предмета цієї дисципліни. Перша традиція, витoki якої сягають насамперед творчості Аристотеля, тлумачила риторику як науку про способи переконання, що використовуються в будь-яких типах промов. Друга традиція, яка сягає творчості Квінтіліана, визначає риторику як науку говорити витончено, науку про способи виразу думки. Переконання у межах цієї традиції відходить на другий план. Головною є краса промови, яку в змозі оцінити лише професіонал. У результаті такі тенденції призвели до того, що сам термін "риторика" набув негативного відтінку для позначення "науки", яка навчає побудові красивих, але беззмислових промов. Тим не менш, численні розробки в розділі елокуції (словесного виразу) з часом відійшли до лінгвістики, теорії літератури та інших філологічних дисциплін.

Тому предмет сучасної риторики досить складно визначити. Варіант неориторики, запропонований Х. Перельманом, більше тяжіє до традиції Аристотеля. Подальші розробки в цій галузі репрезентують якраз напрям аргументативної риторики. З іншого боку, концепції Р. Барта, групи μ та інших відомих дослідників, що репрезентують, так би мовити, напрям лінгвістичної риторики, не заперечують досягнення класичної риторики, а пропонують переосмислити їх з точки зору того, як ті чи інші мовленнєві конструкції обумовлюють вплив певного типу промови на аудиторію.

Дійсно, протягом свого тривалого розвитку риторика була змушена шукати теоретичні підвалини в суміжних сферах знання. Адже за влучним зауваженням В. Н. Брюшинкіна: "Риторика, не дивлячись на два

тисячоліття її часом інтенсивного розвитку, так і залишилася емпіричним описом прийомів, які застосовують у більш чи менш успішних зразках переконуючих промов, вченням про прикрашання промови й у кращому випадку більш чи менш послідовною класифікацією цих способів переконання, які застосовують на практиці" [1].

У зв'язку з цим, предметом риторики слід вважати публічний виступ оратора перед аудиторією. Тоді цю дисципліну можна визначити як науку про способи підготовки та виголошення ораторської промови з метою впливу на слухачів. Вплив тут тлумачиться досить широко. Здебільшого мається на увазі саме переконання оратором аудиторії. Відповідно одним з головних завдань риторики є аналіз раціональних способів такої побудови публічної промови, які призведуть у результаті до прийняття слухачами положень оратора.

Сучасна риторика, як і сучасна логіка, є семіотичною дисципліною. "Відродження" риторики в XX ст. часто пов'язують з розвитком прагматики. Один із фундаторів семіотики Ч. У. Морріс вважав саме риторику попередницею прагматики. В сучасній лінгвістиці подібне співвідношення трактують дещо іншим чином. Д. Франк, наприклад, вважає, що переробка апарату риторики дасть можливість лінгвістичній прагматичі вийти з глухого кута. Для цього необхідно насамперед пристосувати систему понять, що орієнтована на монолог, до діалогу. На думку Д. Франк, риторика "...прагне виробити репертуар стратегій, комунікативних принципів і формальних моделей застосування, що використовують промовці й слухачі, коли вони прагнуть ефективним й адекватним чином взаємодіяти між собою й досягати своїх комунікативних цілей (у різноманітних контекстах й обставинах)" [2].

Проте не варто все ж таки пов'язувати сучасну риторику виключно з прагматикою. Наприклад, концепція загальної риторики, що була запропонована групою μ (Ж. Дюбуа, Ф. Еделін, Ж.-М. Клінкенберг, Ф. Менге, Ф. Пир, А. Тринон), розглядає насамперед синтаксичні й семантичні аспекти дискурсу. Необхідно підкреслити, що логічна семіотика, на відміну від семіотичних концепцій риторики, аналізує формалізовані мови в різних аспектах їхнього функціонування. Риторика ж має справу з текстами природної мови. Група μ , визначив риторику як множину операцій над мовою, якраз і спробувала дослідити синтаксичні й семантичні виміри риторичності текстів. Автори "Загальної риторики" (1970) переосмислили головні поняття класичної риторики. Мова йде про поняття "риторична фігура" і "троп". Для цього вони використали поняття метаболі як будь-якої зміни, що стосується будь-якого аспекту мови. На основі двох критеріїв (мінімальний об'єкт перетворення й аспект мовної одиниці) групі μ вдалося подати досить просту таблицю метаболів. У результаті їхня класифікація охоплює різноманітні варіанти риторичних фігур і тропів, які намагались описати у своїх побудовах ще представники класичної риторики.

Мінімальними об'єктами перетворення, на думку авторів "Загальної риторики", можуть бути слова (і дрібніші одиниці) та речення (і крупніші

одиниці). Аспектами мовних одиниць, що підлягають риторичним змінам, є позначення й позначене (вираз і зміст, форма і смисл). У результаті застосування цих двох поділів утворюється чотири групи метабол: металазми, метатак西斯, метасемеми й металогізми.

У світлі проблем взаємозв'язку логіки й риторики особливої уваги заслуговують групи металогізмів і метасемем. Металогізми утворюються внаслідок зміни смислу на рівні речень. Відмітною особливістю цих фігур є їхня співвіднесеність з екстралінгвістичною реальністю. Автори "Загальної риторики" як приклад висловлювання, синтаксично правильного, але позбавленого смислу, наводять приклад Р. Карнапа: "Цезар – просте число". На їхню думку, логіків цікавлять подібні приклади тільки тому, що вони хочуть показати й з'ясувати, чого власне позбавлені такі висловлювання.

Однак для того, щоб говорити про їхню безсмісловність, необхідно спочатку винести деякі судження про реальність. Адже уявивши собі деякий можливий світ, в якому числа мають імена, ми вже не зможемо вважати висловлювання Р. Карнапа позбавленим смислу. Представники групи μ з цього приводу пишуть: "На перший погляд всі риторичні висловлювання здаються двозначними. Вірно, що людина – очерет, тому що вона слабка, але це й не вірно, оскільки людина – не рослина. Мало сказати, що ці висловлювання хибні; вони одночасно й істинні, й хибні, точніше, вони одночасно верифіковані й фальсифіковані. Логік має право вважати їх псевдопропозиціями, оскільки вони не задовольняють критерію істинності. Ці висловлювання не мають логічного "смислу", але від цього не припиняють виражати різноманітні смисли, причому не нав'язують вибору між цими смислами і навіть забороняють робити його" [3].

Однак більш точно термін "псевдопропозиція" може бути віднесений не стільки до металогізмів, скільки до метасемем, тобто до тієї групи фігур, в якій зміни відбуваються на рівні слів і стосуються смислу (метафора, метонімія, синекдоха тощо). Представники групи μ вважають, що коли виразити метасемеми у предикативній формі, то використання зв'язки приведе до протиріччя. Наприклад, спроба підставити зв'язку "є" у відому метафору Б. Паскаля – "людина лише очерет..." – насправді буде означати, як було відмічено вище, "є і не є".

Окрім того, автори "Загальної риторики" показують, що метасемеми утворюються внаслідок операцій логічного (дерево = береза, чи дуб, чи верба...) або мереологічного (дерево = гілля, й листя, й коріння...) поділів і зсунення елементів у цих семантичних рядах. Подібні побудови свідчать про досить тісний взаємозв'язок риторики й логіки у царині семіотики.

З іншого боку, саме у царині семіотичних вимірів логіки й риторики можна бачити і різні завдання цих дисциплін. Відомий фахівець у галузі семіотики У. Еко у своїй роботі "Відсутня структура. Вступ до семіології" (1968) відмічає, що семіологію (як загальну теорію знакових систем на відміну від семіотик, які вивчають окремі знакові системи) цікавить тільки лівий бік семантичного трикутника Огдена-Річардса. Адже суперечку

про відношення між знаком, смыслом і денотатом навряд чи можна вважати завершеною. На думку У. Еко дискусії про референт не є предметом семіології: "Наявність чи відсутність референта, а також його реальність чи нереальність несуттєві для вивчення символу, яким користується те чи інше суспільство, включаючи його в ті чи інші системи відношень. Семіологію не турбує, існують насправді єдинороги чи ні, цим питанням займається зоологія й історія культури, що вивчає роль фантастичних уявлень, властивих певному суспільству в певний час, але їй важливо зрозуміти, як у тому чи іншому контексті ряд звуків, що утворюють слово "єдинорог", входячи в систему лінгвістичних конвенцій, набуває властиве йому значення й які образи народжує це слово в розумі адресата повідомлення, людини певних культурних навичок, що склалися в певний час" [4].

Дійсно, й логіку, й риторику, як і семіотику, не цікавить питання про існування єдинорогів. Однак друга частина зауваження У. Еко відносно семіології може бути застосована до риторики, але не до логіки. Таким чином, психологізм, відкинтий у логіці Г. Фреге, Е. Гуссерлем та ін., не може бути повністю вилучений з риторики. Оскільки для оратора важливо в кінці кінців нав'язати свої думки аудиторії, й у такій ситуації навряд чи можливо знехтувати очікуваннями публіки.

Окрім того, варто розглянути ще один аспект, який найбільш яскраво демонструє взаємозв'язок логіки й риторики. Йдеться про поняття аргументації. Дослідження в цій галузі дали поштовх до становлення нового, неформального, напряму в сучасній логіці. Ключовим поняттям у визначенні процесів аргументації слід вважати поняття обґрунтування. Різновидом аргументації є доведення, яке достатньо вивчене у формальній логіці. Б. Рассел у своїй роботі "Вступ до математичної філософії", характеризуючи особливості математичних доведень, відмічав: "...якщо в математичному доведенні відсутня строгість, доведення дефектне; марно при цьому стверджувати, що здоровий глузд підказує нам, що доведення вірне, тому що, якщо б ми покладалися тільки на здоровий глузд, нам краще було б взагалі позбавитися аргументації, ніж допустити помилку в доведенні на користь порятунку здорового глузду. Жодна апеляція до здорового глузду, чи "інтуїції", чи до чогось ще, за винятком строгої дедуктивної логіки, не потрібна математиці, як тільки сформульовано засновки" [5].

Необхідно підкреслити, що у реальних комунікативних процесах оратор і аудиторія доволі часто покладаються саме на здоровий глузд. Складно уявити собі ситуації, коли промовець будує свій виступ строго дедуктивно. Саме ці аспекти й привели Х. Перельмана до різкої критики формальної логіки, а також протиставлення поняття доведення й аргументації: "Коли демонстрація висловлювання ставиться під питання, достатньо просто вказати, яким шляхом це висловлювання було отримане як кінцевий етап дедукції, першим елементом якої є задана аксіоматична система, в межах якої здійснюється дедукція. Звідки

взялися ці елементи, чи є вони безособовими істинами, думками Бога, результатами експерименту чи постулатами, введеними автором, всі ці питання логіки воліють залишати за межами своїх міркувань. Але коли це стає предметом суперечки, використовується в міркуванні з тим, щоб вплинути на аудиторію й привернути її увагу до певних положень, неможливо більше нехтувати, як недоречними, психологічними й соціальними обставинами, за відсутності яких аргументація виявляється безпредметною й безрезультатною" [6].

Вчення про аргументацію можна вважати певною універсалізацією вчення про міркування. Як відомо, структурними компонентами аргументації є точка зору й аргументи. Структурні компоненти міркування – це засновки й висновок. Специфіка ж точки зору в аргументації, на відміну від висновку міркування, полягає насамперед у тому, що точка зору містить не тільки пропозицію, але й ставлення оратора до цієї пропозиції. Крім того, в ораторських промовах доволі часто точка зору передує аргументам. Тобто спочатку оратор висловлює деяке положення, за допомоги якого намагається вплинути на аудиторію, а потім наводить аргументи, що обґрунтовують прийнятність його точки зору. Подібні процеси здійснюються природною мовою з властивою їй багатозначністю, можливою невизначеністю тощо.

У логіці міркування постає як перехід від положень, що фіксують вже відоме знання, до висловлювань, що відображають нове знання, отримане внаслідок такого переходу. Формалізована мова в даному випадку виступає моделлю міркування, яке виражене природною мовою. Хоча міркування з самого початку може бути подане у вигляді деякої символічної конструкції, відмінної від природної мови. Питання про прийнятність вихідних положень перебуває поза компетенцією формальної логіки. У результаті чого, як відмічалося вище, формальна логіка залишається далекою від реальних процесів спілкування, суперечки, переконання тощо. По суті, логіка орієнтована на монолог, на пошук суб'єктом нового знання на ґрунті певних передумов.

Класична риторика також у цілому була орієнтована на монолог оратора, звернений до деякої аудиторії. Сучасна риторика прагне орієнтуватися на діалог, досліджуючи стратегії й тактики впливу на слухачів завдяки публічним виступам. Саме цей аспект є спільним для риторики і неформальної логіки.

У європейському просторі неформальна логіка наприкінці ХХ ст. постає як прагма-діалектика у роботах нідерландської школи в теорії аргументації. Як відмічають її представники, люди часто не погоджуються один з одним. Раціональним способом подолання розходження в думках є в ідеалі критична дискусія. На практиці доволі часто мова йде про аргументативний дискурс, що є сукупністю аргументів на захист деякої точки зору. На думку Ф. ван Ємерена, Р. Гроотендорста, Ф. С. Хенкеманс, те, що аргументація іноді приймає форму монологу ускладнює її дослідження: "Навіть у тому випадку, коли оратор доводить точку зору,

монолог слід розглядати як однобічний діалог. Подібні монологи настільки розповсюджені, що люди не усвідомлюють орієнтованості аргументативного дискурсу на обговорення чи діалог, навіть якщо вони імпліцитні. Метою аргументації завжди є переконання потенційних опонентів незалежно від того, присутні вони реально чи ні" [7].

Відомий російський дослідник Д. В. Зайцев вважає, що моделювання аргументативних міркувань є перспективним напрямом розвитку філософської логіки. Щоправда, це засвідчує не тільки спільність, але й відмінність сучасної логіки й теорії аргументації. Адже проект прагматодіалектики, все ж таки, є далеким від формальної логіки, оскільки в своїх дослідженнях не застосовує її формальний апарат. Д. В. Зайцев зокрема пише: "І логіка, і теорія аргументації пов'язані з аналізом міркувань. Але якщо для логіки міркування слугують (або, щонайменше, слугували) об'єктом вивчення, то для теорії аргументації міркування – це засіб, спосіб змінити позицію протилежної сторони в полеміці. Наслідком цього опиняється принципово інше трактування міркувань у теорії аргументації. На зміну логічній парадигмі доведення в аргументації приходить задача зміни позиції суб'єкта за допомоги міркувань" [8].

Підбиваючи підсумки, можна говорити про те, що ХХ ст. є періодом розквіту і логіки, і риторики. Одним з потужних джерел бурхливого розвитку цих дисциплін було становлення семіотики й, відповідно, перегляд основ логіки й риторики. "Місцем зустрічі" давніх гуманітарних дисциплін слід вважати вчення про аргументацію, яке з боку логіки репрезентоване у неформальному напрямі, а з боку риторики – в аргументативній риторичі. Подальша розробка цього вчення з позицій двох дисциплін є однією з перспектив розвитку взаємозв'язку логіки й риторики на початку третього тисячоліття. Окрім того, це буде сприяти формуванню нового образу цих наук і дозволить подолати іноді негативне ставлення до логіки й риторики як деяких "беззмістовних" дисциплін. Завдяки всебічному дослідженню аргументативних процедур логіка і риторика стають більш практично орієнтованими дисциплінами, спрямованими на ефективне застосування різноманітних способів обґрунтування в багатьох сферах людського знання.

1. Брюшинкин В. Н. Аргументорика: исходная абстракция и методология // Модели рассуждений – 2: Аргументация и рациональность. – Калининград : Изд-во РГУ им. И. Канта, 2008. – С. 7–8. 2. Франк Д. Семь грехов прагматики: тезисы о теории речевых актов, анализе речевого общения, лингвистике и риторике // Новое в зарубежной лингвистике. – М. : Прогресс, 1986. – Вып. 17. – С. 371. 3. Дюбуа Ж. Общая риторика / Ж. Дюбуа, Ф. Пир, А. Тринон и др. – М. : Прогресс, 1986. – С. 237–238. 4. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию / У. Эко. – СПб. : Симпозиум, 2004. – С. 64. 5. Рассел Б. Введение в математическую философию / Б. Рассел. – М. : Гнозис, 1996. – С. 134. 6. Perelman Ch. The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation / Ch. Perelman, L. Olbrechts-Tyteca. – Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1969. – P. 14. 7. Ееме́рен Ф. ван. Аргументация: анализ, оценка, представление / Ф. ван Ееме́рен, Р. Гроотендорст, Ф. С. Хенкеманс. – СПб. : Филологический ф-т СПбГУ, 2002. – С. 18–19. 8. Зайцев Д. В. Философская логика и аргументация // Полигнозис. – 2009. – № 1 (34) [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.polygnosis.ru/default.asp?num=6&num2=424>.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ТЕОРЕТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕФОРМАЛЬНОЙ ЛОГИКИ: КОНФЛИКТЫ ТОЧЕК ЗРЕНИЯ

В статье рассматриваются некоторые теоретические проблемы неформальной логики: ее определение, связь с логикой и эпистемологией, аргументация как выводная структура и как вид диалога, составляющие аргументации, ее структура и оценка. Анализируются различные подходы к их решению.

Ключевые слова: логика, неформальная логика, эпистемология, аргументация, структура аргументации, оценка аргументации.

У статті розглядаються деякі теоретичні проблеми неформальної логіки: її визначення, зв'язок з логікою та епістемологією, аргументація як вивідна структура і як вид діалогу, складові аргументації, її структура й оцінка. Аналізуються різні підходи до їхнього розв'язання.

Ключові слова: логіка, неформальна логіка, епістемологія, аргументація, структура аргументації, оцінка аргументації.

The article is devoted to consideration of some theoretical problems in informal logic: its definition, the connection with formal logic and epistemology, argumentation as an inferential structure and a kind of dialogue, its structure and appraisal. Different approaches to their decisions are analyzed.

Keywords: logic, informal logic, epistemology, argumentation, structure of argument, appraisal of argument.

Неформальная логика с момента ее возникновения позиционировала себя как практическая дисциплина. Во-первых, она была нацелена на анализ реальных процессов аргументации. Предметом ее исследования, по мнению основателей, являются "the actual natural language arguments used in public discourse, closed in their native ambiguity, vagueness and incompleteness" [1]. Во-вторых, основная задача ее изучения состоит в развитии практических навыков построения хороших (good) аргументаций.

Однако для решения практических задач необходимо иметь определенную теоретическую базу. Именно здесь и возникают многочисленные проблемы. Среди них, например, можно выделить такие:

1. Что такое неформальная логика?
2. Является ли неформальная логика логикой?
3. Является ли неформальная логика прикладной эпистемологией?
4. Что такое "реальная" ("real") аргументация?
5. Какую аргументацию изучает неформальная логика?
6. Каковы составляющие аргументации?
7. Что такое структура аргументации?
8. В чем состоит неформальная оценка аргументации?

Попробуем рассмотреть эти вопросы более детально, основываясь на материалах англоязычной литературы.

К определению неформальной логики

Анализ литературы дает возможность выделить несколько подходов к определению неформальной логики.

Во-первых, неформальную логику отождествляют с концептуальным анализом. Ее сводят к своеобразной логике понятий (таких, как "время",

"пространство" и т. д.) и противопоставляют формальной логике, которая изучает понятия "конъюнкция", "дизъюнкция" и т. п. (G. Rile и др.).

Во-вторых, неформальную логику определяют как направление, цель которого состоит в исследовании неформальных ошибок. Это наука об ошибках в рассуждениях людей (J. D. Carney R. K. Scheer, H. Kahane и др.).

В-третьих, неформальную логику рассматривают как формальную логику, но без формализмов. (I. Cori и др.).

В-четвертых, в литературе есть точка зрения, согласно которой задача неформальной логики состоит в том, чтобы формальную логику связать с рассуждениями, используемыми людьми в реальных процессах коммуникации (A. I. Goldmen, J. Woods и др.).

В-пятых, еще одна концепция состоит в том, что неформальную логику рассматривают как своеобразную методологию использования эпистемологических средств для оценки аргументации (J. McPeck, H. Siegel, M. Weinstein, J. Biro J., C. Lumer и др.).

В-шестых, неформальную логику рассматривают как дисциплину, изучающую практику критического мышления (A. Fisher, M. Scriven и др.).

И, наконец, в-седьмых, неформальную логику определяют как нормативную науку, предметом изучения которой является аргументация. Это область логики, которая разрабатывает неформальные стандарты, критерии и процедуры для интерпретации, оценки и построения аргументаций на естественном языке. (Blair J. A, Johnson R. H. и др.).

Анализ разных точек зрения, представленных в литературе, показывает, что некоторые из них не просто отличаются, а даже противоречат друг другу. В связи с этим некоторые авторы считают, что название "неформальная логика" ("informal logic") не является успешным для подобной дисциплины и предлагают его заменить. Среди предлагаемых названий, например, такие: практическая логика (practical logic); философия аргументации (philosophy of argument); теория аргументации (theory of argument); прикладная эпистемология (applied epistemology); теория рассуждения (theory of reasoning); теория критического мышления (theory of critical thinking) и другие.

Таким образом, до сих пор остаются открытыми вопросы: что же такое неформальная логика, какое ее определение является наиболее приемлемым и насколько название "неформальная логика" соответствует той проблемной области, которую исследует эта дисциплина?

К вопросу об отношении неформальной логики к формальной логике

С момента появления неформальной логики в конце 70-х годов XX века, в литературе активно обсуждается вопрос о том, имеет ли эта дисциплина какое-то отношение к логике вообще. Исследователи расходятся во мнениях. Для примера приведу несколько цитат известных авторов.

Одна точка зрения в этом вопросе состоит в том, что неформальная логика не имеет никакого отношения к логическому знанию. Так, например, в работе А. И. Уемова "Основы практической логики с задачами и

упражнениями" можно прочесть: "Всякая логика формальна; если она претендует на то, чтобы не быть формальной, то она и не логика" [2].

Эту же позицию поддерживает J. Hintikka. Он пишет по этому поводу: "I have a great deal of sympathy with the intentions of those philosophers who speak of 'informal logic', but I don't think that any clarity is gained by using the term 'logic' for what they are doing" [3].

Вторая точка зрения, которая имеет место в современной литературе, состоит в том, что неформальную логику следует отнести к логическому знанию. Так, J. B. Freeman в статье "Место неформальной логики в философии" находим подтверждение этой позиции: "What is logic? To this a classic answer is that logic is the appraisal of reasoning or argument... According to this definition, there is no question that informal logic is logic" [4].

Третья точка зрения состоит в том, что неформальная логика ближе к дисциплинам, которые занимаются теоретическими и практическими проблемами аргументации. Так, известный голландский ученый F. H. van Eemeren считает: "The label informal logic covers a collection of normative approaches to the study of reasoning in ordinary language that remain closer to the practice of argumentation than formal logic" [5].

Даже J. A. Blair и R. H. Johnson в одной из ранних работ отмечали: "Informal logic may be seen as a branch of argumentation theory. Put the other way around, any over-all theory of argumentation will need to contain as a component a theory of informal logic" [6].

D. Hitchcock неоднократно утверждал в своих работах, что само название "неформальная логика" не отражает ту предметную область, которую исследует эта дисциплина. Было бы лучше, если бы она называлась "теория аргументации" ("theory of argument"). В этом случае, с одной стороны, не возникало бы впечатления противопоставления ее формальной логике, чего на самом деле нет.

В работе "Неформальная логика и понятие аргументации" ("Informal Logic and Concept of Argument") D. Hitchcock пишет по этому поводу: "In any case, the research program of informal logic does not preclude the use of formal methods or appeal to formal logics. Its distinctiveness consists in its consideration of a set of question that are not addressed in the specialist journals of formal logic, such as the Journal of Symbolic Logic and the Notre Dame Journal of Formal Logic, or in such histories of formal logic as that by William and Martha Kneale (1962). It might in fact better called 'theory of argument'. Its questions have however traditionally been regarded as part of logic, broadly conceived. The name can thus be taken to refer to that part of logic as traditionally conceived that is not covered by contemporary formal logic" [7].

Таким образом, до сих пор остаются открытыми вопросы: является ли неформальная логика логикой, можно ли вообще неформальную логику отнести к области логического знания, насколько формальный и неформальный подходы отличаются один от другого, можно ли между ними установить взаимосвязь или они отрицают друг друга?

В заключение этого подраздела хотелось бы привести таблицу, в которой проводится сравнение формальной и неформальной логик по основным показателям, принятым в современной англоязычной литературе.

Formal logic	Informal logic
Normative study of argument/reasoning	Normative study of argument/reasoning Descriptive-normative study of argument/reasoning
Formal standards, criteria, procedures	Non-formal standards, criteria, procedures
Inferential structure: premises-conclusion / claim-reason complex	Kind of dialogue: speech-act, functional, dialogical conceptions
Artificial language	Natural language
Logical form	Structure, scheme
Formal methods	Diagramming methods
Microstructure of argument/reasoning	Macrostructure of argument/reasoning
Valid/invalid argument	Good/bad argument
Validity	Acceptability, relevance, sufficiency

К вопросу об отношении неформальной логики к эпистемологии

Не менее активно в современной англоязычной литературе обсуждается проблема об отношении неформальной логики к эпистемологии. Главный вопрос, на который пытаются дать ответ исследователи, занимающиеся этой проблематикой, состоит в том, является ли неформальная логика разделом эпистемологии, в частности прикладной эпистемологией.

Среди тех, кто позитивно отвечает на него, можно назвать J. B. Freeman, H. Siegel, R. C. Pinto, M. Battersby и других.

Приведем их точки зрения по этому вопросу.

Так, M. Battersby в работе "Прикладная эпистемология и эпистемология аргументации" утверждает, что: "The term "informal logic" tends to "anchor" the study of arguments in formal logic. Such a nomenclature tempts us to use models of reasoning based on deduction and potentially to miss the actual nature of most reasoning. "Applied epistemology", on the other hand, focuses the discipline towards the actual practice of how people come to and should come to justified beliefs. In an analogy with applied ethics, the study of people's actual epistemological practices can provide both information and challenges for the theoretician of reasoning" [8].

H. Siegel считает, что "the epistemology of informal logic is then a piece with the epistemology of formal logic and that of anything else. It involves spelling out the character of particular informal practice and principles, and making cases for regarding them as valid or invalid, justified or unjustified. These cases must in turn be evaluated in terms of our general theoretical understanding of the strengths and weaknesses of such cases. The project of enhancing that theoretical understanding is a primary strand of epistemology. It is in this sense that the epistemology of informal logic is of piece with epistemology generally" [9].

Чаще всего для обоснования того факта, что неформальная логика является разделом эпистемологии, приводят аргумент, который связан с оценкой аргументации. Сторонники эпистемологического подхода считают, что, оценивая аргументативные тексты, мы используем эпистемические, а не логические критерии.

Так, R. C. Pinto в этой связи утверждает, что "argument appraisal is more like epistemic appraisal than it is like formal-logical appraisal, because the goodness of arguments – both in respect of acceptability of premises and suitability of inferential link – is relative to person in time. I fact, I am willing to go a step further and to claim that argument appraisal involves elements of epistemic appraisal" [10].

Его поддерживает J. B. Freeman: "We argue that informal logic is epistemological. Two central questions concern premise acceptability and connection adequacy. Both may be explicated in terms of justification, a central epistemological concept" [11].

Однако не все неформальные логики поддерживают эту точку зрения. Так, J. A. Blair и R. H. Johnson пишут по этому поводу: "Some who take this line argue, specifically, that all the standards of cogent argument are epistemological in character; but there is evidence to the contrary. For instance, the standard of relevance is widely regarded as central to argument analysis and evaluation, but to our knowledge relevance has not been dealt with in epistemology. Besides that, argument has uses other than those of interest to the epistemologist: to justify beliefs or knowledge claims. Epistemic norms are beside the point for argumentation whose goal is to reach agreement or to defeat an opponent... Although we see overlap, and room for cooperation between informal logic and (applied) epistemology" [12].

Таким образом, до сих пор остаются открытыми вопросы: какое отношение имеет неформальная логика к эпистемологии, можно ли говорить, что неформальная логика – это часть эпистемологии и интерпретировать ее как прикладную эпистемологию, являются ли методы оценки аргументации, принятые в неформальной логике эпистемическими, а не логическими?

К вопросу об идентификации "реальной" аргументации

Неформальная логика фокусируется на анализе "реальных" аргументаций. В англоязычной литературе употребляют различные выражения для обозначения подобных аргументаций: "real argument", "natural argument", "natural occurring argument", "natural argumentation", "natural-language argument", "everyday argument", "actual argument", "actual natural language argument", "everyday argument", "real-life argument", "ordinary argument", "mundane argument", "marketplace argument".

Несмотря на то, что термин "реальная аргументация" является ключевым в неформальной логике, он четко не определен. Что же это такое?

Наиболее распространенные точки зрения такие:

1) "actual natural language arguments used in public discourse", "arguments that have actually been used to try to persuade people, the sorts of arguments the student will encounter outside the classroom" (Blair J. A. and Johnson R. H.);

2) "real or natural arguments are not the subject matter of formal logic" (Govier T.);

3) "the arguments found in discussion, debate and disagreement as they manifest themselves in daily life – in social and political commentary; in news reports and editorials in the mass media (in newspapers, magazines, television, the World Wide Web, twitter, etc.); in advertising and corporate and governmental communications; and in personal exchange" (Groarke L.).

В связи с этим возникает целый ряд вопросов. Например, такие. Можно ли отнести философскую аргументацию к сфере "реальной" аргументации? А научную аргументацию в целом? Является ли реальная аргументация вербальной? Или можно говорить о визуальной аргументации, музыкальной аргументации, эмоциональной аргументации, аргументации при помощи body language т. д? Являются ли все эти аргументации предметом изучения неформальной логики?

К определению понятия "аргументация"

Какую аргументацию изучает неформальная логика? В англоязычной литературе различают reason-giving argument (вид вывода) и disputing argument (вид диалога).

В первом случае, как утверждает D. Hitchcock "the arguer expresses a point of view on a question, and offers as support for this position one or more reasons. The expression of the point of view and the provision of one or more reasons in its support constitute a complex of speech acts. The arguer addresses these speech acts to one or more readers, listeners or observes who need no reply. Arguing in this sense is typically (though not always) emotionally neutral, and typically not accompanied by hostility" [13].

Ему вторит H. Prakken: "In the first sense, an argument is a structure with a conclusion supported by one or more grounds, which may or may not be supported by further grounds. Rules for the construction and criteria for the quality of arguments in this sense are matter of logic" [14].

Во втором случае у D. Hitchcock читаем, что "arguing requires at least two arguers... The arguers express to each other divergent opinions on some question. Each attempts to get the other (s) to accept their point of view, not necessarily by offering reasons in support of it. Emotional intensity and even hostility often accompany such disputes, though not always" [15].

У H. Prakken этот вид аргументации описывается так: "In the second sense, arguments have been studied as a form of dialogical interaction, in which human or artificial agents aim to resolve a conflict of opinion by verbal means. Rules for conducting such dialogues and criteria for their quality are part of dialogue theory" [16].

Мнения исследователей по поводу того, какой именно вид аргументации является предметом изучения неформальной логики, расходятся. Для обоснования этой точки зрения приведем цитаты из работ известных исследователей, занимающихся аргументативной проблематикой.

1. An argument is "typically expressed by the form of words 'P, therefore Q', 'P, and so Q', 'P, hence Q'; or, perhaps, 'Q, since P', 'Q, because P'" (Hamblin C. L.).

2. An argument is "a social and verbal means of trying to resolve, or at least contend with, a conflict or difference that has arisen between two (or more) parties. An argument necessarily involves a claim that is advanced by at least one of the parties" (Walton D. N.).

3. An argument is "a set of statements or propositions that one person offers to another in the attempt to induce that other person to accept some conclusion" (Pinto R. C.).

4. "An argument is a spoken discourse or written text whose author (the arguer) seeks to persuade an intended audience or readership (the Other or Others) to accept a thesis by producing reasons in support of it. In addition to this illative core, an argument possesses a dialectical tier in which the arguer discharges his dialectical obligation" (Johnson R. H.).

К вопросу о составе аргументации

Спорным вопросом на сегодня остается также вопрос о составе аргументации. Можно выделить несколько подходов к его решению.

Прежде всего, это стандартный подход. Аргументация состоит из двух компонентов: аргументы/посылки (argument/ premises) и тезис/заключение/точка зрения (thesis/conclusion/standpoint, point of view).

Кроме него, достаточно распространенным является подход, базирующийся на модели аргументации S. Toulmin. В этом случае аргументация состоит из шести компонентов: утверждение (claim), данные (data, later grounds), основание (warrant), поддержка (backing), квалификатор (modal qualifier), опровержение (rebuttal).

Еще одна концепция была предложена R. George. По его мнению, аргументация состоит из трех компонентов: посылок (premises), заключения (conclusion) и вариативов (variands). Вариативы – это те части рассуждения, которые могут подлежать изменению при решении вопроса, является ли заключение следствием из посылок.

Еще один подход состоит в том, что в состав аргументации входят не только посылки (premises) и заключение (conclusion), но и диалектическая составляющая (dialectical tier). На диалектическом уровне аргументатор отвечает на возражения и критику посылок и заключения его аргументации. Без этой составляющей аргументация невозможна. Эту точку зрения поддерживают, например, L. Groarke, R. H. Johnson, C. W. Tindale и др.

К вопросу структуре аргументации

В литературе обсуждается несколько проблем, связанных со структурой аргументации. Среди них особый интерес, как с теоретической, так и с практической точки зрения представляет проблема идентификации вида аргументации в зависимости от определения ее структуры.

Еще в 1950 г. М. С. Breadsley предложил понятие конвергентной аргументации (convergent argument). По его словам, это аргументация, в которой "several independent reasons support the same conclusion" [17].

Затем S. N. Thomas предложил понятие связанной аргументации (linked argument). По его мнению, это аргументация, которая "involves several reasons, each of which is helped by the others to support the conclusion" [18].

Кроме этих двух видов структуры аргументации выделяют также сериальную аргументацию.

Однако основной спор идет вокруг конвергентной и связанной аргументации. Хотя различие между этими двумя структурами кажется интуитивно понятным, однако разные авторы предлагают различные тесты для определения вида той или иной аргументации. И самое интересное состоит в том, что тесты на практике дают различные результаты.

В связи с этим возникает очевидный вопрос: каковы же критерии различения этих видов аргументации, и каково практическое значение такого различения?

Еще более усложняют поставленную проблему многочисленные попытки исследователей увеличить количество таких видов. Так, например, D. C. Walton для сложных случаев (когда трудно различить структуру аргументации) вводит понятие "evidence-accumulating argument", в которой "each premise by itself gives some support to the conclusion but the combination of premises gives more support" [19].

Некоторые авторы в связи с этой проблемой различают "cumulative arguments" и "hybrid arguments".

В результате, несмотря на многочисленные попытки выйти из создавшейся ситуации, вопрос о том, как же все-таки классифицировать структуры аргументаций, и какова практическая значимость подобной классификации до сих пор остается открытым.

Еще одна интересная проблема состоит в следующем. В неформальной логике структуру аргументации принято графически изображать при помощи диаграмм. На сегодняшний день в этом вопросе исследователи также не пришли к единой точки зрения.

Один из методов, использующий числовую нумерацию посылок, был предложен M. Finocchiaro в 1980 г. [20]. В различных вариантах его можно найти во многих учебниках по неформальной логике.

Другой метод, получивший название "box-arrow diagrams", можно найти в знаменитой работе S. Toulmin "Использование аргументации" ("The Uses of Argument") [21].

Насколько равноценны эти методы? Как определить их эффективность на практике при рассмотрении различного вида аргументаций?

К вопросу об оценке аргументации

Главный вопрос, касающийся оценки аргументации, состоит в определении критериев хорошей аргументации (good argument). Анализируя современную англоязычную литературу, можно выделить различные группы таких критериев.

Так, например, C. L. Hamblin в своей знаменитой работе "Ошибки" ("Fallacies") различает три критерия: алетический, эпистемический и диалектический [22]. J. W. Wenzel добавляет к ним еще риторический [23].

В связи с этим возникает вопрос, если мы говорим о неформальной логике как области логического знания, то насколько правомерны тут такие критерии?

Во многих учебниках по неформальной логике указывается на то, что процедура анализа аргументации состоит в том, что из текста изв-

лекают (extract) аргументацию, затем определяют ее структуру. Для оценки аргументации используют критические вопросы. Набор таких вопросов у разных авторов отличается.

Каково же оптимальное их количество и качество? Одинаковы ли критические вопросы для разных структур и схем аргументаций?

Вопрос об оценке аргументации непосредственно также связан с вопросом об ошибках, которые люди могут допускать, обосновывая свою позицию или критикуя точку зрения собеседника.

До сих пор продолжаются споры по поводу того, что же такое ошибка в аргументации, как соотносятся понятия ошибка и прием влияния, как классифицировать ошибки в аргументации.

В неформальной логике на сегодня большинство исследователей для хорошей (good) аргументации выдвигают (как основные) три условия:

- 1) приемлемость посылок/аргументов (acceptability of each premise);
- 2) релевантность посылок/ аргументов заключению/точки зрения (relevance of each premise to the conclusion);
- 3) достаточность посылок/аргументов для поддержки заключения/точки зрения (sufficiency of the premises in combination to support the conclusion).

В связи с этим возникает вопрос, который сейчас активно обсуждается исследователями, насколько правомерной будет классификация ошибок на:

- 1) ошибки неприемлемости (fallacies of unacceptability);
- 2) ошибки нерелевантности (fallacies of irrelevance);
- 3) ошибки недостаточности (fallacies of insufficiency).

Подводя итоги, необходимо отметить следующее. Хотя неформальная логика возникает и позиционирует себя как область знания с конца 70-х годов XX века, до сих пор остается целый ряд вопросов, по которым исследователи не пришли к единому мнению. В данной статье рассмотрены некоторые из них вместе с предлагаемыми в современной англоязычной литературе подходами к их решению. С одной стороны, такая ситуация свидетельствует о том, что исследования в области неформальной логики являются актуальными, ее категориальный аппарат развивается и обогащается, методы совершенствуются. Однако, с другой стороны, такая неопределенность и неясность в теоретических вопросах в определенной степени препятствует эффективному использованию полученных результатов в практической деятельности людей. А именно практическая направленность этой дисциплины самого начала была принята за ее визитную карточку.

1. Informal Logic: The First International Symposium / ed. by J. A. Blair, R. H. Johnson. – Point Reyes : Edgepress, 1980. – P. X. 2. Уемов А. И. Основы практической логики с задачами и упражнениями / А. И. Уемов. – Одесса : Издательство ОГУБ, 1997. – С. 7. 3. Hintikka J. Selected Papers / J. Hintikka. – Dordrecht ; Boston : Kluwer, 1999. 4. Freeman J. B. The Place of Informal Logic in Philosophy // Informal Logic. – 2000. – Vol. 20, № 2. – P. 36–37. 5. Eemeren F. H. van. The Study of Argumentation // The SAGE Handbook of Rhetorical Studies. – SAGE, 2009. – P. 117. 6. Johnson R. H. Informal logic: past and present / R. H. Johnson, A. Blair // New essays in informal logic. – Windsor, 1994. – P. 15. 7. Hitchcock D. Informal Logic and Concept of Argument // Handbook of the Philosophy of Science. Vol. 5. Philosophy of Logic / Gabbay D. M.,

Thagard P., Woods J. (Series Eds.) and Jacquette D. (Vol. Ed.). – Amsterdam : Elsevier B. V., 2007. – P. 110. 8. *Battersby M.* Applied Epistemology and Argumentation Epidemiology // *Informal Logic*. – 2006. – Vol. 26, № 1. – P. 41. 9. *Siegel H.* Justification by Balance and the Epistemology of Informal Logic // *New Essays in Informal Logic* / ed. by R. H. Johnson and J. A. Blair. – Windsor, 1994. – P. 136. 10. *Pinto R. C.* Logic, epistemology and argument appraisal // *New essays in informal logic*. – Windsor, 1994. – P. 123. 11. *Freeman J. B.* The Place of Informal Logic in Philosophy // *Informal Logic*. – 2000. – Vol. 20, № 2. – P. 117. 12. *Johnson R. H.* Informal logic: past and present / R. H. Johnson, A. Blair. – P. 6. 13. *Hitchcock D.* Informal Logic and Concept of Argument. – P. 102. 14. *Prakken H.* Argumentation without arguments // *Argumentation*. – 2011. – Vol. 25. – P. 171. 15. *Hitchcock D.* Informal Logic and Concept of Argument. – P. 102. 16. *Prakken H.* Argumentation without arguments. – P. 171. 17. *Breadley M. C.* Practical Logic / M. C. Breadley. – Englewood Cliffs : Prentice Hall, 1950. – P. 19. 18. *Thomas S. N.* Practical Reasoning in Natural Language / S. N. Thomas. – Englewood Cliffs : Prentice-Hall, 1973. 19. *Walton D. N.* Argument Structure: A Pragmatic Theory / D. N. Walton. – Toronto : University of Toronto Press, 1996. – P. 130–134. 20. *Finocchiaro M. A.* Galileo and the Art of Reasoning: Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method / M. A. Finocchiaro. – Boston : Reidel, 1980. 21. *Toulmin S.* The Uses of Argument / S. Toulmin. – Cambridge : Cambridge University Press, 1958. 22. *Hamblin C. L.* Fallacies / C. L. Hamblin. – New York : Methuen, 1970. – P. 224–252. 23. *Wenzel J. W.* Three perspectives on argument: rhetoric, dialectic, logic // *Perspectives on argumentation: Essays in honor of Wayne Brockriede* / ed. by J. Schuetz and Trapp. – Prospect Heights : Waveland, 1990. – P. 9–26.

Надійшла до редколегії 14.09.12

УДК 164.031

О. Ю. Щербина, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

БАЧЕННЯ ЛОГІКОМ ПРОБЛЕМИ НЕЯСНОСТІ У ПРАВОВІЙ АРГУМЕНТАЦІЇ

На прикладах показується зв'язок між формами неясності, що зустрічаються у правових нормах та найтиповішими випадками неясності у процесах правової аргументації. У зв'язку з чим, аналізуються зауваження, які висловлюються щодо понятійно-термінологічного апарату Закону України "Про засади державної мовної політики". Крім того, висловлюється думка, що, з метою однозначного розуміння терміна "законодавство", існує необхідність у формулюванні єдиного його визначення, причому, у найширшому сенсі зазначеного терміна.

Ключові слова: неясність, неточність, невизначеність, неоднозначність, правова аргументація, законодавство.

На примерах показывается связь между формами неясности, встречающимися в правовых нормах и типичными случаями неясности в процессах правовой аргументации. В связи с чем, анализируются замечания, которые высказываются по понятийно-терминологическому аппарату Закона Украины "Об основах государственной языковой политики". Кроме того, высказывается мнение, что, с целью однозначного понимания термина "законодательство", существует необходимость в формулировании единого его определения, причем, в самом широком смысле указанного термина.

Ключевые слова: неясность, неточность, неопределенность, неоднозначность, правовая аргументация, законодательство.

In the examples is shown the relationship between forms of vagueness that occur in the legal norms and the most typical cases of vagueness in the process of legal argumentation. In connection with it, analyzed the comments expressed on concepts and terminology of the Law of Ukraine "On the Principles of State Language Policy". Also suggested that, in order to clear understanding of the term "legislation", there is a need to formulate a single definition of it in the broadest sense of this term.

Keywords: vagueness, uncertainty, indeterminateness, ambiguity, legal argumentation, legislation.

Дослідження явища неясності проводиться науковцями з різних галузей знання. На сьогодні не існує однозначної загальноприйнятої від-

повіді на запитання: що таке неясність? Це властивість самої реальності чи це проблеми семантики? Проблеми, пов'язані з аналізом явища неясності, розглядаються в царинах метафізики, онтології, епістемології, філософії логіки, філософії мови, філософії права.

Проблемами явища неясності цікавилися ще філософи Давньої Греції. Це явище ними розглядалося через аналіз парадоксу сориту (парадокси на кшталт парадоксів "Купа" та "Лисий"). Неясність як така стала темою філософської дискусії тільки на початку ХХ сторіччя, коли вона стала перешкодою на шляху до ідеалу логічно досконалої мови, що пов'язано з розвитком сучасної логіки. Проблеми, пов'язані з семантичною неясністю намагалися вирішити Г. Фреге, Ч. Пірс, Б. Рассел, Г. Х. фон Врігт.

У сучасній логіці явище неясності розглядається у зв'язку з аналізом неясних предикатів та пов'язано з цим проблеми породження парадоксу сориту. Неясними називають такі предикати, межі застосування яких є принципово невизначеними. Теза про існування так званих спірних випадків неясних предикатів вказує на неможливість провести чітку межу між речами, що належать до екстенсії предиката, та речами, що належать до анти-екстенсії предиката. Опис явища неясності у логіці репрезентований різними підходами. Ними пропонується як формальний аналіз неясності, так і її філософську інтерпретацію. Крім того, сучасна логіка містить багато методів та прийомів, що можуть застосовуватися для вирішення проблеми неясності у праві.

Аналіз різних аспектів явища неясності міститься у роботах Т. Вільямсона, Р. Киф, С. Шапіро, Р. ван Роя, Дж. Лоу.

Явище неясності у праві досліджується через розгляд неясності правових теорій та різних форм неясності норм. Неясність в юридичних текстах є лише окремим випадком неясності у людській мові. Різні форми неясності присутні практично у всіх різновидах юридичних текстів. У теорії права дослідженням питань законодавчої техніки, прогалин у законодавстві, неточностей у законодавчих категоріях, багатозначності тексту нормативного правового акту тощо займалися, зокрема, І. Н. Грязін, Д. А. Керимов, Ю. О. Б. Лазарєв, Н. М. Пархоменко, О. І. Ющик та інші. Серед науковців-логіків в Україні є такі, кого цікавить можливе застосування логічних методів для тлумачення правових текстів та аналіз логічних підстав юридичної невизначеності. Це В. Д. Тітов та О. М. Юркевич. Проблеми неясності у праві присвячена монографія Тімоті А. О. Ендикотта. У ній розглядаються витоки проблеми невизначеності, неясність, пов'язана з правовими теоріями, епістемічні теорії неясності.

У межах цієї статті зупинимося на неясності в праві, пов'язаної з одного боку, з неясністю правових норм і, з іншого – з неясністю, що зустрічається в процесах правової аргументації. Неясність правових норм і та, що зустрічається в процесах правової аргументації, взаємопов'язані. Показати зв'язок між формами неясності, що зустрічаються у правових нормах та найтипівішими випадками неясності у процесах правової аргументації – мета цієї статті.

Неясність правових норм, як було вже зазначено, проявляється в різних формах. По-перше, неясність, обумовлена тим, що норма не має ро-

зумного сенсу, тобто неясність як неможливість осмислення вираженої в нормі думки. По-друге, неясність, обумовлена неповнотою норми, що виражається недоглядом законодавцем деяких сторін предмета, що розглядаються цією нормою. По-третє, семантична неясність, обумовлена невизначеністю (невизначністю сенсу) і неточністю вжитих термінів (понять) і виразів. Через це предмет, про який йде мова в нормі, позначається недостатньо визначено в кількісному і в якісному відношенні. Неясно, яке реальне явище позначає вжитий у нормі вираз. По-четверте, неясність у розумінні неоднозначності мовних виразів, що вживаються у нормі.

Неясність правових норм тягне за собою складність в їх розумінні і, відповідно, застосуванні. З метою усунення форми неясності, розглянутої в першому значенні, допомога логіків може полягати в пропозиції законодавцю можливої зміни форми норми, тобто в зверненні уваги на застосований ним спосіб вираження думки. Мова йде про те, що поряд з граматичної правильністю, повинна бути дотримана і логічна правильність міркування. Аналізуючи друге, третє, четверте значення неясності, можна говорити про прогалини в праві і законі. Можливості застосування логічної техніки для розв'язання проблеми правових прогалин розглядалися аргентинськими вченими К. Альчурроном і Е. Булігіним. Вони підкреслювали необхідність розрізнення різного роду проблем, пов'язаних із правовими прогалинами. У своїй роботі "Нормативні системи" у розділі II, § 4 вони висловили думку про те, що при аналізі правових прогалин доцільно розрізняти проблеми концептуального типу, що виникають на рівні родових випадків і загальних норм, від емпіричних і семантичних проблем, що виникають при застосуванні загальних норм до індивідних випадків. Застосування загальних норм зазвичай є справою судді. На думку авторів "Нормативних систем", брак неясності в розрізненні родових та індивідних випадків є одним із джерел плутанини в розмежуванні зазначених груп проблем. Проблема нормативних прогалин носить концептуальний характер (йдеться про відсутність норми в праві, що дає рішення того чи іншого випадку). На рівні застосування загальних норм до індивідних випадків виникають прогалини в розпізнаванні (через неясності, невизначеності використовуваних в нормі понять, сумнівних виразів) і прогалини в знанні (недоступність всієї інформації про ситуацію, яка дозволяє правильно співвіднести індивідний випадок з родовим, вибравши відповідну цьому випадку правову норму) [1].

З логічної точки зору, усунення неясності другої, третьої та четвертої форми пов'язано з вживанням в нормах права понять (термінів), виразів, які не допускають різні способи розуміння, однозначно визначені. Якщо ж відносно якогось із вживаних понять існують різні визначення, то через неможливість формулювання єдиної дефініції необхідно вказати випадки її застосування.

Саме найбільш поширеною формою неясності у формулюванні правових норм в Україні є неоднозначне розуміння термінів. При створенні нормативного акту законодавець часто не враховує, що основні ознаки терміна – чітка сфера його застосування та точне співвідношення слова

та об'єкта дійсності, що ним відображується. Значення терміна не повинно залежати від контексту. Однією з вимог до терміна є саме його однозначність. Законодавець повинен дати юридичному терміну одне (єдине) визначення, включаючи до нього всі суттєві з його точки зору ознаки, тобто такі, які носять регулюючий характер, мають правове значення. Наявність у терміна кількох різноманітних законодавчих дефініцій веде до нечіткості, розпливчатості правового регулювання, породжує непорозуміння та помилки з боку тих, на кого поширюється дія законодавчого акту.

Як приклад зазначеної форми неясності, розглянемо проблему трактування терміна "законодавство". Дискусія щодо змісту зазначеного терміна серед юристів науковців та юристів практиків триває. Саме у питаннях визначення вимог, яким мають відповідати юридичні терміни, дотримання правил визначень при формулюванні дефініцій юридичних термінів, співпраця логіків та юристів, на нашу думку, є необхідною. Долучаючись до дискусії щодо змісту терміна "законодавство", хотілося б підтримати думку багатьох вітчизняних юристів про необхідність прискорення прийняття Закону України "Про нормативно-правові акти", в якому, серед іншого, треба чітко визначити зазначений термін. Адже в Україні чинне законодавство було сформоване у різні періоди, ґрунтуючись на різних підходах до юридичної техніки і тому виглядає досить хаотичним.

Порушення вимоги єдиності визначення терміна породило неоднозначне розуміння та вживання терміна "законодавство" в українському праві. Дискутується питання про те, що саме слід розуміти під терміном "законодавство" – тільки сукупність законів чи сукупність законів і всіх інших підзаконних актів. В "Юридичному науково-практичному словнику-довіднику" розрізняють поняття законодавства держави, галузевого, комплексного та спеціального [2]. Вважаємо, що у нових умовах правового життя українського суспільства більш доречним буде використання єдиного визначення досліджуваного терміна.

У Великому енциклопедичному юридичному словнику термін "законодавство" визначається як система нормативних актів, якими регулюються суспільні відносини. Автор цієї статті Ю. Шемшученко зазначає, що в Україні цей термін вживається у кількох значеннях. По-перше, у вузькому значенні, а саме, як система законів і міжнародні договори, згоду на обов'язковість яких надано Верховною Радою України, шляхом прийняття закону про ратифікацію відповідного договору. По-друге, у широкому значенні – система законів та інших нормативних актів, що приймаються Верховною Радою України та вищими органами виконавчої влади. По-третє, у найширшому значенні як система законів і постанов Верховної Ради України, указів Президента України, постанов, декретів і розпоряджень Кабінету Міністрів України, а також нормативних актів міністерств і відомств, місцевих рад та місцевих державних адміністрацій (до законодавства у цьому тлумаченні належать також Конституція АР Крим, акти Верховної Ради й постанови Ради міністрів АР Крим, міжнародні договори, згоду на обов'язковість яких надано Верховною Радою України) [3].

Занадто вузьке розуміння поняття законодавства може негативно вплинути на забезпечення режиму законності у суспільстві. У сучасному світі нормативно-правові акти є найбільш активно використовуваною формою права, завдяки тому, що вони мають властивість пристосовуватися до регулювання суспільних відносин.

Згідно зі статтею 5 "Правова основа діяльності органів внутрішніх справ України" законопроекту № 1376 "Про органи внутрішніх справ України" від 18.01.2008 "правову основу діяльності органів внутрішніх справ України становлять Конституція України, цей Закон та інші закони України, рішення та висновки Конституційного Суду України, акти Президента України, Кабінету Міністрів України, міжнародні договори України, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою України, акти органів місцевого самоврядування, прийняті в межах їх компетенції, а також нормативно-правові акти Міністерства внутрішніх справ України" [4]. Якщо керуватися вищенаведеним змістом зазначеної статті, то очевидним є висновок, що законопроект демонструє включення широкого кола нормативних актів для визначення правового статусу правоохоронних органів. Наявне використання терміна "законодавство" у широкому значенні.

У зауваженнях, висловлених у рішенні Верховного Суду України щодо змісту ст. 5 зазначеного законопроекту йдеться тільки про те, що при переліченні нормативно-правових актів, що становлять правову основу діяльності органів внутрішніх справ, порушено їхню ієрархію. Тобто, треба розуміти, що у цьому контексті використання терміна "законодавство" у широкому сенсі Верховний Суд України не заперечує [5].

Аналіз статті 9 "Законність" Кодексу адміністративного судочинства України, положення якої розкривають зміст принципу законності, дає змогу дійти висновку, що йдеться більшою мірою про найширше трактування терміна "законодавство". У ч. 1 статті визначено, що "суд при вирішенні справи керується принципом законності, відповідно до якого: 1) суд вирішує справи відповідно до Конституції та законів України, а також міжнародних договорів, згода на обов'язковість яких надана Верховною Радою України; 2) суд застосовує інші нормативно-правові акти, прийняті відповідним органом на підставі, у межах повноважень та у спосіб, передбачені Конституцією та законами України". У ч. 7 цієї статті йдеться про те, що "у разі відсутності закону, що регулює відповідні правовідносини, суд застосовує закон, що регулює подібні правовідносини (аналогія закону), а за відсутності такого закону суд виходить із конституційних принципів і загальних засад права (аналогія права)" [6].

Отже, підсумовуюче зазначене, вважаємо, що з метою однозначного розуміння терміна "законодавство" існує необхідність у формулюванні єдиного визначення цього терміна, причому, у найширшому його розумінні. Крім того, актуальним є прискорення прийняття Закону України "Про нормативно-правові акти, в якому було б чітко визначено поняття "законодавство України".

Неясність норми безпосередньо впливає на неясність, яка виникає у процесах правової аргументації. Йдеться про порушення вимоги ясності

при формулюванні точок зору сторін у правовій аргументації, при формулюванні ними аргументів, при поданні аргументації (неясність, пов'язана з імпліцитно, з невизначеністю понять, що входять в аргументацію, з різною інтерпретацією виразів). Розглянемо детальніше найтиповіші випадки неясності у правовій аргументації.

У будь-якій аргументації, в тому числі у правовій, за правилом обґрунтування точки зору, остання повинна залишатися незмінною впродовж всього процесу аргументації. Підміна точки зору є однією з помилок, що виникають у разі порушення цього правила. Навмисна підміна однієї точки зору на іншу робиться з метою ввести в оману опонента. "Підміну точки зору" можуть застосувати у випадку наявності неоднозначності вжитого поняття чи виразу.

З проблемою неясності пов'язане правило подання аргументації, яке передбачає заборону для сперечальників використовувати у процесі аргументації нечітких та неясних формулювань. Порушення цього правила тягне за собою помилку "зловживання неясністю". А неясність у процесах правової аргументації буває різною, як й у випадку формулювання правових норм.

Це може бути неясність, що пов'язана з імпліцитністю. Така неясність викликана неможливістю опонента чітко зрозуміти мету пропонента, оскільки контекст дозволяє по-різному витлумачити його намір. Ця неясність взаємопов'язана із зазначеною вище формою неясності правових норм, розглянутою у першому значенні.

Найбільш поширеним випадком неясності у правовій аргументації є неясність, пов'язана з невизначеністю понять, що входять до складу цієї аргументації. Йдеться про те, що пропонент, застосовуючи нечітко визначені поняття, ускладнює з'ясування змісту як окремих складників аргументації, так й її в цілому. Причинами цієї неясності можуть бути ситуації, в яких учасники аргументативного процесу застосовують: вирази, які не мають чіткого загальноновживаного значення; нечіткі кількісні та модальні характеристики виразів; багатозначні вирази; слова іншомовного походження без урахування їхнього точного значення.

Неясність у процесах правової аргументації може виникати також і через те, що її учасники будують вирази таким чином, що їхня інтерпретація може бути різноманітною. У другому та третьому випадках порушення правила подання аргументації неясність, пов'язана із формами неясності правових норм, розглянутих вище у третьому та четвертому значенні.

Прикладом таких випадків неясності у правовій аргументації може бути ситуація, що склалася навколо прийняття Закону України № 5092 VI "Про засади державної мовної політики", що набув чинності 10 серпня 2012 року. Цей закон викликав бурхливу реакцію у суспільстві. Противники цього закону, опонуючи його авторам народним депутатам України В. В. Колісніченку та С. В. Ківалову, вимагають переопрацювання багатьох його положень, оскільки останні створюють умови для порушення конституційних прав і свобод громадян. Багато зауважень викликає понятійно-термінологічний апарат закону, який не відповідає термінології

Конституції та інших законів України. Однією з вад цього закону вважають визначення терміна "рідна мова". Воно сформульовано у ч. 1 ст. 1 зазначеного закону та звучить так: "рідна мова – перша мова, якою особа оволоділа в ранньому дитинстві". Виникає запитання: "Який сенс вкладали автори Закону про мовну політику у цей термін?" Їхня точка зору на це питання неясна. Одні опоненти аргументують свою думку, говорячи про те, що відповідно до усталених уявлень, для українців рідною є українська мова. Зазначене визначення дає підстави вважати, що в Україні немає людей, які б не знали рідної мови. Проте насправді в Україні мільйони українців, які через русифікацію не змогли опанувати українську мову. Мова у цьому законі розглядається як територіальна ознака, а не як одна з наважливіших етнічних ознак. Інші опоненти підкреслюють, що з такого визначення випливає, що рідною мовою може бути чужа мова, якщо за певних обставин людина оволоділа нею першою.

Справа у тому, що до складу розглядуваного терміна входить прикметник "рідний", який може мати не одне значення. У цьому контексті під "рідним" можна розуміти і як свій за місцем народження та/чи проживання, по духу, за звичками. Тому сам вираз "рідна мова" передбачає його різну інтерпретацію. Крім того, визначення його як терміна у зазначеному законі не містить вказівку на те його (єдине) значення, яке мали на увазі автори. Отже, у такому випадку йде мова про неясність, пов'язану із невизначеністю поняття та ту, що пов'язана із різною інтерпретацією виразу.

Ще одним прикладом невизначеності у розглядуваному законі є визначення його авторами у ч. 1 ст. 8 ознак злочину, "за який може наступити кримінальна відповідальність – публічне приниження чи зневажання, навмисне спотворення державної, регіональних мов або мов меншин в офіційних документах і текстах, що веде до створення перешкод і обмежень у користуванні ними, порушення прав людини, а також розпалювання ворожнечі на мовному ґрунті" [7]. Опоненти, підкреслюючи наявність порушення у цьому законі, принципу юридичної визначеності, зазначають, що невизначеність формули "публічне приниження чи зневажання" може використовуватися державою для свавільного втручання у свободу вираження поглядів" [8]. Аргументація опонентів має сенс, оскільки відсутність визначення чи роз'яснення відносно смислу вживання у даному контексті виразу "публічне приниження чи зневажання" тягне за собою неясність, пов'язану з різноманітністю його інтерпретацій.

Прикладом застосування в аргументації іншомовних слів без урахування їхнього точного значення є вживання авторами Закону України "Про засади державної мовної політики" у п. 9 ч. 2 ст. 5 терміна "плюрлінгвізм". "При здійсненні державної мовної політики Україна дотримується таких цілей і принципів: ... застосування принципу плюрлінгвізму, за якого кожна особа в суспільстві вільно володіє кількома мовами, на відміну від ситуації, коли окремі мовні групи володіють тільки своїми мовами" [9]. Харківська правозахисна група, опонуючи авторам цього закону, вказує на те, що зазначений термін вжито неправильно. "Принцип, за якого кожна особа в суспільстві вільно володіє кількома мовами,

на відміну від ситуації, коли окремі мовні групи володіють тільки своїми мовами, ... у законі помилково названий плюрилінгвізмом. Ідея плюрилінгвізму виникла у Європі (а точніше, у Франції) як протидія засиллю англійської мови у міждержавних та міжнаціональних контактах між європейськими країнами. Зокрема, вона спрямована на збереження європейської мультикультурності, самобутності держав, широкому використанню їх державних мов у міжнаціональному спілкуванні. Плюрилінгвізм передбачає створення умов для того, щоб людина знала не одну європейську мову. У цьому неважко перекоонатися, якщо ознайомитися зі змістом Європейської хартії плюрилінгвізму. ...Саме на цьому принципі заснований Європейський союз, де офіційними мовами є державні мови усіх держав – його членів. Тобто цей принцип спрямований на гарантування використання саме державних мов в рамках Європи" [10].

Отже, аналізуючи приклади різних випадків неясності у правовій аргументації, можна стверджувати про вплив неясності, що зустрічається у правових нормах на неясність у процесах правової аргументації. Розгляд різних випадків останньої показав, що без визначення питання зрозумілості, чіткості, ясності предмета спілкування, правова аргументація не може бути раціональною. Вважаємо, що у подальшому, з метою уникнення непорозумінь, спричинених різними формами неясності, наявних у правових нормах, та впливаючих з цього випадків неясності у правовій аргументації, а також пов'язаних із цим конфліктів, необхідна плідна співпраця логіків, філологів та юристів. Різновидом такої співпраці може стати залучення до законодавчого процесу в якості експертів поряд з філологами і логіків.

1. Альчуррон К. Нормативные системы / К. Альчуррон, Е. Булыгин ; пер. с англ. М. В. Антонова // Российский ежегодник теории права. – СПб. : ООО "Университетский издательский консорциум "Юридическая книга", 2010. – № 3. – С. 309–472.
2. Скаун О. Ф. Юридический научно-практический словарь-справочник (основные термины и понятия) / О. Ф. Скаун, Д. А. Бондаренко ; [под. общ. ред. проф. О. Ф. Скаун] – Харьков : Эспада, 2007. – С. 90–91.
3. Великий енциклопедичний юридичний словник / [за ред. акад. НАН України Ю. С. Шемшученка]. – К. : ТОВ "Видавництво "Юридична думка", 2007. – С. 274–275.
4. Проект закону України "Про органи внутрішніх справ України" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.nso.org.ua/ua/laws/1034>.
5. Висновок Верховного Суду України на проект Закону України "Про органи внутрішніх справ України" від 03.03.08 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.scourt.gov.ua/clients/vs.nsf/81b1b1c5a59140111fc2256bf7004f9cd3/818eb0285412f585c22574030045da94?OpenDocument>.
6. Кодекс адміністративного судочинства України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/2747-15>.
7. Закон України № 5092 VI "Про засади державної мовної політики", що набув чинності 10 серпня 2012 р. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/5029-17>.
8. Права Людини в Україні. Інформаційний портал Харківської правозахисної групи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://khpg.org.index.php?id=1346405386>.
9. Закон України № 5092 VI "Про засади державної мовної політики".
10. Права Людини в Україні. Інформаційний портал Харківської правозахисної групи.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ПОЛІТИЧНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

О. М. Гаврилук, здобувач, КНУТШ

ОСОБЛИВОСТІ ПРАКТИЧНОЇ УЧАСТІ ЗМІ У ФОРМУВАННІ ДЕМОКРАТИЧНОЇ ПОЛІТИЧНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті аналізуються проблеми становлення та еволюції національного інформаційного простору України та його впливу на процес формування демократичної політичної культури українського суспільства в сучасних умовах, визначається роль засобів масової інформації, комунікації, національних інформаційних ресурсів у формуванні вільного діалогічного простору та демократичної політичної культури, практичного конструювання політичної реальності.

Ключові слова: інформаційний простір, політична культура, засоби масової інформації, державна політика.

В статье анализируются проблемы становления и эволюции национального информационного пространства Украины и его влияния на процесс формирования демократической политической культуры украинского общества в современных условиях, определяется роль средств массовой информации, коммуникации, национальных информационных ресурсов в формировании свободного диалогического пространства и демократической политической культуры, практического конструирования политической реальности.

Ключевые слова: информационное пространство, политическая культура, средства массовой информации, государственная политика.

This article analyzes the problem of the formation and evolution of the national information space of Ukraine and its impact on the development of a democratic political culture of Ukrainian society in modern terms, defines the role of the media, communications, national information resources in the formation of free space of dialogue and democratic political culture, political practical design reality.

Key words: information space, political culture, the media, public policy.

Насамперед слід зупинитися на понятійному значенні "політична культура". Існує багато тлумачень і визначень цього соціального феномену. Вперше термін "політична культура" було введено в науковий обіг у XVIII ст. німецьким філософом Іоганном Гердером. Пізніше явище досліджували представники різних наукових шкіл. Вагомий внесок у теоретичне осмислення політичної культури зробили зарубіжні науковці Г. А. Алмонд, Г. Б. Пауелл, С. Верба, Є. В'ятр, в Україні політологічний аспект проблеми вивчають, зокрема, О. В. Бабкіна, В. М. Бебик, І. М. Варзар, М. Ф. Головатий, В. Г. Кремень, Ф. М. Рудич та ін. Дослідники сходяться на тому, що політична культура формується впродовж життя багатьох поколінь і поєднує ідеї, переконання, концепції, бачення взаємостосунків різних суспільно-політичних інституцій, політичних традицій, звичок, норм політичної практики, індивідуальний та громадський досвід. Елементи політичної культури обумовлені соціально-економічними, національно-культурними, суспільно-історичними чинниками, що характеризуються відносною сталістю й змінюються лише у процесі глибоких зрушень у суспільному житті, у процесі політичної соціалізації. Відтак зпоміж багатьох визначень політичної культури зупинимось на певним

чином консолідованому тлумаченні, запропонованому доктором політичних наук М. Ф. Головатим. Згідно з ним, політична культура це: 1) якісний склад політичного життя суспільства, що визначається історичними, соціально-економічними і політичними умовами і відображає рівень засвоєння суб'єктом – суспільством, групою, особою – відповідних політичних відносин, способів діяльності, норм і цінностей, ступінь соціокультурного розвитку людини та ступінь її активності у перетворенні політичної, соціальної дійсності; 2) сукупність індивідуальних позицій і орієнтацій учасників системи, політичного процесу; суб'єктивна сфера, що лежить в основі політичних дій і надає їм відповідного значення.

Дослідники пропонують різну типологію політичних культур, яка базується на концептуальному баченні підходів до такої типологізації. Найпоширенішими є історичний, функціональний, структурний і комунікативний підходи. У статті розглядається функціональний підхід, запропонований польським політологом Єжи В'ятром. Згідно з ним типи політичної культури розрізняються відповідно до базових типів політичних режимів, а саме як і тоталітарний, авторитарний та демократичний. Кожен з них характеризується своїми ознаками. Тоталітарна політична культура – ідеологічною заангажованістю політичної свідомості та політичної поведінки членів суспільства; авторитарна політична культура – аполітичністю; демократична політична культура – толерантним ставленням до різних політичних поглядів та переконань, поцінуванням громадянських прав і свобод. В межах демократичної політичної культури окремі науковці виокремлюють консервативно-ліберальну та ліберально-демократичну політичну культуру. Окрім базових, вирізняють також проміжні та перехідні типи політичної культури. Проміжні характерні для країн, політичні режими яких мають ряд рис, що притаманні різним режимам (тоталітарно-авторитарний, авторитарно-демократичний). Перехідні властиві суспільствам, які перебувають у процесі трансформації. Такими є, зокрема, посткомуністичні суспільства, що трансформуються з тоталітарних у демократичні, з відкритою політичною культурою, яка і зумовлює динамічність їх розвитку.

Україна належить до країн так званого транзитного, трансформаційного стану. Обравши демократичний шлях розвитку, вона не позбулася рудиментів минулого. Для політичної культури України, зазначають дослідники, залишаються актуальними заідеологізованість мислення, неприйнятність до альтернативних поглядів, низька компетентність в управлінні справами суспільства та держави, правовий нігілізм, нерозвиненість громадських інституцій, підданське ставлення до будь-якого центру реальної влади, патерналістські настрої. Проблемною точкою демократичного розвитку українського суспільства залишається регіональність політичної культури України, регіональна відмінності, що позначаються на процесах демократизації, відмінності у ментальності українців.

Щоб по-справжньому зрозуміти і усвідомити політичну роль ЗМІ у розбудові держави, треба найперше нагадати про основні їх функції. Більшість відомих нам фахівців, в тому числі і політологів, соціальних

політиків, психологів, які займаються дослідженням проблем засобів масової інформації в Україні, вказує і на такі особливості у функціонуванні друкованих та інших засобів масової інформації, які набули свого прояву у новітній Україні:

1) зменшення конкурентоспроможності в умовах ринкових відносин кадрових колективів підприємств, організацій, особливо редакцій;

2) зміна структури власності мас-медіа, концентрація і монополізація друкованих і електронних засобів масової інформації (комунікації);

3) принципова зміна тематичної спрямованості засобів масової інформації. Так, на відміну від раніше найпоширеніших масово-політичних видань, збільшилась частка інформаційно-реklamних, виробничо-практичних, наукових видань. Це питання у подальшому вимагає більш ґрунтовного дослідження за умови істотних змін у формуванні особистості нашого громадянства. Тим більше що невеликою є в Україні порівняльна кількість видань з питань історичної тематики, мистецтва [2].

Варто погодитись з думкою В. М. Ніколаєвського, який зазначає: "Масова політична комунікація, як соціальна реальність, не зводиться до направленою зв'язку між великими групами людей, обміну між ними суттєвою політичною інформацією, це не лише процес руху (виробництва, трансформації, прийому, засвоєння та ін.) інформації. Хоча це, поза сумнівом, дуже важливі її характеристики" [3, с. 65]. Мається на увазі, що функціонально масова політична комунікація справді торкається майже усіх сторін і сфер суспільного буття, всебічно зумовлює і впливає на життя кожного громадянина, усього соціуму, обстоює сферу духовності, моралі, формування громадської думки і позиції кожної людини.

Відтак засоби масової інформації і національний інформаційний простір загалом є не просто інструментом, засобом, механізмом відображення певних процесів суспільного буття, але їх творцями, регуляторами. Це природно, оскільки дії людей стосовно один одного відбуваються у конкретному соціальному просторі, який до того ж має свою структуру та конкретні правила відносин.

Крім того, політична дія, твердить Д. Яковлев, завжди несе в собі прагнення до влади. Влада є невід'ємною складовою всіх відносин у політиці й означає можливість нав'язування "картини світу", символічне панування, отримання і використання комунікативного насилля для служіння (інколи декларативного) колективному, суспільному благу. Відтак більшість науковців, які досліджують проблеми політичної комунікації, зокрема В. М. Бебик, визначають її як процес суспільної взаємодії за допомогою повідомлень, змістом яких є державне управління, здійснення влади і політики.

Значний внесок у розробку теорії політичної комунікації зробили К. Дойч, Д. Істон, Г. Алмонд, Ю. Хабермас, Х. Арендт та інші дослідники. Вони ствердили, що для того щоб інформація, інформаційний простір стали реальним суб'єктом конструювання політичної реальності, потрібно мати відповідні комунікації, механізми і засоби.

Передумова окремої політичної дії – орієнтація на передбачуваний смисл дії іншої людини, а політична реальність розуміється як загальне

визначення ситуації, що досягається через комунікацію і сприймається та приймається більшістю учасників політичного процесу. Люди чинять дії, стверджує Д. Яковлев, вступають у політичну гру не тому, що вони поводяться функціонально відносно до структурних умов, а тому, що вони надають цим умовам значення і тим самим створюють, конструюють ці умови [7, с. 6]. Якщо додати, що політична реальність завжди формується шляхом використання певних політичних технологій, то стає зрозумілою велика складність і рухомість цього процесу. Саме політична реальність, сконструйована, сформована за рахунок окремих політичних технологій, і має перебувати в центрі всебічної уваги при науковому розгляді державотворчої ролі інформації.

Звернемо увагу на інтегруючу роль не лише ЗМІ, але й національного інформаційного простору в політико-соціальному процесі, у процесі демократизації суспільства загалом. Цю проблему розробив в останні роки український політолог Д. В. Яковлев [7], який вважає, що ЗМІ мають забезпечити не інакше як конструктивний політичний діалог між учасниками політичного процесу. "До політичного діалогу, ініційованого засобами масової інформації, – пише він, – висувається ряд вимог. Діалог – це свого роду "переговори з підсумковою домовленістю", шлях від розходжень через обговорення, до зближення позицій і рух до єдиного рішення. Дух діалогу – конструктивний пошук рішення в ході дискусії, полеміки, співставлення підходів й аргументів, ідей та рішень. При цьому моделей, форм діалогу безліч: це діалог між громадсько-політичними силами, між ними і владою, між владою і громадянами. І скрізь вирішальну роль відіграють ЗМІ. Вони ведуть діалог і між собою, і з владою, і з громадсько-політичними силами, і з різними соціальними інститутами, і з громадянами. Характеристики "спільних інтересів" у політичній реальності мають виникати при пошуку точок дотику, через співставлення поглядів, у результаті боротьби ідей, як позитивний підсумок діалогу, висновки з обговорення, але вони ніяк не повинні бути заданими наперед, запрограмованими.

Діалог у політичній реальності виступає засобом з'ясування істинного стану речей під час обговорення між зацікавленими сторонами. У політичному діалозі з приводу реальності переможцями можуть бути всі, а переможених бути не повинно. Незважаючи на те, що у процесі діалогічного пошуку йде боротьба (одні ідеї відкидаються, другі – узгоджуються, треті – приймаються, а четверті – трансформуються), але це боротьба особливого роду. У вигрaші опиняються всі, якщо дивитися на вигрaш як на придатне для усіх вирішення проблеми суспільного життя, яке хвилює всіх учасників" [7, с. 9].

У політичному житті засоби масової інформації, конструюючи відповідну політичну реальність, формуючи політичну культуру, виявляють позиції політиків і презентують аргументацію у структурі діалогу. Основа такого діалогу – знання, інформація про політичну реальність. ЗМІ виконують функції загального інформування учасників і попередню комунікаційну підготовку та взаємне представлення кола політиків, зацікавлених у

вирішенні проблеми та їх позицій. ЗМІ займають у політичній реальності позицію представника громадськості, медіатора, який зацікавлений у найкращому для "пересічного громадянина" вирішенні політичної проблеми будь-якого масштабу. Завдяки системі інформації і за ефективного її використання формується, змінюється демократія в цілому та три основних її моделі (складових) – так звана конусна демократія, економічна демократія та соціальна демократія. Кожна з таких моделей демократії має свої унікальні особливості й характеристики, свої відмінності серед інших.

Детальнішого розгляду потребує і феномен паблік рилейшнз. Здебільшого паблік рилейшнз пояснюють як "зв'язки з громадськістю". У такому розумінні це не лише засоби масової інформації як такі (бо то досить звужене трактування PR), а значно ширший набір засобів і методів налагодження зв'язків влади, її структур, окремих суб'єктів політики з громадськістю – різними соціальними групами, окремими громадянами тощо.

Паблік рилейшнз мають різне призначення, а тому є кілька їх різновидів. Так, один з провідних в Україні й поза її межами спеціалістів з PR Г. Г. Почепцов акцентує увагу також на тому, що PR – це "зв'язки з громадськістю", і вирізняє при цьому: політичні PR, урядові, фінансові, кризові, PR силових структур і спецслужб, PR для атомних станцій, для науки та ін. [6]. Для України, зокрема, такий поділ є цілком прийнятний.

Мас-медіа залишаються основним каналом здійснення політичної комунікації. Часто інтерпретація події у ЗМІ має навіть більше значення, аніж сама подія, що широко використовується в інформаційних технологіях впливу. Це добре розуміють в тім числі політики. В Україні нині, наприклад, немає жодної політичної партії, об'єднання, сили, фракції, руху, котрі б не використовували у своїй діяльності на свій розсуд засоби масової інформації. Взаємовідносини партій, зокрема і преси, як одного з надзвичайно поширених і активних засобів інформації, німецький політолог П. Дагтоглу розглядає, поділяючи пресу на шість категорій: партійна преса; преса, пов'язана з діяльністю партій; партійно спрямована преса; надпартійна преса; всепартійна преса; протипартійна преса [3, с. 22]. Такий поділ можна застосовувати і в Україні.

Інформація вирішально не лише впливає на взаємини між людьми, на відносини між державами, на розвиток політичних подій, а є й найпотужнішим засобом формування соціальної реальності, соціального поля політики й усіх політичних процесів, політичної культури в цілому.

За перелічених обставин надто гостро постає питання об'єктивності інформування населення, особливостей діяльності засобів інформації, головним чином – масової, їх підконтрольності як державним структурам, так і широкій громадськості.

Скільки б не йшлося про демократичну інформацію – пресу, радіо, телебачення і т. ін., – засоби інформації (комунікації) здебільшого діють з позиції тих суспільно-політичних сил, які вони представляють, а відтак постає питання про рівень громадянської відповідальності за інформацію тих, хто її має, нею керує, хто її використовує. При цьому абсолютно хибним є лише позитивний погляд на розвиток інформації, її вплив на

суспільний прогрес і процес. Насправді все складніше, і протиріч тут також існує достатньо.

Засоби масової інформації завжди відігравали і нині відіграють суттєву роль у державній політиці. Вони виступають як суб'єкт такої політики, оскільки на сторінках друкованої преси, у програмах радіомовлення і телебачення, інших видах інформації аналізуються процеси розробки і практичної реалізації державної політики, порушуються гострі проблеми, які хвилюють окремих громадян, соціальні групи, суспільство, обговорюються різноманітні, в тому числі альтернативні варіанти їх розв'язання. Це дає змогу враховувати їх при прийнятті державно-політичних рішень. У міру розвитку різноманітних процесів демократизації суспільства, формування політичної культури поступово зростає можливість засобів масової інформації (комунікації) здійснювати постійний контроль за виконанням прийнятих рішень владними структурами, аналізувати їх роботу, тобто здійснювати відповідний моніторинг (оцінку) діяльності. Такі функції ЗМІ мають в міру демократизації суспільства всіляко розширюватися, що, зокрема, підтверджує і період становлення самостійної Української держави.

Засоби масової інформації (комунікації) є одним з невід'ємних компонентів політичних процесів у сучасному суспільстві, але їх діяльність у нестабільному суспільстві перехідного періоду пов'язана з рядом труднощів та суперечностей. За таких обставин засоби масової інформації (комунікації) досить часто використовують як інструмент внутрішньополітичної боротьби. Це позначається і на їх характеристиці як суб'єкта громадського контролю за діяльністю структур політичної влади. Такі контролюючі функції в період нестабільності, перехідного стану суспільства мають особливо використовуватися і враховуватися державою, її органами.

Державотворча функція ЗМІ взагалі зазнає часто впливу несприятливих тенденцій перенесення образу окремих політичних сил, державних структур, представників політико-управлінської еліти на образ всієї держави, всього суспільства.

Коли йдеться про роль ЗМІ у конструюванні демократичної політичної культури, то потрібно підкреслити, що засоби масової інформації повинні сприяти більш ефективному подоланню "негативної антиінформаційності" нашого суспільства. Це важливо тому, що соціальна криза досить часто розглядається в Україні за тими самими схемами і за тими самими алгоритмами інформаційного забезпечення, що й "бухливий розквіт" в епоху застою, але лише зі зворотним знаком. Разом із численністю зовсім різних або навіть просто несумісних "фактичних" даних щодо одних і тих самих причин, обставин, звичністю регулярних злісних маніпуляцій фактами, їх довільних інтерпретацій, усе це спричиняє відчуття інформаційного "зависання", коли суспільство не може в принципі опертися на щось достовірне, об'єктивно існуюче. В такій ситуації політичні рішення, події, увесь політичний процес багато в чому стає непрогнозованим, таким, що втрачає суспільно-політичну логіку.

Окремо треба сказати про те, що ЗМІ потужно впливають на формування, становлення і функціонування влади. А від того, наскільки ефек-

тивно реалізуються функції влади, залежить розв'язання (або ні) головних проблем державного будівництва, формування структур громадянського суспільства в державі. ЗМІ завжди і найбільше пишуть саме про владу, і це об'єктивно, тому що феномен влади, сама влада має вирішальне значення в обґрунтуванні сенсу й умов життя конкретного громадянина, усього суспільства. Така публічність влади – об'єктивно зумовлена, суспільно детермінована.

Завершуючи розгляд проблем, що стосуються ролі інформаційного простору як дієвого засобу державотворення, становлення громадянського суспільства, доходимо таких основних висновків.

Засоби масової інформації, масова політична комунікація, як і національний інформаційний простір в цілому, є не просто засобом, інструментом, механізмом інформування, відображення певних процесів суспільного буття, але їх безпосередніми творцями, регуляторами. Провідна роль інформації, національного інформаційного простору полягає в тому, щоб забезпечити конструктивний діалог, взаємини між усіма учасниками політичного процесу, сприяти усуненню проблем, протиріч та розв'язанню конфліктів і конфліктних ситуацій, виробленню сучасної політичної культури, утвердження ідеології державотворення.

Без інформації, інформаційного поля та інформаційних систем абсолютно неможливим є формування демократичних основ, засад, механізмів функціонування суспільства. За таких обставин гостро постають питання об'єктивності інформування громадян, певної підконтрольності засобів інформації не лише державі, але й громадськості, створення відповідних механізмів, за рахунок яких не можна забезпечити відповідного до демократичних процесів суспільного розвитку, належного функціонування громадського суспільства.

Держава повинна сприяти розвитку в Україні інформаційного суспільства на засадах демократії, рівноправного інформаційного обміну, створенню умов для інноваційного розвитку, розроблення, виробництва та впровадження нових телекомунікаційних інфотехнологій, інформаційних продуктів та послуг незалежно від походження, форм власності, створенню сучасного інформаційного ринку.

1. Литвиненко О. В. Інформаційний простір як чинник забезпечення національних інтересів України / О. В. Литвиненко, І. Ф. Бінько, В. М. Потіха. – К., 1998.
2. Москаленко А. З. Основи масово-інформаційної діяльності / А. З. Москаленко, Л. В. Чубарський, В. Ф. Іванов. – К., 1991.
3. Николаевский В. Н. Политологическая коммуникация как инструмент стабильности в обществе // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина української держави : матеріали Другої Всеукраїнської наук.-практ. конф., 13–14 листоп. 1997 р. – К., 1997.
4. Почепцов Г. Г. Элементы теории коммуникации / Г. Г. Почепцов. – Ровно, 1999.
5. Почепцов Г. Г. Паблік релейшнз / Г. Г. Почепцов. – К., 2000.
6. Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина Української держави // Матеріали Другої Всеукраїнської наук. конф., 13–14 листоп. 1997 р. – К., 1997.
7. Яковлев Д. В. Роль засобів масової інформації в конструюванні політичної реальності : автореф. дис. ... канд. політ. наук / Д. В. Яковлев. – О., 2003.
8. Бебик В. Базові засади політології: історія, теорія, методологія, практика / В. Бебик. – К., 2000.
9. Бебик В. Політична культура сучасної молоді / В. Бебик, М. Головатий, В. Ребікало. – К., 1996.
10. Сучасна політична культура та діяльність мас-медіа : зб. наук. пр. / за заг. ред. А. З. Москаленка. – К. : Фондація "Суспільність", 1998.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ТЕХНОЛОГІЧНІ ОСОБЛИВОСТІ СУЧАСНИХ ПОЛІТИЧНИХ КОМУНІКАЦІЙ

В статті аналізуються технологічні особливості сучасних політичних комунікацій. Характеризуються різноманітні сучасні засоби політичних комунікацій, розкривається місце політичної діяльності в комунікативному просторі.

Ключові слова: політичні комунікації, інформаційні технології, езотеричність комунікації, ритуальна комунікація.

В статье анализируются технологические особенности современных политических коммуникаций. Характеризуются различные современные средства политических коммуникаций, раскрывается место политической деятельности в коммуникативном пространстве.

Ключевые слова: политические коммуникации, информационные технологии, эзотеричность коммуникации, ритуальная коммуникация.

The article analyzes the technological features of modern political communication. Characterized by a variety of modern means of political communication, reveals a place of political activity in the communication space.

Keywords: political communication, information technology, ezoterychnist communication, ritual communication.

Політичну комунікацію можна визначити як процес, що охоплює політичну сферу життя людини, посередництвом якого відбувається спілкування між органами влади, політичними партіями, громадськими організаціями і рухами, посадовими особами, виборцями, населенням. Її обов'язковими складниками є комунікатор, повідомлення, канал, комунікант, реакція і зворотний зв'язок. Політична комунікація здійснюється за допомогою ЗМІ, політично організовані утворення і неформальні канали. Процес політичної комунікації безперервний, проте його активізація спостерігається у виборчий період, коли застосовуються найрізноманітніші шляхи впливу на електорат з метою завоювання його прихильності.

Метою роботи є аналіз політичної комунікації як технологічного процесу в контексті політичної культури сучасного суспільства.

Згідно з поставленою метою сформульовані основні завдання дослідження: проаналізувати наукові уявлення про поняття й сутність політичних комунікацій; охарактеризувати сучасні засоби політичних комунікацій; розкрити місце і роль політики і політичної діяльності в комунікативному просторі.

Щодо визначення місця і ролі інформаційних процесів у розвитку комунікацій, то варто назвати таких відомих дослідників, як Г. Алмонд, Х. Арендт, Н. Вінер, К. Дойч, Д. Істон, Ж.-М. Коттре, Дж. Коулман, П. Лазарсфельд, Г. Лассуелл, М. Мак-Люен, Л. Пай, Т. Парсонс, М. Фуко, Ю. Хабермас, П. Шаран, Р.-Ж. Шварценберг.

Аналіз політичних комунікацій дав можливість виділити науковців, які займаються даною проблематикою: В. Андрущенко, О. Бабкіна, В. Бебик, Ю. Ганжуров, В. Горбатенко, Н. Лікарчук, В. Демченко, Ф. Кирилюк, Т. Кадлубович, А. Клячин, М. Потураєв, Г. Почепцов, О. Ромашко, М. Сомов, Ю. Сурмін, С. Телешун, М. Хилько, І. Шовкун.

Сучасні інформаційні технології розповсюджуються на всі сфери суспільного життя, але найбільш помітно їх вплив у політиці. В останні роки суспільно-політичний лексикон збагатився поняттями "електронний уряд", "кіберполітика", "кібердемократія", "комп'ютерно-опосередкована політична комунікація", "цифрова демократія", "комунікаційна демократія", "електронне громадянство".

Дослідники, які працюють в галузі політології, підкреслюють ґрунтовний, органічний зв'язок політики, як різновиду людської діяльності та форми суспільної свідомості, з комунікацією, що опосередковує дану діяльність і перетворює знання та розуміння проблеми саме в свідомість, одиничне робить загальним, і навпаки, перетворює усвідомлене в нові знання, відкриття, дослідження. Кожен повинен розуміти, що політика існує в межах суспільного розвитку, різних способів співпраці, в сфері комунікаційних процесів, що пов'язують і орієнтують суспільно-політичне життя.

Взагалі політична комунікація – це явище, з яким кожна людина має справу щодня, наприклад боротьба за владу, дії політиків і тих, хто впливає на хід політики, є основною темою та рушійним мотивом комунікації [1].

Активно впливаючи на сферу політики, нові інформаційно-комунікаційні технології не тільки якісно видозмінили старі уявлення, установки та стереотипи, але і змінили багато форм поведінки, моделей взаємовідносин між політичними інститутами та індивідами. На думку А. А. Чеснакова: "... починається формування нового великого каналу політичної комунікації, динаміка розвитку якого може перевернути уявлення як про систему забезпечення політичної діяльності, так і традиційних інструментах політичного участі" [2].

Тому сьогодні політичний дискурс щодо політичної комунікації цікавить не тільки професіоналів в галузі політики, журналістів, а і широкі маси громадян.

Потрібно відмітити, що до числа провідних сфер комунікації, крім політичної, відносяться наступні: фінансова, юридична, виробнича, медична, наукова, педагогічна, релігійна, побутова, сфера масової інформації та сфера мистецтв. Ці сфери протиставлені один одному по цілям спілкування: у політичній сфері метою є боротьба за владу, в юридичній – регулювання правовідносин, у фінансовій – облік і розподіл, у науковій – виявлення законів організації та розвитку природи, людини і суспільства, у педагогічній – соціалізація особистості. Але всі ці сфери мають беззаперечний зв'язок між собою та вплив однієї сфери на іншу.

Таким чином коли відбуваються зміни у економічній сфері розвитку країни, відбуваються кардинальні зміни як у політичній сфері, так і у побутовій сфері. Безперечно суб'єктом діяльності в політичній комунікації є людина як громадянин, як представник політичного об'єднання або державного органу; суб'єктом комунікації може бути і виключно політичне об'єднання або державний орган. У фінансовій сфері суб'єктом комунікації є продавець чи покупець (це може бути приватна осо-

ба, організація або представник цієї організації), але й в політичній сфері громадянин є "покупцем", у плані вибору правлячої політичної партії або президента країни [3].

Зарубіжні дослідники зазначають, що однією з основних проблем української політики як пошуку стратегічних напрямів розвитку країни є створення системи ефективної комунікації, зворотного зв'язку з виборцями, групами інтересів, які не представлені в органах державної влади. В Україні існує "неякісний" зворотній зв'язок між владою та громадянами країни, адже владні канали здійснюють комунікативні зв'язки у суспільства лише у пріоритетному відображенні для правлячого класу [4].

У сфері політичної комунікації в Україні спостерігається зміщення системної двосторонньої комунікації політичних сил з виборцями у бік застосування політтехно – логічних технологій, за яких системна та прозора двостороння комунікація, налагодження зворотного зв'язку набувають значною мірою одностороннього характеру, та насамперед замінюється рекламування лідерів політичних сил. Така ситуація пояснюється особливостями сформованої партійної системи, еволюцією політичних партій, сьогодишніми процесами внутрішньопартійного життя. Значною мірою вони були відображені та відтворені у реформованому виборчому законодавстві та конституційних змінах, які набули чинності 2004 року. Потрібно відмітити, що з 2004 року, суспільні процеси змінюються, і за сім років потрібно внести якісні зміни до партійних систем, програм політичних партій, діяльності державних органів управління.

Наведемо приклад одного з тлумачень, поняття політичних комунікацій: "...комунікація (від лат. communicatio – повідомлення, передача, бесіда, розмова) – це процес передачі, обміну інформацією, який структурує політичну діяльність і надає їй нового значення, формуючи громадську думку і політичну соціалізацію громадян з врахуванням їхніх потреб та інтересів. Як відомо, в суспільстві комунікація здійснюється між індивідами, групами, організаціями, державами, культурами за допомогою знакових систем (мов)" [5]. Так, автори цього визначення дотримуються думки про односпрямованість процесу комунікації, і таким чином у багатьох політичних діячів складається хибне враження про односторонність політичної комунікації, з подачею невірних знакових систем для громадян країни.

В США, Японії, Австралії та країнах Європейського Союзу громадяни приймають активну участь у формуванні державної політики. Між правлячою владою та громадянами відбувається двохстороння комунікація, при чому суспільство проінформоване і знає необхідну знакову систему комунікації. Слід зазначити, що залежно від того, хто і для кого створює тексти, доцільно розрізняти такі різновиди, які пов'язані з буденною основою політичної комунікації [6].

По-перше, апаратна політична комунікація, орієнтована на спілкування всередині державних або громадських структур. Саме така комунікація призначена для "для посвячених", формальною ознакою відповідних текстів нерідко служать грифи "секретно", "для службового корис-

тування". Несанкціонований "витік" такої інформації може служити причиною службового розслідування.

По-друге, це політична комунікація в публічній політичній діяльності. Подібна комунікація є формою здійснення професійної і громадської діяльності політичних лідерів та активістів; в якості адресата тут виступають найрізноманітніші верстви населення. Найбільш яскраві приклади такої діяльності – це передвиборна агітація, парламентські дебати (особливо якщо депутат сподівається, що його виступ стане відомим виборцям), офіційні виступи керівників держави та її структур, розраховані на масову аудиторію. Важливість інформаційних технологій у ході виборів підтвердила остання президентська кампанія в США. Доля найвпливовішої посади у світі, фактично вперше в історії Штатів, залежала від активності кандидатів у мережі [7].

Яскравим прикладом є передвиборча кампанія президента США Барака Обами. Офіційний передвиборчий сайт Б. Обами був створений Крісом Х'юзом, одним з авторів соціальної мережі Facebook. На ньому розміщено розділ "Obama Everywhere" ("Обама всюди"), який включав посилання на профілі Обами в популярних серед американців соціальних мережах Twitter, MySpace, Facebook, Flickr, LinkedIn, а також на ряд інших ресурсів, які могли б дати повний образ кандидата. Також соціальна мережа Facebook давала посилання, на спеціальну добірку відео на YouTube, де були відео про його вдалі виступи, ролики про дружню родину, що вдало презентувало імідж майбутнього президента.

В процесі агітації, Барак Обама використав зірок шоу-бізнесу та акторів, різної національності та віросповідань: С. Йохансон, М. Рубен, Дж. Ледженд. Тільки кліп соліста гурту Black Eyed Peas, Віль. Я. М. "Yes We Can" "Да, ми можемо", у якому використані слова відомої промови Б. Обами, в якому були задіяні зірки світового масштабу: Майя Рубін (співачка-ізраїльтянка, громадянка США), яка співала на івриті [New York Times].

Таким чином, 44-й майбутній президент США долучив сегмент молоді до своїх виборців. В коментарях на YouTube, після перегляду кліпу виборці залишали повідомлення: "Ми щойно проголосували за Обаму". За даними аналітичного центру "The Heritage Foundation", щонайменше 31,5 % американських виборців подивилося хоча б один агітаційний ролик Обами на YouTube [8].

По-третє, політична комунікація, здійснюється журналістами і при посередництві журналістів. Така комунікація також розрахована на масову аудиторію; прикладами можуть служити інтерв'ю, аналітичні статті в газетах, написана журналістами, політологом або політиком, які дуже часто пишуться за допомогою фахівців з ЗМІ. Журналісти в даному випадку привертають увагу аудиторії до проблем, пропонують шляхи їх вирішення, повідомляють про ставлення до неї політичних організацій та їх лідерів, допомагають політикам у вирішенні їхніх завдань. Політично неактивні громадяни сприймають політичну інформацію в тому вигляді, як вона постає в ЗМІ.

По-четверте – політична мовна діяльність "рядових" громадян, тобто людей не професіоналів в області політичної комунікації, які беруть

участь у мітингах, зборах, демонстраціях. Такі комуніканти зазвичай сприймаються як свого роду представники "народу", виборців, "трудящих" чи якихось груп громадян, пов'язаних професією, віком, місцем проживання.

Часто як особливого рівня виділяють парламентську і переговорну комунікацію. Можлива й інша точка зору: публічні виступи в парламенті можна вважати різновидом публічної політичної діяльності, а закрита для публіки робота в комітетах дуже близька до апаратної комунікації. Різновидом останньої можна вважати і комунікацію в процесі переговорів. Мова політика повинна бути зрозуміла всім, і в той же час деякі її деталі повинні вловити лише люди які професійно займаються політичною комунікацією. Політик повинен говорити саме так, як вимагає його статус і ситуація, і разом з тим висловлювати позиції які б цікавили громадян держави. Разом з тим політичні функціонери та журналісти "радянської школи" пишалися своїм умінням "в рамках дозволеного" і з посиланнями на класиків марксизму поставити складну проблему, тобто перетворити ритуальну комунікацію в інформативну. Політичні тексти, здавалося б, повинні бути максимально доступними для адресата, політики постійно говорять про свою близькість до народу, про відстоювання його інтересів. Щоб народ підтримував ту чи іншу політичну партію, мова її лідерів повинна бути щонайменше зрозуміла виборцям. Проте насправді багато політичних текстів є в тій чи іншій мірі езотеричним. Езотеричність комунікації – це її доступність тільки для фахівців, для людей, здатних відчутти в ній прихований зміст, підтекст, для яких важливо не тільки те, що сказав політик, але і те, як він це сказав і про що він промовчав. Таким чином, в країнах де комунікаційний зв'язок між громадянами та правлячою владою не встановлений, суспільство не сприймає та не розуміє владну політику, тому що вона спрямована лише на владні гілки, а не на виборців [9].

Особливий характер комунікативної взаємодії, що виділяє її проблематику й актуалізує себе в політичній мові, припускає використання мови як знаряддя впливу на недосвідчених громадян, при якому суб'єкт виявляється не стільки тим, хто породжує осмислені мовні висловлювання, скільки носієм якоїсь позитивної ідеї. Крім того, є свої і прихильники, і субпротивники, а іноді лише противники, і перевага такої мови у бік кращого та її правоти може інший раз бути настільки значною, що всі висловлювання мають вихідним змістом завдання оцінити, спрямовану проти свого опонента чи проти іншої політичної партії.

Завдяки використанню "спеціальної" політичної мови, можна зацікавити виборця, який навіть не розуміє поставленої проблеми чи завдання. Саме завдяки таким маніпуляціям з політичною мовою, символами і знаками комунікації, політичні технологи партій і лідерів вміло впливають на думку виборців.

Якщо інформатизація бурхливо розвивається в владних колуарах, не проникаючи в суспільство, вона позбавляє громадян можливості відслідковувати діяльність держструктур, оцінювати роботу обранців та

стежити за виконанням передвиборчих обіцянок, а значить, це не тільки не робить державну політику прозорішою, але і може посилити монополію держави на інформацію. Електронізація дасть у руки правлячої еліти додаткові можливості маніпуляції суспільством.

Потрібно звернути увагу на інше визначення комунікації, і таким чином осмислити іншу точку зору, яка ламає застарілі стереотипи. С. Азаренко вважає, що "...комунікація – тип взаємодії між людьми, що припускає інформаційний обмін. Комунікацію, яка несе в етимології індоєвропейський корінь "mei" – мінятися, обмінюватися, слід виокремлювати й від діалогу, оскільки його цільовою причиною є злиття осіб, що беруть участь в ньому, й від спілкування, тому що останнє має справу, перш за все, із загальними механізмами відтворення соціального досвіду і породження нового. Тим часом, питання, пов'язані з комунікацією, історично піднімалися і розвивалися в рамках проблематики діалогу і спілкування" [10]. Тобто, йдеться про безпосереднє спілкування владних гілок влади та громадян держави, де інформаційні процеси проходять злагоджено та стабільно. Виборці отримують достатньо інформації про розвиток державних секторів, зміни у державному пралінні.

Виходячи з цього можна побачити, що суть дефініції комунікації зводиться до двох основних понять – спілкування і взаємодія. Хоча ці два поняття з першого погляду здаються рівними, але, на нашу думку, "спілкування" носить більш особистісний характер, ніж взаємодія. Суспільству потрібен діалог, між собою та владними структурами, потрібно відчуті, що вони безпосередньо приймають участь у творенні держави та її устрою.

Отже, розгляд визначень терміну "комунікація" за змістом тлумачень можна звести до трьох великих визначень: передача (визначальний критерій – односпрямованість); спілкування; взаємодія.

Варто зазначити, що головною квінтесенцією визначення, на наш погляд, є взаємодія (двоспрямований процес) за допомогою інформаційних зв'язків і технологій. Повинна бути співпраця між громадськістю, різними групами інтересів, та владою держави. На нашу думку, виникнення нового розуміння комунікації викликано необхідністю визначити принципово нові соціально-політичні явища, що спричинені демократизацією сучасних суспільно-політичних процесів, важливістю дослідити сучасні канали передачі й впливу інформації тощо.

Якість політичної комунікації визначається рівнем розвитку громадянського суспільства, тобто суспільства, в якому влада залежить від громадян та існує для громадян, а не навпаки. Саме в такому суспільстві налагоджені комунікативні зв'язки. Люди володіють необхідними знаннями та уявленнями про політичну комунікацію та про політичну мову, на якій спілкуються політики. Володіють необхідним арсеналом знань, які дають змогу оцінити якість політики в країні. Обмін політичною інформацією на горизонтальному рівні між членами суспільства й організаціями та на вертикальному рівні між різними елементами політичної системи відбувається тим інтенсивніше, чим вищим є досягнутий у суспільстві рівень демократії.

Потрібно пам'ятати, що технології можуть змінити методи регулювання, але не змінює їх суті. Інформаційна відкритість не стане прямим наслідком відвертих відносин громадян й державних інститутів та навряд чи приведе до лібералізації суспільних відносин. Доречним прикладом, є досвід Сінгапуру – країни зовсім не демократичної, однак лідируючої по ефективності використання систем e-government. Зазначимо, прикладів контрасту між рівнями соціального і технологічного розвитку держав в усьому світі – безліч. Навіть поряд не стояли з демократією султанат Бруней, Сінгапуру, Малайзії, королівства Саудівської Аравії, князівства Дубай та Об'єднаних Арабських Еміратів вже сьогодні мають такий рівень розвитку ІТ, якого за планами Росії, проекту "Електронна Росія", важко буде досягти і в 2012 році. Громадянське ж суспільство в більшості цих країн знаходиться десь на стадії раннього феодалізму [11].

Ідеальна модель політичних комунікацій передбачає наявність діалогу між правлячою елітою країни та громадянами за допомогою незалежних ЗМІ, в ході якого:

1) відбувається рівноправний обмін інформацією про політичний процес та його конкретні прояви;

2) інформація є точною, повною, достовірною, завершеною та такою, що піддається перевірці;

3) даний діалог проводиться відповідно до основних культурно-цивілізаційних цінностей, що сповідуються даним суспільством;

4) політичний процес та інформування про нього відбуваються відповідно до основних прав людини та громадянських свобод: свободи політичних та інших переконань, свободи слова та друку, свободи зборів і об'єднань, свободи отримувати і поширювати інформацію;

5) політичні комунікації є не лінійним, односпрямованим вертикальним процесом (від еліт до пасивно сприймаючих мас), а сукупністю різноспрямованих повідомлень, обмін якими відбувається між різними членами громадянського суспільства на горизонтальному рівні та між членами громадянського суспільства і "правлячою елітою" за допомогою зворотного зв'язку [12].

Останнім часом посилюється політична боротьба на просторах Мережі. Інтернет-технології широко використовуються в політичному, а особливо виборчому процесі.

"Авторські" статті в електронних ЗМІ найтрадиційніший канал електронної комунікації із громадськістю. Основною відмінністю "авторських" статей є те, що вони написані не професіоналами. Досить часто можна прочитати статтю, про політичні відносини в країні, яка написана журналістом, який зовсім не володіє потрібним словниковим багажем та знаннями про сферу яку він висвітлює.

Мода на інтелектуальну публіцистику поширена як зі сторони влади, так і з боку опозиції. Високий попит у цій сфері з боку активних користувачів Мережі, особливо тих, які тією чи іншою мірою пов'язані зі світом політики, зумовлює відповідну пропозицію.

Отже, на нашу думку, особливість політичної комунікації сьогодні виражається своєрідністю її головного прояву в політиці, що виглядає

дещо завищено. Політична комунікація сьогодні є особливою надбудовою сигнальною системою. Вона не просто представлена такою формою, як спілкування в розповсюдженні інформації, а й різноманітними суспільними діалогами. Сьогодні залишається поза увагою інший бік політичної комунікації, а саме – вона представлена технологічною формою, тобто саме в політиці вона сьогодні опосередковується, базується і визначається конкретними політичними технологіями.

1. Barber B. Three Scenarios for the Future of Technology and Strong Democracy // Political Science Quarterly. – 1998–1999. – Vol. 113, № 4. – P. 72. 2. Чеснаков А. А. Ресурсы INTERNET и российские политические технологии: состояние и перспективы развития // Вестник МГУ. Сер. 18. Социология и политология. – 1999. – № 4. – С. 17. 3. Власенко Н. Україна на шляху до інформаційного суспільства: проблеми та здобутки / Н. Власенко, С. Зосько, М. Сиротич. – К., 1995. – С. 121. 4. Там само. – С. 54. 5. Денисюк С. Г. Технологічні виміри політичної комунікації / С. Г. Денисюк. – Вінниця : ВНТУ, 2010. – С. 11. 6. МакКузіл Д. Теория массовой коммуникации // Контексты современности – 2 : хрестоматия. – Казань, 1998. – С. 210. 7. Rheingold H. A Slice of Life in my Virtual Community // Global Networks / ed. L. M. Harasim. – Cambridge : MIT Press, 2011. – P. 39. 8. <http://www.heritage.org>. 9. Галлін Д. С. Сучасні медіасистеми: три моделі відносин ЗМІ та політики / Д. С. Галлін, П. Манчін ; пер. з англ. О. Насіко. – К., 2011. – С. 47. 10. Денисюк С. Г. Технологічні виміри політичної комунікації. – С. 11. 11. Чеснаков А. А. Ресурсы INTERNET и российские политические технологии: состояние и перспективы развития. – С. 19. 12. Browning G. Electronic Democracy: Using the Internet to Influence Politics / G. Browning. – Wilton : Online Inc., 1996. – P. 93.

Надійшла до редколегії 14.09.12

УДК 324

К. А. Молчанов, асп., КНУТШ

СУЧАСНІ НАУКОВІ ПІДХОДИ ЩОДО З'ЯСУВАННЯ СУТНОСТІ ПОЛІТИЧНОГО ІМІДЖУ ТА ЙОГО СКЛАДОВИХ

Розглядається поняття політичного іміджу, та основні підходи до його визначення. Виділяються складові політичного іміджу та його характеристики.

Ключові слова: імідж, політичний імідж, імідж політичного лідера.

Рассматривается понятие политического имиджа, и основные подходы к его определению. Выделяются составляющие политического имиджа и его характеристики.

Ключевые слова: имидж, политический имидж, имидж политического лидера.

The author investigates concept of the political image, and basic approaches to its definition. Excretes components of the political image and its characteristics.

Keywords: image, political image, the image of a political leader.

Важливим аспектом загального сприйняття й оцінки політика є враження, яке він справляє, тобто його імідж. Вдало створений образ політика ефективним засобом впливу на громадськість, її настрої та поведінку.

У зв'язку з цим, мета даної статті полягає у виявленні сутності політичного іміджу та його складових.

Поняття "імідж" походить від латинського слова "imago", що означає "імітація". У словниках імідж визначається як уявлення громадськості про людину чи предмет; образ, поширюваний у суспільстві особою чи установою через ЗМІ; імітація або подання зовнішньої форми суб'єкту чи об'єкту.

Практично протягом всього існування людського суспільства фактор іміджу чинив значний вплив на перебіг політичних процесів. До проблеми образу ідеального лідера зверталися багато мислителів давнини, античності, середньовіччя і нового часу. Вони замислювалися над питаннями того, яким має бути правитель (політик) в очах мас. Мислителі зазначали, що правителями мають бути найдостойніші, найсильніші, найвідважніші люди, яких підтримують оточуючі. У своїх працях філософи не лише малювали ідеальні образи, але й давали рекомендації прикладного характеру щодо того, як досягти максимально повної відповідності їм [1].

У країнах Стародавнього Сходу від Єгипту і до Китаю вважалося, що правитель повинен обов'язково мати божественне походження. Ця риса образу впроваджувалася і актуалізувалася усією потужністю державних і релігійних установ. Зважаючи на те, що твердження, позбавлене аргументації є досить ефективним методом навіювання, не дивно, що божественне походження стало невід'ємним атрибутом правителя в давнину [2; 3].

Велике значення проблемі образу політика надавали вчені більш пізніх часів, такі як Н. Макіавеллі, Ф. Ніцше, Г. Тард. Н. Макіавеллі прямо говорить про імідж, називаючи його "личиною". Він писав: "личина для государів необхідна, так як більшість судить про них по тому, чим вони здаються". Говорячи про те, якою має бути ця "личина", великий флорентієць зазначав: "Натовп звичайно захоплюється впливовістю і успіхом. Зневажають тільки тих государів, які виглядають нерішучими, непослідовними, малодушними і легковажними. Усіх таких якостей повинен уникати государ, надаючи своїм діям відбиток величчя, важливості, твердості і відваги" [4]. Пізніше така точка зору знайшла відображення в роботах Г. Лебона. У 1895 році він писав: "Маси поважають тільки силу, і доброта їх мало торкає, тому що вони дивляться на неї як на одну з форм слабкості" [5].

До проблеми іміджу в сучасному його розумінні у відкритих дослідженнях та літературі почали активно звертатися порівняно недавно: на Заході з 1960-х років, в країнах колишнього СРСР з кінця 1980-х – початку 1990-х років. Серед зарубіжних фахівців з питань іміджу можна назвати таких дослідників, як Дж. Наполітан, Мет Різ, Тоні Шварц, Річард Верслін, Девід Герген, Дік Моріс, Жак Сегела, Гордон Ріс, Герд Бехер, В. Шепель, К. Єгорова Гантман, П. Гуревич, С. Голдмен, Є. Блажнов та ін.

В Україні до питань іміджології звертаються такі науковці – В. Бебик, Д. Видрін, А. Гуцал, В. Королько, В. Моїсєєв, С. Недбаєвський, Г. Почепцов, С. Телешун, М. Томенко тощо. Проблеми дослідження сутності політичного іміджу розглядаються в працях Н. Азарова, С. Алексєєва, В. Андрущенко, О. Бабкіної, В. Беха, С. Бульбенюк, А. Бутенка, І. Варзара, В. Воронкова, К. Гаджієва, В. Горбатенка, Г. Зеленько, О. Зернецької, В. Ільїна, В. Корнієнка, І. Кресіної, О. Лісничука, М. Михальченка, М. Остапенко, А. Пахарева, Ф. Рудича, М. Хілька, П. Фролова тощо.

За визначенням українських PR фахівців Г. Почепцова і В. Королька, імідж – це досить стійке уявлення громадськості про людину чи організацію, що цілеспрямовано формується за допомогою різних комунікативних засобів. Імідж має символічний характер й призначений для породження у масовій свідомості чітких, як правило, позитивних асоціацій та емоцій [6; 7].

К. Єгорова-Гантман називає іміджем спеціально створюваний, навмисно формований політичний образ для досягнення поставлених цілей.

Політичний імідж особливий вид іміджу, що включає в себе як політичні та психологічні характеристики, властиві іміджу загалом, так і особливі ознаки, властиві лише конкретним різновидам політичного іміджу.

За визначенням російських науковців, політичний імідж – це сукупність уявлень і переконань, що має індивід або група індивідів про різні політичні явища. В політологічному словнику політичний імідж визначається як своєрідне уявлення населення про ідеальне втілення тієї чи іншої соціальної ролі. Імідж політика включає такі характеристики: особистісні якості, організаторські, управлінські здібності (компетентність, вміння вести полеміку, участь у процесах прийняття рішень); характеристики, що зближують лідера з електоратом (пересічне походження, простота) тощо [8].

Загалом, в сучасній літературі виокремлюються такі основні підходи до визначення поняття іміджу політичного лідера: онтологічний, антропологічний, ціннісний та етичний [9].

Представники онтологічного підходу (С. Голдмен, В. Бебик, Л. Невзлін), по перше, вважають, що політичний імідж далеко не завжди повністю й адекватно відображає реальний об'єкт; по друге, що він обов'язково повинен містити ознаки, за якими певний об'єкт ідентифікується і, відповідно, виокремлюється серед подібних; по третє, що він володіє значною стійкістю і силою інерції; нарешті, по четверте, що політичний імідж активно добудовується самими реципієнтами відповідно до їх власних психологічних особливостей.

Представники антропологічного підходу (К. Єгорова-Гантман, Дж. Скотт, П. Бірд, Е. Семпсон, Г. Почепцов, П. Гуревич, В. Шепель, Л. Браун, Є. Блажнов, Б. Красовський, І. Криксунова, Т. Чередниченко) імідж політика співвідносять з різними персоніфікованими категоріями, наприклад, з такими, як "самопрезентація", "самопрес'явлення", "управління враженням" тощо [10]. Фактично дослідники акцентують увагу на рольовому характері іміджу, який виявляється, як публічне "Я" людини, як своєрідна маска, що застосовується для отримання привабливого вигляду в очах інших людей. Роль іміджмейкерів, які працюють над створенням особистісного образу, зводиться лише до опрацювання зовнішнього вигляду замовника, його тренінгу вербальної і невербальної поведінки.

Представники ціннісного підходу (Б. Брюс, Ж. Сегела, О. Феофанов, І. Недяк, І. Терлецька, А. Цуладзе) акцентують увагу на штучному характері цього феномену. В рамках цього підходу акцентується увага на символічній сутності іміджу. Так, Ю. Сурмін і Д. Наріжний вважають, що імідж – це "певний символічний образ сприйняття якогось явища, об'єкта та людини", його формування "складає основний зміст політичної персоналізації політичного діяча".

В рамках ціннісного підходу під впливом різного роду PR теорій було сформовано комунікативне розуміння іміджу. Так, за визначенням М. Миліневського, імідж політика – це образ, який сформований в масовій свідомості на основі наявних знань, досвіду сприймання візуальної

інформації. Імідж створюється для того, щоб викликати бажані зміни в масовій свідомості і поведінці людей [11].

Щодо етичного підходу, то його представники переконані, що іміджу політика притаманна певна моральна спрямованість, тому він розглядається як, свого роду, "друга натура", з якою індивід оцінює себе і, яка за умови регулярного прояву, стає його справжньою сутністю.

Отже можна виокремити три точки зору щодо природи виникнення політичного іміджу. Перша полягає в тому, що імідж може взагалі не пов'язуватися з реальними характеристиками суб'єкта, якому він належить. Згідно з другою думкою, імідж є певним відображенням сутності особистості. Прихильники третьої точки зору визнають двоїсту природу політичного іміджу: йдеться про її залежність як від реальності, так і від цілеспрямованого конструювання.

Неоднозначне бачення природи політичного іміджу породжує різні підходи щодо його класифікації. Найбільш поширені з них: 1) за суб'єктом (імідж політичного діяча, партії, руху); 2) за етапністю і стадійністю політичного процесу (вихідний, поточний, кінцевий); 3) за категоріями (реальний – ідеальний); 4) за модальністю (позитивний – негативний); 5) за порівняльною ознакою (імідж кандидата – імідж конкурента).

В залежності від критерію, покладеного в основу класифікації політичних іміджів, їх розрізняють: 1) за об'єктом (персональний і корпоративний); 2) за співвідношенням з іншими об'єктами (одиничний – збірний); 3) за змістом (простий – складний); 4) за оригінальністю характеристик (оригінальний – типовий); 5) за контекстом іміджування (особистий, політичний, професійний); 6) за статтю (чоловічий – жіночий); 7) за віком (молодіжний – зрілий); 8) за соціальною категорією (імідж політика, бізнесмена, поп-зірки); 9) за продовженням існування (постійний – ситуаційний); 10) за параметрами прояву (емоційно-чуттєвий, когнітивний тощо) [12].

У просторі політичного іміджу важливе місце посідає персональний імідж суб'єкта політики, який виникає внаслідок ідентифікації з іміджами, які існують в політичних взаємовідносинах. "Пряме" виникнення іміджу політика відбувається внаслідок спостереження, спілкування і взаємодії з ним на основі його семіотичних проявів у комунікації. У випадку опосередкованого формування іміджу його просування здійснюється за допомогою політичних слоганів, символів, рекламних і PR-акцій.

Отже класифікувати імідж як категорію дуже складно, оскільки разом з новими запитами суспільної практики народжуються нові форми політичних образів. Таким чином, можна зробити висновок, що типологія іміджів постійно змінюватиметься і доповнюватиметься.

У структурно-функціональному відношенні політичний імідж є цілісною, інтегрованою системою уявлень про конкретний об'єкт, що склався у масовій свідомості в конкретно-історичний період розвитку суспільства. В цій системі доцільно визначити такі основні групи структурних компонентів: 1) реальні (дійсні) характеристики, які позначають змістовий фактаж конкретного іміджу і відображають його "даність"; 2) "фантомне навантаження", що вміщує увесь спектр бажаних характеристик, але які реально не притаманні об'єктові; 3) ситуаційні характеристики, що за-

лежать від конкретних суспільно-політичних і політико-психологічних ситуацій та актуалізують ті чи інші соціальні цінності; 4) фонові характеристики, що надають конкретному об'єкту символічного значення [13].

На відміну від реальних характеристик, що відображають унікальні, одиничні ознаки конкретного об'єкта, "фантомне навантаження" забезпечує ідентифікацію політичного іміджу останнього з певним прототипом, який склався у масовій свідомості. Такий прототип безпосередньо впливає на селективність (вибірковість) сприймання і тому є головною частиною системи уявлень; він є своєрідною "кодовою системою", за допомогою якої соціум дуже легко може інтегрувати інформацію, що надходить. Тому прототипи політичного іміджу є не тільки одним з важливих критеріїв оцінки реально існуючих політичних об'єктів, але й засобом збереження і передачі наступному поколінню уявлень і цінностей, поширених в суспільстві [14]. Створення певного прототипу здійснюється: а) на основі усталених, традиційних уявлень; б) при значному поширенні в суспільній свідомості тих чи інших характеристик політичного іміджу (це відбувається шляхом стереотипізації); в) при ідеалізації конкретного об'єкта деякі абстрактні та уявні якості інтегруються в певну ідеальну систему уявлень щодо конкретного типу політичного іміджу (персоніфікованого, інституціоналізованого, ідеального чи комплексного) [15].

На думку багатьох авторів, існують три групи складових іміджу політичного лідера.

Персональні характеристики: фізичні, психофізіологічні особливості, характер, тип особистості, індивідуальний стиль прийняття рішень тощо.

Соціальні характеристики: належність до певної соціальної групи – партії, національності, професійної групи, соціальний статус.

Символічні характеристики: лідери стають знаками певних ідеологій, того чи іншого можливого майбутнього, певного курсу дій [16].

За П. Фроловим, у змістовому плані в іміджі можна виокремити: 1) особистісні риси політика; 2) тип його політичної орієнтації; 3) його місце в інститутах влади чи неформальних утвореннях (президент, парламентарій, кумир юрби) [17]. Ю. Зущик вважає, що змістовий зріз структури іміджу включає в себе такі елементи: 1) ідеологічний тип ("політичне обличчя", "політичне забарвлення" тощо); 2) особисті риси (реальні чи "награні"); 3) соціальні ролі ("соціальний статус", "соціальне походження" тощо); 4) "прізвисько", "псевдонім" лідера [18]. Цей же автор наголошує, що функціональний зріз включає: мову (зокрема, лексикон); зовнішню атрибутику (одяг, зачіску, окуляри, автомобіль тощо); міміку, пантоміміку, жестикуляцію та інші елементи невербальної поведінки.

Розглянемо детальніше окремі компоненти образу політичного лідера.

Зовнішність лідера – це одна з небагатьох характеристик, яка набуває в телевізійну епоху великої ваги. Зовнішність, манера поведінки і спілкування лідера відіграють істотну роль при формуванні першого враження про конкретного політика. Розглядаючи вплив зовнішності та одягу на імідж політичного лідера, слід розрізняти стійкі його складові, на сприймання яких практично неможливо вплинути шляхом різного способу подачі інформації, а також нестійкі, сприймання яких залежить

від якості і способу подачі інформації. Характеристики, що найбільше запам'ятовуються у зовнішності, це – очі і погляд, вік кандидата, його обличчя, специфіка оформлення обличчя (вуса, борода, зачіска). Багатою людям властиво робити висновки про особистість, базуючись лише на враженні про її зовнішність, що проявляється, як з'ясувалося, також в процесі демократичних виборів при великій кількості альтернатив [19]. Ідеального політичного лідера, за дослідженнями О. Вознесенської [20], виборці характеризують так: чоловік, представницький, підтягнутий, чисто поголений, в діловому одязі (костюмі).

В літературі щодо зовнішності ідеального політика відзначається лише те, що в ідеалі лідера "уявляють як представницького чоловіка приємної зовнішності, поважного віку". Інші дані свідчать, що "красивих" обирають частіше, ніж непривабливих. Дослідники звертають увагу і на такий феномен, як стереотип фізичної привабливості. Він полягає в тому, що ми наділяємо красивих людей безсумнівно позитивними рисами характеру [21]. Зовнішній вигляд лідера має бути критично оцінений, скоригований відповідно до ситуації (офіційної чи неофіційної), пори року, часу зустрічі, соціального складу виборців, з якими належить контактувати. Тому мають бути продумані одяг (його кольорова гама, стиль), окуляри, зачіска, аксесуари тощо.

Зовнішні елементи поведінки формують враження про людину задовго до того, як вона вимовить перші слова. При першій зустрічі люди більше уваги звертають на позу, манери, жестикуляцію, інтонації, ніж на предмет обговорення. Саме в цей момент формується враження про людину, ставлення до неї. Особливої уваги потребують жестикуляція та міміка політика. Людина, здатна добре контролювати слова, але погано – свою міміку, жести, може легко проявити нервовість, особливо в критичній, напруженій ситуації, а відтак залишає про себе неприємне враження [22].

Мова політика теж відіграє важливу роль у формуванні іміджу. Тому велику увагу слід звертати на чистоту, виразність мовлення, прагнення здатися переконливим. Наприклад, запитання-ярлики: "Чи не правда?", "Чи не так?" роблять мовлення більш переконливим, таким, що викликає заперечення. Ефект впливу посилюється, якщо поряд із запитаннями-ярликами використовуються трюїзми – висловлювання, з якими неможливо не погодитись [23].

Що стосується особистісних характеристик, то тут найбільшого значення набувають інтелектуальні якості (які часто ототожнюються з освіченістю). Далі за частотою згадувань іде чесність політика, хоча виборці не вимагають від нього абсолютної чесності. Він повинен також бути добрим і людським. Ідеальний політик має досконало володіти ораторським мистецтвом і бути "доступним для розмови з простими людьми". Крім того, має неабияке значення енергійність, діловитість, відчуття актуальності, врівноваженість, серйозність, передбачуваність політика [24].

До структурних компонентів політичного іміджу належать реальні й ситуаційні характеристики, які або природно співвідносяться із сутністю політичного діяча, або ж спеціально вигадуються "під конкретну ситуацію".

Таким чином, імідж є складним феноменом, у якому поєднуються досить різноманітні фактори – як історичні, політичні, соціальні, так і особистісні. Їх необхідно брати до уваги у процесі вивчення та формування політичного іміджу як загалом, так і щодо конкретних політиків.

1. Дурдин Д. М. Образ политического лидера и возможные его изменения // Полис. – 2000. – № 2. – С. 150–151.
2. Климова С. Г. Образы политиков в представлении россиян / С. Г. Климова, Т. В. Якушева // Полис. – 2000. – № 6. – С. 66–82.
3. Мягков А. Ю. Эффект престижных имён в социологических опросах // Полис. – 2000. – № 6. – С. 65.
4. Гуревич П. С. Приключения имиджа: технология создания телевизионного образа и парадоксы его восприятия / П. С. Гуревич. – М.: Искусство, 1991. – 43 с.
5. Лебон Г. Психология народов и масс / Г. Лебон. – СПб., 1995. – С. 156.
6. Почепцов Г. Г. Имиджология / Г. Г. Почепцов – К., 2002. – 574 с.
7. Королько В. Г. Основы публичной речевой культуры / В. Г. Королько – М.: Рефл-бук; Киев: Ваклер, 2000. – 528 с.
8. Корнієнко В. О. Імідж політичного лідера: проблеми формування та практичної реалізації: монографія / В. О. Корнієнко, С. Г. Денисюк. – Вінниця: УНІВЕРСУМ-Вінниця, 2009. – 144 с.
9. Там само.
10. Ольшанский Д. В. Политический PR / Д. В. Ольшанский. – СПб., 2003.
11. Корнієнко В. О. Імідж політичного лідера: проблеми формування та практичної реалізації: монографія / В. О. Корнієнко, С. Г. Денисюк.
12. Почепцов Г. Г. Имиджология.
13. Ольшанский Д. В. Политический PR. 14. Там же. 15. Там же. 16. Почепцов Г. Г. Имиджология. 17. Фролов П. Методичні засоби вивчення іміджу політичних лідерів // Наукові студії з політичної психології. – К., 1995.
18. Зуцук Ю. Ідеологічний тип лексики політичного лідера в структурі політичної психології / Ю. Зуцук. – К., 1995.
19. Фролов П. Методичні засоби вивчення іміджу політичних лідерів.
20. Вознесенська О. Вплив зовнішності кандидатів у депутати на електоральну поведінку виборців // Проблеми політичної психології та її роль у становленні громадянина української держави: матеріали Другої всеукр. конф., 13–14 листопада 1997 р. – К., 1997.
21. Там само.
22. Кривошеїн В. В. Іміджова складова політичного світосприйняття: структура елементарного рівня // Грані. – 2002. – № 4.
23. Там само.
24. Там само.

Надійшла до редколегії 14.09.12

С. В. Таран, здобувач, КНУТШ

ПІДХОДИ ДО ВИВЧЕННЯ РЕГІОНАЛІЗМУ ТА ЕТНІЧНИХ ГРУП У ЗАХІДНІЙ ПОЛІТОЛОГІЇ: ГІПОТЕЗИ ДЛЯ УКРАЇНИ

У статті аналізуються сучасні західні теорії, які описують суспільства зі значними політичними поділами і можуть бути використані для вивчення регіоналізму в Україні. На основі проаналізованих теорій запропоновані гіпотези, які пояснюють характер українського регіоналізму.

Ключові слова: регіоналізм, етнічні групи, конфлікт, політичні інституції, політичні поділи, фракціоналізація, федералізм, патронаж, акумуляція.

В статье анализируются современные западные теории, которые описывают общества со значительными политическими делениями и могут быть использованы для изучения регионализма в Украине. На основе проанализированных теорий предложены гипотезы, объясняющие характер украинского регионализма.

Ключевые слова: регионализм, этнические группы, конфликт, политические институции, политические деления, фракционализация, федерализм, патронаж, аккумуляция.

Modern western theories which describe societies with considerable political divisions and which can be used for the research of regionalism in Ukraine are analysed in the article. On the basis of the analysed theories the hypotheses were offered to explain the nature of Ukrainian regionalism.

Keywords: regionalism, ethnic groups, conflict, political institutions, political divisions, fractionalization, federalism, patronage, acculturation.

Від самого початку незалежності України в експертному та політичному середовищі існує відчуття того, що в країні можуть статися гострі

політичні конфлікти між різними етнічними та регіональними групами. Очікування цих конфліктів викликане глибокими соціально-суспільними поділами, які існують в Україні.

За даними Всеукраїнського перепису населення 2001 року з 48,2 млн населення України 77,8 % є українцями, а 22,3 % – представники 130 інших національностей. Найчисельніша національна група – росіяни, які становлять 17,3 % всього населення України [1]. Однак і всередині самої титульної групи – українців – існують внутрішні розлами, які можуть зосереджуватися навколо питань мови, релігії, геополітики, ідеології.

Те, що ідентичність титульної групи є незавершеним процесом, відзначали чимало дослідників [2]. Однак, вочевидь, найбільш значимими серед усіх поділів, на думку більшості науковців, є регіональний поділ – домінування регіонального фактору як основного у визначенні політичної поведінки українців. Іншими словами, українці або росіяни на Заході мають інші моделі поведінки ніж українці або росіяни на Сході, попри те, що вони, формально, належать до одних етнічних груп [3].

Зазначимо, окрім того, що регіони різняться політично, культурно та економічно, деякі регіони країни ніколи не існували у нинішніх кордонах держави, до того, як були об'єднані в Радянському Союзі, і мають політичні історичні відмінності, які досі позначаються на політичному житті країни.

Найбільш типовим уявленням про українські поділи та регіоналізм в Україні є розкол по лінії "схід-захід", який уособлює не стільки географічний поділ, скільки поділ за низкою ідеологічних, економічних, історичних та демографічних ознак, які підсилюють одне одну. Цей поділ є найбільш характерним і тому, що він чисельно охоплює все суспільство і ділить, в тому числі, саму титульну групу. Поділ є наскільки сильним, що окремі дослідники говорять про фактичне існування "двох Україн" всередині України [4], або глибокий "цивілізаційний розлам", який ділить країну навпіл [5].

В Україні наявний сильний регіоналізм, який найхарактерніше виявляється як тенденція, коли "східний" та "західний" сегменти українського суспільства мають відмінні політичні настрої, світоглядні орієнтири, економічну структуру та міжнародні орієнтації.

Разом з тим, попри глибокі політичні поділи в Україні досі не сталися силові конфлікти. Інші країни з подібними поділами мали інші наслідки, які, власне, очікували в експертному середовищі щодо України [6]. Відштовхуючись від досліджень суспільств з глибокими ідеологічними, мовними, економічними та релігійними поділами, а також досліджень політики країн на пострадянському просторі можна було очікувати існування наступних явищ в Україні. По-перше, це сепаратистські політичні рухи, які стали розповсюдженням явищем у Східній Європі та країнах колишнього Радянського союзу і, теоретично, могли виникнути як на заході України, де існує прагнення якнайшвидше інтегруватися в ЄС та НАТО, так і на сході, де існує прагнення посилити політичні та культурні відносини з Росії. По-друге, це існування регіональних партій та політична мобілізація винятково на регіональному та субетнічному принципі, який

виникає в суспільствах з сильним патронажем [7], слабкою централізацією влади [8] та складним міжнародним оточенням [9]. По-третє, це домінування політики символів – абсолютизація в політиці питань, які є маркером ідентичності – мова, релігія, історія.

Хоча в Україні час від часу стаються події, які свідчать про можливу появу згаданих явищ, ці явища не стали впливовим фактором української політики. Так, спроби організувати сепаратистські рухи в Криму та на Донбасі на початку 1990-х дуже швидко зійшли нанівець. Політична мобілізація та регіональному та етнічному принципі теж не відбулася, – хоча деякі партії мають електоральну базу у певних регіонах, всі парламентські партії є всеукраїнськими, і членство у них відкрито для представників усіх регіонів та етнічних груп України. Також політика символів, хоч і виникає іноді на порядку денному, не стала визначальною рисою політики, – партії які ставлять основним своїм завданням лише захист певних політичних ідентичностей не змогли потрапити до парламенту.

Однак, регіоналізм і пов'язані з ним суспільно-політичні поділи теоретично можуть будь-коли призвести до силового протистояння. У ряді випадків регіоналізація пов'язана з діяльністю національних та етносепаратистських рухів, і такий регіоналізм може привезти до значної дестабілізації суспільства [10].

Отже, надзвичайно актуальним є вивчення тих механізмів, які досі уможливлювали мирний перебіг регіоналізму в Україні. Для науки та суспільства важливо розуміти чому Україна змогла уникнути негативних наслідків регіоналізму, попри те, що очікування таких наслідків існувало у експертному середовищі. Як зазначила, зокрема, Стювар, український досвід відносин між різними регіональними та етнічними спільнотами є важливим оскільки для справжнього розуміння природи політичних стосунків між різними етнічними та регіональними групами необхідно вивчати не лише випадки, коли існують між ними конфлікти, на що особливо звертають науковці, а і випадки, коли таких конфліктів не відбулося [11].

Аби отримати відповідь на поставлене питання важливо порівняти умови та механізми регіоналізму в Україні з регіоналізмом в інших країнах. При цьому, необхідно вивчити та залучити до аналізу західні теорії та практики міжрегіональних відносин. У статті розглядаються основні групи сучасних теорій, на основі яких робляться гіпотези для подальшого вивчення регіоналізму в Україні. Теорії зібрані в групи на основі того, які базові припущення їхні автори мають щодо регіоналізму та етнорегіональних відносин та що є основним предметом їхні досліджень. Ці теорії та пов'язані з ними гіпотези, відтак, можуть бути використані для подальшого вивчення регіоналізму в Україні.

Перша група теорій, які можуть бути використані для дослідження регіоналізму є теорії, в центрі уваги яких – внутрішні демографічні фактори, історично притаманні даному суспільству. Цими факторами можуть бути особливості демографічного складу досліджуваних регіонів, географічні та культурні особливості, тенденції внутрішньої та міжнарод-

дної міграції, які об'єднують, або роз'єднують різні групи, котрі формально належать до єдиної політичної нації. Виходячи з внутрішньої композиції суспільства та його окремих регіонів, їхніх культурних регіональних відмінностей дослідники складають прогнози щодо впливу регіоналізму на політичний розвиток суспільства. Це, зокрема, роботи Кімлічки, Ротчайлда, Гарнетта. Інший напрямок цієї групи – це дослідження впливу кількісного складу різних груп – "відносної фракціоналізації" – на стабільність транзитних демократій, що висвітлено у роботах Рабушки, Шелпе, Сіска, Діксона, Шеві.

Дотичні до теорій, які описують регіоналізм у термінах демографії є концепція мультикультуралізму, в якому значний акцент робиться на демографічних проблемах суспільства [12].

Застосовуючи ці підходи до України, можемо припустити, що специфіка українського регіоналізму, та, зокрема, відносна міжрегіональна стабільність в Україні може бути пояснена внутрішніми демографічними факторами, укоріненими в суспільстві. Демографічна композиція окремих регіонів та динаміка їхньої взаємодії може істотно вплинути на характер та перебіг міжрегіональних відносин.

Так, наприклад, першою можливою гіпотезою, яка впливає з цих теорій, може бути факт суттєвого змішування представників "західного" і "східного" регіонів. Оскільки представники двох секторів активно присутні у всіх регіонах України, поділ на "східний" та "західний" сегменти України виглядає досить умовним. Відтак, їх доволі складно мобілізувати винятково на регіональній політичній платформі.

Більше того, як доводять дослідники, стабільні міжрегіональні відносини можливі лише тоді, коли представники обох груп мають лояльність до більш широкій політичній спільноти, яка охоплює одночасно всі регіональні групи [13]. В умовах України такою культурно-політичною основою гіпотетично може бути ідентифікація регіонів України зі спільним минулим – часами Київської Русі, або Козаччиною, які розвинули у сучасних громадян України сенс загальноукраїнської солідарності.

Ще однією версією цієї гіпотези може бути існування глибших субрегіональних поділів всередині кожного регіону [14]. Для представників регіонів у випадку існування субрегіональних поділів власний регіон не сприймається як єдино можлива політична ідентифікація [15]. Громадяни можуть відчувати спорідненість з власним містом, селом, що для них набагато більше значить, ніж приналежність до регіону. Відтак, ці поділи можуть зменшувати інтенсивність регіоналізму і, тим самим, послаблювати міжрегіональні суперечності в Україні.

Другою гіпотезою, яка впливає з теорій, які роблять акцент на демографічних факторах – є припущення того, що кількісний баланс груп – так звана "відносна фракціоналізація" – впливає на ефект регіоналізму на політичну ситуацію в країні. Так, низка дослідників стверджують, що наявність великої кількості збалансованої відносно одна одної груп позитивно впливає на політичну стабільність суспільству [16]. Як правило, у країні, де існує більше, ніж чотири регіональні групи, жодна з них не

може досягти домінування над іншими, і це означає такі суспільства є політично стабільними [17]. Типовим прикладом такого суспільства є Танзанія, де існує понад 120 регіональних та етнічних груп, причому найчисельніше з них сукуму, складає всього 13 % материкової частини населення. В таких умовах жодна група не може домінувати над іншими і вплив регіоналізму на суспільство не є згубним.

В Україні, таким чином, регіоналізм не є дестабілізуючим чинником для суспільства через наявність чисельних регіональних груп, які нейтралізують можливості регіональних еліт виступати з радикальними політичними гаслами. Присутність численних регіональних груп утримує політиків, які їх представляють, від радикалізму через труднощі мобілізації політично розмаїтих регіонів [18].

Окрім труднощів політичної мобілізації регіональних лідерів можуть утримувати й інші розрахунки. Так, у випадку успіху сепаратистського руху і виникнення нових держав, регіональні лідери можуть опинитися у вразливій ситуації через необхідність ділити владу з етнічними регіональними меншинами, які не являють небезпеки у цілісній великій Україні, але у випадку її теоретичного поділу можуть стати чисельно значимими у її новоутворених незалежних сегментах. Ця перспектива, можливо, утримує регіональних лідерів від політичної мобілізації винятково на регіональній основі та ідеології сепаратизму.

Другий підхід західних науковців до вивчення відносин між регіональними та етнічними групами, який може бути використаний для аналізу регіоналізму в Україні, представляють роботи, які вивчають різні аспекти спадку радянської системи на розвиток політики на пострадянському просторі. У роботах Гідеса, Кузьо, Кубічека, Джонса, Кічхелта, Мансфелдова, Марковськи, Токи, Джон Лоунги розглядаються успадковані від радянської системи формальні і неформальні інституції, патронажні та корпоративні зв'язки між політиками та виборцями, які підсилюють, або послаблюють міжрегіональні суперечності.

У "транзитних" демократіях, попередній режим впливає на шлях подальшого демократичного розвитку, який на ранніх стадіях може навіть комбінувати особливості старого автократичного і нового демократичного державних устроїв [19]. Зокрема, так званий, корпоратизм, – типова особливість суспільної організації радянської доби, – сприяє розвитку клієнталізму та патронажу [20] в сучасній Україні, і ця особливість може впливати на розвиток українського регіоналізму.

Особливістю української економіки у радянський період було те, що вона була інтегрована у радянську економіку і не становила єдиного економічного комплексу. Вочевидь, ця нерівномірність економічного розвитку могла вплинути на формування різних економічних та політичних моделей на території сучасної України і сприяти розвитку регіоналізму [21].

Разом з тим, вплив радянської системи на регіоналізм в Україні є неоднозначним. Радянська система суттєво сприяла розвитку патронажу на клієнталізму, що істотно затримувало інтеграцію українського політикуму до європейської політичної системи. Ця затримка може підірвати

політичні очікування українців, які мають виразні прозахідні орієнтації та зв'язки. Так, громадяни, які мають проєвропейські орієнтації можуть очікувати від політиків не патронажних зв'язків, а зв'язків, які будуються на чіткій ідеологічній програмовій платформі. А оскільки значна частина української політики вражена патронажем, громадяни західних проєвропейськи налаштованих областей можуть вважати решту країну, та, особливо, східний регіон "відсталими", і це може спровокувати у західному регіоні сепаратистський рух, який би кінцевою метою бачив входження свого регіону до європейської спільноти.

На підтвердження такого ефекту патронажу можна назвати звернення письменника Ю. Андруховича, який спричинив значний суспільний резонанс, заклавши відділити Донбас та Крим від решти України через те, що ці регіони мають "іншу" політичну культуру [22].

Таким чином, з одного боку, патронаж, успадкований від радянської доби спроможний спричинити негативні наслідки регіоналізму. Однак, і іншого боку, патронаж може диверсифікувати інтереси регіональних груп, розширюючи можливості для політичних компромісів. Типовою проблемою у модеруванні регіональних та етнічних конфліктів є те, що чимало таких конфліктів відбувається через питання приналежності до певної політичної ідентичності, маркерами якої є, зокрема, мова, релігія, своє трактування історичних подій, загальні цивілізаційні орієнтації.

Ці питання відносяться сфери "політики символів" і не піддаються легкому модеруванню. На відміну від проблем економіки чи розподілу бюджету, компроміс у "політиці символів" складніший, оскільки можна досягти домовленості щодо розподілу різного роду матеріальних ресурсів, але не можна досягти компромісу навколо питань політичної ідентичності, наприклад, навколо питання домінування тієї чи іншої мови чи релігійної парадигми [23]. Тому регіоналізм в Україні, ускладнений, як підкреслювалось вище, різними мовними, релігійними та преференціями може загострити політичну ситуацію в країні, однак, якщо політики вдаються до встановлення патронажу з виборцями, це може стимулювати інтрагрупові зв'язки, які не обмежуватимуться "своєю" регіональною групою. При цьому, значення регіональних поділів для загальноукраїнської політики буде знівельовано. Патронаж, який будується на матеріальному інтересі патрона і клієнта, відволікатиме представників регіональних груп від "політики символів".

Застосовуючи підходи науковців, які вивчають вплив радянського політичного спадку на регіоналізм, можемо висунути гіпотезу, що його негативні наслідки зменшуються завдяки наявності патронажних зв'язків з виборцями, які відвертають увагу представників регіональних груп від питань політичної ідентичності.

У цьому разі ключовою різницею між "західним" та "східним" політичними регіонами країни буде не стільки протилежні преференції щодо тих і самих питань, скільки просто різні питання. Наприклад, особливий державний статус української мови може бути життєво важливим для "західного" регіону, але саме питання мови може бути просто неперіоритетним для

"східного" сегменту української політики. Натомість, представників "східного" регіону цікавлять набагато більше економічні та соціальні питання, які, зокрема, підштовхують їх до патронажу та клієнталізму.

Таким чином, відбувається взаємодоповнення ("компліментарність") цілей кожної регіональної групи – представники політично несхожих регіонів демонструють різний пріоритет цінностей, але саме це створює ситуацію, коли, маючи надто різні ціннісні устремління, дві групи просто не мають вирішальних причин для жорсткого поборювання одне одного.

Поглиблюючи цю гіпотезу, можемо припускати, що в Україні за роки незалежності існував певний прихований компроміс – "західний" регіон отримував ідеологічні цінності, такі як державний статус української мови, офіційно оголошена європейська інтеграція, а "східний" регіон отримував організовані за принципом патронажу соціальні програми та вільні економічні зони.

Цю гіпотезу можна сформулювати за принципом котрафактуального припущення – аналітичного прийому у суспільних науках, який полягає в аналізі того, що могло би бути, якби всі піддослідні умови виконувалися, але головна гіпотеза була невірною [24]. Отож, якби ми припустили, що успадкований від радянської доби патронаж не впливав на регіоналізм, єдиним способом зв'язку з виборцями у різних частинах країн були би ідеологічні цінності, і для "сходу" і "заходу" "символічні" ці цінності були би однаково важливими. Відтак, досягти компромісу в умовах, коли обидві регіональні групи вимагали від політиків однакових, але для кожного регіону своїх ідеологічних цінностей, було би, фактично, неможливо.

Ситуація, коли взаємодоповнення ("компліментарність") цілей кожної регіональної групи допомагає модерувати міжрегіональні відносини подібна до причин стабільності так званих "неранжованих суспільств" ("unranked societies"), в яких регіональні та етнічні групи займають різні соціальні ніші, котрі не мають спільного коду цінностей та престижу. У таких суспільствах групи мають відокремлені одні від одних соціальні цінності і просто не мають мотиву для взаємного поборювання [25].

Окремі дослідники наголошують, що у порівнянні з багатьма іншими пострадянськими країнами клієнталізм та патронаж має потужний потенціал розвитку саме в Україні. На відміну від країн Східної Європи, Україні та Росії була притаманна специфічна модель "патримоніального комунізму", котрий полягав у існуванні неформальних зв'язків між "патроном" та своїми прихильниками, котрі формували свої політичні клани та угруповання у межах однопартійної комуністичної системи. Ці неформальні зв'язки між чиновниками та діячами різного рангу сприяли розвитку клієнталізму у пострадянській Україні [26].

Вплив успадкованого від радянської доби патронажу можна побачити і на прикладі інших країн. Наприклад, в країнах Центральної Азії, патронаж та породжені ним політичні механізми, які, частково, практикували ще за радянських часів, досі сприяє компромісним стосункам між різними регіональними групами та економічними кланами [27].

Здатність інституцій, які існували ще до незалежності держав, впливати на їхній подальший розвиток, не обмежується пострадянськими

країнами. Відомо, наприклад, як впливали різні форми колоніалізму, які практикували країни-метрополії, на постколоніальну політику країн. Якщо Великобританія залучала до участі у керівництві колоніями місцеве населення, то Франція надавала перевагу власним бюрократам, надісланим з Франції. В результаті після отримання незалежності британські колонії зуміли значно легше налагодити ефективні демократичні інституції оскільки вже мали для цього власні підготовлені управлінські кадри та певні традиції державного управління.

Навіть у межах одного колоніального спадку окремі деталі можуть істотно впливати на подальшу політичну модель. Порівняння між Індією та Пакистаном – колишніми колоніями Великобританії – демонструє вплив окремих інституцій на постколоніальний розвиток міжетнічних відносин та регіоналізму. Так, у Пакистані Великобританія не змогла чітко відокремити цивільний уряд від впливу військових, тоді як у Індії таке відокремлення відбулось. В результаті вже після отримання незалежності пакистанські військовики активно втручалися у політичне життя, що обмежувало можливості для демократичного модерування політичних суперечностей. Індія ж зуміла чітко відмежувати військовиків від політики у перші роки своєї незалежності і, відтак, створила ефективну партійну систему та, зокрема, дієві патронажні механізми, які допомагали залагоджувати суперечності між різними соціальними та етнічними групами у надзвичайно розмаїтих індійських штатах [28].

Аби визначити точно, як насправді спадок радянської системи та, зокрема, патронаж впливає на регіоналізм в Україні необхідні додаткові дослідження, які, зокрема, можуть охоплювати вивчення ієрархії уподобань, цінностей представників регіональних груп як на загальному рівні, так на рівні лідерів, способи політичної мобілізації під час виборчих кампаній та механізми політичної поведінки представників регіональних груп. Крім того, гіпотезу про існування взаємодоповнення ("компліментарність") цілей регіональних групи можна протестувати, вивчивши кар'єрні рішення представників кожної регіональної групи. Якщо гіпотеза підтвердиться, то можна прогнозувати, що представники "західного" регіону матимуть значне представництво в органах влади, які пов'язані з формуванням ідеологічних парадигм держави – міністерствах освіти, культури, закордонних справ. У свою чергу, представники "східного" регіону надаватимуть перевагу органам влади, через які легше налагодити патронажні зв'язки з виборцями – міністерствах, які курують велику промисловість, будівництво, інфраструктуру.

Третя група досліджень охоплює наявні політичні техніки та механізми, які дозволяють гармонізувати міжрегіональні стосунки, серед яких чільне місце займає тема "неформального федералізму". Зокрема, ця тема присутня у роботах Лейка, Вінгарда, Горовіца, Волкера, Гафа, Сахліна, Райкера, Ліпхарта, Бермео, Вілкінсона, Акласва, які вивчають різноманітні аспекти взаємовідносин між політичним центром та регіонами.

У багатьох країнах федералізм показав себе як потужний інструмент у модеруванні регіоналізму. Він може змищувати гострі політичні конфлі-

кти з загальнонаціонального рівня на місцеві рівні, сприяє виникненню додаткових поділів всередині регіональних груп, може перешкоджати політичній гегемонії однієї групи, і, у поєднанні з відповідною виборчою системою, може заохочувати міжрегіональні політичні коаліції. Переваги федерального устрою у регіонально розмаїтих суспільствах продовжують широко обговорюватись у західній політичній думці, починаючи з часів деколонізації та виникненню численних нових держав, які не мали власного демократичного досвіду [29].

Разом з тим, запровадження федералізму може принести серйозні політичні втрати центральному уряду, який візьме на себе політичну відповідальність за запровадження федеративного устрою країни [30]. Домінуюча титульна група може звинуватити такий центральний уряд у дезінтеграції країни. Федералізм також може посилювати регіоналізм патріотизм, що загрожуватиме цілісності держави.

Крім того, федеральний устрій може мати ефект в транзитних демократіях лише тоді, коли паралельно в країні запроваджуватимуться і інші ефективні інституції, здатні задовольнити інтереси різноманітних груп, що доволі складно зробити в країнах з малим досвідом демократії [31].

Аби уникнути негативних наслідків відкритого запровадження федералізму центральний уряд формально унітарної держави, може делегувати значні неформальні повноваження регіональним адміністративним одиницям, внаслідок чого держава стає федерацією *de facto*. Уряд може також запроваджувати несиметричний федералізм, коли один чи кілька регіональних одиниць отримають диспропорційно високі повноваження у порівнянні з іншими адміністративними одиницями, задовольняючи, таким чином, вимоги регіонів, де існують латентні сепаратистські настрої.

Неформальні федерації існують у багатьох країнах з самим різноманітним досвідом демократії. Прикладами таких країн є – Великобританія (федерація *de facto*), Канада (асиметрична федерація), Росія (асиметрична федерація), Індонезія (федерація *de facto*).

Географічне близькість успішних федерацій також може сприяти розвитку федеративних ідей у країнах, де існують міжрегіональні суперечності. Наприклад, федеративні ідеї у середовищі індонезійських еліт з'явилися як рефлексія на успішний федералізм у Австралії [32].

Україна є формально унітарною країною. Однак, виходячи з теорій щодо існування неформального федералізму у регіонально розмаїтих державах, можна висунути гіпотезу, що в Україні існує прихований *de facto* федералізм – неформальна політична автономія українських регіонів, мешканці яких задовольняють свої політичні, економічні та культурні потреби у межах двох неформальних автономій, а відтак не мають причин для взаємних конфліктів. Центральна влада може неформально делегувати частину повноважень у ті регіони, де існують найбільш гострі загрози негативного розвитку регіоналізму.

До цих механізмів українську владу могли спонукати і відносний успіх Російської Федерації, яка, отримавши досвід кількох внутрішніх етнічних конфліктів, запровадила модель несиметричної федерації, у якій окремі

її суб'єкти отримали несиметрично більші повноваження у порівнянні з рештою суб'єктів [33]. Є також тенденція, що інший сусід – Польща, – має риси *de facto* федеративного устрою, що, відповідно до теорій прибічників "неформального федералізму" мало би становити додатковий позитивний приклад для центральної влади Києва [34].

Окрім того, що окремі українські регіони можуть отримувати більше неформальних повноважень, практичним механізмом втілення *de facto* федералізму в Україні може бути і вибіркове виконання законів на рівні регіону. Центральний уряд може свідомо не реагувати на факти невиконання тих законів, тематика яких є чутливою для представників окремих регіональних груп.

Прикладами досліджень, які розглядають регіоналізм у контексті вибіркового невиконання законів, які ухвалює центральний уряд, є праця Сахлінса, який досліджує регіональну ідентичність Серданії – прикордонної території на французько-іспанському міжкордонні [35]. Місцевий уряд Серданії впродовж довгої історії сам обирає чи виконувати йому нав'язані з різних центрів закони, тим самим, маніпулюючи на свою користь інтересами центрального уряду, але, при цьому, уникаючи жорстких політичних протистоянь.

Іншим прикладом дослідження вибіркового застосування законів регіональними урядами – є праця Вілкінсона, який виявив, що попри виникнення сучасної демократичної політики в Індії, в її штатах залишаються потужними місцеві старі премодерні ідентифікації та політичні поділи. В результаті, регіональні уряди мають відмінну від центрального уряду політику у гуманітарній, зокрема, мовній, сфері, вибірково застосовуючи постанови, ухвалені центром [36].

Аби дослідити чи справді *de facto* федералізм існує в Україні і як він пов'язаний з регіоналізмом, необхідні дослідження, які, зокрема, зосереджуються на ступені самостійності регіонів у впровадженні власної гуманітарної політики. Також можуть бути проведені дослідження розподілу центрального бюджету між різними регіонами України та можливості регіонів у впровадженні власної економічної політики. На існування *de facto* федералізму можуть вказувати і неформальні повноваження місцевих еліт робити кадрові призначення на ключові посади у місцеві органи влади, маючи лише формальні погодження з центральними органами влади.

Наступна, четверта група досліджень, які можуть пояснити динаміку українського регіоналізму є теорії, які вивчають вплив міжнародних організацій та інституцій на внутрішню політику країн. Це, зокрема, теорії Ная, Кохена, Ратнера, Сіккінка, Гура, Віпмана, Говарда, Донеллі, Чейзі, основний постулат яких полягає у тому, що в сучасному світі сформувалася система, за якої держави перестали бути основними суб'єктами міжнародних відносин. Натомість, все більшу роль почали відігравати міжнародні організації та транснаціональні інституції. Національні уряди почали втрачати вирішальний вплив на світову політику і мають враховувати стратегії та цілі, які існують у міжнародних організацій, котрі можуть бути відмінними від стратегії та задач держав [37].

Зростання впливу нових суб'єктів міжнародної політики супроводжується посиленням ролі міжнародних законів та норм, які нині мають набагато більший зв'язок з соціальними та культурними тенденціями суспільств, ніж це було за часів Холодної війни [38]. Пов'язані з міжнародними інституціями мережі активістів здатні нав'язувати національним урядам глобальні загальноновизнані норми політичної поведінки [39]. Коли в країні стаються відкриті політичні, а, особливо, етнічні конфлікти, міжнародні організації напряму втручаються у внутрішні справи національних урядів [40].

Системні зміни у міжнародній політиці та перспектива міжнародного втручання спонукають уряди займати помірковану позицію щодо різних політичних груп, в тому числі і щодо регіональних груп, які можуть мати відмінні від центрального уряду світоглядні позиції [41]. Дотримання політичних прав громадян є одним з пріоритетів діяльності міжнародних організацій, і вони повсякчас вимагають від урядів чітко дотримуватись політичних прав у країнах та регіонах, де існує різного роду регіональне розмаїття [42].

На основі цих теорій можна висловити гіпотезу, що саме вплив міжнародних інституцій та організацій на відносини між регіонами України є вирішальним. Мовні, релігійні, політичні та геополітичні розбіжності між регіонами вдається регулювати через активну участь міжнародних інституцій, які, з одного боку сприяють модерації міжрегіональних відносин в Україні, а, з іншого боку, обмежують можливості центрального уряду у нав'язуванні політики, яка не враховує регіональних потреб та особливостей регіонів.

Особливе місце у цих підходах до регіоналізму є факт географічної та політичної близькості України до ЄС. Дослідники, зокрема, вказують на те, що саме у Європі набули поширення міжнародні організації, які мають найбільший досвід у запобіганні конфліктів на території, яка знаходиться у сфері впливу Брюсселя. Ці організації мають різні стратегії, тактики та історії успіху, однак всі вони приділяють увагу саме регіонам Центральної Європи та території колишнього Радянського Союзу [43].

Разом з тим, близькість до ЄС може бути не лише фактором, який змушує центральний уряд України дотримуватись толерантної політики до регіонів, а і фактором, який заохочує це робити. З боку міжнародних організацій гіпотетично можуть бути запропоновані доступи до різних джерел міжнародної допомоги, які можуть використовуватись на регіональний розвиток за умови стабільної політичної ситуації в країні. Під час посткомуністичних реформ чимало країн Східної Європи отримували значну міжнародну допомогу від міжнародних інституцій за умови здійснення масштабних реформ, які, окрім іншого, передбачали толерантну політику до регіонів та етнічних меншин. Отже, можемо припускати, що і у випадку України міжнародні інституції могли запропонувати такі самі механізми заохочення.

Нарешті, перспектива членства в ЄС та пов'язаних з ним міжнародних інституціях також може спонукати центральну українську владу до

гармонізації стосунків між центром та регіонами. Українську центральну владу цілком може надихнути очевидні здобутки країн Східної Європи, які отримали незаперечні економічні та політичні дивіденди від східного розширення ЄС [44].

Варто зазначити, що європейські інституції вже мали позитивний досвід модерування конфліктів на територіях, які потрапили під сферу інтересів європейської спільноти. Так, свого часу, перспектива створення ЄС послабила конфлікт у Північній Ірландії, створивши нові перспективи для ірландської спільноти у складі ЄС [45]. Крім того, створення ЄС знівелювало біполярне протистояння між ірландцями та англійцями, поставивши їх у значно ширший контекст політичних ідентичностей, наявних у об'єднаних європейських суспільствах.

Схожі механізми були успішними і у модеруванні конфлікту на Кіпрі, коли перспектива інтеграції до європейської спільноти значно послабила протистояння між грецькою та турецькою громадами острова [46].

Вимога політичної стабільності для країн, які заявили про намір інтегруватися в ЄС, залишається типовою передумовою допуску країн кандидатів до європейських інституцій, відтак, гіпотеза щодо ролі міжнародних організацій в динаміці українського регіоналізму може бути розглянута у подальших дослідженнях.

Однак, ця гіпотеза має свої обмеження. Лише присутністю міжнародних організацій неможливо пояснити наявність, або відсутність міжрегіональних та етнічних конфліктів в країні. Наприклад, міжнародні організації не змогли запобігти конфліктам в країнах колишньої Югославії, або колапсу Чехословаччини. Хоча активність міжнародних організацій та інституцій та території Югославії та Чехословаччини була вищою, ніж в Україні, – хоча би зважаючи на їх географічну близькість останніх до ЄС та більш ранній розрив з комуністичною системою.

На противагу постулату, що в сучасній міжнародній системі замість держав основними суб'єктами політики стали міжнародні організації та інституції, наступна, п'ята група досліджень виходять з твердження, що держави і надалі є визначальними суб'єктами міжнародної політики. Відтак, у роботах Еспінаса, Джіпліна, Вокхвоса, Ферона, Айкенбері, Туваля, Зартмана, Брубакера досліджується як різні конфігурації держав можуть впливати на стан світової політики. Відповідно, витoki внутрішньої політики держав та, зокрема, міжрегіональних відносин слід шукати у саме у впливі іноземних держав, або міжнародної системи, яку вони створюють.

У контексті міжнародного оточення України можна припустити, що головними країнами, які здатні вплинути на її внутрішню політичну ситуацію, є США – світовий гегемон, та Росія – регіональний наддержав.

Роль США в українській політиці можна визначити її геополітичними інтересами, які полягають у контрбалансі амбіціям Росії та створенні плацдарму у Європі. Іншими причинами, які спонукають США бути зацікавленими у збереженні України у сфері свого впливу є географічне розташування України на шляху енергетичних сполучень між Росією та Європою [47].

Механізмом утримання України в сфері інтересів США можуть бути програми співробітництва з НАТО та проведення в країні реформ, які гарантують стабільні демократичні інституції. Однією з обов'язкових умов, які ставляться до країн на шляху до співробітництва та членства у Північно-Атлантичному альянсі є відсутність територіальних конфліктів з іншими країнами та ставлення до меншин у відповідності з рекомендаціями ОБСЄ.

Прикметно, що теоретики, які вказують на вирішальну роль інших держав у сприянні стабільності України, стверджують, що і глобальні інтеграційні процеси, і самі міжнародні організації, які в тому числі опікуються регіональним розвитком та забезпеченням політичних прав різних груп, є продуктом гегемонії США [48]. Причому, як стверджують представники цієї теоретичної течії, на сьогодні американській гегемонії немає альтернативи, по-перше, через відсутність у світі альтернативних співмірних центрів впливу, а, по-друге, через те, що саме американська гегемонія забезпечила відносну стабільність світової системи після завершення Холодної війни [49].

Значення Росії як стабілізуючого чинника регіоналізму в Україні, відповідно до теорій цієї групи, можна узагальнити трьома основними механізмами.

Перший механізм – створення гарантій збереження ознак регіональної ідентичності східного регіону України через наявність постійних культурних та політичних зв'язків між Києвом та Москвою. На пострадянському просторі у багатьох країнах утворилися російськоорієнтовані сегменти суспільства, які після розпаду Радянського союзу, втратили впевненість у тому, що вони не будуть дискриміновані титульною більшістю. Це змушує проросійські політичні групи займати радикальні позиції у відношенні до національних урядів [50]. Однак, активна політична та гуманітарна присутність Росії в Україні робить таку радикальну мобілізацію просто непотрібною.

Наголосимо, що протилежна ситуація існує в Балтійських країнах та Молдові, де центральний уряд усіляко протистоїть впливу Росії та тісним стосункам між Москвою та місцевими російськими меншинами. Відтак, відносини між проросійськи орієнтованими групами та національними урядами там значно гостріші, а у Молдові, навіть, призвели до силового конфлікту.

Другий механізм – регіональний та етнічний склад української армії та силових структур, який, теоретично може бути російськоорієнтований, а, відтак, суттєво обмежує можливості для українськоорієнтованої етнорегіональної групи загострювати політичну ситуацію аж до виявів насилля.

У літературі, яка описує регіональні та етнічні проблеми у постколоніальних країнах досить часто наводиться аргумент, що у період, який передував їх незалежності, силові структури часто формувалися з представників окремих регіонів чи етнічних груп, які здавалися колонізаторам більш професійними та лояльними. Після незалежності силові структури могли займати не нейтральну, а етнічно або регіонально вмотивовану позицію щодо політичних процесів в нових незалежних державах [51].

Хоча Україна не може кваліфікуватися як класичне постколоніальне суспільство, можемо припускати, що і в радянські часи існували критерії, відповідно до яких керівний склад силових структур формувався з представників найбільш лояльних груп, які зберегли лояльність проросійському вектору політики вже після незалежності. Гіпотетична наявність цього фактору у структурі силових структур може становити гарантію для представників російської орієнтації того, що центральна влада не застосовуватиме до них силових чи дискримінаційних заходів.

І третій механізм, який впливає з групи теорій, які описують роль інших держав, зокрема, на розвиток регіоналізму – це низький інтерес Москви у провокуванні міжрегіонального конфлікту в Україні через побоювання, що цей конфлікт може перейти на сусідню Росію, де також проживає чимале число українців. Більше того, постійно стикаючись з небезпекою сепаратистських рухів, Росія гіпотетично може бути незацікавленою у створенні прецеденту успішного сепаратистського руху у сусідній, політично спорідненій країні. У результаті офіційна влада Росії дає зрозуміти проросійськи орієнтованому сегменту, що вона не буде втручатися у внутрішні справи України у разі радикалізації політичної ситуації.

Таким чином, позиція Кремля, відповідно до цього гіпотетичного механізму, може обмежувати амбіції проросійськи налаштованих політиків, і діяти як стабілізуючий чинник для динаміки українського регіоналізму.

Цей механізм узгоджується з низкою досліджень, які вказують, що саме сусідні держави відіграють особливу роль для різноманітних наслідків регіоналізму [52]. Наприклад, Брубакер доводить, що інтереси сусідніх країн диктують тип мобілізації етнічних та регіональних груп, які з цими сусідніми країнами мають ознаки етнічної спорідненості. Якщо інтереси у внутрішній політиці сусідньої країни високий, тоді споріднена етнічна має стимул починати радикальну політичну мобілізацію, аж до сепаратистського руху. Відсутність такої мобілізації, в нашому випадку на східній Україні, може свідчити про низький інтерес сусідньої країни у втручанні у внутрішні справи [53].

Знову таки, для обґрунтування цієї гіпотези доречне порівняння між країнами Балтики та Молдовою. У країнах Балтики, попри гегемоністську політику у відношенні місцевих росіян, не відбулося їхньої радикальної мобілізації. Ключовою причиною цього стало відверте небажання Росії використовувати армію для відповідного силового втручання, оскільки країни Балтики отримали чіткі гарантії безпеки з боку НАТО. Водночас, у Молдові така радикальна мобілізація відбулась, оскільки розташовані в Придністров'ї військові частини російської 14-тої Армії відкрито заявили про участь у політичному конфлікті.

Остання, шоста група теорій, які можуть бути використані для дослідження регіоналізму в Україні, є дослідження, які зосереджуються на процесах акумуляції та ролі, яку відіграють різні багатонаціональні організації, бізнес асоціації, урбаністичні території та столиці держав у процесі взаємного впливу представників різних регіональних та етнічних груп.

Гордон, Шілдкраут, Ганерц, Доуч, Ганс, Кохен вивчають як інституції та території спільної проживання транслюють символи та інформацію, які об'єднують країну, або, навпаки, сприяють поширенню конфліктів.

Фокусом їхніх досліджень стали, переважно, території великих міст, на яких можуть відбуватися різні моделі взаємодії різних етнорегіональних груп, – від повної асиміляції до існування плюралізму різних культурно-політичних спільнот [54]. Акультурація означає, що ці групи не втрачають власної ідентичності, а, натомість, між ними має місце обмін культурної інформації, яка може стати в основі нової ідентичності. Процес акультурації відбувається через постійну взаємодію представників різних регіональних спільнот, і ця взаємодія може радикально змінити їхню поведінку [55].

Взаємодія відбувається через участь у організаціях, асоціаціях, бізнес компаніях, де можуть спільно працювати представники різних регіонів. Працюючи разом, вони виробляють відчуття спільної ідентичності, яке може або асимілювати регіональні ідентичності, або робити їх менш актуальними [56].

Якщо йдеться про акультурацію мігрантів, які прибувають з інших країн, то така акультурація стає помітною, як правило, через два покоління. Перша хвиля представників регіонів займає низький соціальний статус і опікується, насамперед, забезпеченням базових потреб. І лише наступне покоління прибульців до великих міст можуть брати повноцінну участь у соціальному житті міста [57Hannerz, 1974, 63–65]. Однак, ефект від відносин між різними регіональними групами на урбанізованих територіях може відбуватися і швидше, особливо, якщо йдеться про міграцію всередині однієї країни.

Важливо, що швидкі наслідки акультураційних процесів можна спостерігати у самих різноманітних культурних середовищах. Наприклад, Ганс описує процес акультурації американців італійського походження у США, в околицях Бостону [58], а Кохен – стосунки між різними регіональними групами в містах Нігерії [59].

Відтак, відштовхуючись від згаданих теорій, можемо висунути гіпотезу, що наслідки українського регіоналізму можна пояснити наявністю численних урбанізованих територій, на яких, внаслідок спільної діяльності представників різних регіональних груп, формуються спільні практики та культурні символи, які, в свою чергу, через наявні у містах засоби комунікації можуть поширюватись і на решту країни.

При цьому, особливе місце у цих процесах посідає столиця, яка задає політичну моду усьому суспільству. Прикметно, що дослідники неодноразово вказували, що політичні практики у Києві створюють модель стосунків між різними регіональними групами, яка стане визначальною для майбутнього країни [60].

Розглянувши основні групи теорії, які вивчають наслідки розмаїтих політичних поділів для стабільності суспільства можемо констатувати широкий спектр підходів до вивчення регіоналізму та етнорегіональних відносин. Ця широта підходів обумовлюється складністю та багатомірністю явища регіоналізму, який має різні вияви та наслідки у суспільстві-

вах з різними суспільно-політичними умовами. Разом з тим, важливою особливістю теорій є їхня системність, – бачення регіоналізму у контексті взаємодії з різноманітними інституціями та суб'єктами в умовах суспільства зі значними регіональними та етнічними поділами. Застосування цих теорій для вивчення українського суспільства не лише поглибило би наші знання про Україну, а і сприяло би професійній комунікації між українськими та зарубіжними фахівцями, що залишається актуальним питанням для української політології, в якій системний аналіз ще не набув належного поширення [61].

Описані теорії пройшли тестування у суспільствах з значними регіональними та етнічними поділами, і, відтак, можуть бути використані для вивчення проблематики регіоналізму в Україні. Вочевидь, для подальшого тестування висунутих на їх основі гіпотез необхідні подальші емпіричні дослідження.

1. *Пилипенко Т.* Реалізація освітніх проблем представників національних меншин в Україні: стан, проблеми, перспективи // Актуальні питання вітчизняної етнополітики: шляхи модернізації, врахування міжнародного досвіду / за ред. Ю. Тищенко. – К., 2004. – С. 53.
2. *Young C.* The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation-state at Bay? / C. Young. – Madison : University of Wisconsin Press, 1993. – С. 103.
3. *O'Loughlin J.* The Regional Factor in Contemporary Ukrainian Politics: Scale, Place, Space or Bogus Effect? / J. O'Loughlin [Electronic source]. – Access mode: http://www.colorado.edu/ibs/PEC/john/pub/ukraine_region_all.pdf.
4. *Рябчук М.* Дві України: реальні межі, віртуальні ігри / М. Рябчук. – К. : Критика, 2003.
5. *Huntington S.* The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order / S. Huntington. – New York : Simon & Schuster, 1997.
6. *Garrett S.* Like oil and water: Ukraine's external westernization and internal stagnation // State and institution building in Ukraine / ed. by T. Kuzio, R. S. Kravchuk and P. D'Anieri. – New York : St. Martin's Press, 1999. – P. 117.
7. *Chandra K.* Why Ethnic Parties Succeed: Patronage and Ethnic Headcounts in India / K. Chandra. – Cambridge : Cambridge University Press, 2004.
8. *Przeworski A.* Sustainable Democracy / A. Przeworski. – Cambridge : Cambridge University Press, 1995. – P. 12.
9. *Anderson C.* Issues of political development / C. Anderson, F. von der Mehden, C. Young. – Prentice-Hall, 1974.
10. *Макаров Г.* Регіоналізм як чинник політичного процесу у сучасному українському суспільстві : автореф. дис. ... канд. політ. наук. – К., 2005.
11. *Stewart S.* Explaining the Low Intensity of Ethnopolitical Conflict in Ukraine / S. Stewart. – New Brunswick ; London : Transaction Publishers, 2005.
12. *Bloemraad I.* Citizenship and Immigration: Multiculturalism, Assimilation and Challenges to the Nation-State / I. Bloemraad, A. Korteweg and Yurkadul // Annual Review of Sociology. – 2008. – Vol. 34. – P. 153–179. Також – *Баранчик Ю.* Почему провалился проект европейского мультикультурализма / Ю. Баранчик [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.newsland.ru/news/detail/id/755627>.
13. *Kymlicka W.* Multicultural Citizenship / W. Kymlicka. – Oxford : Oxford University Press, 1996.
14. *Garrett S.* Like oil and water: Ukraine's external westernization and internal stagnation. – P. 117.
15. *Rothschild J.* Ethnopolitics: A Conceptual Framework / J. Rothschild. – New York : Columbia University Press, 1981.
16. *Rabushka A.* Politics in Plural Societies: A Theory of Democratic Instability / A. Rabushka, K. Shepsle. – Columbus, 1972.
17. *Sisk T.* Power sharing and international mediation in ethnic conflicts / T. Sisk. – Washington : United States Institute of Peace Press, 1996.
18. *Dickson E.* Social identity, political speech, and electoral competition / E. Dickson, R. Scheve [Electronic source]. – Access mode: <http://www.yale.edu/macmillan/ocvprogram/lincep/8/pdf/scheve.pdf>.
19. *Geddes A.* Comparative Perspective on the Leninist Legacy in Eastern Europe // Comparative Political Studies. – 1995. – Issue 28. – P. 239–274, також – *Kuzio T.* Stateness and Institutions in Ukraine: A Theoretical and Comparative Introduction // State and institution building in Ukraine / ed. by T. Kuzio, R. S. Kravchuk and P. D'Anieri. – New York : St. Martin's Press, 1999. – P. 4–10.
20. *Kubicek P.* Ukrainian Interest Groups, Corporatism and Economic Reform // State and institution building in Ukraine / ed. by T. Kuzio, R. S. Kravchuk and P. D'Anieri. – New York : St. Martin's Press, 1999. – P. 60–78.
21. *Касьянов Г.* Теорії націй та націоналізму : монографія / Г. Касьянов. – К. : Либідь, 1999 [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://litopys.org.ua/>

kasian/kas13.htm. 22. Андрухович Ю. Якщо переможуть помаранчеві, то Криму й Донбасу треба дати можливість відокремитися / Ю. Андрухович [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.unian.ua/news/387844-andruhovich-yakscho-peremojot-pomaranchevi-to-krimu-y-donbasu-treba-dati-mojlivist-vidokremitsiya.html>. 23. Horowitz H. Ethnic Groups in Conflict / H. Horowitz. – Berkeley : Los Angeles : University of California Press, 2000. 24. Weber M. Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences // The Methodology of the Social Sciences / ed. by M. Weber. – New York : Free Press, 1949. Також – Keohane R. O. Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research / R. O. Keohane, G. King, S. Verba. – Princeton : Princeton University Press, 1994. 25. Horowitz H. Ethnic Groups in Conflict. – P. 32–37. 26. Kitschelt H. Post-Communist Party Systems: Competition, Representation and Inter-Party Cooperation / H. Kitschelt, Z. Mansfeldova, R. Markowski and G. Toka. – Cambridge, 1999. – P. 89–90. 27. Jones Luong P. Institutional change and political continuity in Post-Soviet Central Asia: power, perceptions, and pacts / P. Jones Luong. – Cambridge, U. K. ; New York : Cambridge University Press, 2002. 28. Barany Z. Authoritarianism in Pakistan // Policy Review. – 2009. – August 3, № 156 [Electronic source] – Access mode: <http://www.hoover.org/publications/policy-review/article/5470>. 29. Riker W. Federalism: Origin, Operation, Significance, Little Brown / W. Riker. – Boston, 1964. Також – Lijphart A. Democracy in plural societies: A comparative exploration / A. Lijphart. – New Haven : Yale University Press, 1977; Bermeo N. The Import of Institutions // Journal of Democracy. – 2002. – Vol. 13, № 2. – P. 96–110; Paden J. Faith and Politics in Nigeria / J. Paden. – Washington : US Institute of Peace Press, 2008. 30. Horowitz H. Ethnic Groups in Conflict, 2000. – P. 620–621. 31. Filippov M. Federalism, Democracy, and Democratization / M. Filippov, O. Shvetsova [Electronic source]. – Access mode: http://government.arts.cornell.edu/assets/psac/sp11/Shvetsova_PSAC_Feb11.pdf. 32. Walker G. Ten advantages of a federal constitution // Australian Law Journal. – 1999. – Vol. 73, № 9. – P. 634–658. 33. Walker E. Negotiating Autonomy: Tatarstan, Asymmetrical Federalism, and State Consolidation in Russia // Separatism: Democracy and Disintegration / ed. by M. Spencer. – New York : Rowan & Littlefield Publishers, 1998. 34. Ponerlitshchek L. The Theory of Fiscal Federalism // Poland on Its Way to a Federal State? / ed. by A. Bohnet. – Frankfurt am Main ; Berlin ; Bern ; Bruxelles ; New York ; Oxford ; Wien, 2008. 35. Sahlins P. State Formation and National Identity in the Catalan Borderlands Since the Seventeenth Century // Border identities: Nation and State at international frontiers / ed. by T. Wilson, H. Donnan. – Cambridge : Cambridge University Press, 1998. 36. Wilkinson S. Votes and Violence: Electoral Competition and Ethnic Riots in India / S. Wilkinson. – Cambridge : Cambridge University Press, 2006. 37. Keohane R. Transnational Relations and World Politics / R. Keohane, J. Nye. – Cambridge : Harvard University Press, 1972. – P. IX–XXIX. 38. Ratner S. International Law: The Trials of Global Norms // Foreign Policy, Carnegie Endowment for International Peace. – 1998. – № 110. – P. 65–75. 39. Keck M. Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics / M. Keck, K. Sikkink. – Ithaca ; London : Cornell University Press, 1998. 40. Wippman D. International Law & Ethnic Conflict / D. Wippman. – Ithaca : Cornell University Press, 1998. 41. Gurr T. People Versus States: Minorities at Risk in the New Century / Gurr T. – Washington : US Institute of Peace Press, 2000. 42. Howard R. Human Rights in World Politics / R. Howard, J. Donnelly // International Handbook of Human Rights. – New York : Greenwood, 1987. 43. Chayes A. Preventing Conflict in the Post-Communist World / A. Chayes, A. H. Chayes. – Washington : Brookings Institute, 1996. 44. Baldwin R. The Costs and Benefits of Eastern Enlargement: The Impact on the EU and Central Europe / R. Baldwin, J. Francois, R. Portes // Economic Policy. – 1997. – № 12 (24). – P. 126–176. 45. Tonge J. The EU and the Irish Border: Shaping Aid and Attitudes? // Electronic Working Papers Series. – 2005 [Electronic source]. – Access mode: <http://www.qub.ac.uk/research-centres/CentreforInternationalBordersResearch/Publications/WorkingPapers/CIBRWorkingPapers/Filetoupload,174405,en.pdf>. 46. Tocci N. EU Accession Dynamics and Conflict Resolution / N. Tocci. – Aldershot : Ashgate Publishing, Ltd., 2004. 47. Espinas G. Rethinking Russia: Ukraine's Defense Engagement with the United States // Journal of International Affairs. – 2010. – Vol. 63, № 2. – P. 53–63 [Electronic source]. – Access mode: <http://jia.sipa.columbia.edu/ukraine%E2%80%99s-defense-engagement-united-states>. 48. Gilpin R. The Rise of American Hegemony // Two Hegemonies: Britain 1846–1914 and the United States 1941–2001 / ed. by P. O'Brien, A. Clesse. – Aldershot : Ashgate Publishing, Ltd., 2002. – P. 165–182. 49. Wohlforth W. The Stability of a Unipolar World // International Security. – 1999. – Vol. 24, № 1. – P. 5–41. Також – Ikenberry J. The stability of Post-Cold War Order // Ikenberry J. After Hegemony: Institutions, Strategic Restraint, and the Rebuilding of Order After Major Wars. – Princeton : Princeton University Press, 2011. – P. 246–256. 50. Fearon J. Commitment Problems and the Spread of Ethnic Conflict

// The International Spread of Ethnic Conflict: Fear, Diffusion and Escalation / ed. by D. Lake, D. Rothschild. – Princeton : Princeton University Press, 1998. – P. 107–126. 51. *Horowitz H.*, Ethnic Groups in Conflict. – P. 443–526. 52. *Touval S.* International Mediation in Theory and Practice. Westview Press / S. Touval, W. Zartman. – Washington : Johns Hopkins Foreign Policy Institute, 1985. Також – *Walker J.* International Mediation of Ethnic Conflicts // Ethnic Conflict and International Security / ed. by M. Brown. – Princeton : Princeton University Press, 1993. – P. 166–178. 53. *Brubaker R.* National Minorities, Nationalizing States, and External National Homelands in the New Europe // *Daedalus*. – 1995. – Vol. 124, № 2. – P. 107–132. 54. *Gordon M.* Assimilation in America: Theory and Reality // *Daedalus*. – 1961. – Vol. 90, No. 2. – P. 263–285. 55. *Hannerz U.* Ethnicity and Opportunity in Urban America // Urban Ethnicity / ed. by A. Cohen. – London ; New York : Tavistock Publications, 1974. Також – *Schildkrout E.* Ethnicity and Generational Differences among Urban Immigrations in Ghana // Urban Ethnicity / ed. by A. Cohen. – London ; New York : Tavistock Publications, 1974. 56. *Deutsch K.* Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality / K. Deutsch. – Cambridge : Technology Press, John Wiley & Sons, 1953. – P. 97–102. 57. *Hannerz U.* Ethnicity and Opportunity in Urban America // Urban Ethnicity / ed. by A. Cohen. – London ; New York : Tavistock Publications, 1974. – P. 63–65. 58. *Gans H.* The Urban Villagers: Group and Class in the Life of Italian-Americans. A sociological study of the native-born Americans of Italian parentage who lived in Boston's West End during the fifties / H. Gans. – Glencoe : Free Press of Glencoe, 1962. 59. *Cohen A.* Introduction: The Lesson of Ethnicity // Urban Ethnicity / ed. by A. Cohen. – London ; New York : Tavistock Publications, 1974. – P. XIX. 60. *Laitin D.* Identity in Formation / D. Laitin. – Ithaca ; London : Cornell University Press, 1998. – P. 140–142. 61. *Неліпа Д.* Системний аналіз в політології: теорія, методологія, практика / Д. Неліпа. – К. : Центр учбової літератури, 2011. – С. 268–269.

Надійшла до редколегії 14.09.12

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

УДК 22.06

Б. Г. Білецька, здобувач, КНУТШ

ВЛАСТИВОСТІ ТА ФУНКЦІЇ РЕЛІГІЙНИХ СИМВОЛІВ

Розкриті властивості релігійних символів, особливості їх генези у міфологічній та релігійній свідомості, що засвідчує досвід досягнення глибинних рівнів буття. Вказується на горизонтальний та вертикальний, трансцендентний та іманентний рівні функціональних виявів релігійної символіки, її роль в конструюванні життєвого світу людини.

Ключові слова: релігійний символ, горизонтальний та вертикальний рівень, трансцендентний та іманентний рівень, функціональний вияв.

Раскрыты свойства религиозных символов, особенности их генезиса в мифологическом и религиозном сознании, которое показывает опыт постижения глубинных уровней бытия. Указывается на горизонтальный и вертикальный, трансцендентный и имманентный уровни функциональных проявлений религиозной символики, ее роли в конструировании жизненного мира человека.

Ключевые слова: религиозный символ, горизонтальный и вертикальный уровень, трансцендентный и имманентный уровень, функциональное проявление.

Disclosed properties of religious symbols, especially their genesis in the mythological and religious consciousness, confirming comprehension experience of the deep levels of being. Specifies the horizontal and vertical, transcendent and immanent level functional manifestations of religious symbolism and its role in the construction of human life world.

Keywords: religious symbol, horizontal and vertical level, the transcendent and the immanent level, functional expression.

Вплив світових глобалізаційних процесів позначається на всіх сферах людського життя, урізноманітнює його, сприяє взаємопроникненню культур, зростанню плюралізму й потребує нового бачення світу в усіх його проявах. Глобалізований світ, з одного боку, сприяє залученню людей до загальнолюдських цінностей, а з іншого – призводить до нівелізму і втрати ментально-історичних надбань людства. Це особливо важливо сьогодні, оскільки збільшуються зовнішні прояви релігійності за відсутності глибокої віри у вірних, релігія зазнає процесів ірраціоналізації, клерикалізації, містифікації. Причому в орієнтаціях молоді на релігійний феномен часто переважають екзотичність і прагматизм. Тому саме сьогодні особливо гостро стоїть питання про вироблення у людини здатності і готовності протистояти екзистенційному вакууму, моментам дестабілізації смислового простору функціональних виявів релігійної символіки.

Символ є предметом багатьох досліджень філософського, семіотичного, лінгвістичного, релігієзнавчого напрямків. Його осмислення можна віднайти ще в античності. Проте у філософському значенні символ став використовуватися в пізньому неоплатонізмі. Релігійний смисл символу можна відстежити ще в рамках середньовічної екзегези, коли були вироблені численні процедури тлумачення священних текстів. Власне, в цьому контексті символ стає засобом розкриття шарів буття, зокрема таємного, прихованого його сенсу. Сьогодні в контексті релігієзнавства проблему символів досліджують О. Борисенко, М. Єресько, А. Забіяко, В. Папаяні,

Д. Пивоваров та інші. Однак не дивлячись на певний науковий доробок, все ж таки питання щодо функціональної ролі сакральної символіки, її властивостей потребує детального наукового обґрунтування. Отже, метою статті є розкриття основних властивостей релігійних символів, їх функціональних аспектів та ролі в конструюванні буттєвого світу людини.

Приховані можливості символу як знака-посередника між людиною і Абсолютною реальністю почали усвідомлювати ще в глибоку давнину, при формуванні перших релігійних вчень, коли виникла інтелектуальна потреба подумки зв'язувати між собою невидимі і проявлені аспекти Буття. Архаїчне релігійне мислення винайшло і особливі знаки-сакральні символи, які згодом перетворилися в найважливіші атрибути певних релігійних традицій. В цьому контексті пригадаймо насичений символікою твір М. Коцюбинського "Тіні забутих предків". Така назва праці не випадкова. Серед гуцулів, відрізаних горами від широкого світу, збереглися ті давні звичаї і вірування, давнє світосприймання і світовідчуття, коли природа й життя людини зливались в одне нероздільне ціле. Первісна релігія вважала людину богорівною, могутнім володарем своєї долі, всього земного довкілля. Яскраво зобразив це язичницьке світовідчуття людської всемогутності й богорівності М. Коцюбинський в образі мольфара-чарівника Юри: "Він був могутній, потужний, все знав. Од його слова гинула зразу худоба, сохла й чорніла, як дим, людина, він міг наслати і смерть, і життя, розігнати хмару і сперти град, вогнем чорного ока спелить ворогів і запалити в жіночому серці кохання. Він був земним богом той Юра..." [1, с. 9].

З часом деякі символи втрачають свою цінність (так сталося, наприклад, з ранньохристиянським символом "риба"), а інші набувають нового значення. Згодом один і той же релігійний символ може мати несхожі конфесійні смисли і супроводжується різними ритуальними діями. Риси, привнесені християнством, не зруйнували дохристиянського значення символів. Здебільшого християнські символи беруть початок в міфологічному минулому народу, перегукуються з символами Старого Завіту. Історія послідовно додавала нові значення, які, власне, не порушують загальної структури символу. У християнстві важливий навіть не сам символ, а його втілення в Бозі. Для релігійної людини всі прояви світу володіють надприродною значимістю; в них завжди виявляється сакральний аспект. Кожен символ наділений первинним значенням, і всі нововведення не спрощують, а навпаки, збагачують його і тим самим наповнюють смисловими відтінками всю релігійну систему. Погоджуємося з думкою М. Єресько, яка під символом розуміє: "1) спосіб буття та функціонування смислу, а також спосіб його фіксації, збереження, онтологізації; 2) продукт та елемент символізуючого процесу; 3) діалектична взаємодія образу й знаку, відображення, вираження і позначення; 4) ізоморфна єдність чуттєво сприйманої конкретної форми та ціннісно-смислового абстрактного змісту; 5) онтосемантична копулятивність та енергетичний конденсатор смислу – визначеність зв'язування (схоплювання) смислу, що утворює енергетичний ресурс" [2, с. 107]. Російська

дослідниця пропонує наступну логіку розгортання: смисл – ключ до розуміння символу; символ – ключ до розуміння мови релігії; мова – ключ до розуміння визначення і визначеності релігії [2, с. 105].

Символ – продукт міфологічної свідомості, його витoki містяться в міфологічному образі. Оскільки міф народжується в напрузі думки між полюсами "Я" і "не-Я", остільки для процесу міфологізування притаманне наростання сенсу. Причому сенс народжується не на рівні звучання, а на рівні значень. Багатозначність сенсу, яка призводить до утворення символів, відстежується в площині між означенням і означуваням. При переході в релігійну свідомість символ зберігає деякі особливості свого предка – міфологічного символу, що сприяє його адаптації в системі релігії. Причому в цьому контексті символ відповідає вимогам релігійної свідомості: по-перше, він є найбільш зручним для релігії способом репрезентації надприродного, оскільки уможливорює реальність символізованого; по-друге, символ об'єктивується в сфері культу і виступає незамінним посередником в спілкуванні з об'єктами, які він репрезентує, створюючи діалогічний простір спілкування з надприродним. Релігійний символ передає людську ситуацію в космологічних термінах і навпаки; точніше, він оголює взаємозв'язок між структурами людського існування і космічними структурами. Людина не відчуває себе "самотньою" в Космосі, вона "відкрита" світу, який завдяки символу стає людині зрозумілим і ближчим. Будь-який символ, в який би контекст він не входив, завжди відкриває людині глибинну єдність різних сфер реальності. Таким чином, символ, з одного боку, надає сакрального статусу певним речам, явищам, а з іншого – стаючи символами, тобто знаками сакральної реальності, ці об'єкти вписуються в царину священного.

Будь-яка релігія в своїй системі має своєрідну символічну "матрицю", яка формує унікальність даної релігійної системи та відмінність її від інших. Знаково-символічні форми відіграють роль репрезентації реальності людини, оскільки ця реальність ніколи не дається їй безпосередньо. Релігійна свідомість є певним смисловим актом, складеним з елементів смислової форми і смислового змісту. При цьому в кожному смисловому акті присутній також і сенсожиттєвий горизонт. Саме на цей горизонт сенсу вказує П. Тілліх, зазначаючи, що в концепції релігійного символу слід розрізняти, з одного боку, власне момент релігійного переживання, з іншого – його символічне вираження, інакше кажучи – саму інтенціональність, яка спрямована на безумовне як таке і його символічне структурування. "Символи і знаки володіють однією загальною властивістю: вони вказують на те, що знаходиться поза них самих. ... Друга властивість символу: символ співприймає участь в тому, на що він вказує. Третя властивість символу полягає в тому, що він оголює ті рівні реальності, які, зазвичай, приховані від нас... Четверте властивість символу полягає в його здатності не тільки оголювати ті виміри і елементи реальності, які інакше були б недоступні нам, але і відмикати ті виміри і елементи нашої душі, які відповідають цим вимірам і елементам реальності... Навмисно створити символи неможливо: така п'ята властивість

символу... Шоста і остання властивість символу – наслідок того, що символи неможливо винайти" [3, с. 159–161].

Безумовно, в ситуаціях, пов'язаних з тиражуванням полісемантичного знака-символу, важливо якомога довше утримувати його живучість, бо "вмирання" символу з неминучістю призведе до трансформації онтогносео-аксіологічної моделі буття – руйнуванню картини світу. Свідомість людини може створювати особливі "точки опори", – духовні символи, – спираючись на які вона стає здатною до самоочищення, розотожнення "Я" і "не-Я", – трансцендування. Отже, духовні символи виконують конструктивну, креативну роль не тільки в культурі, але й у свідомості людини. Людина творить духовні символи, а вони, в свою чергу, творять її. Безперечно, світ релігійної символіки доволі різноманітний. С. Кувичка пропонує наступну класифікацію релігійних символів: до першої групи належать символи за формою їх прояву; до другої групи – символи за їх змістом, тобто перелічені види символів присутні в структурі проявленої форми символу як змістовний елемент; третя група включає розподіл символів за кількістю символів у складі одного. Отже, за формою прояву символи розподіляються на: словесні, жестові, предметні, образотворчі, фонові, ідеальні образи. За змістом символи можна поділити на: абстрактні, зооморфні, антропоморфні. За кількістю символів у складі одного: прості, складні або композиційні [4, с. 82].

Релігійна символіка отримує свій статус, коли здійснює побудову сакрального простору, переорієнтовуючи плин часу щодо профанного як над просторовий і надприродний чинник. Причому в ній немовби присутнє "почуття трансцендентності", в безпосередній, вертикальний (людина-Бог) і опосередкованій, горизонтальний (людина – людина) площинах. "Будучи трансцендентним світу, Бог являвся в ньому за допомогою динамічних, минутих форм. Його ім'я, відкрите ним обраному народу, було єдино стабільним іманентним символом Божої присутності в поцейбічному бутті" [5, с. 5]. Причому ім'я мало не стільки магічний вплив, скільки виступало об'єктом поклоніння, цариною священного. В культурі Стародавнього Ізраїлю, сутність імені, з одного боку, в поверхово-світському аспекті зближується з поняттями відомості та пам'яті, з іншого – глибинно-містичного – з поняттями сили та слави. В старозавітній свідомості ім'я (перш за все ім'я Бога) виражало активний, енергійний прояв в світі іменованої сутності.

Зазвичай вертикальний зв'язок відображає безпосереднє спілкування людини з Абсолютом. Горизонтальний зв'язок утворюється опосередковано через предмети, об'єкти, образи, уявлення "тварного світу". Якщо ж порушується вертикальний зв'язок, у системі "людина-Бог", то релігійний символ втрачає інтегративну функціональність, традиція омертвляється, і культове виконання здійснюється формально. "... Символи переінтерпретовуються; якщо вони переважтуються, то виходять з ужитку, або ж їх заміщає деякий аналогічний символ/знак, виступаючи маркером характерного зв'язку, процесу як обумовленості" [6, с. 69]. Для всіх релігійних символів існують два основоположні виміри: трансцен-

дентний рівень, що знаходиться за межами емпіричної реальності, з якою ми зустрічаємося, і іманентний рівень, який ми виявляємо в межах зустрічі з реальністю. Трансцендентний рівень включає символіку, пов'язану з цариною самого Бога, його якостей, атрибутів та дій. Іманентний рівень фіксує рівень явлення Божественного в часі і просторі, коли певна реальність стає носієм Священного.

"Виплавлені" в процесі релігієтворення релігійні символи характеризуються достатньою гнучкістю, що дозволяє їм залежно від певних умов, що склалися в конкретно- історичний період, переорієнтовувати свою структуру так, щоб найефективніше реалізувати свої функції.

Вперше термін функція (*лат. functio* – здійснення, виконання) був застосований Г. Лейбніцем у математиці в значенні "відношення двох об'єктів, де зміна одного з них відповідає зміні іншого" [7, с. 753], пізніше це поняття потрапило в фізіологію та біологію, а вже потім у соціогуманітарне знання, тому воно нерідко переосмислювалося в межах тієї чи іншої, переважно соціологічної теорії. В найбільш широкому філософському значенні функція визначається як "діяльність, роль об'єкта в межах певної системи" [7, с. 753]. Ці методологічні настанови й "спрацьовують" щодо релігійних символів.

Функціями символу, що проявляють себе і можуть бути використані в певних релігійних традиціях, є ідентифікаційна, сенсожиттєва, інтеграційна, комунікаційна, легітимуюча та ін.). Але всі вони інтегровані в суто релігійну за ознаками функцію символу, а саме сакральну. Е. Сміт, визначаючи релігійну ідентичність як – суб'єктивне визнання зазначає, що релігійні ідентичності спираються на об'єднання культури та її елементів: цінностей, символів, міфів, традицій – часто кодифікованих в обрядах та ритуалах [8, с. 15–16]. За допомогою символів створюються основні соціальні позиціонування. Через символічні форми група, конфесія світоглядно ідентифікують себе; відрізняють себе й протиставляють іншим. Символічний означальний ресурс розмежовує "своє" і "вороже", бажане та небажане, Вони і Ми. Символічна мова схиляє до однозначного вибору "за" чи "проти", намагаючись привабити позитивом і відлякати вказівкою на негативи соціальної дійсності, підкреслені за допомогою експресивних означників. Символічні позиціонування в релігійній сфері так само виразні, як і в світській. За допомогою символів релігія моделює свого адепта, пояснюючи мету його існування та прищеплюючи релігійні приписи, манери зовнішньої пристойності (одяг, обов'язкові до володіння речі, обов'язкові до виконання ритуали). Наприклад, за всю історію християнства постійно фіксуються випадки появи стигмат, багато християн вважають, що стигматице дар Божий, символи страждань Христа. Перша історично зафіксована поява стигмат датована 1224 роком, у святого Франциска Асизського. Згідно з легендою, святий Франциск побачив уві сні Ангела, який п'ятьма променями світла посік стигмати у нього на тілі. Релігійні символи – це знаки присутності Бога, що суттєво впливають на сприймання інформації віруючим, його взаємодію зі світом, формування ним досвіду та здійснення головного життєвого завдання – єднання із Богом.

Символ для віруючої людини є не тільки носієм якогось більш глибокого потаємного смислу; він співвідноситься із її актуальною життєвою ситуацією, з реальністю релігійного досвіду, що вона переживає щоденно. Релігійний символ виконує ідентифікаційну функцію, з одного боку, на рівні релігійної традиції, яка конструює сакральний простір, а з іншого – на рівні індивіда, його включеності у релігійну спільноту, належність до конфесії. В першому випадку релігійний символ виступає як ідентифікаційний маркер для всіх членів соціокультурного простору, в іншому – як належність людини до релігійної спільноти, конфесії.

В цьому контексті розглянемо есхатологічний міф, який має певні ідентифікаційні структурні складові, кожній із яких відповідає певний набір міфологічних символів. Перший структурний блок включає в себе образи глобальних спотворень світопорядку, загального розкладу культурних норм і правил, а також лих, які спіткають людей напередодні кінця світу. Про ці останні дні світу в Євангелії від Матвія повідомляється: "... Повстане народ на народ, і царство на царство, і голод, мор та землетруси настануть місцями" (Мф. 24:7). Наступний етап – воскресіння мертвих із тією метою, щоб прийняти участь в останній драмі світової історії. Цей процес доволі яскраво описується в книзі пророка Єзекиїля: "І сказав він мені: "Пророкуй про ці кісті, та й скажеш до них: Сухі кісті, послухайте слова Господнього! Так говорить Господь Бог до цих кісток: Ось я введу у вас духа – і ви оживете" (Ієз. 37: 4–5). І завершальний етап есхатологічного міфу – поява нового світу, де якнайкраще буде влаштований світоустрій, який має доволі розмаїте символічне вираження в різноманітних культурах – Золотий чертог Гімлі (скандинавський міф), Небесний Ієрусалим (іудео-християнська традиція) тощо. Ця динаміка зміни світового порядку – яскравий приклад зміни символіки, яка, в свою чергу, вирізняється функціональною специфікацією, що відповідає глобальним світовим зрушенням. Отже, ідентифікаційна функція релігійного символу проявляється як на рівні його впізнання як релігійними, так і нерелігійними людьми, так і на рівні належності індивіда до певної конфесії, коли символізація стає невід'ємним компонентом його світоглядних уподобань та постійно актуалізує їх.

Формуючи в свідомості людини картину світу, релігійна символіка сприяє осмисленню віруючим цієї картини, отриманню ним сенсу життя. Додаючи сенс існуванню індивіда, вона породжує і підтримує надію в тих, хто вірує, вирватися за межі обмеженості, позбавитися від проблем буття, страждань, нещастя, самотності, морального падіння, розчарування в колишніх ідеалах. "Через те світоглядно-сенсотвірна підсистема, даючи людині власну відповідь на питання про сенс життя тим самим зумовлює зміст її діяльності, надає цілісності та єдності всім структурним елементам системи функціональності релігії, виступає її інтегративним началом. Знаходячись у корелятивному зв'язку з іншими підсистемами означеної системи, вона надає їм відповідної світоглядно-ідейної орієнтації" [9, с. 29]. Формуючи в свідомості особистості картину світу, світоглядна функція релігійної символіки сприяє осмисленню віруючим цієї картини, отриман-

ню ним сенсу життя. Даючи сенс існуванню індивіда, релігійні символи породжують надію на краще майбутнє, допомагають людині долати життєві негаразди, породжують готовність до самопожертвування в ім'я ідеалів, що склалися, наповнюють їх суспільним сенсом. Сенсожиттєва функція релігійної символіки пов'язана з світоглядними пріоритетами людини, з її уподобаннями, ціннісними установками.

Інтеграційна функція релігійних символів сприяє об'єднанню, збереженню існуючої спільності віруючих. За межами релігійної свідомості інтеграція може сприяти не лише стабільності певного кола віруючих, але й суспільства в цілому. В цьому випадку під стабільністю розуміється здатність соціальної системи до певних змін без докорінного руйнування її засад. Причому саме інтеграція, об'єднання і узгодження діяльності індивідів, соціальних груп, різних інститутів забезпечує стабільність. У сучасному суспільстві, функцію забезпечення інтеграції різних сфер духовного життя все більшою мірою беруть на себе державні правові інститути, підсилюючи тим самим процес секуляризації. Проте роль релігії, її складового компоненту – символіки, залишається досить високою в забезпеченні суспільної стабільності й солідарності, зміцненні етичних засад. Інтеграційна функція направлена на забезпечення цілісності і стабільності як окремого вірянину, так і релігійної спільноти, релігійної традиції загалом. Інтегруюча функція символу діє, структуруючи релігійний досвід згідно із задіяним символом, "вмонтовуючи" релігійний простір в поле "ми-вони".

На функціональний вияв релігійних символів впливають дві основні тенденції: релігієзація політики й політизація релігії. Намагання використовувати релігію і церкву як інструмент для підтримки своїх акцій, для легітимації своєї влади та ін. призводить до надмірної політизації, що й призводить до надання релігійним символам не властивих їм функцій. Легітимуюча функція релігійних символів обґрунтовує, освячує й певною мірою узаконує (легітимізує) їх в контекст суспільних порядків й інституцій. Завдяки цій функції релігія може оцінювати суспільні (політичні, культурні, національні та ін.) явища, формувати відповідне ставлення до них.

Презентаційна функція символу відображає його знакову сутність та робить його засобом релігійної комунікації, тобто дозволяє представляти, оформлювати інформацію і передавати її миттєво, минаючи раціональне осмислення та необхідний для цього час. Символ представляє те, що не є він сам, але в змістовному розгортанні чого він бере участь. В свою чергу, сакральний символ виконує в цьому акті важливу комунікаційну функцію. Він стає, так би мовити, концентрованим засобом виразу того смислового й емоційного навантаження, яке утримує сукупність віруючих в певних кордонах та допомагає їм існувати в них, не зважаючи на навколишні зміни. Відтак комунікативна функція символу фіксує його здатність до вираження у мовних знаках і передачі інформації шляхом релігійного дискурсу. На сьогоднішній день всі існуючі теорії символу підкреслюють його безсумнівну значимість для побудови будь-якого процесу комунікації. Ми стаємо свідками активного залучен-

ня релігійного символу в світській сфері, зокрема в засоби масової комунікації, в рекламну діяльність, у царину політики. Підґрунтям для цього є такі його особливості як емоційне значення, ціннісність, сакральність, його вдале вписування в те явище, яке він символізує.

Естетична функція означає функціонування символу як іконічного знаку, що має всі естетичні ознаки і тому є ефективним засобом релігійного впливу. Адже для того, щоб викликати певний відгук, потрібно розкрити ще щось: рівні душі, рівні нашої внутрішньої реальності, які відкриваються за допомогою символу. Відтак кожен символ має подвійну спрямованість: він розкриває реальність і розкриває душу. "Розкриття" – двояка функція, так як на більш глибоких рівнях виявляється реальність і на особливих рівнях-людська душа. Якщо в цьому полягає функція символів, то очевидно, що одні символи не можна замінити іншими, бо кожен з них має особливу функцію, яка є такою, як вона є, і відповідає саме даному символу. У цьому відмінність символів від знаків, тому що одні знаки завжди можуть бути замінені іншими. Символи завжди вказують нам на приховані рівні реальності, розуміння яких дозволяє людині досягти водночас, миттєво та одноразово масштабний пласт значень. Якщо, згідно з приписами Корану, Бога не дозволялося зображати, то все ж таки можна було його позначати буквами й знаками. Тому в мистецтві, особливо в оздобленні культових споруд, дістав розвиток геометричний орнамент, який у своїй основі мав знаки й мотиви із символічним релігійним змістом. Наприклад, слово "Аллах" позначалося чотирма вертикальними лініями, котрі схематично виражали літери цього арабського слова.

П. Тіліх відніс до релігійних символів всі ті символи-імена, які деonstrують "граничний інтерес" людини. Релігійний символ, як ім'я сакрального предмета, таїть у собі енергію того, що він символізує, і пробуджує у віруючого відповідну силу. Звідси єдність містики і магії в релігійному імені. Так, для християнина символ хреста означає не тільки хрест як окремий матеріальний предмет, але разом з тим всю містичну історію Бога-Спасителя; сприйняття хреста магічно активує віру в особисте спасіння і вічне життя. Релігійні символи мають значний кумулятивний ефект; вони генерують бажані психологічні стани. В одну символічну подію, знак або вчинок вони спресовують та конденсують почуття захвату, смирення, вдячності тощо.

Таким чином можна стверджувати, що релігійні символи фіксують важливі смисли релігії, активізуючи емоційно-чуттєву, волетативну та когнітивну складові психіки, що уможлиблює інтенсифікацію релігійної свідомості та актуалізацію релігійної діяльності. Функції релігійної символіки – це способи їх дії в релігійній спільноті, суспільстві, функціональний вияв їх структурних елементів у соціумі. Саме функціональний аналіз дозволяє виявити способи, форми (специфіку прояву) і наслідки впливу релігійної символіки в релігійній традиції, суспільстві. Завдяки функціональним виявам певні релігійні символи набувають здатності забезпечувати стабільність тієї чи іншої релігій-

ної спільноти. Дослідження функціональних виявів релігійних символів сприятиме їх систематизації, з'ясуванню їх специфікації та розмежуванню із світськими символами.

1. Коцюбинський М. Тіні забутих предків / М. Коцюбинський [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.ukrcenter.com>.
2. Ересько М. Н. Язык религии: пролегомены к когнитивному дискурсу // Религиоведение. – 2007. – № 2. – С. 98–115.
3. Тиллих П. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное. Теология культуры. – М.: Юрист, 1995. – С. 132–215.
4. Кувичка С. О. Види релігійних символів // Грані. Філософія. – 2010. – № 4 (72). – С. 81–85.
5. Карабыков А. В. О роли имени и именования в Ветхом Завете // Религиоведение. – 2009. – № 3. – С. 5–11.
6. Шмидт В. В. О знаке и символе в религии и обществе как проблеме межинституционального диалога // Религиоведение. – 2011. – № 3. – С. 69–75.
7. Философский энциклопедический словарь / [сост. Д. Ф. Ильичев, П. Н. Федосеев, С. М. Ковалев, В. Г. Панов]. – М.: Советская энциклопедия, 1983. – 840 с.
8. Сміт Ентоні Д. Національна ідентичність / Д. Ентоні Сміт; пер. з англ. П. Тарашука. – К.: Основи, 1994. – 224 с.
9. Виговський Л. А. Релігій як суспільно-функціонуючий феномен: автореф. дис. ... д-ра філос. наук / Л. А. Виговський; Інститут філософії ім. Г. С. Сковороди НАН України. – К., 2005. – 34 с.

Надійшла до редколегії 14.09.12

УДК 165.192

С. В. Бойко, асп., КНУТШ

ВЧЕННЯ ПРО БОГОЛЮДСТВО ЯК ТЕОРЕТИЧНА МОДЕЛЬ ФОРМУВАННЯ ГУМАНІСТИЧНОГО СВІТОГЛЯДУ ПОСТІНДУСТРІАЛЬНОЇ ДОБИ

У статті розглядаються перспективи актуалізації релігійно-філософського вчення В. Соловйова та С. Франка про боголюдину в контексті формування гуманістичного світогляду постіндустріального суспільства. Обґрунтовується відповідність ключових ідей зазначеної концепції духовним потребам сучасної людини. Аналізуються процеси формування нового типу особистості і колективної відповідальності в постіндустріальну епоху, заснованих на усвідомленні людиною своєї божественної природи.

Ключові слова: людина, гуманізм, духовність, Бог, постіндустріальне суспільство.

В статье рассматриваются перспективы актуализации религиозно-философского учения В. Соловьева и С. Франка о богочеловечестве в контексте формирования нового гуманистического мировоззрения постиндустриального общества. Обосновывается соответствие ключевых идей данной концепции духовным потребностям современного человека. Анализируются процессы формирования нового типа личной и коллективной ответственности в постиндустриальную эпоху, основанных на осознании человеком своей божественной природы.

Ключевые слова: человек, гуманизм, духовность, Бог, постиндустриальное общество.

The article comments on the prospects of actualization of the Vladimir Soloviov's and Semen Frank's religious-philosophic doctrine about divine humanity in the context of the new humanistic worldview formation in the postindustrial society. It shows the congruence of the key ideas of this concept to the spiritual needs of modern human being. The author provides an analysis of the formation of the new type of personal and collective responsibility in postindustrial age, based on human awareness about his divine origin.

Keywords: human being, humanism, spirituality, God, postindustrial society.

В нову постіндустріальну епоху, обриси якої формуються сьогодні, центром соціальних взаємодій, культурного праксису і філософського осмислення знов стає Людина. За словами учня видатного індійського філософа і його Шрі Ауробіндо, Сатпрема, "... ми стоїмо, як перед сті-

ною, перед останнім дослідженням, яке нам залишилось, перед останньою подорожжю, останньою пригодою – перед самими собою" [1].

Прагнення до самопізнання і самовдосконалення є іманентно при-
таманною властивістю людини як духовної істоти. Водночас, погляди на
сутність і спрямованість вдосконалення людської природи, а також
практичні підходи до цього процесу сьогодні суттєво різняться, що зумовлює
ціннісну і смислову невизначеність деяких його базових катего-
рій. Особливістю класичних західних форм гуманізму епохи модерну
було визнання самодостатньої цінності людини *apriori*, за якого іноді
опускались питання щодо необхідності її внутрішньої відповідності зая-
вленим правам на велич, яке передбачає визначення шляхів особистіс-
ного духовного вдосконалення. Такий підхід не в останню чергу став
причиною кризових явищ і занепаду західної гуманістичної філософії в
постіндустріальну епоху.

В цих умовах зростає потреба в нових духовних і світоглядних орі-
єнтирах, що дозволили б створити надійну основу для формування
нового образу людини в філософії та соціокультурній практиці – обра-
зу, що відповідає сучасним умовам, потребам і вимогам світового роз-
витку. Аналіз філософської гуманістичної думки засвідчує актуальність
окремих концепцій гуманізму, що, незважаючи на їх історичний і лока-
льний характер, за самою своєю суттю відповідають духовним запи-
там людини постіндустріальної епохи. Зокрема, одним з напрямів гу-
маністичної філософії, який знов набуває актуальності і переосмислю-
ється в сучасних світоглядних умовах, є вчення російських релігійних
філософів XIX – першої половини XX ст. про боголюдство, яке набуло
найбільш довершеної форми в антропологічних концепціях Володими-
ра Соловйова та Семена Франка.

Актуальність та нове звучання вчення про боголюдину в російській
релігійній філософії зумовлені тим, що сьогодні гуманістична філософія
звільняється від крайнощів попередніх періодів і повертається до релі-
гійного знання, до цінностей комунітаризму і солідарності, до авторитету
традиції – проте повертається не через відносини панування і примусу,
а на основі свободної волі, не через догматичне сприйняття, а інтерпре-
тацію, засновану на науковій раціональності, здоровому глузді та пот-
ребам сучасного, постіндустріального, творчого суспільства. Це головна
особливість поточної світоглядної трансформації, що включає в себе
переорієнтацію гуманістичної філософії та гуманістичного світогляду.

Дослідження ролі та місця вчення про боголюдство у формуванні
гуманістичного світогляду постіндустріального суспільства здійснюється
вперше. При цьому зазначений аналіз проведено в рамках компаративі-
стського осмислення вчення про людину в оригінальних творах В. Со-
ловйова та С. Франка в світлі соціально-філософської критики класич-
ного просвітницького гуманізму представниками західної філософії, з
одного боку, та новітніх студій з проблематики духовної ситуації постін-

дустріального суспільства, з іншого. Із зазначеними цілями використано твори таких авторів, як Ж. Ліповецькі, Е. Тоффлер, З. Бауман.

В рамках проведення оцінки перспектив теоретичної імплементації вчення про боголюдину в контексті формування сучасного гуманістичного світогляду вирішувались завдання виявлення спрямованості і тенденції еволюції гуманістичної філософії в умовах постіндустріального суспільства та визначення чинників актуалізації концепції боголюдини в цих умовах.

Побіжний огляд сучасної філософської панорами створює враження, що сьогодні відсутня цілісна гуманістична концепція, подібна до ренесансного або просвітницького гуманізму. Гуманістична риторика розчинена в дискурсах нових культурних і духовних течій, в дискусіях з різноманітних етичних питань та глобальних проблем людства. І причиною є не недостатність, а всеохопність сучасного гуманізму. Гуманізм в його традиційних формах, орієнтованих на емансипацію особистості, перестав бути проблемою і став світоглядним фоном, на якому розгортаються культурні та філософські процеси сучасності. Контекстуальне гуманістичне забарвлення має будь-який соціокультурний дискурс, хоча саме поняття може і не використовуватись. Причиною такої ситуації стала фундаментальна тенденція розвитку постіндустріального суспільства, яку сучасні мислителі вже визначили як "персоналізацію" [2] та "індивідуалізацію" [3]. Суть цього процесу полягає в тому, що індивід став центральною постаттю і головним суб'єктом соціокультурних практик сучасності, і гуманізм перетворився в елемент домінуючого в сучасному соціумі світогляду, однією з аксіоматичних підвалин масової свідомості.

Водночас, гуманістична проблема втратила гостроту лише в тій її постановці, яка була задана філософами-просвітниками. В ширшому контексті її значення лише зростає. З'являються ознаки кардинального перегляду і переосмислення гуманістичної проблеми, не лише в філософії, а на стику багатьох гуманітарних і природничих галузей знання, релігійних форм освоєння дійсності, мистецтва тощо. Такі побічні продукти цього перегляду, як філософія трансгуманізму, міжнародний рух "Нью-Ейдж" лише готують підґрунтя для нового, цілісного осмислення місця, задач і можливостей самореалізації людини в сучасних умовах постіндустріального суспільства.

І в цих умовах концепція боголюдства серед історичних форм гуманізму найбільш повною мірою відповідає духові і потребам нашого часу. Цей факт заслуговує на тим більшу увагу, що інші провідні гуманістичні концепції сьогодні дискредитовані і займають маргінальне положення в комунікативному просторі постіндустріального суспільства. Цим формам гуманізму було нанесено нищівні удари представниками філософії постмодернізму та сучасної критичної соціальної філософії, а також самим фактом того, що модерний гуманізм виявився цілковито безпорадним у попередженні трагічних явищ новітньої історії.

Актуальність концепції боголюдини визначають якраз ті її аспекти, що відрізняють вчення від інших напрямів гуманізму, залишкове відлуння яких ще за інерцією визначає мозаїчний, все більш розмитий образ людини у дзеркалі власного самоусвідомлення. Цими концептами є ніцшеанський ідеал надлюдини, її розуміння як сукупності соціальних відносин К. Маркса, сприйняття людини як нездоланно гріховного "раба Божого" в традиційних релігіях та, нарешті, "вінець творіння", господар Землі, що їй протистоїть, народжений в епоху Відродження і Просвітництва.

Як бачимо, більшість цих теорій є секуляризованими, позарелігійними за своїм змістом, а це вже не відповідає духовним запитам сучасної людини. Пройшовши крізь явища колективного та індивідуалістичного аморалізму, втілені в анонімності масового тоталітаризму протягом ХХ ст., а також богоборчий титанізм і бестіалізм бездуховного ідеалу надлюдини, ми починаємо усвідомлювати необхідність повернення божественного начала в наше життя і наші цінності.

Відтак, сучасний гуманізм об'єктивно приречений на відновлення зв'язків з трансцендентними аспектами людського буття. Ті його форми, що не враховують релігійно-містичного досвіду людства, сьогодні безперспективні.

В світлі зазначеного, вчення про боголюдство, хоча й виникло на основі християнської православної метафізики, проте, як кожне дійсно життєздатне і цілісне знання, в своїх базових припущеннях трансцендує православну схоластику і має інтеррелігійний, макросвітоглядний характер. Воно позиціонує людину в максимально широкому контексті, особливо порівняно з позитивістськими антропософемами епохи модерну – в контексті її відношення до Абсолюту, трансцендентного начала, Універсуму. Через зазначений контекст визначаються інші аспекти буття людини, проблеми її самоусвідомлення і співіснування з ближніми. Базовий постулат вчення про боголюдство – визнання божественної природи людини. Розуміння людини як божественної істоти зумовлює визнання безумовної цінності кожної людської особистості. "...Вільний внутрішній зв'язок між безумовним божественним началом і людською особистістю можливий тільки тому, що сама ця людська особистість має безумовне значення... що вона сама в певному смислі божественна..." [4]. Такий підхід, глибоко гуманістичний за своєю суттю, відповідає внутрішній налаштованості сучасної людини в індивідуалізованому постіндустріальному суспільстві і водночас не суперечить комунітаристським цінностями соціальної солідарності.

Вчення про боголюдськість долає фундаментальне протиріччя гуманізму модерну – між вірою у Бога та вірою в людину, вірою у вищу природу і самостійність людини та наявність абсолютних цінностей. Воно повертає людині трансцендентальну перспективу і водночас не лишає її особистої свободи. "Стара традиційна форма релігії виходить з віри в Бога, але не проводить цієї віри до кінця. Сучасна позарелігійна цивілізація виходить з віри в людину, проте... не проводить цієї віри до кінця;

послідовно ж проведені і до кінця здійснені обидві ці віри – віра в Бога і віра в людину – сходяться в єдиній повній і всеохопній істині Боголюдства" [5]. На думку В. Соловйова, людина перестає бути людиною перед лицем всеохопної, всемогутньої величі Бога; і людина перестає бути людиною, втрачаючи своє відношення до Бога, мислячи себе в ізолюваності від Бога. "Вихід з цього антиномізму, полягає, очевидно, в певному надраціональному синтезі, в якому залежність співвідносилась би зі свободою самостійного буття..." [6].

В чому цінність концепції боголюдини, яку вітчизняній філософії ще належить оцінити, для сучасного гуманізму? Чому актуальною вона стає саме сьогодні, в епоху еволюційних змін в людській свідомості на фоні постіндустріальної трансформації суспільства, глобалізації соціокультурного та політико-економічного просторів існування людства, об'єднаного необхідністю вирішення спільних проблем виживання?

Основна заслуга згаданих релігійних філософів, що випередила свій час, в тому, що вони повертають людині божественне начало в таких формах, які є конгруентними, співзвучними світогляду постіндустріальної доби. Концепція боголюдини долає основні принципи світоглядні вади класичного гуманізму.

По-перше, боголюдину релігійних філософів відрізняє Відповідальність. Ця відповідальність має абсолютний характер, оскільки ґрунтується не на страхові покарання, не на примусі, а на основі свободної волі, дарованої людині Творцем, на усвідомленні себе носієм божественного начала.

Якщо ми проаналізуємо деякі тенденції сучасного суспільного розвитку, то дійдемо висновку, що саме відповідальність стає сенсоутворюючою ідеєю нової епохи, причому на всіх рівнях, від особистості до планети Земля.

На фоні руйнування традиційних соціальних інститутів та системи цінностей постіндустріального суспільства сучасні мислителі відзначають відсутність альтернативних джерел стабільності, ідентичності та сенсу для людини. Як зазначає З. Бауман, "Індивідуалізація принесла з собою постійно зростаючій кількості чоловіків і жінок безпрецедентну свободу експериментування – але... вона також принесла з собою безпрецедентну задачу подолання її наслідків" [7]. Аналогічної думки дотримується один з засновників концепції постіндустріалізму Е. Тоффлер. "Розпад масового суспільства... надаючи все більше шансів для особистої реалізації власних можливостей, водночас сприяє, принаймні сьогодні, розповсюдженню гіркоти самотності" [8].

Представники сучасної соціальної філософії переважно критично оцінюють зазначені тренди. Проте з альтернативної точки зору ми можемо говорити про те, що вперше формуються умови, за яких людина *змушена* цілком і повністю взяти особисту і повну відповідальність за свою долю. Більше немає соціальних суб'єктів, які б зробили це за них. Сучасний філософ Ж. Ліповецькі відзначає з цього приводу: "Ідеал під-

порядкування особистості раціональним колективним правилам розсіпається в прах; процес персоналізації забезпечив в широких масштабах фундаментальну цінність – цінність індивідуального розвитку, визнання суб'єктивної своєрідності, неповторності особистості, незалежно від нових форм контролю і гомогенізації, які здійснюються одночасно" [9].

Масове суспільство ХХ століття, суспільство великих соціальних утворень індустріального типу, сприяло формуванню анонімності і у відносинах людини зі світом, і у відношенні до самої себе. Ховаючись за цілями і цінностями своєї спільноти, вона мала здатність скинути зі своїх плечей тягар відповідальності і за необхідність прийняття рішень, і за наслідки своїх дій. Сучасний світ лишає людині все менше і менше можливостей для такої поведінки. Більше того, в усіх сферах суспільної активності зростає вага особистісного чинника та значення персональної відповідальності.

Нарешті, вже справді в ультимативній формі вимогу формування відповідальності у постіндустріальної людини ставить перед нами планетарний контекст. Глобальні екологічні проблеми, поряд з невирішеністю проблем соціально-демографічних, не припускає віднині безвідповідального ставлення людини і людства до своїх дій. Виникає потреба в надзвичайно високому рівні свідомості і відповідальності.

В цьому відношенні цінність вчення про боголюдину в тому, що відповідальність такої людини ґрунтується на Свободі, оскільки вперше вона перестає санкціонуватись суб'єктами державного примусу і соціальними інститутами, вперше перестає освячуватись владою традиції і культурними авторитетами. Відтепер в світлі дійсно історично безпрецедентної свободи, яку надають умови постіндустріального суспільства індивіда, поступово виступають обриси невблаганної своєю очевидністю Відповідальності. Вона вже не задовольняється автоматизмом слідування соціальним нормам і державним законам, а вимагає участі всього духовного єства людини, цілковитої усвідомленості та зрілості.

По-друге, духові нашої епохи надзвичайно відповідає та дивовижна і делікатна спроможність привнести, повернути трансцендентне духовне начало в людське життя і водночас не образити гідність людини, що утверджувалась протягом останніх століть. "Подолання того фатального роздору між двома вірами – вірою в Бога і вірою в людину, який так характерний для європейського духовного життя останніх століть і є головним джерелом його смуту і трагізму" [10]. На думку С. Франка, атеїзм, що послідовно визрів на ґрунті раціоналізму та емпіризму нового часу в Європі, був нічим іншим як богоборчим бунтом проти приниження людської гідності. Концепція боголюдини знімає це протиріччя, навпаки, підносячи людину як уособлення Бога на Землі.

Поширення нових форм релігійності в сучасному суспільстві, духовних рухів та течій, спрямованих на відновлення зв'язку з містичним трансцендентальним началом і самовдосконалення, є переконливим свідченням того, що за декілька століть людство, особливо представники

Західної цивілізації, спрагли за новою духовністю, в якій божественному началу буде відведено належне місце.

По-третє, зростання цінності людського життя в індивідуалізованому постіндустріальному суспільстві, що вже перестає бути суспільством доби "повстання мас", яким переймався свого часу Х. Ортега-і-Гассет, знаходить своєї онтологічне підтвердження в поглядах російських релігійних мислителів на безумовну цінність людини. "Особистість людська – і не особистість взагалі, не абстрактне поняття, а дійсна, жива особа, кожна окрема людина – має безумовне, божественне значення" [11].

В. Соловйов вказував на головне протиріччя традиційного просвітницького гуманізму – проголошення людини як безумовної цінності і водночас сприйняття її як "факту серед фактів" емпіричної реальності, продиктоване логікою матеріалістичного світосприйняття. На думку російського мислителя, саме це протиріччя і призвело до неспроможності втілити в життя ідеали рівності і свободи, більше того – до нових, небачених форм поневолення і приниження людини в індустріальну добу. В світлі сьогодинішнього гуманістичного дискурсу зростає актуальність утвердження В. Соловйовим того, що "людина не хоче бути фактом". І тільки в поверненні людині знання і віри в її трансцендентну природу це протиріччя можна подолати. "Віра в себе, віра в людську особистість є разом з тим віра в Бога, оскільки божественність належить людині і Богові, з тією відмінністю, що Богові належить вона у вічній дійсності, а людині тільки досягається, тільки отримується..." [12].

По-четверте, саме російські релігійні мислителі, зокрема В. Соловйов, долаючи концептуальні обмеження традиційного християнства, вперше стали передвісниками тих процесів синтезу знань про духовність, які мають місце сьогодні. "Досконала релігія є не та, що в усіх однаково міститься... а та, яка все в собі містить... (повний релігійний синтез). Досконала релігія повинна бути вільна від всілякої обмеженості і виключності" [13].

Релігійні філософи передбачали появу наукового осмислення знань про трансцендентну реальність, обґрунтовуючи необхідність формування універсальної філософії релігії. "Дані релігійного досвіду і при наявності віри в їх безумовне значення є самі по собі лише окремими відомостями про божественні предмети, а не повним знанням про них. Таке знання досягається організацією релігійного досвіду в цілісну логічно пов'язану систему" [14].

По-п'яте, в контексті пробудження творчих сил людства, індивідуалізації форм праці, яку відзначають теоретики постіндустріалізму, важливе значення має проголошення творчої природи людини, що є її фундаментальною онтологічною особливістю і витікає з її божественності. Творчість виступає як канал божественного в феноменальному світі, і в цьому відношенні людина як така є творцем своєї долі і творцем реальності. При цьому, на відміну від поширених культурних стереотипів щодо елітарності явища творчості, С. Франк висловлює переконання, що

творчі здібності притаманні всім без винятку представниками роду людського, адже сам процес життя, в кожному своєму прояві передбачає творчість – творчість вибору і творчість самовіддачі. В кінцевому підрахунку людина є вільний співучасник космічної творчості, і в сучасних умовах така роль достатньо сильно контрастує з призначення "людини-гвинтика" індустріального суспільства. "...Якщо епоха машинного виробництва провела чітку грань між механічно-предписаним, автоматичним трудом і вільною творчістю, то вона досягає цього саме приниженням і придушенням істинно людського в людині, протиприродним перетворенням людини в мертво знаряддя або робочу худобу" [15].

Нарешті, *по-шосте*, інтуїтивні прозріння В. Соловйова охоплюють такі аспекти сучасних взаємин людини зі світом, як екологічна проблематика і повернення до цінностей соціальної солідарності. Що стосується екологічної кризи, то російський мислитель ще в ХІХ столітті вказував на небезпеку протиставлення природного і божественного начал, а через це протиставлення – ворожого, відчуженого відношення людини до світу природи. Він вважав, що "...прагнення до звільнення від природи є прагненням до самознищення..." [16], а в кінцевому підрахунку людина повинна прийти до усвідомлення своєї органічної єдності з оточуючим світом і вибудувати з ним гармонійні відносини.

Таким чином, концепція боголюдства, найбільш повно представлена в творчості В. В. Соловйова та С. Л. Франка, може стати тією однією з тих світоглядних підвалин, на яких формується гуманізм нової хвилі. Основні ідеї, метафізичні припущення та інтуїції цього вчення найбільш повною мірою відповідають духовним потребам, які вже не задовольняють ні класичні форми релігійності, ні класичний гуманізм просвітницького ґатунку.

Сьогодні, в світлі тривожних глобальних проблем, зловісними віщуваннями яких все частіше спалахують природні катаклізми і соціальні кризи, людина повинна загадати та усвідомити свою божественність. Божественність не як привілей і право не вседозволеність – а як величезну відповідальність за долю свою і всього сущого на Землі. Усвідомлення того, що тут, на нашій планеті, у великій людській сім'ї тільки від дій або бездіяльності кожного залежить наша спільна майбутня доля.

1. *Сатпрем* Б. А. Шри Ауробиндо: Путешествие Сознания / Б. А. Сатпрем. – Л.: Издательство Ленинградского университета, 1989. – С. 17. 2. *Липовецки* Ж. Эра пустоты / Ж. Липовецки. – М., 1997. – С. 11. 3. *Бауман* З. Текущая современность / З. Бауман. – СПб.: Питер, 2008. – С. 24. 4. *Соловьев* В. С. Чтения о богочеловечестве: сочинения: в 2 т. Т. II / В. С. Соловьев. – М.: Правда, 1989. – С. 20. 5. Там же. – С. 27. 6. *Франк* С. Душа человека. Реальность и человек / С. Франк. – М.: Республика, 1997. – С. 345. 7. *Бауман* З. Текущая современность. – С. 45–46. 8. *Тоффлер* Е. Третья волна / Е. Тоффлер. – К.: Видавничий дім "Всесвіт", 2000. – С. 326. 9. *Липовецки* Ж. Эра пустоты. – С. 84. 10. *Франк* С. Душа человека. Реальность и человек. – С. 208. 11. *Соловьев* В. С. Чтения о богочеловечестве: сочинения: в 2 т. Т. II. – С. 20. 12. Там же. – С. 26. 13. Там же. – С. 39. 14. Там же. – С. 35. 15. *Франк* С. Душа человека. Реальность и человек. – С. 364. 16. *Соловьев* В. С. Чтения о богочеловечестве: сочинения: в 2 т. Т. II. – С. 44.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ЧОМУ ТЕОЛОГІЯ ВИЗВОЛЬНОГО РУХУ ВИКОРИСТОВУЄ МАРКСИСТСЬКІ ІДЕЇ?

"Справа зовсім не в тому, чи поділяє особистість, віруючий, соціальні ідеї марксизму. Справа в тому, як відображається вплив об'єктивних умов соціального буття людини в її свідомості, мисленні, діяльності. І якщо ці умови об'єктивно та адекватно розкриваються в соціальній концепції марксизму, то нехай це буде марксизм, оскільки немає сенсу його заперечувати: це міг би бути взагалі будь-який "ізм"
[7, с. 23]

Вступ

Карл Маркс, був великим критиком християнства, іудаїзму та релігії в цілому¹, але не залежно від того, що Маркс був противником релігії, багато християнських мислителів, як в минулому, так і в сучасному часі користуються марксистською критичною соціальною теорією. До марксизму звертались такі мислителі, як Жан Марітен/Jaques Maritain (1882–1973)² та Рейнхольд Нібур/Reinhold Niebuhr (1892–1971)³. В шістдесяті роки двадцятого століття на Заході до лівих ідей зверталась так звана радикальна теологія Смерті Бога⁴. Ідеями марксизму захоплювались і представники Теології Визволення (Liberation Theology) в сімдесяті роки ХХ століття. Особливо це можна було побачити в соціальних та революційних ідеях Жозе Мігуез Боніно/Jose Miguez Bonino (1924–) [32]. Основною ідеєю Теології Визволення був радикальний розрив з тим, що зветься Status Quo, де звільнення експлуатованого класу та соціальна революція, призначені зруйнувати економічну залежність, а це в свою чергу провокує зміну та радикальний поворот до нового суспільства, соціального суспільства – чи, можливо, робить існування такого суспільства потенційно можливим. Отже Теологія Визволення в Латинській Америці знайшла свій радикальний поворот в соціально-революційному русі, марксистській ідеології та політичній активності. Але питання, яке я хотів би підняти та дослідити в цій роботі стосується того, чому Теологія Визволення використовує марксистську ідеологію. Як таке стало мож-

¹ Маркс був німецьким євреєм, який став в опозицію до іудаїзму та християнства. Наприклад його критику релігії можна знайти в одній з його, до речі мало відомих, робіт: "К єврейському вопросу" (1844) [14]

² Більш детальну інформацію можна знайти в статті про "Цілісний Гуманізм" ("*Integral Humanism*") Марітена [47]

³ Рейнхольд Нібур/Reinhold Niebuhr (1892–1971) був протестанським теологом, краще відомим за своїми намаганнями поєднати Християнську віру та сучасну політику та дипломатію.

⁴ Цю ідею можна знайти в роботі Ніцше "*Так говорив Заратустра*" (1883–1885). Даючи коментар на першу критику Канта, німецький поет Генріх Гейне/Heinrich Heine (1797–1856) говорить про Бога, що помирає. Як сказав Маклелен/McLelain: "Християнський теолог може написати книгу під назвою *Смерть Бога*, в той час, як Марксистський атеїст може бути автором *Бог, що не помер*" / "a Christian Theologian could write a book entitled *The Death of God* while a Marxist atheist was the author of *God is Not Yet Dead*" [57, с. 364]. Також можна прослідити схожі ідеї ще у Канта, Рітцля/Ritschl, Бульмана/Bultman, Тіліха/Tillich та в роботі Бонхофера/Bonhoeffer "*Листи з в'язниці*" ("*Letters from Prison*"). Більш детальну інформацію на російській мові дивись у Томаса Альтицера [1].

ливим, що християни почали діалог з таким не "християнським" рухом, як марксистська критика соціального устрою?

Структура цієї дослідницької роботи буде вистроєна наступним чином. В першій частині будуть коротко описані життя та ідеї Маркса. В другій буде зроблений вступ до розуміння природи взаємовідносин між Теологією Визволення та Марксизмом. В третій частині буде дана відповідь на питання, чому Теологія Визволення використовує марксистські ідеї. В останній частині роботи буде розглянуте питання про доречність, з моральної точки зору, використання марксистських ідей, латиноамериканськими теологами, в своєму культурному та історичному контексті.

З тієї причини, що дана робота писалась за межами України, а саме в бібліотеках Хорватії, США та Великобританії, джерела, на які я буду спиратися, по більшій мірі є англомовними. Також причина більшості англомовних джерел полягає в тому, що, дуже складно, навіть неможливо, знайти доступні джерела, а тим паче першоджерела, по Теології Визволення на російській, а тим більше на українській мові⁵.

1. Марксизм

Бокмуєл/Вокмюєл⁶ починає свою статтю "*Карл Маркс: спростування Християнства: теологічна відповідь*" / "*Karl Marx's Negation of Christianity: A Theological Response*" з наступного питання: чи слід вважати те, що зі смертю Карла Маркса, який вважається інтелектуальним батьком марксизму, помер і сам марксизм? Іншими словами: чи помер марксизм після того, як його піддало критиці наступне покоління, чи помер марксизм від теоретичної маніпуляції та тих змін, які внесли його послідовники, чи став він менш актуальним хоча би від тих наслідків, які мали ті, хто намагався практично застосувати це вчення в тій, чи іншій частині світу? Можливо вчення Маркса все ще є актуальним віруванням та світоглядом сьогодення? Якщо ні, то чому марксизм знаходиться в живому діалозі навіть зі Світовим Конгресом Церков, запитує Бокмуєл? [30, p. 251].

Цікаво, що Маркс помер сто років тому, але питаннями, які були підняті в його роботах актуальні ще й досі. Чому? Ось мінімум три причини на які вказують історики та філософи:

1. Деякі люди все ще вірять в те, що капіталізм має внутрішні протиріччя, а Маркс є вірним провідником в питаннях соціального аналізу.

2. Велика кількість людей (більш ніж одна третина від усієї маси) в світі відчула на собі вплив марксизму, чи краще сказати, однієї з його версій.

3. Марксизм є системою осмислення світу взагалі, системою, яка була (і є) частиною життя людей на протязі декількох поколінь [51, p. 141].

⁵ В 2011 році з друку (Черкаси: Колоквіум, 2011) вийшов російський переклад книжки Стенлі Гренца та Роджера Олсона "Богословие и Богословы XX века" / Stanley J. Grenz & Roger E. Olson. 20th Theology. – Downers Grove: InterVarsity Press, 1992. Це одна з небагатьох книг на російській мові в якій є невеличкий розділ (Возрождение имманентности. Богословие освобождения) інформація по Теології Визволення [8, с. 318–340]. Також дивись розділ "Герменевтика освобождения и постколониальная герменевтика" в [27]. Доречі, ось ті джерела, які можуть ввести російськомовного читача в тематику Теології Звільнення: [4; 5; 6; 9; 12; 18; 21; 22; 23; 24; 25; 26; 28]. Українською мовою по Христології представників Теології Звільнення є декілька сторінок в [20].

⁶ Доктор Бокмуєл/Вокмюєл працює викладачем теології та етики в Реджент Коледжі (Regent College), Ванкувер, Канада.

1.1. Життя Маркса

Карл Маркс (Karl Heinrich Marx) (1818–1883) був німецьким філософом, соціологом, економістом та політичним журналістом, якого вважають батьком та засновником комунізму [57, р. 360]. Маркса охрестили в шестирічному віці (в 1824 році), і деякі вважають, що саме в цьому, мабуть і потрібно шукати коріння його критичного ставлення до релігії [57, с. 360]. Він здобував освіту в Бонні, потім в Берліні, де спочатку вивчав юридичні науки, але згодом захопився історією і філософією під впливом матеріалізму Людвіга Феєрбаха та Гегелянства [57, р. 360]. В 1842 році, Маркс почав писати для опозиційної газети "Rheinische Zeitung". Його статті, які стосувалися політики та економіки, були результатом його поступового росту, як соціаліста [59, р. 12]. В 1843 році Маркс переїжджає до Парижу, потім в 1845 до Брюсселю, а після участі у революції на своїй батьківщині, він остаточно оселяється у Лондоні, де продовжує займатися письмовою діяльністю аж до своєї смерті [57, р. 360]. До його найвідоміших рукописів входять: "Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie/Kapital. Критика политической экономии" (1867) [13], який слід розглядати, як аналіз капіталістичної системи, а також "Das Manifest der Kommunistischen Partei/Маніфест Комуністичної Партії" (1848) [16], який кличе всесвітній робітничий клас до об'єднання заради соціальної революції.

1.2. Вчення Маркса⁷

А) Щодо релігії

Згідно Марксу релігія є продуктом соціального та економічного відчуження. Саме люди створили релігію; релігія сама по собі не робить індивідуума – людиною. Релігія є совістю (self-consciousness) та самоповагою (self-esteem) тих людей, які або не знайшли себе в цьому житті, або втратили себе в цьому житті [55, р. 318]. Маркс мав надію, що в той день, коли економічна ситуація, яка породжує бідність, буде подолана, відпаде і всяка потреба в релігії. Мабуть самою відомою фразою Маркса стосовно релігії є ця: *"Религиозное убожество есть в одно и то же время выражение действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетенной твари, сердце бессердечного мира, подобно тому, как она – дух бездушных порядков. Религия есть опиум для народа"* [15]⁸.

Б) Щодо праці

Ідея Маркса стосувалась того, що визволення людини полягає в його участі в процесі праці⁹. Останні слова Комуністичного Маніфесту пропо-

⁷ Для більш глибокого ознайомлення можна звернутися до [70]. Ця книга, в майже 800 сторінок пропонує читачеві ранні роздуми Маркса, його критику капіталізму, революційні ідеї та стратегії. З останніх робіт по марксизму, які були прочитані мною, я би зауважив такі тексти як [3; 10; 11; 19]. Також буде цікаво звернутися до відомого радянського фільму "Карл Маркс. Молодые годы" (нім. "Karl Marx. Die jungen Jahre") – художній фільм, знятий на кіностудії ім. Горького режисером Львом Куліджановим в 1980 році.

⁸ Для подальшого вивчення ідей Маркса, щодо релігії дивись [65, р. 79–91; 58, р. 64; 74, р. 123–216].

⁹ Для подальшого вивчення я пропоную звернутися до [60]. По-перше, ця книга описує виникнення та структуру марксистської теорії відчуження. По друге, вона показує економічний, політичний, онтологічний, моральний та естетичний аспекти цієї теорії. По третє, книга презентує сучасну важливість марксистської теорії відчуження.

нують наступне: *"Пролетариям нечего терять кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир. Пролетарии всех стран, соединяйтесь"* [16, с. 415]. На думку професора Їльського університету Мирослава Вольфа, Маркс був скерований гуманістичними бажаннями здолати відчуження, яке так, чи інакше існує в праці робітника [71, р. 55–65]. Але важливо підкреслити те, що за ради подолання цього відчуження Маркс закликав об'єднатися пролетаріат усіх держав, а не однієї окремої держави.

В) Щодо революції та соціального суспільства.

Маркс вірив в революцію, під керівництвом робочого класу. Але що мається на увазі під словом "революція"? Тері Іглтон в своїй роботі про Маркса, пише, що для марксизму революція не є синонімом державного перевороту чи тимчасового спалаху суспільного невдоволення. Революція – це не спроба зруйнувати державний устрій. Згідно марксизму метою соціалістичної революції є спроба відібрати владу у капіталістичного буржуа [10, с. 236–237]. Але не слід забувати, що Маркс не вважав, що революцію буде робити меншість. Для нього робітничий клас – це найсуттєвіший і найбільший клас суспільства [10, с. 236–237].

За Марксом вся історія людства – це боротьба класів [51, р. 151]. Згідно його поглядів, ніхто не може визволити себе чи суспільство не зруйнувавши при цьому ті обставини, в яких перебуває та чи інша людина, або суспільство в цілому, тобто існуючий сучасний життєвий стан [70, р. 134]. Такий стан суспільства – це така собі "кабалістична" система поглядів. Революція повинна вести до царства свободи, в якому не існує розподілення на класи, де відсутня бідність та насильство [64, р. 111].

2. Теологія Визволення та марксизм

Теологія Визволення постає перед нами як помісь між християнською вірою та марксистською ідеологією, де Біблія, а також вчення Маркса є її серцевиною [30, р. 251]. Найвизначніший представник Теології Звільнення католицький священик з Перу Гутієрез (Gutierrez), в своїх книгах описує такий союз, між вченням Ісуса та вченням Маркса, терміном "товаришування" єпископів Латинської Америки з марксистськими ідеями¹⁰. Згідно його розуміння, Теологія Визволення взяла за основу марксистську ідею трансформації світу, яка може бути реалізована завдяки соціальній роботі [43, р. 62].

Таке намагання слід розглядати як спробу теологів використати марксизм в процесі економічного аналізу того стану, що склався на початку шістдесятих років XX століття в деяких країнах Латинської Америки, через реструктуризацію суспільства за допомогою соціальних ідей [53, р. 105.]. Це говорить про те, що теологи Латинської Америки створили новий сучасний "метод", який був дуже корисним щодо критики феодальних, капіталістичних, та інших форм приниження гідності людини [46, р. 391]. Але, перш за все, слід дати відповідь на питання, про який різновид марксизму ми говоримо тут, тому що згідно Нешу (Nash) є три головні інтерпретації того, що ми називаємо марксизмом:

¹⁰ По відношенню до Теології Визволення, можна використовувати такі синоніми, як: Християнський Марксизм (Christian Marxism), Християнський Соціалізм (Christian Socialism), Соціальне Євангеліє (Social Gospel) та Християнський Пух за Соціальні Права (Christian Civil Rights).

1. Соціально-демократичний марксизм (в якому не можливо уникнути деструктивного дискурсу відносно капіталізму, ціль якого привести до демократичного соціалізму);

2. Марксизм-ленінізм, який є тоталітаризмом;

3. Гуманістичний марксизм [62, р. 16].

На протязі свого дослідження, Неш робить висновок, що за більшістю так званих Теологій Визволення стоїть гуманістичний марксизм, який за рахунком є більш пізнім, і які (класична) соціал-демократична версія марксизму не вважає марксизмом взагалі [62, р. 16]. Це значить, що представники теології Визволення базуються на ранніх манускриптах Маркса¹¹, що важливо тому, що саме в цих манускриптах розвивається його ідея відчуження¹² – доктрина, яку християнські марксистки використовують в їхній відбудові марксистського вчення [62, р. 16]. Представники Теології Визволення використовують мову Маркса, якою він ще користувався в 1841 році, саме в тому році, коли він закінчував свою докторську дисертацію [30, р. 254]. Деякі вважають, що саме в 1841 році Маркс, згідно свідченням Енгельса, стає матеріалістом [2, с. 88]. Саме тоді коли для Маркса ідея філософії стає волею, яка залишає рефлексію, щоб перетворити світ політики, він повстає проти свого вчителя Гегеля [2, с. 88].

Основна задача марксистського соціального аналізу в Латино – Американському контексті полягала в тому, щоб поєднати Християнську теологію та Християнську етику через виявлення соціального конфлікту, систематичного зла, а також обов'язкової прихильності до соціальних змін [40, р. 616]. Наприклад Ескобар, а також інші теологи Латинської Америки зрозуміли маніфест Гутієреса, яким є його книга "Teologia de La Liberacion/Теологія Визволення": ми вже не живемо в Середні Віки, ми не живемо і в Європі, ми живемо в Латинській Америці. На сцені сьогодні не філософія Аристотеля, а Марксова соціологія [36, р. 55; 44, р. 31–33]. Католицький священик Дом Хелдер Камара (Dom Helder Camara) з Бразилії також закликав до синтезу марксизму та християнства, приводячи, як приклад синтез вчення Святого Томи Аквінського, який в свій час, а точніше в Середні Віки, поєднав вчення Аристотеля та Християнство [54, р. 2]. Той, хто читає Гутієреса може побачити, що він докладає багато зусиль, щоб виправдати використання марксизму як методу, який допомагає адекватно проаналізувати соціально-економічний стан Латино-американського регіону. Згідно його думки марксизм фокусується саме не на ортодоксії, а на ортопраксії, що має стати основним фактором в процесі трансформації світу [44, р. 8]. Гутієрез відсто-

¹¹ Згідно Нешу, Карл Маркс "написав свої ранні манускрипти ще до того, як навіть сам став марксистом" [62, р. 16].

¹² Неш пише, що Марксову ідею відчуження слід розуміти так: перш за все капіталізм, спричиняє відчуження робітників від того, що вони виробляють: речі, які вони виробляють починають домінувати над ними та контролювати їх. По друге, виробник відчужується від самого робочого процесу – тільки уявіть скільки чоловіків та жінок ненавидять свою роботу. По третє, працівники, які знаходяться в капіталістичному суспільстві, стають відчуженими від інших людей, через конкурентоспроможність та ворожнечу. В четвертих, робітник не тільки стає відчуженим від того, що він виробляє, від своєї роботи, від інших робітників, але ще й від стає відчуженим від самого себе [62, р. 16]. Згідно Іудео-Християнського підходу людина відчужена від Бога.

ює ту точку зору, що вплив марксизму став занепадати в середині дев'ятого століття, але в сучасні часи (друга половина двадцятого століття) його культурний вплив знову став зростати [44, р. 8].

Близькі стосунки між Християнством та марксизмом не є лише досвідом Латинської Америки. Таку ситуацію можливо споглядати і в інших державах Третього Світу. Ці країни адаптували соціалізм, як "істинне відображення християнства" [44, р. 8]. В роботі "Марксизм як Християнська Перспектива Америки" ("Marxism an American Christian Perspective") знаходимо наступне:

1. В Латинській Америці, теологи використовують марксизм за ради людей, які знаходяться під гнітом.

2. В Італії багато християн виступали за комуністичну владу, а також приєднувались до Комуністичної партії.

3. В Чілі, марксистська соціальна система, розвинута під керівництвом Сальвадора Альєнде (Salvador Allende) на початку сімдесятих років XX століття, була проголошена предтечею справедливого суспільства.

4. Рух під назвою "Християни за Соціалізм" (Christians for Socialism)¹³ який почався в Чілі, потім перекинувся і на інші країн світу, навіть найшов своїх прихильників в деяких містах США.

5. В Англії "Нові Ліві" (New Left) католики зайшли так далеко, що почали говорити про те, що християни, за своїми політичними переконаннями, мають буди марксистами. Під цим слід розуміти те, що найкраща реакція на суспільну несправедливість, що сьогодні проявляється в тій чи іншій країні світу, це участь в боротьбі заради революційного соціалізму¹⁴.

В контексті Латинської Америки, серед теологів, були популярні дві різні реакції на християнсько-марксистський діалог. Перша реакція – це намагання виправдати тісні стосунки між християнством та марксистською ідеологією, друга реакція – це спроба відкинути будь які стосунки між ними. Жозе Мігuez Боніно (José Miguez Bonino), аргентинський протестантський (методистський) теолог в 1976 видав свою книгу "Християни та Марксисты" [31]. В своїй книзі він робить доволі таки глибокий аналіз складного розуміння того, що слід розглядати під приналежністю до християнства та приналежністю до марксизму, та можливі точки дотику між ними [39, р. 69]. Його працю слід тлумачити, як марксистсько-християнський альянс в теології, який на практиці об'єднав між собою багатьох християн Латинської Америки¹⁵. Інший представник Теології Визволення – Жозе Профіно Міранда (José Profino Miranda), написав в 1974 році книгу "Маркс та Біблія", в якій намагався виправдати тісні стосунки між Марксом та Біблією, та називав Бога Визволителем всіх пригноблених [39, р. 69].

З іншої сторони, Сегундо Галілеа (Segundo Galilea), з Колумбії, виступав проти того, що Теологія Визволення відчувала вплив марксизму,

¹³ Більше про християнський соціалізм: [35]. Дивись також про сучасний християнський соціалізм [77]. Дивись також [61].

¹⁴ Стаття про тих, хто дотримується основних християнських вірувань та поділяють лівоцентристські чи соціалістичні ідеї в [76].

¹⁵ Дивись критику таких поглядів Боніно: J. Lara – Braud, José Míguez Bonino. Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution [Electronic source]. – Access mode: <http://theologytoday.ptsem.edu/oct1976/v33-3-bookreview4.htm>.

що в будь-якому разі приведе її до "горизонталізму", тобто до звичайної політичної боротьби, через що таке християнство стане чистим гуманізмом [41, р. 170].

Гентс (Gents) наприклад вважав, що деякі теологи використовують марксизм не тільки заради соціального аналізу, але дозволяють собі навіть підмінити біблійну віру, як авторитетний для християн світогляд [40, р. 616]. Пітер Вагнер (Peter Wagner), який брав участь в латиноамериканському Визвольному Русі, був дуже не задоволеним тим, що марксистська ідеологія стала домінуючою в Латинській Америці. За його словами, питання не в тому, чи може християнин бути прибічником марксистської ідеології, орієнтованим тим, чи іншим політичним переконанням в своєму житті. Питання скоріше в тім, чи потрібно християнину, який отримав свободу у Христі, дотримуватися якихось чітких ідеологічно-політичних переконань взагалі. Християнський світогляд, сам по собі, здатен до того, щоб осмислити та відповісти на всі соціальні та політичні питання. Якщо цілі, які має християнин, не протирічать його совісті, та його політичним переконанням, які допомагають йому змінити цей світ, не розходяться між собою, то він має бути вільним обирати ті політичні методи, які служать досягненню його цілей, особливо, якщо без такого політичного переконання його християнське буття буде не повною мірою реалізоване. Але це може відноситися як до соціаліста так і до капіталіста, пацифіста, чи революційно настроєного [72, р. 61].

У всякому разі, досвід християн Латинської Америки в часи духовної трансформації, та соціальних реформ, був насичений багатьма аспектами марксистської ідеології. І це слід визнати як історичний факт. Інше питання, чи був такий досвід позитивним чи негативним, та які наслідки від цього? Трохи нижче ми обов'язково спробуємо дати відповідь на це питання. Зараз тільки зауважимо те, що в марксистсько-християнських стосунках були як часи розквіту, так і часи занепаду. Отже перейдемо до питання, чому теологи Визвольного Руху використовували марксистську ідеологію, та яка практична користь від цієї ідеології?

3. Чому Теологія Визвольного руху використовує марксистські ідеї?

Представники Теології Визволення мають мінімум дві основні причини чому вони використовують марксистські ідеї. Перш за все, марксистський аналіз показував реальну ситуацію в Латинській Америці та вірно вказував шлях, в процесі пошуку вирішенні проблеми, в ситуації бідного населення тієї, чи іншої держави. В своїй книзі, яка вже була згадана раніше, "Теологія Визволення", Гутієрез дискутує про те, чи слід вважати, що точка зору, яка прославляє цінності людини, є тільки ексклюзивно християнською точкою зору. Адже дуже подібна точка зору може бути знайдена і в марксистській позиції [44, р. 16]. По друге, марксизм дає дуже практичну та вигідну політичну програму в якій, "несправедлива соціальна система" може бути не тільки змінена, чи трансформована, але й повністю знешкоджена, а більш справедливе суспільство збудоване [55, р. 339].

За Гентцом (Gentz) представники Теології Визволення використовують марксизм за чотирма причинами. По перше марксизм декларує ви-

зволнення класу, який знаходиться під гнітом. По друге, марксистські революції мають посередницький вплив на визволення цього класу. По третє, марксизм спонукає до соціальних реформ та змін. І остатнє, чет-верте, полягає в тому, що марксизм – це рух за соціальні права [40, р. 615]. Гентц згадує всі ці причини, але дуже коротко, майже в од-ному, параграфі, який стосується глобального розуміння Визвольного Руху¹⁶. Саме ці причини ми і візьмемо за основу для подальшого дослі-ду, але спробуємо замінити, в нашому разі, слово "Марксизм" на слово "Теологія Визволення". Таким чином ми будемо намагатися поєднати аргументацію Гентца та наші міркування.

3.1. Теологія Визволення (на прикладі марксизму) є інструментом пригніченого класу

Джон Собріно (John Sobrino) в своїй "Систематичній Теології" пред-ставляє марксизм з точки зору Визвольного Руху, який існує не стільки для особливої користі, а скільки для користі інших [68, р. 14], а саме для покращення соціальних норм пригніченого класу [68, р. 14]. В контексті Латинської Америки, він аналізує стан в якому існують бідні, позиціонує солідарність з ними, та ставить практичне теологічне (в ситуації Марк-са – політичне) питання: які шляхи я можу впровадити та на що я гото-вий піти, знаючи чому бідні опинились в такому жалюгідному стані? [68, р. 14]. "Особлива увага бідним!" ("Preferential option for the poor!")¹⁷ – є аксіомою теологів Латинської Америки, яка діяла для лаконічного опи-сання ідеї, що постала мотивуючим двигуном всієї Теології Визволення [44, Р. XXVI]. Ця особлива теологія добровільно вирішила сфокусувати свій погляд на бідних прошарках суспільства. "Божа новина для бід-них..."; "Наша місія скерована на бідних..."; "Давайте працювати заради бідних..."; "Ісус ототожнював себе з бідними..." [45, р. 152]. В своїй статті під назвою "Взаємовідносини Ісуса з бідними та відчуженими: це важливо для фундаментальної моральної теології", Собріно (Sobrino) пише про те, що на протязі життя Ісус зібрав навколо себе бідних, грішників, тих, хто збирав податі, хворих, калік, самаритян, язичників та жінок [69, р. 12].

Слід нагадати, що і в Новому Заповіті можна знайти основу для со-ціальних дій, ціль яких принести соціальну свободу пригніченим та дати надію найбіднішим прошаркам суспільства. Наприклад, ми можемо про-читати в Новому Заповіті притчу про Доброго Самарянина, як Ісусове тлумачення заповіді "Люби свого ближнього". В цій історії праведний вчинок розглядається як піклування про фізичний стан людини. Ісус по-єднує такі поняття, як "робити добрий вчинок", та спасти життя (Єванге-ліє від Марка 3:4), а також робить наголос на відомому списку із шести, так званих милостивих справ, що стосуються тіла людини: накормити голодного, напоїти спраглого, одягти немаючого одєжі, прийняти без-домного, дати ліки хворому, відвідати того, хто знаходиться в тюрмі (Євангеліє від Матвія 25:31–46).

¹⁶ Наприклад за Гентцом: "Марксистська революція має миттєву визвольну дію" ("Marxist revolutions have immediate liberating impact") [40, р. 615].

¹⁷ Більше інформації можна знайти в [78].

3.2. Революції Теології Визволення (на прикладі марксизму) мають посередницький визвольний вплив

Теологи Визвольного руху використовують церкву, як політичну "зброю" проти тотальної приватизації майна та узурпації виробництва [29, р. 4]. "Католик, який не є революціонером – живе в моральному гріху" [29, р. 4]; "Я революціонер, тому, що я священник" [48, р. 231], "Революційні дії – це християнські дії, священна боротьба" [34, р. 359]. Ці слова належать Камілію Торесу (Cammilio Torres), який був одним із перших активістів Теології Визволення, і був вбитий за свої переконання [49, р. 249]. Колумбійський священник, воюючий на стороні партизанів, лишився свого життя під час сутички з державними військовими в 1966 році [48, р. 231].

Тут можна навіть сказати, що Теологія Визволення – є Теологією Революції [33, р. 134–138]. Але революцію слід розглядати саме, як радикальні зміни [38, р. 220], як намагання вибороти покращення в політичній та соціальній сфері. Саме це, екс-марксист, Хумберто Белі (Humberto Belli), пояснював в своїй статті: "Нікарагуа: Поле для перевірки Теології Визволення на передодні Пасторської зустрічі 1984 року". Він писав про те, що революційні політичні дії стають, серед різних проявів Теології Визволення, шляхом, через який можна обґрунтувати християнську любов щодо бідних. Ухиляння від участі в революційних діях слід розцінювати, як ухиляння від бажання бідних здобути свободу, та підштовхує таких християн в ряди тих, хто підтримує систему, яка пригнічує. Саме тому, що сам Ісус жив серед бідних, для сучасних християн відмову від "присяги" на вірність бідним слід розцінювати, як радикальний відхід від самого Христа [62, р. 15].

3.3. Теологія Визволення (як і марксизм) приносить соціальні реформи та зміни

Теологія Визволення, в глобальному розумінні цього слова, збудована на філософії соціальних реформ. Гентц, в своїй статті, вважає, що теологія Визволення включає в себе: боротьбу з рабством, захист праці, підтримку фермерів, протистояння забрудненню навколишнього середовища, відстоювання прав жінок та дітей, роботу по вдосконаленню відношення до расових та етнічних меншин, та інше [62, р. 615].

Я вирішив не згадувати тут права гомосексуальних та лесбійських меншин, чи, наприклад терористичну ідеологію¹⁸, які також борються за соціальні реформи, а їх власна свобода полягає у тому, щоб робити те, що вони хочуть робити. Теологи Визволення мають справу бі льш з такими темами, як багатство та бідність. Вони використовують фрази по типу: "Бог є Господом тих, хто знаходиться під гнітом", а також "Бог на стороні знедолених", в контексті бідних людей, яким вони і намагаються принести звістку про свободу та справедливість.

За Гутієррезом марксистське знаряддя допомагає переломити існуючу систему, а також збудувати соціалістичне суспільство в якому людські права не будуть ігноруватися. Це є найкращий шлях виконати заповідь Христа про те, щоб дати іншому хоча б чашу води, адже накормити,

¹⁸ Для подальшого читання я пропоную звернутися до вивчення політичного, релігійного та морального виміру тероризму, описаного в [50].

чи напоїти когось в наші дні – це політична справа, така собі трансформація суспільства, виклик кинутий існуючому Status Quo [44, p. 116].

4. Яким чином Християне можуть використовувати ідеї Маркса?

Представники Теологій Визволення, такі, як Густаво Гутієрес, Джуан Сегундо (Juan Segundo) та Жозе Міранда (Jose Miranda) відгукнулися в свій час на епістемологічну та соціальну перспективи марксистських ідей [73, p. 635]. З іншої сторони латиноамериканська Теологія Визволення завжди підпадала під критику за своє використання марксистської ідеології¹⁹. Наприклад, деякі мислителі намагалися наголосити на показовій релігійності та критикували, як марксизм так і капіталізм. Ескобар (Escobar) відносить до такої групи критиків польське Християнство, Папу римського (покійного Івана Павла II) та Хуана Карлоса (Іспанського короля) [37, p. 193–195]. Паненберг (Pannenberg) в своїй статті "Християнство, Марксизм та Теологія Визволення" вказує на те, що багато критиків виступають проти використання марксизму, тому що вважають, що марксистські категорії не можуть слугувати знаряддям для соціального аналізу без врахування його атеїстичного розуміння історії та людства в цілому. Наприклад марксистське розуміння економічних питань, які є причиною відчуження людей один від одного, не можна розглядати окремо від ідей Марксу, щодо природи самої людини, яка є продуктом своєї ж праці, а не вінцем Божого творіння [63, p. 215–226].

Отож, питання, яке може тут виникнути, є наступним: як розуміти Маркса та його ідеї, чи є він "вчителем" для християн? Пам'ятаєте, коли Ісус сказав: "бо один вам Наставник, Христос" (Євангеліє від Матфія 23:10). Доротеї Солл (Dorothee Solle), засновниця "Християни за Соціалізм" (Christians for Socialism) якось сказала: "Ми знаходимося на початку нового розділу в Християнській історії. І вона не буде написана без Карла Маркса" [75, p. 130]. Беззаперечно, що представники Теології Визволення намагалися адаптувати марксистський революційний активізм для найнижчого прошарку суспільства, не адаптуючи при цьому матеріалізм (і тим паче атеїзм), який також присутній в марксизмі²⁰. Потрібно зрозуміти, що Теологія Визволення, за більшим рахунком, не зводить марксизм до рівня "догми" [62, p. 10]. З перспективи Теології Визволення, марксизм слід розуміти як метод [там само]. Але все одно, як говорить Собріно (Sobrinho), для багатьох латиноамериканських теологів марксизм завжди залишався спокутою [68, p. 14].

Представники Теології Визволення адаптували марксизм для їхньої теології в конкретному культурному контексті. Не зважаючи на всю критику, та на всі намагання нав'язати їм європейську чи північноамериканську

¹⁹ Наприклад, Біблія розглядає людство, як існуюче на перетині космічного конфлікту – боротьби між божественним та демонічним". Боротьба відбувається не між капіталом та працівником, чи гнобителем та пригнобленим (хоча ці конфлікти також можуть існувати), але між Богом та Сатаною, добром та злом. Якщо це так, то ми не можемо бути задоволеними марксистським аналізом. Взято з [66, p. 113].

²⁰ Марксистська філософія – є проголошення того, що "Комунізм починається з Атеїзму" [30, p. 252]. Але, як християни ми маємо розуміти всю слабкість такого твердження. Як можна побачити далі, я намагаюсь аргументувати, що комуністична ідея – добра ідея. Для мене нема ніякої проблеми в тому, щоб прийняти цю ідею, як гуманістичну, але не як атеїстичну.

теологію, представники теології Латинської Америки пішли своїм шляхом. В свій час Боніно (Bonino) відреагував, вставши на захист представників Теології Визволення, наступним чином: "Вони скоріше відкинуть позицію, при якій необхідно бути предметом академічної теології заходу, як якоїсь вигаданої норми, на яку слід рівнятися всім іншим теологіям. Вони також не будуть приймати участь в будь яких теологічних дебатах, якщо вони будуть абстрагуватися від конкретної ситуації, особливо якщо теорія, яка розглядається не має практичного застосування" [32, р. 86]. Представники Теології Визволення підтримують відоме твердження Фейєрбаха, який був викладачем Маркса: "До цього часу філософи пояснювали світ, наша задача полягає в тому, щоб його змінити" [73, р. 636].

Нема сумніву, що Маркс мав гуманістичні ідеї як об'єднати маси, чи як подолати капіталізм. Він вірив у "місце", де кожен може мати можливість реалізувати себе згідно своїх можливостей на підприємствах, які належать не багатіям, а колективам. Він мріяв про таке суспільство, в якому не буде вже один керувати іншим, там не буде війни, не буде революції, а тільки вселенське братство [75, р. 9]. Отже, задача Теології Визволення (так само, як і марксизму) є боротьба за справедливість. Теологи Визволення проголошують, що вони ні в якому випадку не відсторонюються від ранньої християнської традиції, навіть використовуючи марксистське вчення, як знаряддя для соціального аналізу. Слід зрозуміти, що представники цієї теологічної течії не адаптують марксизм, як філософський світогляд, чи загальний план для політичних дій. Краще сказати, що вони вважають, що визволення людини починається з розвитку економічної інфраструктури, нових робочих місця, соціальної стабільності, але на цьому воно не закінчується [75, р. 9]. Теологія Визволення, як політична теологія, цікавиться саме соціальним потенціалом марксистської критики капіталістичного суспільства та реальними засобами ведення класової боротьби, теоретично обґрунтованими в марксизмі [7, с. 17]. Деякі критики стверджують, що "Теологія Визволення" будується на засадах марксизму чи надихається їм. У всякому випадку слід сказати, що абсолютним двигуном "Теології Визволення" є не марксизм, а християнська віра. Саме специфіка Євангелія визначає "Теологію Визволення", саме воно є її серцем. Марксизм – це другорядна та периферійна ідея. Його використовують лише частково і тільки як знаряддя чи метод. Саме християнська віра асимілює і підсумовує марксистські елементи, а не навпаки. Віра включає їх виходячи з реальності бідних людей але, слід зазначити, перед тим, глибоко перетворює ці елементи, через що річ вже йде не про марксизм, а про критичну інтерпретацію дійсності [4, с. 225].

Висновки

Як вже було показано на протязі цієї роботи, марксистська теорія закликає нас до наукового аналізу тієї реальності, в якій ми знаходимось, за тією причиною, що завжди має існувати зв'язок між дією та аналізом цієї дії [32, р. XXVI]. Марксизм є дуже добрим знаряддям, яке може бути використано в революційній ситуації, як критична теорія сучасної соціальної структури в тому чи іншому регіоні нашої земної кулі. Саме з цією

причини, ми вважаємо, що християни можуть і навіть повинні адаптувати марксистські ідеї.

Християни часто використовують так звані "світські" методи, за допомогою яких можна наприклад: краще проповідувати в церкві (риторика), чи зробити церковне прославлення більш доступним для людей (концертна форма співу, сучасна музична апарата), чи привабити невіруючих до церковного служіння (реклама, піар проекти). Звичайно, що марксизм на протязі історії був пов'язаний з багатьма негативними практичними складовими, такими як: боротьбою з усіма формами релігії, революцією, яка ґрунтувалась на насильницькій діяльності, а також різноманітними утопічними мріями про "Ідеальну Державу". Але з іншого боку не слід забувати, що більшою мірою більша кількість марксистів мали ж таке відношення до вчення Маркса, як середньовічні хрестоносці до вчення Христа. Теорія та практика, яку ми знаходимо в роботах Маркса, має багато позитивних сторін, таких як боротьба за права знешкодених, справедливості, соціальні реформи. В контексті Латинської Америки марксизм застосовувався для того, щоб змінити соціальні, економічні та політичні інститути, а також постав як соціальний метод завдяки якому можна зробити людей економічно та соціально вільними, тобто визволити від тих кордонів, які не перешкоджають людині бути самою собою [67, р. 670].

1. *Альтицер Т.* Смерть Бога / Т. Альтицер. — М. : Канон, 2010. — 222 с. 2. *Альтюссер Л.* За Маркса / Л. Альтюссер. — М. : Праксис, 2006. — 390 с. 3. *Бенсайд Д.* Маркс. Інструкція по применению / Д. Бенсайд. — М. : Інститут общегуманных исследований, 2012. — С. 197.
4. *Бофф К.* Что такое "теология освобождения" на самом деле? // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 220–225. 5. *Бофф К.* О "теологии освобождения" в Африке, Азии, Европе. Выступление на конференции, организованной итальянским католическим журналом "Тестимоньянц" (декабрь 1984) // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 225–226. 6. *Бофф Л.* Заявление // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 232–233. 7. *Витер Д.* Неомарксистські ідеї в сучасній християнській теології // Колегія. Парадигми теології, філософії релігії і релігієзнавства. — 2011. — № 7 (20). — С. 9–24.
8. *Гренц С.* Глава 7. Возрождение имманентности в условиях угнетения. Богословие освобождения / С. Гренц, Р. Олсон // Богословие и Богословы XX века. — Черкассы : Коллоквиум, 2011. — С. 302–358. 9. *Гутьеррез Г.* Теология освобождения // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX столетия. — М. : Наука, 1994. — С. 204–214. 10. *Иглтон Т.* Почему Маркс был прав / Т. Иглтон. — М. : Карьера Пресс, 2012. — 295 с. 11. История Маркса // Логос. — 2011. — № 2 (81). — С. 167. 12. *Лукетти Р.* Литургия освобождения // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 236–239. 13. *Маркс К.* Капитал. Критика Политической Экономии. Т. 1. Кн. 1. Процесс производства капитала / К. Маркс. — М. : Политиздат, 1983. — 592 с. 14. *Маркс К.* К еврейскому вопросу // Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Сочинения. Т. 1. — Изд. 2-е. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. — С. 382–413. 15. *Маркс К.* К критике Гегелевской философии права. Введение // Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Сочинения. Т. 1. — Изд. 2-е. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. — С. 414–429. 16. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест коммунистической партии // Карл Маркс и Фридрих Энгельс. Сочинения. Т. 4. — Изд. 2-е. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1955. — С. 419–459. 17. *Меринг Ф.* Карл Маркс. История его жизни / Ф. Меринг. — М. : Государственное издательство политической литературы, 1957. — 550 с. 18. *Метц И.* К диалогу между христианами и марксистами // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX столетия. — М. : Наука, 1994. — С. 186–198. 19. *Мосионжик Л.* Классический и современ-

ный марксизм / Л. Мосионжник. — Кишинев : Топал, 2011. — С. 450. 20. *Москалик Я.* Христология вызволения // Нарис Христологічної доктрини. Львівська Богословська Академія. Посібники з богослов'я. — Львів : Видавництво ЛБА, Свічадо, 1998. — С. 78–80. 21. На одних дорогах. Христиане и сандинисты в Никарагуа // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 239–240. 22. Послание организации "Церковь и общество в Латинской Америке" съезду Боливийского рабочего центра // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 233–236. 23. *Потапинская Н.* Теология освобождения документы и материалы // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 217–219. 24. Революция в церкви. Теология освобождения. Документы и материалы / сост. Н. Потапинская. — М. : Международные отношения, 1990. — 327 с. 25. *Ремпи Ф. 7.* Богословие освобождения // Бог в XX веке. Человек — путь к пониманию Бога (западное богословие XX века). — СПб. : Европейский дом, 2002. — С. 142–146. 26. *Сезундо Х.* Освобождение теологии // Социально-политическое измерение христианства. Избранные теологические тексты XX столетия. — М. : Наука, 1994. — С. 214–220. 27. *Тисельтон Э.* Глава 13. Герменевтика освобождения и постколониальная герменевтика // Герменевтика. — Черкасы : Коллоквиум, 2011. — С. 275–299. 28. Христианская свобода и освобождение. Отрывки из инструкции Конгрегации доктрины веры // Религии мира. История и современность. Ежегодник. 1988. — М. : Главная редакция восточной литературы, 1990. — С. 226–232. 29. *Berryman P.* Liberation Theology / P. Berryman. — New York : Pantheon Book, 1987. — 222 p. 30. *Bockmuehl N.* Karl Marx's Negation of Christianity. A Theological Response // Evangelical Review of Theology. — 1985. — Vol. 9, № 3. — С. 251–263. 31. *Bonino J.* Christians and Marxists: The Mutual Challenge to Revolution / J. Bonino. — Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1976. — 160 p. 32. *Bonino J.* Doing Theology in the Revolutionary Situation / J. Bonino. — Philadelphia : Fortress Press, 1975. — 179 p. 33. *Comblin J.* On the theology of revolution // Theology Digest. — 1977. — Vol. 25, № 2. — P. 134–138. 34. *Conn H.* Theologies of Liberation: An Overview // Tension in Contemporary Theology / ed. by S. Gundry, A. Johnson. — Chicago : Moody Press, 1979. — P. 327–393. 35. Christians and Socialism Documentation of the Christians for Socialism Movement in Latin America / ed. by J. Eagleson. — Maryknoll : Orbis Books, 1975. — 246 p. 36. *Escobar S.* A Latin American critique of a Latin American Theology // Evangelical Review of Theology. — 1983. — Vol. 7, № 1. — P. 48–62. 37. *Escobar S.* La Fe Evangelica y las Teologias de la Liberacion / S. Escobar. — El Paso : Casa Bautista, 1987. — 224 p. 38. *Feil E.* The Theology of Revolution: a critique // Theology Digest. — 1971. — Vol. 19, № 3. — P. 220–225. 39. *Ferm D.* Contemporary American Theologies. A Critical Survey / D. Ferm. — New York : The Seabury Press, 1981. — 192 p. 40. *Gents W.* Liberation Theology // The Dictionary of Bible and Religion / ed. by W. Gentz. — Nashville : Abingdon Press, 1986. — P. 615–616. 41. Frontiers of Theology in Latin America / ed. by R. Gibellini. — New York : Orbis Books, 1979. — 321 p. 42. *Grenz S.* 20th Theology / S. Grenz, R. Olson. — Downers Grove : Intervarsity Press, 1992. — 393 p. 43. *Gutierrez G.* A Theology of Liberation. History, Politics and Salvation / G. Gutierrez. — New York : Orbis Books, 1988. — 264 p. 44. *Gutierrez G.* Teologia de La Liberacion / G. Gutierrez. — Lima, 1971. — 352 p. 45. *Hesselgrave D.* The Poor: A Case of Mistaken Identity // Evangelical Missions Quarterly. — 2003. — Vol. 39, № 2. — P. 152–162. 46. Readings in Christian Theology / ed. by P. Hodson, R. King. — Philadelphia : Fortress Press, 1988. — Vol. 2. — 213 p. 47. *Joyse M.* Jacques Maritain. Integral Humanism (1936) // First Things. — 2000. — № 101. — P. 49–50. 48. *Kärkkäinen V.* Christology. A Global Introduction / V. Kärkkäinen. — Grand Rapids : Baker Academic, 2003. — 304 p. 49. *Lane T.* Concise History of Christian Thought / T. Lane. — Oxford : Lion Publishing, 1984. — 346 p. 50. *LeRoy Long Jr. E.* Facing Terrorism / E. LeRoy Long Jr. — Louisville : Westminster John Knox Press, 2004. — 128 p. 51. *Lyon D.* Sociology and the Human Image / D. Lyon. — Downers Grove : Intervarsity Press, 1983. — 224 p. 52. *Marx K.* On Religion / K. Marx, F. Engels. — New York : Harper and Row, 1973. 53. *McGovern A.* Marxism, liberation theology and John Paul II // Theology Digest. — 1985. — Vol. 32, № 2. — P. 103–106. 54. *McGovern A.* Marxism an American Christian Perspective / A. McGovern. — New York, 1984. — 352 p. 55. *McGrath A.* An Introduction to Christian Theology / A. McGrath. — Oxford : Blackwell Publisher, 1997. — 616 p. 56. *Maclellan D.* Marx, Karl (1818–83) // The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought / ed. by A. McGrath. — Oxford : Blackwell Publishing, 1993. — P. 360. 57. *Maclellan, D.* Marxism // The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thoughts / ed. by A. McGrath. — Oxford : Blackwell Publishing, 1993. — P. 360–366. 58. Karl Marx: Selected Writings / D. Maclellan. — Oxford : Oxford University Press, 1977. — 338 p. 59. *Maclellan D.* Marx / D. Maclellan. — Glasgow : Fontana, 1975. — 90 p. 60. *Meszaros I.* Marx's Theory of Alienation / I. Meszaros. — New York : Harper Torchbooks, 1972. 61. Christianity and Socialism / ed. by J.-B. Metz, J.-P. Jossua. — New York : Seabury Press, 1977. 62. *Nash R.* Liberation Theology.

Soldiers of the Cross or of Marx? // *Eternity*. – 1986. – July/August. – P. 15–22. 63. *Pannenberg W.* Christianity, Marxism, and Liberation Theology // *Christian Scholar's Review*. – 1989. – № 18/3. – P. 215–26. 64. *Parkes H.* Marxism an Autopsy / H. Parkes. – Chicago : Phoenix Books, 1939. 65. *The World Treasure of Modern Religion Thought* / ed. by J. Pelikan. – Boston : Little Brown and Company, 1990. – 635 p. 66. *Roberts D.* Liberation Theologies: Looking at Poverty from the Underside // *Evangelical Review of Theology*. – 1986. – Vol. 10, № 2. – P. 110–114. 67. *Sanks H.* Liberation Theology and the Social Gospel Variations on a Theme // *Theological Studies*. – 1980. – Vol. 41, № 4. – P. 668–682. 68. *Systematic Theology. Perspectives from Liberation Theology* / ed. by J. Sobrino. – New York : Orbis Book, 1990. – 302 p. 69. *Sobrino J.* Jesus' Relationship with the Poor and Outcast: It's Important for Fundamental Moral Theology // *Concilium*. – 1979. – Vol. 130. – P. 12–20. 70. *The Marx-Engels Reader* / ed. by R. Tucker. – New York : W. W. Norton & Company, 1978. – 788 p. 71. *Volf M.* Work in Spirit. Toward Theology of Work / M. Volf. – Oxford : Oxford University Press, 1991. – 268 p. 72. *Wagner P.* Latin American Theology: Radical or Evangelical? The Struggle for the Faith in a Young Church / P. Wagner. – Grand Rapids : Eerdmans, 1970. – 118 p. 73. *Webster D.* Liberation Theology // *Evangelical Dictionary of Theology* / ed. by W. Elwell. – Grand Rapids : Baker Book House Company, 1999. – P. 635–637. 74. *Westphal M.* Suspicion & Faith / M. Westphal. – Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 1993. – 296 p. 75. *Wurmbrand R.* Marx & Satan / R. Wurmbrand. – Westchester : Crossway, 1986. – 143 p. 76. *Christian left* [Electronic source]. – Access mode: http://en.wikipedia.org/wiki/Christian_left. 77. *Christian Socialist* [Electronic source]. – Access mode: <http://www.christiansocialist.org.uk/magazinlatest.html>. 78. *Cleary E.* Crisis and Change: The Church in Latin America Today // *New Social Structure: Grassroots Christian Communities. Puebla Final Document*, part 4, chapter 1 [Electronic source]. – Access mode: <http://www.dominicans.org/~eclarey/crisis/crisis04.htm>.

Надійшла до редколегії 14.09.12

УДК 271/279

I. В. Кондратьєва, канд. філос. наук, доц., КНУТШ

КОНФЕСІОНІМИ ДАВНІХ СХІДНИХ ЦЕРКОВ: ЇХ ТРАДИЦІЙНІ ФОРМИ ТА МОДИФІКАЦІЇ

В статті розкривається сутність конфесіонімів Давніх Східних церков. Характеризується своєрідність їх традиційних форм та історичні модифікації. Аналіз здійснено на основі історичних матеріалів, літературних джерел, літургійних практик та мовних особливостей.

Ключові слова: православні, етнічні, конфесійні, традиція, християнських світ, Давні східні церкви.

В статье раскрывается сущность конфессионимов Древних Восточных церквей. Характеризуется своеобразие их традиционных форм и исторические модификации. Анализ осуществлен на основе исторических материалов, литературных источников, литургических практик и языковых особенностей.

Ключевые слова: православные, этнические, конфессиональные, традиция, христианский мир, Древние восточные церкви.

The article reveals the essence of "confessionimiv" ancient Eastern churches. Characterized by originality of their traditional forms and historical modification. The analysis was performed on the basis of historical materials, literature, liturgical practices and linguistic features.

Keywords: Orthodox, ethnic, religious, tradition, Christian world, ancient Eastern church.

Давні Східні церкви (Орієнтальні, Дохалкідонські) умовно об'єднані в релігієзнавстві не за конфесійним а історико-географічним принципом. Іноді виникають суперечливі питання щодо ідентифікації цих інституцій. В сучасному українському релігієзнавстві бракує системного викладу історії виникнення та існування цих інституцій і навіть офіційна назва цих давніх церков іноді спотворюється, що викликає низку неузгоджено-

стей. Йдеться про Ассирійську церкву Сходу, Вірменську апостольську церкву, Коптську православну церкву, Ефіопську православну церкву, Ерitreйську православну церкву, Сирійську православну церкву, Індійську Малабарську православну церкву. Але ми бачимо, що у назвах цих інституцій орієнтального християнства присутніми є вказівки і на етнічну і на територіальну належність їх adeptів а також конфесійна визначеність. Звісно, що конфесійна визначеність цих інституцій (за винятком Ассирійської Церкви Сходу) виявляється ідентичною і передається прикметником "православні" (грецький еквівалент "ортодоксальні"). Причому представники саме нехалкидонських церков стверджують про свою відданість віросповідним принципам, виробленим на перших трьох Вселенських соборах. В світлі їх позиції, тоді існувала єдина Вселенська церква і не було ніяких розколів. Отже, "православність" нехалкидонітами визначається як строге дотримування правил єдиної в ті часи витокової Церкви. Відповідно "православність" ідентифікується як своєрідний аналог "істинної віри", віри, незаплямованої подальшими догматичними інтерполяціями.

Подібне тлумачення православності можна знайти у численних, переважно, сирійських першоджерелах і церковно-історичних творах. Зокрема, Іоан Ефеський, Михаїл Сирієць, Григорій Бар-Ебрей (Абуль Фарадж) у своїх церковно-історичних працях прихильників вірності віроповідальним положенням перших трьох Вселенських соборів визнають православними, протиставляючи їм халкидонітів, синодиків чи греків.

Прикметник "православний" є відсутнім у найменуванні лише однієї орієнтальної інституції. Мова йде про церкву, яка рішуче відкинула акти III Вселенського собору 431 року і відому у християнському світі як **Ассирійська Церква Сходу**. Хоча одразу ж зауважимо, – найменування "Ассирійська" за нею утвердилось лише у 80-х роках XIX століття. Точніше, судячи з повідомлення Дж. Коуклі у 1886 році за ініціативою архієпископа Кентерберійського Бенсона ймення "Ассирійська" приймається на Заході і стає здобутком переважно англійських науковців. Серед останніх, які посприяли популяризації цієї назви, відзначимо Дж. Беджера, А. Макліна, У. Уїгрема. Подібна ініціатива була зумовлена прагненням англіканських місіонерів введенням згаданої ще в біблійних текстах номінації для упередження небажаного для них впливу на Церкву Сходу пресвітеріанської, католицької чи Руської православної церков, й відповідно тих держав, які за ними стояли. Між іншим, показовим в зв'язку з цим є лист У. Уїгрема архієпископу Кентерберійському (1911 рік), який підтверджує пов'язаність місіонерської роботи Англіканської церкви з політичними інтересами Британської імперії. Додамо, що етнонім "Ассирійська" офіційним додатком до назви "Церква Сходу" стає лише в другій половині XX століття. Принаймні Д. Вінклер стверджує: "цей відмітний термін був в остаточному підсумку прийнятий для найменування себе і приєднаний до назви Церкви офіційно у 1976 році" [1].

Натомість на основі свідчень Сунхадоса і багатьох неофіційних джерел (наприклад, "Опису подорожі на Захід ченця Раббан-Сауми", – си-

рійського анонімного манускрипту, виданого П. Беджаном) етнонім "Ассирійська" як позначення Церкви Сходу на територіях Передньої Азії і Малої Азії ніколи не вживався. Проте прикметник "ассирійська" вживався тривалий час для позначення однієї зі структур Церкви Сходу. Так, на основі текстів Сунхадоса відомо, що Ассирією (арамейською звучить – Атор) називалась одна з єпархій Селевкіє-Ктесифонської церкви, митрополіча кафедра якої знаходилась у місті Мосул. За свідченням В. Болотова "мар Авдишо називав митрополитів цієї церкви атурськими, а Елія аль-Джуахари – аль-маусільськими" [2]. В. Болотов також повідомляв: "вже на IX соборі 588 року читається підпис: і замість мар-Ханнани, митрополита атурського (d-âṯ^h ôrâyuê) мар Ава, пресвітер і архідіакон його, приклав печатку" [3].

В російськомовних матеріалах (зазвичай місіонерських звітах) другої половини XIX століття – першої третини XX століття зустрічається також ідентифікація віруючих Ассирійської Церкви Сходу як айсорів. Така назва зазвучала і в дослідженнях архімандрита Софонії (Сокольського), П. Ейвазова, Ф. Думбіса, Ф. Бахтинського. До речі, останній стверджував: "назву айсори пустили англіїці, але сам народ зве себе айсурами, навіть атурами" [4]. Проте слово Assyrian англійською мовою аж ніяк не дає в результаті транскрибування "айсор". В цьому найменуванні слід вбачати вірменську кальку терміну "ассирійці". Принаймні, за свідченням авторитетного історика В. Болотова "слово ljbog є лише вірменським перекладом слова Ассирія, яка арамейською називається Athûr чи Athôr" [5]. Варто уточнити, що назва "Атур" поширювалась вірменами переважно на східних сирійців.

Отже, вірменською мовою ассирійці ідентифікувались як "асори". Сучасний російський етнограф і соціолог Й. Зая зауважує про те, що "територія розселення вірмен між ассирійським анклавом у Верхній Месопотамії називалась "Ассористан" [6]. Втім термін "айсори" (асори) самими ассирійцями сприймався як некоректний, небажаний з огляду на самоідентичність і, навіть, певною мірою немилозвучний в їх середовищі. В свій час В. Болотов слушно зауважив: "сиро-халдеї бажають – і праві цього вимагають – щоб їх не називали айсорами... Назва ассиріяни, at^huraye означає їх точніше і виразніше, ніж дуже умовна назва "сиро-халдеї" [7].

Історія неприйняття назви "айсори" мала логічне завершення. В кінці 50-х років в Радянському Союзі ассирійці уклали петицію з проханням заміни такого етноніму. З 1959 року у переписах населення і у всіх інших офіційних документах фігурувала лише одна назва "ассирійці". Нинішні реалії свідчать про відсутність самоідентифікації віруючих Церкви Сходу як айсорів.

В дослідницькій літературі значного поширення набуває позначення інституції ассирійців просто як "Церква Сходу", яка подекуди постає синонімом Ассирійської Церкви Сходу. Цей конфесіонізм можна визнати першою історичною формою інституціональної ідентифікації церкви. Він стає загальноприйнятим для позначення інституції тих сирійських християн, які мешкали на схід від Антіохії, чи на схід від кордонів Римської

імперії. Іншими словами, мова йде про осередки християн в межах Персидської імперії. Тобто, поява назви "Церква Сходу" зумовлена була особливостями її локалізації.

На початку християнської ери сирійці були розділені на східних і західних. Подібний розподіл був зумовлений геополітичними кордонами, а згодом і конфесійним чинником. Відповідно, ті християни, які мешкали на території парфянської, а пізніше, Сасанідської імперії, називались східносирійськими. Ті ж, які перебували тривалий час під владою Риму, а пізніше, Візантійської імперії, стали відомі як західносирійські християни. Звісно, що Церква Сходу об'єднувала східносирійських християн чи асирійців. Тому, зважаючи на етнокультурний чинник цілком придатною є така назва церкви як східносирійська. До цього, наслідком дії конфесійного чинника можна вважати диференціацію єдиної сирійської мови на дві графічні системи, відомі серед дослідників як "серто" і "не-сторіанська писемність". Принаймні ці графічні системи відрізнялись між собою за свідченням О. Мещерської "формою окремих букв, способами огласовки текстів, знаками пунктуації" [8].

Щодо історичних модифікацій назви Церква Сходу в різні періоди її функціонування. В апостольські часи вона була відома як Церква Мар Марія, учня Аддая. М. Селезньов повідомляє: "її перше вкорінення відбувалось на південь від парфянської столиці Ктесифона, у місці, що називалось по-арамейськи Кōхē, "халупи", тобто хатинки робітників Мардан-шаха, багатого землевласника Ктесифона" [9]. "Хроніка Сеєрта" містить свідчення про "Кохе Ктесифона". В ті часи так назвали домінуючий осередок східносирійської Церкви, який конкурував з Селевкією, Едесою і Кашкаром.

В межах імперії Сасанідів інституція сирійських християн частіше іменувалась просто як "Східна церква" чи, більш офіційно, "католикосат Селевкіє-Ктесифонський". Самі ж християни ідентифікували себе як "східні". Між іншим, за свідченням Р. Фрая, перси арамеомовних християн називали "назореї" [див: 10]. У дослідницькій літературі можна зустріти такі найменування як "Сиро-Персидська церква" (В. Болотов), чи "Персидська церква" (А. Карташов, митрополит Іларіон (Алфеев), Хасан бін Талал). Дослідники дещо довільно акцентували на етнокультурній прив'язці подібних конфесіонізмів до певного періоду їх релігійної історії.

В межах арабо-тюркського світу інституція східносирійських християн зберігала назву "Східної церкви". Для прикладу, в "Історії мар Ябалахи III і раббан Сауми" (XIII століття) повідомляється: "Мар Ябалаха прийняв хіротонію, тобто висвячення, щоб тримати кермо правління східної церкви. І він посів на престол Селевкії і Ктесифона" [11]. Зазначимо, що сирійські християни вплинули на формування середньовічної арабської культури. Але подібний вплив невілювався занепадом сирійської мови як мови повсякденного вжитку і заміни її арабською. Як визнає О. Мещерська: "Сирійці, опинившись у мусульманському середовищі сприйняли в якості розмовної мову арабську уже вкінці VII століття, однак зберегли сирійське письмо, пристосовавши його для передачі звуків арабського мовлення" [12].

Відповідно, регіон північно-східної Месопотамії упродовж VIII–XIII століть стає арабомовним. Сирійська мова зберігалась лише у середовищі ієрархів Церкви Сходу і в незначній мірі серед її пастви. Натомість, у цьому регіоні поступово складається сирійський діалект арабської мови. В свою чергу, подібний процес нового мовоутворення приводить до феномену ототожнення арабів з мешканцями Сирії. Як наслідок, – сирійців починають ідентифікувати як арабів, – мешканців переважно мусульманської Сирії. Звідси цілком зрозумілими є спроби дослідників розвести етноконфесійні спільноти "різних" сирійців. Принаймні, в сучасній англomовній дослідницькій літературі прийнято розрізняти терміни "сирійський" (Syrian) і "сиріакський" (Syriac). З них прикметник Syrian застосовується для позначення сучасної арабської держави Сирія. Натомість прикметник Syriac виявляється ідентифікатором східно-арамейського діалекту давньосирійської мови, – літургічної мови християн Близького Сходу. Подібне розрізнення цих термінів інколи зустрічається і в працях російських дослідників. Зокрема, у статті диякона О. Булетова "Про маронітську церкву" [див.: 13]. Втім, на нашу думку, введення в науковий обіг такої кальки з англійської мови лише заплує ассирійське питання.

Потрібно, звернути увагу на дві основні тенденції в світовій дослідницькій думці, які стосуються особливостей ідентифікації прикметника "ассирійський" і його кореляції з іншими синонімічними прикметниками. Перша тенденція полягає в синонімізації понять "ассирійський" та "сирійський". Особливо характерною вона є для Р. Фрая. Друга тенденція виявляється у спробах багатьох дослідників ототожнювати поняття "ассирійський" та "арамейський". Аprem Барсаума пропонує навіть відмовитись від терміну "сирійський" як ідентифікатора християнської спільноти країн Близького Сходу і Передньої Азії. На його думку: "теперішня невизначеність щезла б якби ми додали прикметник "арамейський" до сирійської мови і до назви Церкви" [14].

Зауважимо також, що в дослідницькій традиції другої половини XIX – першої третини XX століття вживався конфесіонізм "халдейська" чи "сиро-халдейська церква" для ідентифікації Церкви Сходу. Подібні конфесіоніми були частотними у працях російських істориків В. Болотова, А. Спаського, К. Базілі, прот. В. Добротворського, єпископа Софонії (Сокольського), М. Поснова. Для прикладу М. Поснов наполягав: "Несторіани Персії були відомі під йменням "халдейських християн" [15]. Вживання таких конфесіонізмів можливо було спричинене, по-перше географічною прив'язкою до колишнього Уру Халдейського, начебто ареалу розселення мешканців Месопотамії, а з іншого вказівкою на давність східносирійської церкви. На географічній зумовленості найменування "халдейська" наполягав Р. Фрай. Він стверджував: "Найменування халдеї (калду) можна прикладати до арамеомовних кочівників, які поселились в південній Вавілонії і заснували тут в період експансії Ассирії на північ невеликі князівства" [16]. З іншого боку, А. Спаський відзначав: "саме ім'я сиро-халдеїв вже навіває думку про щось віджиле, архаїчне, що належить більше історії та археології, ніж теперішньому життю. Сло-

во халдей ми звикли зустрічати в Біблії і в церковних піснеспівах, а не в сучасній географії. І справді, сучасні сиро-халдеї в багатьох відносинах можуть бути названі уламком великої колись і обширної споруди" [17].

В зв'язку зі своєрідною інтервенцією в дослідницький простір терміну "ассирійський" як додатку для ідентифікації Церкви Сходу прикметник "халдейський" виходить із вжитку. Принаймні, нині його не застосовують для позначення східносирійської інституції. Натомість він зберігся як ідентифікатор уніатської сирійської церкви, яка утворилась в другій половині XVI століття відколовшись від єдиної на той час Церкви Сходу. Відповідно, одна частина церкви, архієреї якої визнали підпорядкованість Римському престолу від католицьких місіонерів отримала назву "халдейська". При цьому, за свідченням А. Спасського "Уніатська церква, яка зазвичай позначається йменням халдейської католицької чи просто халдейської церкви, утворилась головним чином із месопотамських несторіан; вона сприйняла усі догмати католицької церкви, але зберегла свою церковну мову, богослужбові книги, обряди і взагалі весь практичний уклад свого церковного життя..." [18]. Таким чином вирішальним у найменуванні уніатської сирійської церкви стає географічний чинник.

Натомість, в кінці XIX століття стається знакова модифікація конфесіоніму Церкви Сходу, зумовлена вже місіонерською активністю англійської церкви. А саме, східно-сирійські християни з Хаккярі (межує з Туреччиною і Іраком) і Урмії (Іран) отримали назву ассирійських, зважаючи на їх локалізацію. Так з легкої руки англіканських місіонерів адепти східносирійської церкви уподобали собі найменування ассирійців. В зв'язку з цим варте уваги слушне зауваження. За свідченням Дж. Коуклі ініціатором назви "ассирійська церква" став архієпископ Кентерберійський Бенсон, який у 1886 році запропонував її західному світові. А офіційне присвоєння прикметника "ассирійська" Церквою Сходу відбулось в середині XX століття і скориговане було нинішнім патріархом Мар Динхою IV [19].

Нині офіційним найменуванням цієї церкви є наступне: Свята Апостольська Кафолічна Ассирійська Церква Сходу (Holy Apostolic and Catholic Assyrian Church of the East). Принаймні подібне найменування фігурує на веб-сайтах церкви www.cired.org і assyrianchurcheast.com.

Представники західно-сирійської церкви уникають найменування "ассирійці". Натомість, вони визнають себе належними до арамеомовної традиції. Точніше, адепти західно-сирійської церкви вважають себе нащадками арамеїв, які мешкали колись в регіоні Арам-Нахараїм. Хоча одразу ж зауважимо, – найменування "західно-сирійські християни" доречно вживати лише з певною обмовкою в контексті протиставлення їх адептам Церкви Сходу. До цього, С. Брок вказував на необхідність уточнення змісту номінації "західно-сирійські християни". Згідно з його міркуваннями до цього конфесіоніму слід включити православних сирійців, маронітів, мелькітів і сирійських католиків [див: 20]. Звісно, що ми при вживанні номінації "західно-сирійські християни", при відсутності обмовок, будемо мати на увазі саме православних сирійців, тобто християн **Сирійської Православної Церкви**.

В численних середньовічних джерелах і в дослідницькій літературі останні відомі як "якубна" (яковіти). Зауважимо, що подібна ідентифікація православних сирійців стає загальноприйнятою серед релігієзнавців, богословів та істориків. Вперше найменування "яковіти" зустрічається у Синодику Нікейського собору 787 року і у Хосровіка Перекладача (726/727). До цього, В. Арутюнова-Фіданян вважає, що ця назва з'являється вперше в "Оповіді про справи вірменські" (VII століття). Принаймні в цьому історичному джерелі сказано: "його [Юліана] послідовники Були названі юліаністами, [послідовники] – Якова – яковітами, а Севіра – севіріанами" [21]. Серед дослідників існує точка зору, згідно з якою Сирійську православну церкву яковітською називали її одвічні вороги, – "несторіани". Втім хоча адепти цієї церкви шанують Мар Якова Барадея, але вони налаштовані проти найменування себе яковітами. Причина полягає в тому, що Яков був одним з її духовних отців, які зміцнили її членів у правій вірі, натомість назву вона отримала від апостолів і праведних отців церкви. Тобто, хоча Сирійська Православна церква і зобов'язана Якову Барадею своїм інституціональним оформленням й навіть популяризації у християнському світі, однак її адепти переконані в апостольському походженні своєї церкви. Іншими словами, назва "яковітська" з їх точки зору принижує давність і значущість Сирійської Православної церкви у християнському світі. Відтак Яков Барадей визнається шанованим духовним вчителем, але не засновником. Між іншим, в російській дослідницькій думці другої половини XIX століття вживався конфесіонізм сиріани як синонім яковітів. Для прикладу, єпископ Софонія (Сокольський) роз'яснював: "численність яковітів в Сирії при початковій появі яковітства було причиною, що ця Церква дуже рано і всім зробилась відомою стільки ж під назвою яковітської, скільки і сирійської. А це, в свою чергу служить підставою тому, що під сиріанами на сході й донині майже винятково розуміються одні яковіти" [22].

Звернемо увагу на особливості вживання у найменуванні церкви прикметника "сирійський". В подібній прив'язці менш за все слід вбачати етнічну визначеність церкви. Найменування останньої сирійською зумовлене, по-перше назвою регіону її початкового інституціонального походження і, по-друге, культивуванням її членами своєрідної літургічної мови, – арамейського діалекту сирійської мови. Щодо мовного чинника К. Шайо підтверджує: "Мовою богослужіння в Сирійській церкві є сирійська, споріднена рідній мові Ісуса і апостолів – арамейській. Відомо близько 70 сирійських анафор, з яких 10 використовуються в літургії, частіше всього використовуються анафори св. Якова і Дванадцяти апостолів" [23]. Б. Нелюбов уточняє: "Божественна літургія яковітів – це первісний літургійний антиохійський тип, який з деякими видозмінами застосовувався в Єрусалимі... Ця літургія відома під назвою літургії апостола Якова. На сирійську мову з грецької вона була перекладена ще до розколу, після якого яковіти застосовували тільки сирійський текст, уподібнений "Апостольським постановам" [24]. Вважаємо, що саме вказівка на літургічну мову, ту мову якою колись роз-

мовляли Ісус Христос та апостоли стала приводом для наявності в найменуванні церкви прикметника "сирійська".

Додамо, що нині арамейським діалектом сирійської мови розмовляють лише священнослужителі і ченці. Натомість миряни Сирійської православної церкви використовують в повсякденному житті арабську мову й нині є цілковито інтегрованими в структуру арабського суспільства. Тобто теперішні яковіти утворюють особливу субетнічну групу. Хоча багато з дослідників стверджують про належність яковітів до арабів. Так Хасан бін Талал визнає: "сирійські яковіти займали рішучу антивизантійську позицію і були етнічними арабами" [25]. Принагідно зауважимо, – араби, які мешкали в Сирії не визнають себе сирійським народом. Між іншим, традиційно вони називають Сирію аль-Шам, тобто "ліве", на відміну від Йемена, назва якого буквально означає "праве". Додамо, що топонім "Сирія" в свій час отримала підмандатна Франції територія, населена арабами.

Звісно, що подібні метаморфози зі словами "Сирія" не мали не вплинути на деякі особливості, що стосуються включення відповідного прикметника до найменування християнської інституції, відомої у світі як "яковітська церква". Так в англomовній дослідницькій традиції тривалий час домінувало найменування Syrian Orthodox Church. Втім непорозуміння пов'язані в основному з необхідністю відділення Церкви від державного устрою Сирії посприяли остаточному розведенню понять Syrian і Syriac. В зв'язку з цим звернемо увагу на одне з рішень Священного Синоду, який засідав 3 квітня 2000 року у патріархальному центрі Сайд-на-я, поблизу Дамаска. Мова йде про утвердження офіційного найменування церкви англійською мовою. Тобто церква віднині повинна мати назву Syriac Orthodox Church of Antioch. До цього в інших мовах зберігається колишнє найменування церкви "сирійською". Між іншим, традиційною номінацією церкви сирійською мовою є наступна: 'Ēdtō Suryōytō Trīṣaṭ Šubhō (Сирійський православний патріархат Антіохії і всього Сходу). Хоча узагальнимо, – за свідченням Р. Ле Коза, найчастіше вона відома у християнському світі у наступних модифікаціях: Сирійська православна церква, Яковітська церква, Західно-сирійська церква і Орієнтальна сирійська церква [26].

В російськомовній дослідницькій літературі окрім найменування "Сирійська Православна Церква" також використовується конфесіонізм "Сиро-Яковітська церква" (Л. Петров, А. Карташов, Б. Нелюбов, Д. Таєвський, А. Муравйов). Втім серед дослідників трапляється її найменування як "Сиро-православна церква" (Г. Шпажніков). До речі, серед більшості конфесійних дослідників побуває думка про православність "яковітської церкви". Принаймні у листопаді 1991 року було санкціоноване взаємне визначення Сирійської православної церкви і греко-православної Антиохійської церкви. Відтак для архієреїв Антиохійської православної церкви (одна із автокефальних церков Вселенського православ'я) яковіти теж є православними.

Орієнтальне християнство в Індії представлене в першу чергу **Мала-нкарською Православною Сирійською Церквою Індії** (The Malankara Orto-

dox Syrian Church). Такою є офіційна назва основної нехалкидонської інституції локалізованої на субконтиненті Індостан. Подібний конфесіонізм має пізнє походження. Принаймні назва Маланкарська церква (Malankara sabha – традиційний правопис) вперше була затверджена у документах помісного собору, що відбувся в травні 1876 року в місті Мулантурутті і офіційно прийнята церковним дорадчим органом "Сирійська християнська асоціація" в грудні 1934 року.

В дослідницькій літературі і в богословських колах орієнтальна церква індійських християн частіше іменується Малабарською. Зокрема подібна назва є часто вживаною у працях російських богословів та церковних істориків (Б. Нелюбов, архім. Августин (Нікітін), свщ. О. Давиденков, А. Ведьорніков, І. Ситников) і грецьких (архім. П. Караніколас, А. Арбанітес, С. Бозовітіс). У богословів, які належать до юрисдикції цієї церкви назви "Маланкарська" і "Малабарська" вживаються як синонімічні. Зокрема, такими вони постають у працях та в інтерв'ю протоієрея Бабі Варгезе, професора літургії і проректора Православної духовної семінарії у місті Коттаям.

Варто торкнутись питання значення термінів "Маланкарська" і "Малабарська". Назва Малабар походить від малаяльського рааг – "земля, берег" і повністю перекладається як "країна (господар) гір". Інші еквівалентні назви: Маланкар, Малангар, Мала (на)да, Малаварам. При цьому зауважимо, – найменування "Малабар" має смислове навантаження, пов'язане з давніми історико-географічними реаліями, тоді як найменування "Маланкар" має виразне етнокультурне та мовне навантаження, яке втім корелюється з конфесійним. У давні часи західна частина південної Індії була відома під назвою Малабар, Малабарське узбережжя. Колись на цій території навіть існувало Малабарське князівство, яким аж до кінця XI століття правила династія Чера.

Територія південно-західної Індії в епоху середньовіччя поділялась на Північний Малабар (далеко-північна Керала) і Малабар (північна Керала). Звернемо увагу на історичну корелятивність топонімів Малабар і Керала. До цього, слово "Керала" стає позначенням вузької полоси території на південно-західному узбережжі Індостана. Згідно з індуїстськими легендами Керала піднялась з моря як дар Бога. Між іншим термін "керала" буквально перекладається як "земля кокосів".

Нині, в адміністративно-територіальному відношенні Малабар є складовою штату Керала, сформованому в 1956 році. До цього, тоді новоутворений штат Керала поєднав в собі території Малабара, Кочина і Траванкора. Назва історичної області, а потім і штату Керала поступово стає допоміжним терміном у прикметниковій формі для позначення християн, тобто набуває статусу конфесіонізму. Причому найчастіше в дослідницькій літературі (наприклад у праці К. Вішванатана) [див.: 27] керальські християни традиційно ідентифікуються як сирійські християни, нащадки християн апостола Фоми. До речі, у давні часи аж до португальської колонізації південно-західної Індії, місцеві християни називали себе послідовниками святого апостола Фоми. За індійськими переказа-

ми, апостол Фома начебто розпочав проповідь Євангелія в Індії з маленького містечка під назвою Malayankara на морському узбережжі спадкового володіння Паравур у штаті Керала [див.: 28]. У 345 році християнські переселенці з Едеси, яких очолював Фома з Кани називали місцевих християн не інакше як "маланкарськими" (близьке за звучанням до слова "малаянкара". Тому не дивно, що ця назва як ідентифікація тутешніх християн поширилась на весь регіон південно-західної Індії.

Конфесіонім "Маланкар" є близько спорідненим не лише з топонімом "малаянкар", але й з етніонімом "малаялам". Останнє слово, за свідченням Б. Варгезе означає назву "країни між горами (мале) і морем" [29]. З іншого боку, воно поступово набуває значення одного з найменувань двох діалектів, поширених у Шрі-Ланці та південній Індії. Лінгвісти відносять малаялам до дравідійської мови, яка є основною на південному заході Індії. За своїми лексичними особливостями вона подібна до тамільської мови ("тамул"). До речі, нині малаялам є однією з 23 офіційних мов країни. Нею розмовляють близько 35 мільйонів осіб. Саме мова малаялам стає однією з богослужбових мов нащадків християн св. Фоми.

В офіційній назві орієнтальної церкви індійських християн присутній також прикметник "сирійська". З одного боку, він вказує на віросповідну ідентичність послідовників св. Фоми і традиції сирійського християнства, а з іншого, – є своєрідним маркером, за яким вони відрізняються від уніатів, католиків, протестантів, громади і церкви яких теж функціонують в Кералі. Цілком вірогідно, що найменування "сирійська" утвердилось за церквою упродовж 40-х років IV століття. Саме тоді, внаслідок міграції персидських християн тутешніх послідовників Христової віри стали називати "сирійськими", оскільки їх літургічною мовою стає давньосирійська. Ч. Себастьян підтверджує: "Християни св. Фоми були підтримані Церквами Близького Сходу і літургічною їх мовою була сирійська й тому вони отримали найменування "Сирійських Християн" [30]. Тривалий час Маланкарська церква перебувала в юрисдикції католикосату Селевкії-Ктесифона, а потім Патріархату Антиохійського. І в сучасних умовах адептами Маланкарської церкви визнається духовна першість Патріарха Антиохійського і всього Сходу, яка неодноразово декларувалась на соборах XX – початку XXI століть.

В назві однієї з інституцій орієнтального християнства міститься вказівка на її особливий і, певною мірою, винятковий статус, – апостольське походження. Йдеться про **Вірменську Апостольську церкву**. Її іменування апостольською свідчить про те, що засновниками церкви, згідно з традиційною точкою зору, були святі Фаддей і Варфоломій, двоє з дванадцяти апостолів Ісуса Христа. І тому вірменські богослови наполягають на неодмінній прив'язці їх церкви до апостольських часів. М. Орманіан стверджував: "Вірменська Церква може з повним правом приписувати собі безпосереднє апостольське начало. Загальноприйнята хронологія відводить місії св. Фаддея восьмирічний період (35–43 роки), а місії св. Варфоломія шістнадцятирічний період (40–60 роки)" [31]. Звідси прикметник "апостольська" (у вірменській вимові – аракелакан) виявля-

ється тим своєрідним маркером, який свідчить про генетичну пов'язаність церкви з євангельським періодом та спадщиною учнів Ісуса Христа.

Тепер щодо наявного етнічного чинника у найменуванні церкви. Як стверджує М. Орманіан: "Вірмени користуються етнографічною назвою Хай Єгекеці (Вірменська церква) чи Хайоц Єгекеці (церква вірмен)" [32]. До цього, вірмени самі себе називають "хайа" (Науу), а свою державу "Хайастан". В зв'язку з цим Д. Ленг навіть висунув гіпотезу, за якою "цілком доречно пов'язати ці етнічні терміни з назвою давньої східної провінції, хетського царства Хайаса, яка знаходилась в гористій Західній Вірменії поблизу верхів'їв, річки Євфрата чи Карасу" [33]. До цього "топонім "Хайаса" пов'язаний з термінами "хай" і "Хайастан". Тут пригадаємо про легендарного родоначальника вірмен Хайка, про якого повідомляють літописці Мовсес Хоренаці, Вардан Великий, Себеос.

Щодо найменування "Вірменія". На думку Р. Фрая: "В назві "Вірменія" можна вбачати ймення області, в яку вторглися чужинці, – Арм і суфікс -іні" [34]. До цього, в дослідницьких колах (Б. Піотровський, Г. Капанцян, Н. Адонц, І. Шопен, М. Абеґян, І. Дьяконов) домінує точка зору про вірмен як вихідців із Фракії які через Малу Азію потрапили в регіон Кавказу. Державні утворення вірменів греки називали Армен, а перси – Арменік. Звідси, прикметник "вірменський" в найменуванні церкви Головним чином виявляється ідентифікатором держави вірмен.

Найбільш поширеним і традиційним є найменування Апостольська Вірменська Церква чи Апостольська церква Вірменії. Її офіційна назва – Вірменська Свята Апостольська Православна Церква. В англомовних джерелах зазвичай церква іменується як Armenian Apostolic Orthodox Church. Хоча зустрічається також наступний варіант: One Holy Universal Apostolic Orthodox Armenian Church (Єдина Свята Кафолічна Апостольська Православна Вірменська церква).

Для багатьох вірменських богословів та істориків подібні найменування церкви є розширеними і в повсякденному житті мало вживаними. В свій час М. Орманіан наголошував: "Вирази сурб (свята), аракелян (апостольська), угапар (православна) і інші подібні їм і загальноприйняті, насправді позбавлені якогось офіційного характеру" [35]. Можливо вірменський церковний історик і католикос мав на увазі відсутність якихось соборних регламентацій стосовно офіційного найменування церкви.

Однією з пізніх модифікацій у найменуванні вірменської церкви стає неодмінний додаток до її етноніму прикметника "Григоріанська". Більшість науковців стверджують, що подібний додаток вперше з'являється у "Положенні про управління справами Вірмено-Григоріанської церкви в Росії", підписаному імператором Миколою I від 11 березня 1836 року. Вірогідно, що така номінація була прийнята для вжитку задля уточнення специфіки вірменського віросповідання, щоб не прив'язувати її цілком до етноніму. Або як пояснював М. Орманіан: "Прийшлося більш чітко визначити назву церкви, бо однієї етнографічної назви виявилось недостатньо. В ту епоху і висунули найменування Лусарвочакан, що означає буквально послідовники Просвітителя, вираз, перекладений за аналогі-

єю словом Григоріанці від імені св. Григорія Просвітителя. І ось таким чином, найменування церкви "вірмено-григоріанська" було внесене у руське Положення 1836 року" [36]. До цього, більш докладно про мотивацію перейменування вірменської церкви. Ечмїадзін, до якого звернулася Імператорська Рада з церковних справ, не розібравшись в суті справи (визначення віросповідної специфіки) запропонувала назву Лусаворчакан по імені організатора церкви Григорія Просвітителя. Як наслідок, – в опублікованому "Положенні" значилось вірменською мовою "Лусаворчакан", а в перекладі російською – Григоріанська.

Таке найменування церкви вводило в оману усіх тих, хто намагався досліджувати історію вірменського християнства. Йдеться про те, що офіційна декларація посприяла поширенню в тодішньому суспільстві уявлень про заснування Церкви Григорієм Просвітителем в IV столітті. Тим самим традиційна версія про апостольське походження церкви ставилась під сумнів. Додамо, що на нашу думку, церковно-урядовому альянсу Росії не до вподоби було найменування вірменської церкви апостольською, оскільки воно створювало прецедент верховенства над Руською Православною церквою. Але назва "григоріанська" не прижилась у лексиконі вірмен. Більшість вірменських богословів та істориків до цих пір її появу пояснюють примхою імператора.

Хоча зауважимо, – назва "григоріанська" як позначення віросповідної визначеності Вірменської церкви могла бути взята із численних документальних потверджень Ечмїадзінського престолу. Принаймні, у творах і зверненнях католикоса Симеона I Єреванці (1763–1780), палкого прихильника проросійської орієнтації Ечмїадзінської кафедри можна знайти вживання прикметника "григоріанська" для позначення віросповідної характеристики Вірменської церкви. Для прикладу, у творі "Джамбр" він стверджував: "духовна влада нашого Престолу простягається на всі місцевості і землі, де є вірменська церква і де живе вірменський народ – послідовник григоріанського віросповідання" [37].

Однак нині, судячи з декларації єпископа Єзраса Нерсісяна "Руська Православна Церква в якості офіційної назви нашої церкви вже не використовує назву "Вірмено-Григоріанська" [38]. Відтак, в колах науковців найменування "Вірмено-Григоріанська церква" повинне визнаватись просто некоректним. На жаль, нині є наявними численні релігієзнавчі публікації в яких до цих пір вживається конфесіонізм "Вірмено-Григоріанська церква". Для прикладу згадаємо про статтю з відповідною назвою на шпальтах "Релігієзнавчого словника" [39]. Хоча на штучність такого найменування в свій час вказував ще М. Марр. На нашу думку, конфесіонізм "Вірмено-Григоріанська церква" повинен вийти із вжитку сучасних релігієзнавців.

Серед орієнтальних інституцій Африки пріоритетною за духовним авторитетом визнається **Коптська православна церква Олександрії** (The Christian Coptic Orthodox Church of Alexandria). Таким є її офіційне найменування. Наявний у ньому етнонім "коптська" приховує в собі вказівку на давнину церкви. Варто торкнутися питання його походження та

особливостей тлумачення. Архімандрит Августин (Нікітін) стверджує: "Слово "копт" походить від арабського "кубт" – це спотворена грецька назва Єгипта – Αἰγύπτος. А воно, в свою чергу, сходить до "Ха-Ка-Птах" – давнього культового найменування Мемфіса [40]. На думку О. Толмачової: "походження терміна копт сходить до слова кубт (qubṭ), яке постає арабською транскрипцією грецького слова αἰγυπτίος, "єгиптянин" [41]. Б. Мецгер уточняє: "Слово "копт" і "коптський" походять від арабського Qobṭ – спотворене Qibṭ, що в свою чергу, виявляється короткою формою грецького Αἰγύπτιος ("єгиптянин") як арабські завойовники називали християнське населення країни" [42]. Отже, етнонім "копти" слід визнати початковою формою ідентифікації арабами мешканців Єгипту (арабською – Miṣr). Після завоювання арабами Єгипту у 641 році по мірі навернення місцевих мешканців у мусульманську віру, останні переставали іменуватись коптами. Як наслідок, – це слово набуває виразного конфесійного звучання, означаючи винятково християн. Спочатку в перше тисячоліття християнської ери словом "копти" позначались єгиптомовні жителі Єгипту і Олександрії, пізніше, з поширенням ісламу і арабізацією Єгипту так називають тільки єгипетських християн.

Починаючи з середини XVII століття термін "копти" у формах *Coptae*, *Coptitae* входить у науковий вжиток серед сходознавців та церковних істориків Європи. Упродовж XIX століття конфесіонізм "копт" зазнає змістовної конкретизації. Тобто, з тих пір так стали себе називати прихильники нехалкідонської церкви, аби виокремити свою спільноту від тих християн, які були навернені в католицизм чи дотримувались греко-православного віросповідання.

У сучасному вживанні слово "копт" означає або єгипетських християн, точніше adeptів нехалкідонської церкви, або є ідентифікатором їх мови. Цілком вірогідно, що подібну назву уподобали самі копти. Так зробившись арабомовними єгиптяни-християни самі стали називати себе коптами, а свою природну мову – коптською. До цього, Б. Мецгер зауважував: "Коптська мова – остання фаза розвитку давньоєгипетської мови" [43]. Додамо, що коптська мова є своєрідним синтезом давньоєгипетської і грецької мов. За свідченням У коптській мові основних діалектів було п'ять: сайдський, ахмімський, субахмімський, бохайрський і файюмський. З них сайдський діалект вважається лінгвістами найдавнішим і близьким до єгипетського, але в культовій практиці церкви використовується бохайрський.

Отже, коптська мова стає культовою мовою орієнтальної церкви Єгипту, яка нині використовується лише при здійсненні літургії. Хоча за розпорядженням папи Шенуди III коптська мова вивчається в усіх богословських коледжах і семінаріях. Але з іншого боку, – коптська мова стає своєрідним маркером ідентичності мешканців Єгипту і їх віросповідання. В. Болотов стверджував: "Мова копська в лексикальному відношенні до такої міри була національною і проникнутою релігійними поглядами, що творці християнської писемності на мові коптській вагались християнські поняття передавати коптськими словами, тому що з ними були поєднані

египетські уявлення" [44]. Цілком вірогідно, що у такій прив'язці християнських ідей до єгипетських уявлень слід вбачати своєрідну релігійну спадкоємність, яка стала родзинкою коптського віросповідання.

Відтак прикметник "коптська" в офіційному найменуванні церкви, будучи вказівкою на давність християнської традиції в Єгипті, поступово стає відмітною ознакою, національним ідентифікатором належності до орієнтальної інституції. Цим пояснюється і частотність іменування останньої в дослідницьких колах як просто Коптської Церкви. До речі, власне коптською церква стає після розподілу Олександрійського патріархату на дві кафедри, – грецьку халкидоністську і коптську антихалкидоністську. Сталось це в період з 536 по 580 роки.

Звідси, можна вказати також на причини наявності в офіційному найменуванні коптської церкви іменника "Олександрія". Мова йде про історично зумовлену пріоритетність Олександрійської кафедри серед християнських осередків в Єгипті. Тобто Олександрія виявилась колицею єгипетського християнства. Архієпископ Лоллій (Юрьевський) слушно зазначав: "від Олександрійського єпископа отримували поставлення всі єгипетські єпископи. Тому Олександрійська Церква була матір'ю інших єгипетських парікій чи єпархій і останні в своєму устрої брали з неї приклад" [45]. Звісно, що кафедра предстоятеля Церкви знаходилась саме в Олександрії. Звідси і значущість цієї кафедри як первісткового та консолідуючого осередку єгипетського християнства. Архієпископ Лоллій стверджував: "В Єгипті найголовнішим єпископом (Папою, митрополитом, патріархом) був неодмінно Олександрійський єпископ; першість честі і влади належали не йому особисто, а кафедрі" [46]. До цього, акцент на пріоритетності Олександрійської кафедри, однієї з перших у християнському світі, посприяв ідентифікації її як патріархату. Тобто синонімічними слід визнати найменування Коптська православна церква і Коптський православний патріархат. Крім того в англomовній довідниковій та дослідницькій літературі трапляється також найменування The Christian Coptie Orthodox Church of Egypt. В подібному найменуванні слід вбачати завершення процесу позбавлення терміну "копт" етнічного змісту і його остаточне перетворення в конфесіонім.

Інституція орієнтального християнства в Ефіопії належить до найбільшої з поміж нехалкидонських Церков за кількістю її прихильників. За різними статистичними звітами вона нараховує від 35 до 45 мільйонів вірних. Водночас ця інституція тривалий час була ізольована від християнського світу. Її офіційна назва: **Ефіопська Православна церква Тевaxedо Бете** (Ethiopian Orthodox Tewahedo Bete Christian Church). Принаймні таке найменування фігурує в документі "Заява Ефіопської Православної церкви з питання про монофізитство і діофізитство" (1970), відтвореному на сторінках збірки укладеної К. Шайо [47].

Варто при цьому звернути особливу увагу на складові подібного найменування, акцентувавши принагідно на своєрідностях їх правопису та походження. Звісно, що в назві церкви в першу чергу вказується її етнічна детермінанта. Хоча зауважимо – за етнонімом "ефіоп" приховується

більш ніж сто народів, які розмовляють різними семіто-хамітськими, нігеро-кордофанськими і ніло-суданськими мовами. Втім вони поєднані між собою належністю до місцевої церкви. Тобто по суті етнонім "ефіоп" є похідним від відповідного топоніму. Як вказують польські історики А. Бартніцький та І. Мانتель-Нечко: "сама назва "Ефіопія" походить від грецького слова "Айтьопія" і означає "країна людей з обпаленими (сонцем) обличчями" [48].

У літописних джерелах термін "Ефіопія" вперше зафіксований як переклад слова "Хабашат" в одному манускрипті XII століття, написаному мовою геез. До цього, в аксумських написах "хабашат" згадується вже в титулатурі царя Екани (середина IV століття). Південноаравійське епіграфічне Хабашат – так в офіційній писемній традиції Сабейського і Хім'яритського царства називали підданих царя Аксума, які разом з аксумітами у III столітті брали участь в боротьбі за гегемонію в Південній Аравії. Варто уточнити при цьому, – південноарабський термін "Хабашат" виявляється позначенням країни Африканського Рогу, а термін "хабаша" (хабеш) ідентифікує народів, в тому числі акумітів, підданих негусів. Принагідно, "Хабеш" в перекладі означає "суміш мов". Подекуди під етнонімом "хабеш" було відоме одне із південноарабських племен, які мігрували на Африканський континент з Аравійського півострова ще до н. е. пізніше ці споріднені терміни зіграли свою роль у витворенні нових топонімів та етнонімів. З іншого боку, через перекладацькі метаморфози вони набувають істотних модифікованих значень. Зокрема, від слова "Хабеш" походить давнє найменування Абіссинія. Цей термін тривалий час фігурував в географічних картах, європейських та арабських джерелах. Але він виходить із вжитку після 1945 року. А. Бартніцький та І. Монтель-Нечко стверджують: "З часом від назви "Абіссинія" відмовились. Вірогідно однією з причин відмови є арабське слово "хабеш", що означає "метис", "волоцюга", воно вживалось мусульманами в образливому значенні в період чвар між мусульманськими і християнськими мешканцями країни" [49].

Більш перспективним виявився етнонім "Хабашат", точніше його грецький еквівалент "Ефіопія". В оригінальному вживанні грецька назва "Ефіопія" була або загальним позначенням усіх чорних народів на південь від єгипетської гробниці, або в більш вузькому значенні вказівкою на царство Куш чи Касу зі столицею Мерх на суданському Нілі. Але після падіння цієї держави і Аксум і Нубія використали назву "Ефіопія" для своїх країн і народів. Тобто термін Ефіопія стає позначенням етнічних і політичних спільнот африканського Рогу. Зауважимо, – етнонім "Ефіопія" має давнє походження. На думку деяких дослідників (А. Діль, Е. Хаммершмідт) цей термін з'являється у мові Мікенської Греції II століття. Фігурує він і в Септуагінті як переклад семітської назви "Куш" ("Хуш") за винятком одного фрагменту (Бут. 10:7), де подається транслітерація оригіналу. Узагальнюючи, – в біблійних текстах Куш це народи Північно-Східної Африки. Цілком вірогідно, що біблійне використання терміну "Ефіопія" стало основою для номінальної ідентифікації християнської церкви, утвореної на території колишнього Кушанського царства.

В найменуванні Ефіопської церкви присутньою є вказівка на її христологічну визначеність. Йдеться про термін Тевахедо, в якому акцентується на нероздільній єдності Божественної і людської природ у Христі. О. Давиденков роз'яснює: "Слово *tewahedo* буквально означає "зроблений єдиним", доведений до єдності". Англійською мовою самі ефіопи передають *tewahedo* виразом *made one* [50]. Відповідно, цей конфесіонізм постає позначенням способу поєднання божественності і людськості в Христі. Звернемо увагу, що найменування "Ефіопська Православна Церква Тевахедо" набуває чинності по мірі утвердження нової христологічної доктрини в часи імператора Менеліка II.

Згадаємо також і про випадки включення до офіційної назви терміну Бете. Втім подібне включення видається дещо незрозумілим, оскільки слово Бете амхарською мовою перекладається як Церква. Зважаючи на його присутність в офіційному найменуванні поряд з христологічною ідентифікацією можна припустити про наявний смисловий наголос на прив'язці до конфесіоніма Тевахедо, зумовлений здебільшого особливостями мовної конструкції. Принаймні в офіційному найменуванні спрацьовує і корелятивність конфесіонізмів *Orthodox* і *Christian*. Вірогідно, що слід взяти до уваги своєрідний ефект підсилення, який спрацьовує щодо семантики повного найменування Ефіопської церкви.

Останньою з нехалкидонських інституцій за часом виникнення є Ерітрейська Православна Церква Тевахедо (*Eritrean Orthodox Tewahedo Church*). Принаймні у такому формулюванні зафіксоване її найменування в офіційних веб-сайтах *Asmarino.com* і *tewahdo.com*. В численних джерелах англійською, французькою та італійською мовами зустрічаються також синонімічні конфесіоніми Ерітрейська Православна Церква, Коптська церква в Ерітреї.

В назві церкви приховується насамперед вказівка на її політичну детермінанту. Йдеться про прикметник "Ерітрейська". Як стверджують А. Барніцький і І. Мантель-Нечко: "цю назву дали італійці 1 січня 1890 року приморським територіям Ефіопії. Раніше ці території не мали спільної назви і були розділені на ряд округів (як наприклад, Серае, Хамасен, Керен і тому подібне), які поставали адміністративними і навіть політичними центрами (наприклад, під управлінням бахир негаша)" [51]. Відповідно, назва "Ерітрея" аж ніяк не пов'язана з місцевою історико-культурною традицією. Це слово грецького походження і в перекладі означає "червона". До наших днів дійшов анонімний твір I століття н. е. "Періпл Ерітрейського моря". Цей твір відноситься до однієї з найдавніших лоцій давнього світу. Сама його назва свідчить, що в ньому описуються мандрівки і торгівля на Червоному морі. Між іншим, давні греки подекуди ототожнюють Ерітрейське море з Індійським океаном. Для порівняння, латинською *Mare Eritraeum* означає "Червоне море". Тобто назва Ерітрея є похідною від відповідного топоніму, позначення моря. Італійські колонізатори взяли його від назви Червоного моря" відомого у давнині як Ерітрейське море.

Втім це найменування, офіційно введене італійцями згодом стає позначенням регіону, розміщеного вздовж узбережжя Червоного моря, ост-

ровів Дахлак, населеного переважно арабомовними афарами і регіону компактного проживання етносу тігранья. До цього тігранья зосереджені в центральній і південній частині Ефіопського нагір'я і на території нинішньої Еритреї мешкає близько мільйона осіб. Представники цього народу вживали назву "Еритрейська" для ідентифікації своєї християнської приналежності. Недарма одна із єпархій Ефіопської Православної Церкви мала назву "Еритрейська". Цілком можливо, що ця назва стала фігурувати і для ідентифікації культурно-національної самосвідомості тігранья.

Наступний прикметник в офіційній назві конфесіоніму вказує на приналежність до нехалкидонських інституцій, які визнають себе відданими віросповідним положенням прийнятих на перших трьох Вселенських соборах.

Найменування "Тевахедо" акцентує на чіткому дотримуванні христологічної концепції єдності, офіційно утвердженій ще в часи негуса Менеліка II. Звісно, що в той час аж до 1993 року Еритрейська Православна Церква була складовою Ефіопської Православної Церкви, від якої й успадкувала христологічну зумовленість назви "Тевахедо".

Таким чином можна зробити висновок, що аналіз традиційних форм і модифікацій конфесіонімів (найменувань конкретних орієнтальних інституцій) дозволяє узагальнити про істотні особливості їх постання та функціонування. Так, в назві церкви, яка відкинула рішення Єфеського собору 431 року фігурує етнонім "ассирійська" (атурайє), прийнятий лише у 80-х роках XIX століття як обов'язкова прив'язка до більш усталеного конфесіоніму. "Церква Сходу", поява якого пояснюється особливостями її локалізації. Неприйнятими нині є історичні найменування цієї інституції як "халдейська", чи "сиро-халдейська".

Визначальною детермінантою відомої серед дослідників церкви під найменуванням "яковітська" є термін "сирійська", який виявляється фіксацією особливої мови, на якій виконувалась літургія апостола Якова. Звісно, що загальноприйнятою в дослідницьких колах (в тому числі й релігієзнавців) для позначення цієї інституції повинен стати конфесіонім Сирійська Православна Церква.

В найменуванні нехалкидонської інституції, локалізованої на субконтиненті Індостан визначальним є топонім "маланкарська", який має виразне етнокультурне та мовне навантаження, поступово трансформуючись у суто конфесійне. Натомість, еквівалент "малабарська" з його історико-географічним підтекстом, незважаючи на традиційне послуговування православними богословами, все-таки не є ідентифікатором цієї церкви. Наявність в офіційному найменуванні прикметника "сирійська" вказує, з одного боку, на віросповідну ідентичність з яковітською державою, а з іншого, – постає своєрідним маркером виокремлення від інших християнських інституцій, функціонуючих в Індії.

В назві однієї з нехалкидоністських інституцій присутній прикметник "апостольська" (аракелан), який засвідчує традиціоналістську точку зору щодо питання її походження. Етнонім "Вірменська" (хай) є вказівкою на зв'язок з легендарним родоначальником вірмен, а з іншого боку, – вияв-

ляється ідентифікатором державних утворень. Проблематичною слід визнати найменування церкви "Вірмено-Григоріанська", зважаючи на історичні казуси його появи.

Смисловою детермінантою конфесіоніму "Коптська Православна Церква" є етронім "коптська", який через низку лінгвістичних нашаровувань пов'язаний з терміном "єгипетський" (в останній номінації спрацьовує більше акцент на мовний чинник). Тобто, прикметник "коптська" вказуючи на давність християнської традиції в Єгипті, і її пов'язаність з язичництвом поступово стає національним ідентифікатором єгипетських християн. Наявність в найменуванні топоніму Олександрія засвідчує історично зумовлену пріоритетність цієї кафедри серед християнських осередків Єгипту.

В найменуванні Єфіопської Православної Церкви Тевахедо визначальними є етронім, який по-суті постає грецьким еквівалентом відповідного топоніму і конфесіонім, який вказує на її віросповідну родзинку. В останньому випадку мова йде про остаточну христологічну визначеність церкви, офіційно затверджену в часи правління імператора Менеліка II.

В найменуванні "Єрitreйська Православна Церква Тевахедо" смисловою детермінантою постає тоннім – позначення приморської території, буквальне значення якого, – "червона". Наявність іменника Тевахедо свідчить про христологічну ідентичність з Єфіопською Православною Церквою.

1. Baum V. The Church of the East: A Concise History / V. Baum, O. Winkler. – London ; New York : Routledge Curzon, 2003. – Р. 4.
2. Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской. Глава I. Экскурс Б. Древнейшие митрополии в церкви Персидской // Христианское Чтение. Т. 1. № 2. – СПб., 1899. – С. 334.
3. Там же. – С. 334.
4. Бахтинский Ф. Асирійці (айсори) у Києві (Нотатки етнографічні) // Східний Світ. – 1928. – № 6. – С. 213.
5. Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской. Глава I. Супурган. Значение этого имени // Христианское Чтение. Т. 1. № 1. – СПб., 1899. – С. 113.
6. Зая И. Ю. Ассирийцы России: демографические и этнокультурные характеристики (вторая четверть XIX – конец XX вв.: автореф. дисс. ... канд. ист. наук / И. Ю. Зая. – М., 1997. – С. 2.
7. Болотов В. В. Из истории церкви Сиро-Персидской. Глава I. Супурган. Значение этого имени. – С. 111.
8. Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе / Е. Мещерская. – М.: Изд-во "Присцельс", 1997. – С. 14.
9. Селезнёв Н. Ассирийская Церковь Востока. Исторический очерк / Н. Н. Селезнёв. – М.: АЦВ, 2001. – С. 13.
10. Фрай Р. Наследие Ирана / Р. Фрай. – М.: Вост. лит., 2002. – С. 302.
11. История Мар Ябалахи III и Раббан Саумы / исслед., пер. с сирийского и примеч. Н. В. Пигулевской. – М.: Изд. вост. лит., 1958. – С. 75.
12. Мещерская Е. Апокрифические деяния апостолов. Новозаветные апокрифы в сирийской литературе. – С. 17.
13. Булетов А., диакон. О маронитской церкви // Альфа и Омега. – 1999. – № 3 (21).
14. Barsauma A. The Syrian Church of Antioch. Its Name and History / A. Barsauma. – Reprinted by the Synod, 1983. – Р. 43.
15. Поснов М. Э. История Христианской Церкви (до разделения Церквей – 1054 г.) / М. Э. Поснов. – Киев: Путь к истине, 1991. – С. 403.
16. Фрай Р. Наследие Ирана. – С. 88.
17. Славский А. А. Сиро-халдейские несториане и присоединение их к православной церкви // Богословский вестник. – 1898. – № 5. – С. 204–205.
18. Там же. – С. 232.
19. Coakley J. F. The Church of the East since 1914 // Bulletin of the Iohanna Rylands University Library of Manchester. – 1996. – № 3 (78).
20. Ibidem.
21. Арутюнова-Фиданян В. А. Армения и Византия в VII веке: синтезная контактная зона // Византийский Временник. – 2002. – Т. 61 (86). – С. 167.
22. Софония (Сокольский), епископ Туркестанский и Ташкентский. Современный быт и литургия христиан инославных иаковитов и несториан с кратким очерком их иерархического состава, церковности, богослужения и всего, что принадлежит к отправлению их церковных служб, особенно же их литургии с присовокуплением переводной записки О несогласии церкви армянской со Вселенскою Православною / Софония (Сокольский). – СПб.: Типография духовного журнала "Странник", 1876. – С. 19.
23. Богословские собеседования между Католикосом Церкви Востока Мар Тиматеосом I

(727–823) и халифом ал-Махди, повелителем правоверных / [перевод с араб. Н. Н. Селезнева ; под ред. Д. А. Морозова]. – М. : Ассирийская Церковь Востока, 2005. – С. 39. 24. *Нелюбов Б.* Древние Восточные Церкви. III. Сиро-яковитская Церковь // Альфа и Омега. – 1998. – № 4 (18). – С. 357. 25. *Хасан бин Талал.* Христианство в арабском мире // Страницы. – Вып. 2. – С. 65. 26. *Le Coz R.* Histoire de L'Englise d'Orient / Raymond Le Coz. – Paris : Cerf, 1995. – P. 60. 27. *Visvanathan S.* The Christians of Kerala / S. Visvanathan. – Delhi : Oxford University Press, 1999. 28. Ibid. – P. VIII. 29. *Варгезе Б.* Хотя мы и православные, но принадлежим к восточной православной традиции, и духовное единство связывает нас с коптской, эфиопской и армянской Церквями / Б. Варгезе [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.portal-credo.ru/site/?act=authority&id=503>. 30. *Sebastian C. D.* Saint Thomas cristian of India: a paradigme of cultural identical in the Eastern Cristianity // Пятые Торчиновские чтения : материалы научной конференции. – СПб., 2009. – С. 131. 31. *Орманиан М.* Армянская церковь: Её история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, её настоящее / М. Орманиан. – М. : Изд. Будагова, 1913. – С. 11. 32. Там же. – С. 139. 33. *Лэнг Д.* Армяне. Народ-созидатель / Д. Лэнг ; пер. с англ. Е. Ф. Левиной. – М. : ЗАО "Центрполиграф", 2005. – С. 129. – (Загадки древних цивилизаций). 34. *Фрай Р.* Наследие Ирана. – С. 99. 35. *Орманиан М.* Армянская церковь: Её история, учение, управление, внутренний строй, литургия, литература, её настоящее. – С. 139. 36. Там же. – С. 140. 37. *Ереванци С.* Джамбр. Памятная книга, зеркало и сборная всех обстоятельств Св. престола Эчмиадзина и окрестных монастырей / Симеон Ереванци ; текст П. Т. Арутюнян. – М. : Изд-во Восточной литературы, 1958. – С. 124. 38. *Нерсисян Езрас, епископ.* Григорий Просветитель является святым и армянского и русского народов // Ноев Ковчег. – 2007. – № 2 (113). 39. Релігієзнавчий словник / за ред. проф. А. Колодного і Б. Лобовика. – К. : Четверта хвиля, 1996. – С. 63. 40. *Августин (Никитин), архимандрит.* Русские попомники у христианских святынь Египта / Августин (Никитин). – СПб. : Изд. Дом "Нева" ; М. : ОЛМА-ПРЕСС Гранд, 2003. – С. 9. 41. *Толмачёва Е. Г.* Копты: Египет без фараонов / Е. Г. Толмачёва. – М. : Алетей, 2003. – С. 8. 42. *Мецгер Б.* Ранние переводы Нового Завета. Их источники, передача, ограничения / Б. Мецгер. – 2-е изд. – М. : ББИ, 2004. – С. 115. 43. Там же. – С. 115. 44. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. II История церкви в период до Константина Великого / В. В. Болотов. – Киев : Изд-во им. Святого Лью, папы Римского, 2005. – С. 260. 45. *Лоллий (Юрьевский), архиеп.* Александрия и Египет / Лоллий (Юрьевский). – СПб. : Нева, Летний сад, 2001. – С. 260–261. 46. Там же. 47. Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями : хрестоматия / сост. и ред. Кристин Шайо. – М. : ББИ св. апостола Андрея, 2001. – С. 150. 48. *Бартницкий А.* История Эфиопии / А. Бартницкий, И. Мантель-Нечко. – М. : Прогресс, 1976. – С. 27. 49. Там само. – С. 28. 50. *Давыденков О., иерей.* Велия благочестия тайна: Бог явися во плоти / О. Давыденков. – М. : ПСТБИ, 2002. – С. 148. 51. *Бартницкий А.* История Эфиопии / А. Бартницкий, И. Мантель-Нечко. – С. 28.

Надійшла до редколегії 14.09.12

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

УДК 141.7

І. Г. Кудря, канд. філос. наук, доц., КУП НАНУ

ГОСПОДАРСТВО В КОНТЕКСТІ БУТТЯ

Ця стаття присвячена феномену господарства, як предмету філософського дослідження. Автор стверджує, що господарство виступає конститутивним принципом буття, оскільки найважливішим аспектом господарства є відтворення базових матеріальних умов існування людей.

Ключові слова: господарство, держава, суспільне буття, цивілізація.

Ета стаття посвящена феномену хозяйства, как предмету философского исследования. Автор утверждает, что хозяйство выступает конститутивным принципом бытия, поскольку важнейшим аспектом хозяйства является воспроизводство базовых материальных условий существования людей.

Ключевые слова: хозяйство, государство, социальное бытие, цивилизация.

This article focuses on the phenomenon of the economy, as a subject of philosophical inquiry. The author argues that the economy serves the constitutive principle of being as the most important aspect of economy is the reproduction of basic material conditions of human existence.

Keywords: household, state, social being, civilization.

Онтологічний аспект господарства виступає особливим типом соціально-філософського теоретизування. На основі філософських положень і принципів онтологія господарства націлена на розгляд матеріальних основ буття. У центрі уваги онтології господарства знаходяться: природа господарського життя, сутнісні сторони господарських явищ і процесів. Мова йде про філософсько-онтологічні підстави і передумови суспільно-економічної реальності. В цьому плані проблема з'ясування базових понять концептуалізації суспільно-економічної реальності набуває принципового значення. До числа таких базових категорій слід віднести категорію "господарство", яка відображає всю складність та багатоплановість буття. Господарство розглядається як виробництво буття, основний вид життєдіяльності людей.

Відповідно мета даного дослідження полягає в тому, щоб на основі методологічної рефлексії розкрити сутність, зміст і основні характеристики категорії господарства, виявити її місце і роль в системі категорій соціальної філософії, виходячи насамперед з аналізу господарства в контексті буття. Основні завдання, які вирішуються в дослідженні, це: систематизація і узагальнення основних тенденцій аналізу господарства; висвітлення теоретико-методологічної основи підходів і концепцій господарства; з'ясування ролі, місця і функції поняття господарства в соціальній філософії і на цій основі виявлення теоретико-практичної значущості категорії господарства.

Поняття господарства з часів античності використовувалося в розумінні впорядкування світу, як деміургічна і світооблаштовуюча сила. Господарство виступало способом облаштування життя людини на зе-

млі, створення обжитого світу, захищеного від хаосу. Вперше поняття господарства, в сенсі способу облаштування світу людини, вжив Ксенофонт. Господарство надає речам міру і лад, впроваджує форму в матерію, актуалізуючи в матерії за допомогою праці її потенціал, створюючи таким чином умови існування людини. Воно організовує природу у космос, як упорядкований хаос, виступаючи світоутворюючим, космічним фактором, принципово відмінним від сил природи, "... населення, якщо воно не знаходить нових засобів до існування, приречено на вимирання; і навпаки, у міру того як число людей збільшується, їм доводиться займатися все новими видами праці" [7].

Платон порівнював господарство з деміургом. Всю історію людства можна поділити на догосподарську і власне господарську. Господарству належить визначальна роль в історії і в житті, вся культура має господарську природу. Культура працею людини створюється з природи, і в цьому сенсі можна сказати, що вся культура є господарством. Через господарство відбувається розширення сфери свободи людини. Воно пов'язане насамперед із створенням благ, з перетворенням природи в засоби життя, без яких люди просто не можуть існувати. Господарство як космос – це пропорційно облаштований простір людини нерозривно пов'язаний з культурою (цивілізацією). Господарство (ойкономія) – це порядок (номос) в домі [4].

Господарство є не простою сукупністю економічних відносин, а цілісним організмом, включеним в соціокультурне середовище, яке включає релігійно-моральні цінності, систему морально-етичних норм, культурно-історичні традиції і звичаї (етос), а також форми і інститути, які передають ці цінності і установки в реальне життя. Завдяки господарській діяльності людина включається в онтологічний процес співпричетності буттю. Господарство – це перш за все певний спосіб оволодіння світом, "практика ... момент перетворюючої праці, яка в специфічних умовах задіює людей, засоби виробництва і певний технічний метод використання цих засобів" [1].

А. Фергюсон, виклав теорію чотирьох стадій розвитку людського суспільства в залежності від господарської діяльності і способу прожитку: дикуни (що живуть збиранням і полюванням), пастухи-кочівники, осілі землероби, промислово-торгові нації. Його прикладу наслідував Дж. Міллар. Ту ж еволюційну модель пропонували французькі просвітники, встановивши пряме співвідношення між господарством і соціальною структурою.

3. Фрейд пов'язував початок культури з господарством, тобто з матеріальним буттям, а рівень культури визначав такими категоріями, як охайність (характеристика побуту), краса (характеристика, як побуту, так і естетичних цінностей) і порядок (характеристика побуту і соціального устрою в цілому). У З. Фрейда господарство охоплює всю сферу повсякденного життя, культуру повсякденності. Ф. Бродель розглядав базовий матеріальний рівень буття суспільства, через який він пояснював особливості тієї чи іншої цивілізації. У Ф. Броделя господарство є базовою умовою становлення і розвитку суспільства. Господарство та екологія діалектично пов'язані, взаємообумовлюють один одного в різні

історичні періоди. З одного боку навколишнє середовище є умовою існування господарства, з іншого боку господарство не тільки існує, але і виробляє соціо-екологічне середовище. Ці типи господарської діяльності він так і називав цивілізаціями пшениці, рису, маїсу. Ф. Бродель стверджував, що господарська діяльність, зокрема культивування пшениці, рису і маїсу, вплинула на історичну долю Європи, Азії та Америки. Вирощування пшениці є найпростішим і найбільш зручним способом отримання щоденної їжі. Пшениця росте швидко і вимагає мінімальної турботи. Вибір на користь пшениці звільнив час людини. В рамках цивілізації пшениці Ф. Бродель виокремлює два шляхи соціального розвитку: становлення капіталізму в Західній Європі і монокультурного господарства у Східній Європі. Виробництво рису залежить від гідравлічної технології та зрошення. На відміну від західної агрокультури, гідравлічна система господарства вимагала централізованого управління. Цивілізація рису спричинила до стабільного суспільства і верховенства держави. Збільшення посівів рису передбачало збільшення державної влади та розширення аграрного способу виробництва.

З середини ХХ ст., основною темою соціально-філософської дискусії стала роль господарства у формуванні стародавніх держав. Цей напрям досліджень був спрямований на розуміння того, як способи ведення господарства пов'язані з демографією та соціальною динамікою. К. Вітфогель в теорії гідравлічного деспотизму, підкреслював взаємозв'язок між типом господарства і соціальною системою. Він стверджував, що механізм великомасштабних господарських (іригаційних) проєктів, безпосередньо впливає на розвиток і характер держави. Аналіз організації господарства – централізованої структури системи виробництва, заснованої на зрошенні, робить можливим пояснення стагнації східного сільськогосподарського суспільства в порівнянні з децентралізованим неіригаційним сільським господарством західного феодального суспільства.

Таким чином, соціальна структура вкорінена в господарському бутті, в господарській онтології. Ми перш за все живемо в певному топосі (місці, просторі) створеному господарством, який передує соціуму. Обумовлено це тим, що причини і початок сущого нерозривно пов'язані з господарством, Формулювання порядку елементів, способів їх зв'язку, структурної залежності буття – основна функція господарства, як пропорційно влаштованого цілого. Космос як ціле, регулюється господарством, яке визначає ставлення людини до природи.

В розробці цілісної концепції господарства важливо розглядати господарство не як окрему систему, яка існує незалежно від решти світу, а генетично і структурно пов'язану з оточуючим просторово-часовим середовищем. Організація господарства залежить від історії (еволюційно-генетичний аспект) і від зовнішнього середовища (екологічний аспект). Можна простежити безпосередній зв'язок господарства з простором. З якісної організації простору, здійсненою господарством, виникає вся соціальна реальність. У господарстві проявляються природні і культурні особливості суспільства в поєднанні з навколишнім середовищем. Еволюційні зміни адаптивні, оскільки людина все більш тісно поєднується

ся з навколишнім середовищем для видобутку ресурсів і енергії. Зміни спрямовані на відтворення людського виду, яке вимірюється збільшенням числа людей, і їх все більш широким географічним поширенням.

Господарство – онтологічна основа соціальної організації, воно створює необхідне середовище проживання людини. Людина за допомогою своєї праці актуалізує потенціал природи, будучи, таким чином, творцем другої природи – культури. Люди розробляють інструментальні засоби для перетворення природи, "... коли людина змінює свої знаряддя і методи роботи, способи виробництва і розподілу життєвих благ, вона змінює також і своїх богів" [2]. Завдяки господарству люди зайняли екологічну нішу, створили власне навколишнє середовище. Господарство є посередником між природою та суспільством, воно запускає процес соціокультурної еволюції. Ми підходимо до проблеми впливу господарського фактору на еволюцію. До природних факторів еволюції додаються господарські, які надбудовуються над природними. Поява господарської форми еволюції стала поворотним пунктом, який кардинально змінив еволюційний процес планети. Відбулося екологічне розширення суспільства завдяки господарству. Розширення простору життя (ойкумени), ускладнення суспільства і перетворення природи відбувається за рахунок господарської діяльності. Справа не тільки в просторовому розширенні, але й появі нових елементів, зв'язків і відносин в суспільстві, зокрема, таких як держава і цивілізація. Освоєний господарською діяльністю космос вже не є природним явищем, а є культурою. "Якщо греки розуміли космос, як нескінченно розширений поліс, а середньовічна людина уявляла його собі, як гігантський феодалський маєток, то ми сприймаємо Всесвіт як Град людини. Світ став справою людини і її відповідальністю" [3]. Освоєна людьми природа виступає матеріальною основою суспільства. Розуміння господарства як освоєного космосу, передбачає момент перетворення. Цей аспект відношення людини і космосу, пов'язаний з освоєнням останнього, можна назвати господарським, визначаючи господарство як специфічну людську форму ставлення до оточуючого світу, зміст якої становить доцільне перетворення дійсності. Акцент робиться на аспекті перетворення, насамперед праці, як специфічній (відмінній від тварини) характеристиці людини. Значна роль господарства у створенні соціальних відносин. Господарська діяльність є активним генератором соціальної поведінки. Господарство означає спосіб, в якій люди взаємодіють з матеріальним світом і формують досвід. Часто нехтують соціальним значенням господарства, проте неможливо здійснити соціальний аналіз без урахування господарського контексту. Люди мають здатність впливати на навколишній світ і систематично перетворювати його, створюючи свій власний світ або соціально конструювати реальність. Людська культура не є частиною природи, а її перетворенням.

Господарство – центральна категорія культурної еволюції, яка означає перетворення соціально-екологічних умов, визначає загальний зміст і напрямки еволюційних змін. В результаті збільшується ступінь ефективності і контролю над навколишнім середовищем. Якщо соціальна система не в змозі адаптуватися через господарство, вона не в змозі

максимізувати свій екологічний контроль. У довгостроковій перспективі вона зникає. Успішне суспільство є високо розвиненим господарством. Успішні суспільства досягають нового, більш високого рівня адаптивної ефективності і більш успішно конкурують з іншими. Господарство може бути ефективним або неефективним, деякі суспільства розвиваються, щоб стати цивілізацією, а інші опиняються на узбіччі, ніколи не досягнувши статусу цивілізацій. Господарство є телеологічною причиною і засобом соціального розвитку, об'єктивацією соціального буття, уречевленням, втіленням у матеріальній формі соціальної практики або продуктивної праці. Господарство – послідовне перетворення матерії в культурний об'єкт, цілеспрямована діяльність, яка впливає на суб'єкта, його місце в соціальній структурі. Господарство, як структурування знакової системи може бути особливо продуктивним для влади, як стратегії впливу на практичний або не дискурсивний рівень свідомості. Господарство виробляє суб'єктів, умови та форми їх існування. Таким чином, господарство не повинно бути зрозумілим як щось пасивне, що просто відображає соціальні відносини, а як діалектично пов'язане з соціальними відносинами. Господарство є потужним засобом реструктуризації соціальної практики. Господарство може бути особливо ефективним в легітимації суспільного порядку саме в силу своєї матеріальності. Матеріальність може бути визначена, як конституція суспільства за допомогою об'єктного світу. Акцент на матеріальності означає, що ми розглядаємо господарство як спосіб, в який матеріальна культура формує суспільне буття. Господарство може бути визначене як прояв культури через матеріальні умови існування. Люди змінюють природу, щоб зробити середовище свого існування більш комфортним для життя. Індивіди є основними агентами адаптації і вони пристосовуються, головним чином через зміни своєї суспільної та економічної структури. Адаптація є активним і діалектичним процесом, за допомогою якого люди змінюють своє середовище, змінюють себе і свою соціальну організацію. Господарство – не місце, ресурс, спосіб виробництва, або конкретна форма суспільної форми, а комбінація різних ресурсів і способів виробництва і споживання, завдяки якому люди відтворюють себе. Господарство визначає спосіб адаптації до навколишнього середовища і способи існування, визначаючи культурну диференціацію світу. Людина має адаптуватися до природного середовища, і це забезпечує не тільки фундаментальний принцип, але і онтологічне виправдання і обґрунтування господарства. Суспільство залучено в нескінченний ряд технологічно-екологічної адаптації: неолітична революція, міська революція, індустріальна революція, інформаційна революція.

Завдяки господарству здійснюється поступове розширення контролю людства над зовнішньою природою, завдяки відкриттю більш ефективних інструментів і процесів. Технологічний розвиток є основою історії, умовою і обмеження всіх інших видів людської діяльності. Якщо наука і техніка прогресують, виробничі відносини також розвиваються. За останні кілька тисячоліть, людське суспільство зазнало серйозних перетворень в соціальній структурі. Десять тисяч років тому всі люди жили

невеликими, номадичними групами, які харчувалися дикими рослинами і тваринами. У деяких регіонах, групи людей одомашнили місцеві види рослин і тварин, щоб налагодити господарство, як спосіб життя. Сільське господарство супроводжувалося осілим способом життя і зростанням населення, а також поширенням нового (неолітичного) способу господарства. Через деякий час ці аграрні суспільства перетворилися у великі складні соціальні системи, які характеризувалися наявністю міст, держави і класової нерівності. Ці стародавні складні суспільства іноді називають стародавніми цивілізаціям. Е. Хантінгтон у своїй роботі "Русійні сили цивілізації" зазначав: "В цілому можна сказати, що цивілізація починається там, де відбувається перехід до сільського господарства, ведуть осілий спосіб життя, встановлюють певну форму управління і освоюють писемність" [5].

Цей процес називається культурною або соціальною еволюцією. Систематичне дослідження культурної еволюції почали ще у XIX ст. Г. Спенсер і Л. Морган. Зокрема, Л. Морган визначив стадії культурної еволюції як дикунство, варварство і цивілізацію. Г. Чайлд в культурній еволюції виокремив два основні соціальні перетворення – неолітичну і урбаністичну революції, які призвели до нового способу життя і нових форм суспільства. Г. Чайлд обрав поняття "революції" навмисно, щоб порівняти основні соціальні перетворення передісторії з промисловою революцією. Крім цього ці зміни були реальними революціями, оскільки вони торкнулися всіх сферах людського життя. Неолітична революція знаменувала перехід від полювання і збирання до землеробства. Перехід від привласнення дикої природи до відтворення призвів до ряду фундаментальних і далекосяжних змін в людському суспільстві. Людина відмовилася від номадичного способу життя і перейшла до осілого способу життя, який супроводжувався демографічним вибухом. Ці зміни призвели до складного поділу праці і розвитку соціальної нерівності. Неолітична революція поєднувала разом з технологічними інноваціями соціальні трансформації, урбаністична революція повністю трансформувала соціальні інститути і соціальну практику. Зміст поняття урбаністичної революції не обмежувався розвитком міст. Г. Чайлд, пов'язуючи цивілізацію з міською революцією, виділив наступні ознаки цивілізації: наявність міста; певний рівень розвитку економіки, що передбачає не простий обмін, а торгівлю; виділення ремісників; наявність привілейованих класів; держава; писемність; певні зачатки науки; поява мистецтва [6].

Одним з ключових аспектів розвитку цивілізації стало створення суспільного надлишку для забезпечення людей, які заняті в непродуктивних сферах суспільства, політиці, релігії тощо. Таким чином, господарство стало основним елементом в еволюції племенних суспільств у аграрній цивілізації.

Без врахування господарства, не можуть бути зрозумілі такі показники як демографія, структури спорідненості, осілість, обробка землі та інші ключові культурні характеристики суспільства. Серцевину культури становить діяльність по забезпеченню існування і економічна організація. Господарський процес, завдяки якому люди трансформують сере-

довище, передбачає різні стратегії існування, які відповідно вимагають різних соціальних структур.

Соціокультурна еволюція відбувається через подальше господарське освоєння людством планети. Завдяки господарству людина об'єктивує себе, створюючи умови свого буття, таким чином, господарська діяльність набуває універсального або космічного масштабу. Господарство – це спільне виробництво світу, в якому бере участь кожна людина. В цьому аспекті, важливу роль відіграє соціально-філософське осмислення господарства в контексті буття. Виокремлюючи в якості головного цей напрямок наукового пошуку, ми звертаємо увагу і на необхідність подальшого формування цілісної концепції господарства, в центрі якої має бути людина і її буття.

1. Див.: Арон Р. Мнимый марксизм / Р. Арон. – М.: Издательская группа "Прогресс", 1993. – С. 220. 2. Кокс Х. Мирской град: секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте / Х. Кокс; пер. с англ. О. Боровой и К. Туrowsкой; под общ. ред. и с примеч. О. Боровой; послесл. С. Лёзова. – М.: Издательская фирма "Восточная литература" РАН, 1995. – С. 27. 3. Там же. – С. 20. 4. Оссовская М. Рыцарь и буржуа: исследования по истории морали / М. Оссовская; пер. с пол. К. В. Душенко; общ. ред. А. А. Гусейнова; вступ. ст. А. А. Гусейнова и К. А. Шварцман. – М.: Прогресс, 1987. – С. 266. 5. Сайко Э. В. Цивилизация в пространственно-временном континууме социальной эволюции и проблема ее системного слома // Цивилизация. Восхождение и слом. Структурообразующие факторы и субъекты цивилизационного процесса. – М.: Наука, 2003. – С. 23. 6. Там же. – С. 24–25. 6. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / М. Фуко; пер. с фр. В. П. Визгина и Н. С. Автономова. – СПб.: А-сad, 1994. – С. 281.

Надійшла до редколегії 14.09.12

УДК 141.7

В. Л. Якубіна, канд. філос. наук, асист., КНУТШ

ФУТУРОЛОГІЧНА "ЧОРНА СКРИНЬКА" СОЦІАЛЬНОГО – ІНТЕРАКТИВНІ СПІЛЬНОСТІ, ГЛОБАЛЬНА ДЕМОКРАТІЯ ТА КОСМОПОЛІТИЧНА СПІВДРУЖНІСТЬ

Представлена стаття присвячена новому європейському біополітичному концепту – "multitude" – та трансформаціям його (ре-)конфігурацій за аналогією до наукової моделі "чорної скриньки".

Ключові слова: біополітика, ми-взаємини, Імперія, іманентна демократія, спільність, Співдружність.

Представленная статья посвящена новому европейскому биополитическому концепту – "multitude" – и трансформациям его (ре-)конфигураций по аналогии с научной моделью "черного ящика".

Ключевые слова: биополитика, мы-отношения, Империя, имманентная демократия, общность, Содружество.

The article is devoted to a new European biopolitical concept – "multitude" – and for transformations of its (re-)configurations with an analogy of "Black Box" scientific model.

Keywords: biopolitics, we-relationship, Empire, immanent democracy, the common, Commonwealth.

Зовсім не дивно, що у сучасних дослідженнях з соціальної філософії та філософії історії відкритим залишається "традиційне вічне" питання майбутнього людства. Шалені зміни, які супроводжують наше буденне життя: нові технології у сфері медицини (такі як – генна інженерія);

дослідження космосу (наприклад, нещодавня експедиція "*Curiosity*"); мобільні пристрої, що сприяють миттєвій комунікації (смартфони та планшети); можливість роботи у будь-якій географічній точці планети за графіком "*in real-time*" (тобто, зникнення опозиції "час-простір") – все це не залишає байдужим нікого (бо, ми вже мешкаємо в такому світі). А відсутність у віртуальному просторі сьогодні взагалі розцінюється як втрата екзистенційно-комунікативного модусу особистості (М. Кастельс). Медіасфера розчиняється у реальності повністю перетворюючись на неї, а, отже, все більше простору відкривається для фантазій та уяви, які є "включеними" у дійсність через наші інтелігібельні та сенсигельні практики.

Наразі однією з найяскравіших соціально-філософських течій, яка акцентована у вимір перспективності досить нового біополітичного проекту є постмодерний неомарксизм/анархізм, натхненниками котрого є М. Хардт та А. Негрі [1]. Доречним буде зауважити, що автор одна з перших в Україні почала досліджувати соціально-філософський концепт "*multitude*", й одна з частин її кандидатської дисертації присвячено проблематиці когніцій саме цих інтерактивних масових спільностей у Інформаціональну добу [2].

Через складнощі та неоднозначність перекладу ми прокоментуємо, щоправда, вже не вперше, основну термінологію зазначених дослідників, констатуючи ту умову, що, нажаль, адекватних відповідників перекладу нами так поки що й не знайдено (а наявні – *множинність* та *сингулярність* – є, на нашу думку, дещо алгебраїчним), тому робочими для нас й понині залишаються англійські відповідники.

Таким чином, до англосаксонської словесної традиції поняття "*multitude*" прийшло із старовинних французьких мовних діалектів (недаремно, М. Хардт та А. Негрі апелюють до концепту Б. Спінози), а туди – з латини, й має такі основні значення: 1) вихідна умова якісного буття окремих персон; 2) величезна кількість; 3) маса, популяція, концерн. Синонімічними значеннями, в англійській мовній традиції виступають – армія, легіон, набір (палітра), асоціація. Кожна "*multitude*" утворена з безлічі "*singularities*". Тут ми вважаємо за потрібне звернутись ще й до тлумачень терміну "*singularity*": 1) якості та властивості особистості, що свідчать про неповторність; 2) маркер, який слугує відмежуванням особистостей одна від одної; 3) акцентування на помітній самотності. В українській мові поняттю "*singularities*" відповідають такі еквіваленти як от: оригінальність, особливість, ексцентричність, своєрідність, індивідуалістичність, незвичайність, надзвичайність [3].

Отже, тепер, після цих пояснень, сфокусуємо увагу на структурних компонентах футурологічного проекту "*multitude*". Ми будемо слідувати за М. Хардтом та А. Негрі, розгортаючи їх логіку трансформації концепту нових масових спільностей.

Конститутивним положенням концепції М. Харда та А. Негрі є положення про те, що спільності "*multitude*" апіорі складаються з творчих "*singularities*". Для М. Хардта та А. Негрі поділ на маси та еліти (який присутній у концепціях Л. Гумільова, Дж. Тойнбі, П. Сорокіна, В. Паретто та

Х. Ортеги-і-Гассета) є пережитком Імперської капіталістичної структури: коли маси знаменували пасивне начало, а еліти – активне. Через те, що в концепції М. Хардта та А. Негрі, "singularities" не можуть набувати пасивний характер, і як тільки вони самоусвідомлюють себе як "singularities", то не може бути й мови про неактивну позицію на кшталт наляканої й "засомбованої" маси. Сингулярії завжди є акторами, які активно занурені в потік буття.

Відтак "multitude" – це мережа-комуна, що самоорганізовується та самовідтворюється базуючись не на спільній ідентичності та емоційних зв'язках, а на обопільній творчій діяльності "singularities", які, ніби містично, є різним й неповторними особистостями. Отже, "singularities" є "кодова" назва й характеристика космополітичних особистостей "нового типу", які не завжди перебувають в одній локальності, вони різних національностей, віросповідань але всі вони пов'язані між собою в одну мережу – "multitude".

Для пояснення "взаємовідносин" між сингулярностями у спільності "multitude", на нашу думку, тут цілком доречною є інставрація концепції А. Шюца (актуалізуючи окремі елементи концепції типів та типізації А. Шюца з концептом "multitude" ми простежуємо ситуацію "стосунків" (себто, типізації) "singularities" більш розгорнуто, ніж це дає змогу звернення лише до теорії М. Хардта та А. Негрі, але, як позитив – ми кардинально не відступаємо від самої концепції авторів "multitude"): спільність людей, що вникає в часі, окрім зовнішньої "хронологічної рамки" має ще й внутрішній час – це означає, що кожен з партнерів співіснує у житті іншого, що він може схоплювати у живому сучасному думки іншого крок за кроком, простежуючи та досягаючи їх плинність. Тобто, кожен за партнерів включений в біографію іншого: вони існують в чистих "ми-взаєминах". В такому типі *спів*-снування особистостей кожен сприймається іншим як унікальна індивідуальність, незважаючи на те, що екстраординарність кожного "розкривається" лише фрагментарно, часто виявляючи лише один із аспектів своєї особистості в унікальній біографічній ситуації. Подібний спосіб зв'язку між "singularities" присутній у середині "multitude" – однак, його засновано не на спільній ідентичності, а аналогічно до типізації за декотрими цінностями та діями (тобто – ідентифікаціями). А. Шюц зазначає: "За винятком чистих "ми-взаємин" партнерів, нам ніколи не вдасться "схопити" індивідуальність людини в її унікальній біографічній ситуації. В конструктах повсякденного мислення інший завжди проявляється, в кращому випадку, як часткове "Я", та навіть в чистих "ми-взаєминах" він виявляє лише деякі аспекти своєї особистості" [4]. Однак, до цих слів варто додати ще одну важливу деталь: коли відбувається процес конструювання (йдеться про типізацію) "іншого" як атомарної особистості, то паралельно відбувається процес *само*-типізації індивіда, який виступає активним учасником цієї типізації: "В ці взаємини я включений не як цілісна особистість, а фрагментарно. Визначаючи роль "іншого", я приймаю й свою роль. Типізуючи поведінку "іншого" я типізую свою власну, пов'язану з ним, поведінку [...]. Ця само-

типізація є базовою також для демаркації В. Джемсом та Дж. Г. Мідом елементів "І" та "Ме" в ракурсі соціальної особистості" [5]. Отже, "І" надає особистості відчуття свободи та творчої ініціативи, які реалізуються у спільності через акти й трансформуються в "Ме"-систему. "І" минулих моментів перебуває в "Ме" майбутніх моментів. Відтак, очевидно, що стосунки всередині спільностей, описаних М. Хардтом та А. Негрі, відбуваються схожим чином – вони конструюються через спільні дії, та спрямовані на актуалізацію одиничного через загальне і – навпаки [6]. Але, напевно чи можна, услід за І. Гофманом (учнем Дж. Г. Міда), стверджувати, що у цій взаємодії вже йдеться про "драматургію життя в моменті" – *пер-форманс* (він, швидше, є характерним для спільностей на кшталт *флеш- та смарт-мобів*, аніж для "multitude", хоча напевно стверджувати не варто).

Отже, в досліджуваній нами концепції, "спільність" виступає полем для утворення смислів, які здатні об'єднувати між собою неоднорідні особистості. Важливим моментом, також, виступає той факт, що спільність (в якості "духу спільності") зумовлює появу "multitude", як реально-го утворення.

Особливістю сучасного імперського стану, описаного М. Хартом та А. Негрі, є та обставина, що капіталістично-глобальна еліта відчуває величезну потребу у населенні світу не лише в якості сили для виробництва товарів, послуг та цінностей, а, також, в ролі споживачів усіх цих продуктів: " [...] користувачів інтерактивних потоків спільної мережі" [7]. А, отже, маси (в класичному їх розумінні – як нетворчої більшості) неможливо виключити із системи: вони слугують для її підтримки.

Саме тут з'являється в тексті ще одне важливе поняття концепції "multitude": "іманентна демократія "multitude"". Демократія трактується М. Хардтом та А. Негрі як "управління кожного кожним" [8] та як "радикальне вираження свободи й рівності – без будь яких обмежень" [9]. Рівність розуміється М. Хардтом та А. Негрі, у фроммівському сенсі, тобто як: " [...] повага до унікальності, культивування унікальності кожної людини. Принцип рівності зовсім не означає, що всі люди рівні, бо однакові" [10]. Автори *Multitude. Війна та демократія в епоху Імперії* ("Multitude. War and Democracy in the Age of Empire") вважають, що таке трактування демократії як "влади усіх над усіма" (тобто, по суті, – як свободи всіх у передачі частині своїх прав та свобод у розпорядження інших) та свободи "усіх від усіх" (тобто, свобода тут виступає як ексклюзивність, як елемент творчої реалізації неповторності особистості) є практично єдиною вірною та автентичною тому сенсу демократії, який було закладено в це поняття античними політичними діячами. М. Хардт та А. Негрі вважають за слушне звернутись до дискусій XVIII століття, які, в якості висновку досліджень щодо демократії, приходили до такої сентенції: демократія є/була можливою лише у давньогрецьких полісах. Сучасна представницька демократія – це тип демократії, в якій дуже мало залишилось від дійсної демократії.

Основною вимогою М. Хардта та А. Негрі для повернення до демократії в її оригінальному сенсі є відмова від класової конструкції та націо-

нального характеру, однак, саме тут слід згадати зауваження Ж.-Л. Нансі, який скептично аналізує сентенції М. Хардта та А. Негрі стосовно вселенської демократії без "*демосу*" та "*кратосу*" [11]. Не існує, наприклад, лишень "демократії робітників" (до речі, з цим пов'язано упереджене ставлення М. Хардта та А. Негрі до пролетаріату, який розуміється ними як робітничий клас й тому не є рівноцінним "*multitude*", адже, він – гомогенний, вона ж – гетерогенна, вже за своїм визначенням), також неможлива справжня демократія у рамках одного національно-територіального утворення (держави), вважають автори даної концепції. Глобальна демократія автоматично призведе до зникнення держави-нації, свідчать М. Хардт та А. Негрі, проте, деякі сучасні соціальні дослідники (Д. Мартен, Ж.-Л. Мецжер, Ф. П'єр) стверджують, що глобальність не призводить до зникнення держави, хоча про це багато говорять, однак, усі докази свідчать, що окремі держави навпаки покращили свої позиції у світі й абсолютно не планують зникати з мапи [12].

Теза щодо переваг античної демократії викликає більше запитань, аніж відповідей: виходячи із загальновідомих історичних фактів (усталених стереотипів історіографії), можна зазначити, що демократія в її первісному вигляді, все ж, була для обраних, вона була елітарною, а не масовою, як її намагаються інсценувати М. Хардт та А. Негрі. На нашу думку, розуміння демократії в концепції "*multitude*" більш схоже на те, як тлумачення анархії (але, все ж, важко назвати М. Хардта та А. Негрі прихильниками анархістської доктрини саме М. Бакуніна), хоча деякі риси їх концепції, як от, "революція "*multitude*"", пов'язують цих соціальних філософів з ідеалами Л. Троцького.

Важливим аргументом щодо "демократії у її істинному сенсі" є така її характеристика як глобальність. В концепції М. Хардта та А. Негрі лише та демократія має причину називатись дійсною демократією, яка спрямована на весь світ, яка виходить за межі класів, націй, держав, культур, релігій, ідентичностей. Це і є ідеал абсолютної демократії [13]. Для існування демократії такого транснаціонального характеру (але, водночас, демократії у її первісно-античному сенсі, на думку М. Хардта та А. Негрі) має з необхідністю виникнути "Всесвітня Асамблея". Однак, ця асамблея має позбутись рангу "представницької" й дати можливість спільності "*multitude*" самовпорядковувати та саморегулювати епохальні ситуації у усьому світі. Наприклад, ЄС чи ООН (в їх теперішньому вигляді) не можуть слугувати в ролі такої асамблеї, бо їх фундатори не дотримуються вимог та принципів демократизму, адже "немає іншої основи для виробництва норм, окрім "*multitude*" – стверджують М. Хардт та А. Негрі [14]. Норми на основі яких може існувати демократія, це основний принцип "*multitude*" – "управління кожного кожним" [15] до того ж, це управління має не змінювати унікальності навіть однієї "*singularity*". Але ж, чим є такий тип управління, як не станом незалежності, волі (а також, внутрішнім самопочуттям свободи)? Кожен є вільним в своїй функції не лише підкорюваності, але й управління. Здається, ніби М. Хардт та А. Негрі прагнуть реалізувати у своїй концепції де-

мократії та свободи Кантіанський ідеал свободи волі, межа якої пролягає там, де починається свобода волі іншої людини. Отже, кожен може керувати іншим, тому всі поважають один одного, а також прагнення кожного залишатись унікальними, перебуваючи в спільності – й, таким чином, виникає усвідомлення цінності свободи, а також й явище демократія, які не можуть існувати одне без іншого [16].

М. Хардт та А. Негрі вважають, що концепція "multitude" має підґрунтя ("базис"), а також "надбудову". Сьогодення – то є пора приходу демократії в її глобально-первісному вигляді (на думку авторів концепції), а ще в наявних умовах глобально-локальних (глокальних, за термінологією Е. Гідденса конфліктів, "multitude" стає настільки могутньою та творчо-інтелектуальною спільністю, що "глобальний клас експлуататорів" перебуває під загрозою знищення.

Через таку "хитку" для них ситуацію, представникам "глобального класу експлуататорів" важливо, щоб "multitude" не розуміли своєї могутності, але для кожної "singularity" важливо розуміти цей "осьовий момент" історії, та намагатись якомога швидше об'єднуватись в "multitude" – це безпрограшний варіант для перемоги над класовими та національними інституціями, зазначають М. Хардт та А. Негрі. Певна річ, стверджують автори концепції, що метою "експлуатуючого класу" є відволікання уваги від "накатування нової хвилі" безкласового устрою, в якому не буде поділу на експлуататорів та експлуатованих. Прояви "класу капіталістів" у вигляді: мас-медіа, різноманітних індустрій відпочинку, транснаціональних корпорацій, політичних перегонів та ін., "привчають" маси до думок та дій в інтересах правлячого класу. Як вважають М. Хардт та А. Негрі, це відбувається зараз не стільки шляхом силового примусу, скільки за допомогою стратегії залякування.

Людина, яка постійно перебуває в стані жаху не може бути ані вільною, ані незалежною – вона не може бути сингулярною (тобто, виступати як "singularity"), вона намагається сховатися від цього свого жаху в натовп, а натовпом, відповідно, значно легше керувати. Перебування людини в стані жаху та ізольованості – це екзистенціальна тематика, яка є важливою в концепції М. Хардта та А. Негрі, поряд з моментами творчості, вибору, самості, ексклюзивності, боротьби, спілкування та комунікації. Саме тому стан сучасного світу М. Хардт та А. Негрі характеризують як "війна всіх проти всіх" – тобто, диктаторський клас управлінців глобальних корпорацій робить все, аби "multitude" перебувала в "розібраному" й "розпорошеному" стані – безліч окремих та ізольованих (звісно, в ментальному сенсі) не створюють ніякої загрози. Хоча, М. Хардт та А. Негрі вважають, що "система" вже підійшла до "точки біфуркації": рівновага в Імперії втрачена й "ізольовані часточки" (люди) усвідомлюють себе як "singularities", залишилось тільки, аби вони досягнули рівня, коли їм буде зрозуміло, що варто утворити нову надсистемну спільність – "multitude". Тоді людство вступить до своєї нової ери: ери масової демократії. Окремі дослідники вважають, що ера глобальних демократичних спільностей належить світові постополітичного:

"Множинність утворена з неорганізованих атомів, що перебувають у хаотичному русі. Кожен елемент множинності відповідає іншому її елементу [...] множинність повністю дезонтологізована, відмінності між сингулярностями у ній – ілюзорні, й стосуються лише кожної окремої сингулярності. Буття множинності віртуальне, і це єдиний спосіб уникнути тієї чи іншої форми ієрархії. Оскільки пост політика віртуальна в цілому, то ліберальна теза про "рівність можливостей" обертається тезою "рівності дійсностей", але це відбувається, у свою чергу, за рахунок перетворення дійсності у можливість (*межа між реальністю та віртуальністю щезає*: уточнення наше – Я. В.). Людина постполітики (сингулярність) може уявляти себе у віртуальному світі ким завгодно, і це ніяким чином не спростовується та не підтверджується. Онтологічного свідка немає, немає часу та простору. У віртуальному світі "сингулярного видовища" кожен цілком вільний – від усіх інших, від світу, від самого себе, так як ідентичність, у свою чергу, стає ефемерною та ігровою" (резюмовано за: [17]).

Тому, саме творення "multitude" – це фактична ознака демократії та свободи волі (за М. Хардтом та А. Негрі). А майбутня система світобудови – анти-Імперія, має подолати "прірву смислів" між експлуатованими та експлуататорами: тими, хто витрачає час свого життя на те, щоб капіталісти отримували величезні статки та капіталовласниками, які є анти-творчими загарбниками часу та цінностей працівників (в контексті концепції М. Хардта та А. Негрі) [18].

С. Жижек так типізує імплікації політичного за М. Хардтом та А. Негрі: економічне виробництво регулює соціальне середовище, перетворюючи його на такий тип простору, в якому виробництво ніколи не буває лише економічним, воно, водночас, є політичним, а ще й таким, що (само-)продукує саме себе. Це і є шлях до абсолютної демократії (а, отже, по суті, й до Спів-дружності, як способу втілення максимального блага у спільності) [19].

Співдружність – завершальна мета біополітичної діяльності "multitude". Співдружність та республіка є близькими за сенсом поняттями: обидва стосуються втілення максимального блага у соціально-політичному житті (тобто, йдеться про справедливий устрій, за якого всі люди мають прямий доступ до влади та розподілу благ). Отже, – "Демократія "multitude" [...] є можливою лише в тому сенсі, в якому ми визнаємо та підтримуємо спільність (*the common*). Під спільністю (*the common*) ми розуміємо, в першу чергу, спільні багатства матеріального світу – повітря, воду, плоди сонця [...] Також ми розглядаємо спільність як дещо більш значиме, а саме – як *знання, мови, коди, інформацію, впливи* та таке інше" (курсив наш – Я. В.) [20]. Відтак, футурологічний проект "multitude" є початковим етапом *створення* глобальної спільності мережевого ґатунку – Співдружності.

1. Bates D. Hardt and Negri: Anarchists or (Post) Marxists? // The Political Studies Association, Newcastle University [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.psa.ac.uk/journals/pdf/5/2010/50_613.pdf. 2. Якубіна В. Л. Основні тенденції концептуалізації феномену мас в сучасній соціальній філософії : дис. ... канд. філос. наук / Валентина Леоні-

дівна Якубіна. – К., 2008. – С. 151–188. 3. Там само. – С. 151–179. 4. *Шюц А.* Структура повседневного мышления // Социологические исследования. – 1988. – № 2 [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000918/st000.shtml>. 5. Там же. 6. *Якубіна В. Л.* Основні тенденції концептуалізації феномену мас в сучасній соціальній філософії. 7. *Хардт М.* Множество: война и демократия в эпоху империи / М. Хардт, А. Негри. – М. : Культурная революция, 2006. – С. 404. 8. Там же. – С. 131. 9. Там же. – С. 273. 10. *Фромм Э.* Бегство от свободы / Эрих Фромм. – М. : Прогресс, 1989. – С. 220. 11. *Нансі Ж.-Л.* Народ чи множинності? (Jean-Luc Nancy. Un peuple ou des multitudes?) / Жан-Люк Нансі [Електронний ресурс]. – Режим доступа: http://contr.info/index2.php?option=com_content&task=view&id=57&pop=1&page=0&Itemid=63. 12. *Мартен Д.* Метаморфози світу: Соціологія глобалізації / Домінік Мартен, Жан-Люк Мецжер, Філіп П'єр. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2005. – С. 81–95. 13. *Хардт М.* Множество: война и демократия в эпоху империи / М. Хардт, А. Негри. – С. 293–294. 14. Там же. – С. 258. 15. Там же. – С. 131. 16. Там же. – С. 288. 17. *Дугин А.* Геополитика постмодерна. Времена новых империй. Очерки геополитики XXI века / Александр Дугин. – СПб. : Амфора, 2007. – 382 с. 18. Там же. – С. 50. 19. *Bates D.* Hardt and Negri: Anarchists or (Post) Marxists? 20. *Hardt M.* Commonwealth / Michael Hardt and Antonio Negri. – Cambridge : The Belknap Press of Harvard University Press, 2009. – P. VIII.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

Н. О. Зражевська, асп., КНУТШ

ГОТИКА І РОМАНТИЗМ: ВЗАЄМОЗАЛЕЖНІСТЬ У СОЦІОКУЛЬТУРНІЙ ДИНАМІЦІ

У статті висвітлено сутність готичної субкультури, охарактеризовано особливості готичного романтизму та взаємозалежність готики і романтизму в соціокультурній динаміці.

Ключові слова: готична субкультура, романтизм, готичний роман.

В статті освітлені сутність готической субкультури, охарактеризованы особенности готического романтизма и взаимосвязь готики и романтизма в социкультурной динамике.

Ключевые слова: готическая субкультура, романтизм, готический роман.

The article highlights the nature of the gothic subculture. Characterized by particular qualities of Gothic Romanticism. Relationship between gothic and romanticism in the social and cultural dynamics are presented.

Keywords: Gothic subculture, Romanticism, the Gothic novel.

У XX і XXI ст. готична субкультура виступає простором формування інтенцій та інтересів частини молоді. Це засвідчує, що її виникнення має не випадковий характер, відповідаючи, на наш погляд, заповнити духовні лакуни, що множаться в офіційній просторі культури. І якщо стиль класичної готики приділено достатньо теоретичної уваги, то готична субкультура ще не потрапила у коло зацікавленого наукового інтересу, хоча, на наш погляд, таке дослідження здатне поглибити пов'язані з готикою блоки естетичних, мистецтвознавчих та культурологічних знань.

Готична субкультура – це віддзеркалення процесів, що відбуваються з людською почуттєвістю у постіндустріальному світі. Безліч варіантів можливого вибору надзвичайно ускладнюють процес самоідентифікації особистості: молода людина, потрапляючи в ситуацію такого різноманіття, губиться у пошуку власного Я. Тут і виникає потреба у віднайденні однодумців, об'єднаних системою однакових норм і цінностей, що, власне, і дає субкультура. У своєму готичному варіанті вона орієнтована на індивідуальність та ірраціональність як форму протиставлення меркантильно-прагматичному суспільству. Водночас це вводить готику в саме життя, позначаючи нею не просто стиль поведінки та зовнішній самовираз, а світогляд, світовідчуття, творчу реалізацію.

Звертаючись до феномену готичної субкультури, ми зразу з необхідністю торкаємося питання "готичного романтизму", який найчастіше називають "темним". Він, як відомо, апелює до тих людських почуттів, які зазвичай не прийнято демонструвати. Говорячи про темний романтизм, ми маємо на увазі ті аспекти людської почуттєвості, що виражаються у меланхолії, смутку, похмурості та таємничості, суттєво впливаючи на світовідчуття.

То що ж таке готичний романтизм і як він пов'язаний з готикою? Готика з моменту свого виникнення у XII столітті у Західній Європі у своєму цілісному вияві сприяла розвитку піднесених почуттів, духовних поривань, передусім, віруючої людини. Як стиль мистецтва певного історичного періоду, вона мала відповідний духовний ресурс, що відповідав інтересам тогочасного суспільства. Містичність готичного собору захоплювала подих, гра світла і тіні налаштовувала людину на гармонію світосприйняття. Під його склепіннями людина відчувала зв'язок з макрокосмом божественного. Романтизм – продукт Нового часу, як і готика, звертався до таємничості переживань та містичності сприйняття. Як зазначають його дослідники, саме романтики відкрили незвичайну складність, глибину і антиномічність духовного світу людини, нескінченну глибину людської індивідуальності. Людина для романтиків – мікркосмос, малий всесвіт. Важко не погодитись з тим, що напружений інтерес до сильних та яскравих почуттів, до таємних рухів душі, до "нічної" її сторони, потяг до інтуїтивного та несвідомого є сутнісними рисами романтичного світосприйняття [1].

Існуюча поряд з романським стилем, готика на відміну від нього була орієнтована на задоволення тих духовних потреб, які виникали з розвитком суспільства: зросло населення міст, а з ним – і самі міста, ускладнювались суспільні стосунки. Монументальність, суворість і простота романської архітектури вже не могла задовольнити нові духовні вимоги, а з ними – потребу у нових формах художнього вираження.

Піднесеність же готики, цілісно втілена у готичному соборі, справляла надзвичайно сильне враження: стрункий і високий, він здіймався над головою як "ліс склепінь". Велич і разом з тим краса, розкіш і простота, тяжкість і легкість – це такі принади, які ніколи, крім цього часу, не вміщала в собі архітектура [2]. Готика була живим віддзеркаленням символічного, алегоричного та духовного поля європейського середньовіччя, трансформуючись на першому етапі свого існування разом з ним.

В. Г. Вакенродер, маючи на увазі романтичного поціновувача витонченості, писав, що "готичний собор настільки ж йому приємний, як і храм греків; груба войовнича музика дикунів для нього настільки ж милозвучна, як і майстерний хоровий спів" [3]. Таким чином, виявляється зв'язок між готикою і романтизмом. Готика знаходить новий імпульс до розвитку в тілі естетики романтизму і у подальшому розвивається через романтизм. Це свідчить про їхній глибинний зв'язок.

Романтизм, як відомо, є художнім напрямом. Він проголошував цінність духовно-творчої особистості, звертався до почуттів на протигагу пануванню раціональності, виник у XVIII столітті і як ідейно-естетична цілісність проіснував до XIX. Романтик цінував свободу, пристрась і одухотвореність, що. Сьогодні дослідники романтизму, в першу чергу, вказують на протиставлення в ньому почуттєвості культу розуму, підкреслюють мрійливість романтизму, поетичне відношення до природи на протигагу утилітарному ставленню до неї тощо. "Романтика, перш за все – це тип ідейно-емоційного ставлення до життя, в основі якого пок-

ладено глибоко особистісне, напружено-пристрасне прагнення до піднесеного ідеалу, незадоволеність сущим, неможливість задовольнятися повсякденністю, прозаїчним існуванням, спрага іншого, кращого життя [4].

Культ раціональності та прагматичність світобачення у добу буржуазного облаштування надали романтизму особливої популярності, передусім, як протестному настрою, привернувши душі його симпатиків до мрійливого містицизму. На цій хвилі і був відроджений інтерес до середньовічного. При цьому романтичний рух пішов шляхом заміни утилітарних стандартів естетичними інтенціями. Романтики почали створювати псевдо-руїни, стилізовані під готику всупереч пануючому на той час класицизму з його вимогою від архітектури суворої пропорційності, логічної прозорості, простоти та геометричної чіткості. Романтики ж прагнули до свободи творчої особистості, піднесеності та пристрасті в усьому, що їх оточувало. За допомогою такого звернення до готики вони прагнули заповнити брак почуттєвості тоді, коли більше за все поцінувались розум та раціональність.

Поряд з архітектурою романтизм вносить готичні елементи в літературу та живопис. За Г. В. Ф Гегелем, романтична форма мистецтва стверджувала пріоритет духовного змісту над чуттєвою формою [5]. Класичний романтик прагне вирватися з буденного життя чи піднятися над ним, поринувши у світ пристрастей та містики. Найяскравіше це виразилося в літературі. Готичний роман, що інакше можна назвати романом жаху, виник у Новий час і слугував саме цим цілям.

Готичний роман (англ. the Gothic novel), роман "жахів і таємниць" у західноєвропейській та американській літературах є явищем другої половини XVIII і першої половини XIX ст., орієнтованим на тематику і філософію "світового зла". Реакція на раціоналізм просвітницького роману, він зображує надприродне, загадкове, похмуре. Сюжети зазвичай зводяться до таємничих злочинів, герої позначені печаткою року та демонізму [6]. Готичний роман одразу знайшов багатьох прихильників. Досліджуючи готичний роман, Едіт Біркхед дає йому наступну класифікацію:

1) готичний роман (The Gothic Romance); представники: Хорес Уолпол, Клара Рів, Ганна Летиція Барбальд, Мері Шеллі;

2) роман напруги і незрозумілої тривоги (The Novel of Suspense); представники: Ганна Рад кліф;

3) роман жаху (The Novel of Terror); представники: Метью Грегорі Льюїс, Ч. Р. Метьюріна;

4) східна повість жаху (The Oriental Tale of Terror); представники: Вілльям Бекфорд;

5) сатира на роман жаху (Satires on the Novel of Terror); представники: Джейн Остін, Томас Лав Пікок;

6) коротка повість жаху (The Short Tale of Terror); представники: лорд Булвер-Літтон, Мері Шеллі.

Існують спроби компаративістського аналізу готичного роману. Розвивав саме цю практику Монтегю Саммерс у своїй монографії "Готичний пошук", вказуючи на поширеність жанру готичного роману поряд із кла-

сичним. Обидва існували в один час і виявляли різні тенденції у людському світовідчутті. Монтегю Саммерс наводить таку таблицю порівняння символічного наповнення класичного і готичного романів:

Готика	Класика
Замок	Будинок або особняк
Печера	Альтанка
Стогін	Зітхання
Велетень	Батько
Закривавлений кинджал	Віяло
Завивання вітру	Ніжний бриз
Лицар	Джентльмен без бакенбард
Леді	Головна героїня
	Ніяких змін: Жінка завжди залишається жінкою
Удар шпагою	Убивчий погляд
Чернець	Старий слуга
Кістки, черепи	Компліменти, сентименти
Свічка	Лампа
Магічна книга з плямами крові	Лист, зрошений сльозами
Загадкові голоси	Шарудіння, рідко вживані слова
Утаємничена обітниця	Тонкий натяк на залицяння
Привид	Адвокат чи суддя
Відьма	Стара економка
Рана	Поцілунок
Вбивство опівночі	Весілля

Як ми бачимо, кожен з елементів – відповідників готичного роману – пов'язаний з містичністю і відчуттям "приємного жаху", що завжди підігрівало інтерес до нього.

Засновником готичного роману зазвичай вважають Хораса Уолпола, автора роману "Замок Орранто" (1764 р.), який самим автором був названий "готичною історією". Це дало поштовх до виокремлення жанру в окремий напрямок, аж до пародій на нього, зокрема у Джейн Остін, автора "Нортенгерського абатства". Це підтверджує, що на період 1817 року, коли роман, власне, було опубліковано, сам жанр готичного роману вже встиг стати легітимною складовою культури.

Надприродне, містичне, почуттєве, врешті, сам замок як головне місце дії працювали на це. Людина, потрапляючи у таке середовище, опинялася в ірраціональному світі, у вимірі незвичного і надзвичайного, стаючи їх виявом. Залучена у бурхливі пристрасті, охоплена почуттям несподіваної трагічності власного життя, людина перестає бути гармонійною особистістю, підносячись над ним таїною своїх внутрішніх станів, які можна назвати "темними". До них відносять меланхолію, сум, відчуття "приємного" жаху, незрозумілої небезпеки тощо, що передаються через символи та алегорію. Ще давні греки використовували меланхолію (від грец. Melas – чорний, chole – жовч) для позначення сумного настрою. Життєлюбні й оптимістичні греки пояснювали меланхолію пе-

ренасиченням організму чорною жовчю, вважаючи небажаним зовнішній прояв пов'язаного з нею суму.

Поеднуючи у собі мрійливість із загальним відчуттям поразки, хоча об'єктивних підстав для цього може й не бути, меланхолія нерідко супроводжує депресивний стан, який і зараз не прийнято демонструвати загалу, "оголювати" при світлі дня. Насолода жахом, сексуальність так само здебільшого приховуються чи мають приховуватись згідно з нормами суспільного життя. (Правда, у культурі періоду "пост-" можна спостерігати протилежну тенденцію.)

У готичному романі глибинні ірраціональні почуття людини не ігноруються, а розглядаються як важливий елемент її особистісного буття. Саме це буде перейнято готичною субкультурою, що є не рімейком середньовічної готики в її чистому вигляді, а стилем, актуалізованим романтизмом, сповненим романтичними інтенціями. Саме у такому, трансформованому, варіанті вона склала підґрунтя сучасної молодіжної субкультури.

Готична субкультура зародилася наприкінці 70-х років XX століття на хвилі пост-панку. Пост-панк – це музичний жанр, який виник у 1970-х роках у Великобританії і був продовжувачем панк-року. На відміну від агресивних мотивів у панку, пост-панк надавав перевагу меланхолії, суму та депресивним моментам у текстах. Готична субкультура, взявши початок з пост-панку, надалі активно розвивається і з часом стає поширеним явищем. Якщо панки 70-х років відрізнялися брутальністю, вираженим бажанням агресивного ставлення до світу, то в готичну субкультуру пішли ті, хто розвинув тенденції пост-панку і абсолютизував їх. Вони так само бачили світову недосконалість, але замість агресії надавали перевагу меланхолії.

Декаданс та темну романтику зазвичай розглядають як визначальні для субкультури готів риси. Якщо декаданс виражав настрої безвиході, спрямованість на індивідуальність, будучи маркером духовної кризи, то темна романтика фактично залишалась тим, чим була і у новочасовому готичному романі – протиставленням глибинного, містичного, чуттєвого світу прагматичності та меркантилізму.

Вольтер, чи Ауреліо Вольтер Ернандес, який називає свою професію "гот", – музикант у жанрі "дарк кабаре", автор кількох книг, аніматор і художник, професор School of Visual Arts в Нью-Йорку, у своїй книзі "Хто такий гот" пише: "Просто носи щось чорне і поведься, як осел, що страждає на меланхолію" [7]. (До речі, почуття гумору, здатність сміятися над собою є ще однією з характерних рис готичної субкультури.)

І сьогодні перепусткою у світ культури є для субкультури готів романтизм, виражений в її інтересі до похмурих балад, готичних руїн та лицарських турнірів. Цей зв'язок простежується і в таких художніх напрямках, як неоромантизм та нова романтика, представлених головним чином у літературі XIX–XX століть. Неоромантизм став протиставленням реалістичним тенденціям, а також позитивізму та натуралізму тогочасної науки та ідеології. Головний герой неоромантичного роману – смілива та неординарна людина, що прагне прожити своє життя найбільш

яскраво, пережити різноманітні пригоди, несподіванки, небезпеку, розкрившись на повну силу й відстоявши власну свободу. Він підтримував культ ірраціонального, нехтуючи буденним життям – те ж саме ми бачимо сьогодні в субкультурі готів.

Що ж до нової романтики, то це музичний напрям 1980-х років, створений у Великобританії і спрямований на вихід за межі пануючих стереотипів. Так, чоловікові не прийнято було демонструвати емоції – він мав сильним і витривалим, невивагливим у повсякденності. Інше сприймалося як відхилення від норми і піддавалося неприйняттю чи критиці. Чоловіки ж, що представляли нову романтику, демонстрували, як засвідчують це відеоматеріали, вишукані наряди, підкреслюючи в них сексуальність, витонченість, гламурність.

Не зважаючи на деякі спільні риси, готичну субкультуру і нову романтику все ж не слід ототожнювати. Нова романтика більш схильна до зовнішньої яскравості, гедонізму, коли готика живе глибинними почуттями, є більш меланхолійною, хоча в її межах розвиваються різні стилі. Ця меланхолія йде від розуміння світу не як цілком "світлого" місця, де немає темного й цілком природно оповиті журбою.

Готична субкультура орієнтована на сприйняття світу в його цілісності. Вона маніфестує себе, перш за все, як світовідчуття, що проявляється у поведінці і вже потім – через зовнішній вигляд. В субкультурі готів (готичній субкультурі) немає чітких світоглядних рамок, що робить її відкритою для залучення різноманітних елементів. Звернений до потаємних сторін свідомості, готичний світогляд має своєю домінантою прагнення до цілісності бачення. Стосується це і людського образу як діалектичного поєднання та взаємодії світлих і темних сторін. (За твердженнями самих готів, вони схильні до пошуку краси не тільки в "ясних" сторонах життя. Відповідно сприймається ними і смерть – вона розглядається як природна складова життя, про що слід пам'ятати і спокійно приймати.) Звідси й декадентські мотиви субкультури, звернення до темної романтики, містики, індивідуалізму, який часто проявляється у прагнення до самотності. Водночас існують численні клуби, де проводяться фестивалі, присвячені готичній субкультурі.

Субкультура готів має свої характерні особливості. У ній домінує еkleктизм. Серед різних стилів її зовнішнього пред'явлення ми спостерігаємо **класичний** готичний образ, що може поєднувати варіанти багатьох стилів. Він є найстарішим і не має яскраво вираженого прагнення до епатажу або афішування себе як представника субкультури. Окрім нього, можна назвати такі стилі, як: **вікторіанський** (victorian goth), стилізований під відповідну епоху; **ренесанс-стиль** (renaissance goth); **романтик-стиль** (romantic goth); так званий **антикваріат-стиль** (antiquity goth). Всі вони базуються на підборі одягу та аксесуарів, які б передавали дух обраної епохи. **Андрогінний стиль** (androgyn goth) нівелює поняття статі.

У різноманітні стилів готичного вияву присутні й ковбойські елементи (western goth) у **вестерн-гот**. Тісно переплітаються з готичною субкультурою **фетиш-гот** (fetish goth), **вампірський стиль** (vampyre goth), **сайбер-гот**

(cyber goth) з елементами кіберпанк естетики, **мілітарі** (military goth), **трайбл** (tribal goth), **індастріал** (industrial goth), стилі **панк-готи** (punk goth), **лоліта** (lolita goth) та **фейрі-гот** (fairy goth). Необхідністю поєднувати корпоративне життя і бажання висловитися у рамках готичної субкультури викликаний **корпоративний стиль** (corporative goth). Відсутність прагнення до зовнішнього самовираження та ідентифікації себе як гота може виражатися у стилі **джинси-і-футболка** (jeans'n'T-shirt goth), адже відмова від зовнішньої готської ідентифікації не заважає поділяти готичний світогляд та світовідчуття.

Існують і інші стилі і можливості виразити себе у гот-культурі через елементи одягу та аксесуари. У вікторіанському стилі це пов'язано з необхідністю використання дорогих матеріалів і прикрас, у той час як фейрі-гот, досить молодий й переважно жіночий напрям, обмежується недорогими аксесуарами, так званими "фенічками" та браслетами всіляких кольорів і форм. Корпоративний стиль потребує класичного ділового костюмучи загальноприйнятого одягу. Іншими словами, втілення залежить виключно від індивідуального вибору і не визначається регламентом стандарту. Це стосується й обирання пропорції у співвідношенні романтизму і готики.

Протягом свого історичного розвитку готика не втрачала зв'язка з романтизмом від самої його появи. Спочатку від відродив інтерес до неї. Потім, трансформувавшись через романтизм, готика розгорнулася у готичній субкультурі. Ми переконані, що її рух ще не завершений. Сьогодні вона знаходить себе у нових виявах, що підтверджує тяглість готико-романтичного світобачення як компенсаційної форми самоствердження в умовах сучасного браку духовності. Це позиція протиставлення себе утилітарному світу з його культом егоцентричної раціональності. Готика і романтизм повертають людину до світу глибинних переживань, що знаходить попит, а, отже, не все втрачено, є надія на збереження і відтворення духовної квінтесенції людства.

Таким чином, готика у Новий час актуалізувалася романтизмом завдяки їхній сутнісній спорідненості: тяжіння до містики та ірраціональності, таємничого та піднесеного, прекрасного і потворного, жажливого та хвилюючого. У своїй соціокультурній динаміці готика по-новому, але знову через романтизм, знаходить себе у субкультурі готів, залишаючись духовно дієвою. Ми певні, що її подальше вивчення у діалектичній взаємодії з романтизмом, дослідження готичних маркерів самопозиціонування у сучасному світі відкриють ще не одну цікаву сторінку перед естетиками, культурологами, соціологами та мистецтвознавцями.

1. Бонч-Бруевич Е. И. Литературный энциклопедический словарь / Е. И. Бонч-Бруевич. – М., 1987. – С. 334. 2. Гоголь Н. В. Об архитектуре нынешнего времени // Гоголь Н. В. Полное собрание сочинений : [в 14 т. Т. 8. Статьи]. – М. ; Л., 1952. – С. 56–75. 3. Берковский Н. Я. Литературная теория немецкого романтизма / Н. Я. Берковский. – Л., 1934. – С. 154. 4. Там же. – С. 79. 5. Гегель Ф. Г. В. Эстетика : в 4 т. Т. 1. Лекции по эстетике: Введение. Ч. 1-я: Идея прекрасного в искусстве, или идеал / Ф. Г. В. Гегель ; под ред. М. Лифшица – М. : Искусство. – 1968. – С. 109. 6. Берковский Н. Я. Литературная теория немецкого романтизма. – С. 79. 7. Вольтер. Кто такой гот? / Вольтер. – Ростов н/Д. : Феникс, 2006. – С. 22.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ВТІЛЕННЯ ТЕОРІЇ РОМАНТИЧНОГО ВІТАЇЗМУ В ТВОРЧОСТІ М. ХВИЛЬОВОГО

Стаття присвячена розгляду творів М. Хвильового з точки зору їх відповідності теоретичним засадам проголошеного ним літературного стилю – романтичного вітаїзму.

Ключові слова: романтичний вітаїзм, азіатський ренесанс, теорія, філософські засади, літературний стиль.

Статья посвящена рассмотрению произведений Н. Хвильового с точки зрения их соответствия теоретическим основам провозглашенного им литературного стиля – романтического витайизма.

Ключевые слова: романтический витайизм, азиатский ренессанс, теория, философские основы, литературный стиль.

Nicolai Hvyliovyi is considered to be the author of the style romantic vityaism. The article is devoted to the analysis of Hvyliovyi's works from the point of view their relevance to the theoretic base of the literary style announced by him.

Keywords: romantic vityaism, Asian renaissance, theory, philosophic basis, literary style.

М. Хвильовий вважається одним з найвидатніших діячів літературно-мистецького процесу, який проходив в Україні в 20-х на початку 30-х років минулого століття. Його називають однією з ключових фігур українського національного відродження, яке припадає на цей період. Серед його особливих заслуг є сміливе проголошення самостійного, незалежного від Росії, шляху розвитку українського мистецтва і літератури, принципів на яких вони мають базуватись, і створення особливого стилю, що отримав назву романтичного вітаїзму, який був яскравим вираженням нової епохи і, на думку окремих авторів, поєднав найкраще в різних видах мистецтва того періоду. Так у своїй антології "Розстріляне відродження" Юрій Лавріненко пише: "За ті вісім років (1921–29) Хвильовий устиг стати провідним новелістом, творцем власної літературної школи і власного стилю, організатором і головним ідейним речником українського відродження в УРСР. З 1925 року вплив його поширився на політику і одразу ж вийшов далеко за межі Радянської України. Ось деякі факти. Його вважали своїм лідером у п'ятірній вершинній групі суверенів мистецтва Розстріляного відродження, до якої належав він сам як новеліст, Тичина, як лірик, Микола Куліш як драматург, Курбас як режисер і Довженко як кінорежисер" [1]. Той же автор дає яскраву характеристику Хвильовому, як письменнику, називаючи його віруючим життєлюбом, закоханим в людину і мистецьке слово, безстрашним аналітиком суперечностей, потворностей людини і суспільства, ірраціональністю своєї доби. Ю. Лавріненко стверджує, що друга збірка новел Хвильового під назвою "Осінь", що вийшла друком в Харкові 1924 року, закріпила за автором стиль, що його він називав романтичний вітаїзм і стала вершиною його творчості.

Говорячи про стиль романтичний вітаїзм, варто звернутись до робіт самого М. Хвильового, щоб визначити який зміст він вкладав в це поняття. В другому листі до літературної молоді під назвою "Про Коперни-

ка з Фрауенбурга, або абетка азійського ренесансу в мистецтві", який увійшов до памфлету "Камо грядеш" він чітко сформулював значення романтичного вітаїзму, і як першого періоду азійського ренесансу, і як мистецького стилю.

Романтичний вітаїзм є мистецтво "бойового етапу переходового періоду" [2]. М. Хвильовий був автором теорії "азійського ренесансу" в якій він говорив про утворення нового культурно-історичного типу, пролетарського, в планетарних масштабах. Центром його творення буде Азія, а могутній імпульс прийде з України. Саме Україна через нове, пролетарське мистецтво принесе ідеї і могутню енергію, яка покладе початок новому витку світового розвитку в азійських країнах і потім могутньою хвилею повернеться в Європу щоб сприяти її відродженню.

В основі концепції романтичного вітаїзму лежить ідея нового, пролетарського мистецтва. В "Нашому універсалі", що був опублікований в десятому номері збірника "Жовтень" 1921 року за підписом М. Хвильового, В. Сосюри і М. Йогансена є слова:

"Оспівуємо велику боротьбу твою, пролетаріате, бо є вона нашою боротьбою.

В процесі тієї боротьби схоплюємо залізні ритми сучасності, бо в них живемо й ними п'яніємо.

Ми тут, на Україні, відчуваємо себе тільки часткою всесвітньої душі робітничої поза межами держав і націй" [3].

Цей універсал можна вважати ідейною основою пізніше створеної М. Хвильовим літературної організації ВАПЛІТЕ (Вільної Академії Пролетарської літератури) і проголошеною програмою власної літературної творчості. "Романтику вітаїзму утворюють не енки, а комунари. Вона, як і всяке мистецтво, для розвинених інтелектів. Це сума – нового споглядання, нового світовідчужання, нових складних вібрацій. Це мистецтво першого періоду азійського ренесансу" [4].

Отже, основною ідеєю пролетарського мистецтва періоду романтичного вітаїзму є пропаганда побудови нового комуністичного суспільства, палкий заклик позбутись всього старого, буржуазного. Щоб створити справжнє бойове мистецтво, на думку Хвильового, "треба відчувати свою епоху, треба знати, на що вона хворіє" [5]. Не треба боятись показати подвійність людини перехідної доби. Тільки це дасть можливість рухатись вперед.

Називаючи свій літературний стиль романтизмом, Хвильовий шукає історичних аналогій і знаходить їх. Він порівнює період романтичного вітаїзму, чи ще як він його називає "період горожанських війн", з німецькими романтиками періоду "Бурі і натиску", які сміливо протиставляли себе суспільству і заперечували існуючі буржуазні цінності та з російськими письменниками першої половини XIX століття, які своєю літературною діяльністю наближали революційні зміни в суспільстві.

Хвильовий проголошує себе і свою мистецьку організацію предтечами великого відродження, великими романтиками, що сурмлять про велике грядуще. "Отже, гряде могутній азійський ренесанс в мистецтві,

і його предтечами є ми, "олімпійці". Як в свій час Петрарка, Мікеланджело, Рафаель і т. д з італійського закутка запалили Європу огнем відродження, так нові митці, з колись пригноблених азіатських країн, нові митці комунари, що йдуть за нами, зйдуть на гору Гелікон, поставлять там світильник Ренесансу, і він, під дальній гул барикадних боїв, спалахне багряно-голубим п'ятикутником над темною європейською ніччю" [6].

А щодо художньої природи романтичного вітаїзму, то Хвильовий визначає її, як "бойовий "ідеалізм" в лапках молодого класу – пролетаріату" [7]. І додає "Ми гадаємо, що психологія пролетаріату за даних історичних умов відповідає нашій романтиці" [8].

Що стосується форми літературних творів і засобів виразності то Хвильовий категорично застерігає проти потоку "бойової" графоманії. Він оголошує безкомпромісну війну масовізму, формалізму, "шароварщини" і пристрасно говорить про виховання справжнього митця. Митець, на його думку, повинен бути не тільки високо обдарованою, інтелектуальною людиною, але й володіти надбанням світового мистецтва і культури. Хвильовий радить познайомитись з фрейдизмом, а також використовувати стару буржуазну інтелігенцію та представників модерністських течій для удосконалення технічних навичок писемної справи.

Як видатний прозаїк М. Хвильовий був визнаний навіть своїми літературними і політичними опонентами, але цікаво дослідити наскільки твори Хвильового були втіленням його власних надій і чи можна їх вважати досконалим прикладом стилю романтичний вітаїзм, як його визначав сам Хвильовий.

Романтизм, як літературний напрямок має ряд характерних ознак. Для романтизму характерне звернення до фольклору, народних легенд та переказів, національної історії. Представники романтизму приділяють увагу єдності почуття і розуму, емоцій і ідей. Для них важливо охопити внутрішнє життя людини, показати його у всій повноті, враховуючи порухи як серця, так і розуму. Душа романтичного героя сповнена прагненням кращого і піднесеного, бажанням піднятися до висот і служити втіленню своїх ідей та ідеалів. Романтичний герой часто знаходиться у протиставленні до свого оточення і суспільства, але він готовий йти на будь-які випробування і жертви заради здійснення своєї мрії.

Романтизм поділявся на різні течії і школи. Для Хвильового цікавий літературний рух, відомий під назвою "Буря і натиск", який зародився в Німеччині в 70-х роках XVIII ст. Письменники, що належали до цього осередку виступали проти авторитету монархічної влади, проти тиранії пануючого класу. Їх герої, наділені глибокими почуттями. "Гіпертрофованість почуттів, виняткові характери, поривчасті рішення і дії героїв – ось прикметні особливості їхніх творів. Штюрмери зображували героїв-ідеалістів, що оголосили війну спорохнявілим порядкам, ладні були стати віч-на-віч проти суспільних сил, ворожих їхнім переконанням" [9]. В своїй творчості вони використовували історичні традиції свого народу і фольклор.

Всі ці ідеї були для Хвильового дуже близькими, оскільки він прагнув створити мистецтво, яке б допомагало побудувати нове суспільство і яке

б могло дати сильні і яскраві образи героїв, здатних ламати старе буржуазне суспільство заради прийдешнього, справедливого і прекрасного. І які б слідом за своїм автором могли б сказати: "Я вірю в "загірну комуну" і вірю так божевільно, що можна вмерти. Я – мрійник і з висоти свого незрілого нахабства плюю на слинявий "скепсис" нашого скептичного віку... Словом, хай живе життя! Хай живе безсмертне слово! Хай живе тропічна злива – густа, запашна й надзвичайно тепла. Я – вірю!" [10].

Д. Чижевський в своїй відомій праці "Історія української літератури", розмірковуючи про наукове визначення романтизму писав: "Проте о п и с , перелік характерних ознак романтичних течій дати легше, бо всюди романтики звертали дуже велику увагу на обґрунтування та виклад своєї ідеології та на формулювання основних засад своєї поетичної теорії" [11].

Отже, яку ідеологію поклав в основу своєї теорії романтичного вітаїзму М. Хвильовий? Що мали стверджувати твори написані в цьому стилі? М. Хвильовий чітко і однозначно заявляє про це в своїх публіцистичних творах і усних виступах. Романтичний вітаїзм – це мистецтво перехідного періоду, періоду горожанських війн. Це пролетарське мистецтво, яке має служити передовому в дану епоху класу – пролетаріату. "Епоха горожанських війн почалась, але вона буде мати чималі передишки, то в одній, то в другій країні. Отже, в час цих "передишок" і буде творитись мистецтво перехідного періоду, що його ми називаємо пролетарським. Воно стане за глибоко революційний чинник, за глашатая ідеї свого класу, воно буде тим, чим був для своєї епохи Вольтер, чим був для середньовіччя Данте" [12]. Пролетаріат має своїм завданням побудову безкласового суспільства. "Та чи встигне це мистецтво розквітнути?" – задає питання М. Хвильовий. І дає відповідь: "Ми гадаємо встигне. Будучи емоційною категорією, воно наводить прекрасний ґрунт в епоху горожанських сутичок. Саме в ту епоху, коли теорія боротьби за безкласовість стає ділом, коли це діло мислиться як революційний пафос, відвага, самовідданість, упертість, навіть...і навіть фанатизм" [13].

М. Хвильовий розумів всю складність своєї епохи, яка породжує неоднозначні життєві колізії і відповідно неоднозначні характери. Він закликає: "Наше гасло – вияви подвійність людини нашого часу, покажи своє справжнє "я". Це тобі дасть можливість іти далі, бо коли ти не просвітянин, ти підеш у протест проти того ладу, який виховував тебе, саме тебе – проти капіталізму" [14].

Яким же має бути головний герой твору? Виходячи з усього вище сказаного – комуністом, революціонером, або людиною не байдужою до суспільних змін, який відчуває дух епохи, живе в вирі подій і своїм життям, а можливо і смертю стверджує нові комуністичні ідеї, запалює читача, змушує його переживати глибокі, справжні емоції і захоплення, які приводили б його до сприйняття нового світогляду, нових ідей, нового способу мислення – комуністичного.

Ні, ці образи не можуть бут написані схематично, однозначно, бо "Коли ти революціонер – ти не раз розколеш своє "я". Але коли ти оби-

ватель і служиш, припустім, у якомусь департаменті, то хоч ти об'єктивно й маєш тенденцію бути царем природи, але суб'єктивно ти – гоголівський герой. Справа тільки в тому: чи бути тобі Акакієм Акакієвичем, чи держимордою. Тут маєш вибір" [15].

Отже, твори в стилі романтичного вітаїзму мають викликати симпатію до будівників соціалізму, щоб читачеві слідом за автором захотілось сказати: "Моя любя соціалістична Україно! Степи, шуліка і літнє сонце відходить за обрій, а за ним молочна стежка співає білих, а може й червількових пісень, мукають корови, а пасовиська бредуть – і далі – далі... Ферми, електричні плуги... машини, фабрики, заводи Ах! І далі – далі. Молочна стежка співає – яких пісень?" [16].

М. Ільницький, аналізуючи стиль Хвильового, писав: "Сам Хвильовий назвав цей стиль активним романтизмом, який має прийти на зміну натуралізму як "мистецтву віддзеркалення окремих фактів. Цей романтизм повинен був мати життєстверджувальний характер, це мала бути "романтика вітаїзму" (від "vita" – життя)" [17]. І додає: "Героїко-романтичні новели М. Хвильового, що ввійшли до збірки "Сині етюди" (1923), чи не найбільш відповідають характерові активного романтизму, який пропагував письменник. Однак ідея революційної героїки радше декларується, аніж психологічно досліджується автором ("Легенда", "Солонський Яр". Там, де таке дослідження здійснюється, виникають конфліктні ситуації, які вводять в його стильову систему багатоплановість і двоплановість (бінарність) зображення: ідеал і реальність, їх несумісність, протистояння між ними" [18].

Для М. Хвильового література була мистецтвом. Він не вважав її справою для кожного і виступав проти спрощеного підходу до створення мистецького твору. Образи героїв не могли бути однозначними. Він неодноразово говорив про доцільність вивчення фрейдизму, який зможе допомогти автору створити глибокий, психологічно достовірний образ. *Але М. Хвильовий був не просто письменником. Він був автором теорії романтичного вітаїзму і голосно заявляв про творення нового стилю, чітко окреслюючи його ідеологічні засади.*

Літературознавці, аналізуючи творчість Хвильового відмічають його роздвоєність і неоднозначність. Так Соломія Павичко в своїй відомій праці "Теорія літератури" пише: "У цьому визначенні – "божевільна віра" – весь Хвильовий з його "патетичною душею" ("Арабески") та комуністичним фанатизмом. Водночас "божевільна віра" не притупила цілком його зору, його бачення життя в дрібних і тривожних, часто трагічних деталях, які підривали і заперечували цю віру. Революція і початок 20-х сповнювалися більш трагедією ніж реальною романтикою, "пафосом життєствердження". "Божевільна віра мала стати основою романтизму революції (романтики вітаїзму), яка б допомагала перемогти її ж таки трагізм і розчарування. Ця двоїстість усієї творчості Хвильового вже досить добре виявилася в ранніх циклах його оповідань "Сині етюди" та "Осінь". Пізніше у "Вальдшнепах" (1927) Хвильовий показав власну двоїстість на прикладі трагічної роздвоєності свого героя Дмитра

Карамазова, якого характеризував як "вічного опозиціонера" і в той же час називав "фанатиком комунізму" [19].

На наш погляд, в творчості Хвильового важко знайти твір, який би був хоча б наближено ідеальним втіленням проголошеної теорії романтичного вітаїзму. А герої творів скоріше нагадують персонажів Гоголя, Чехова, Достоевського і Кафки. Навряд чи в уста натхненного будівника комунізму можна було б вкласти слова "... ми не тільки зайві люди, але й шкідливі" ("Санаторійна зона") [20], або "...я не виношу цієї самовпевненості нашого віку. Всі ці ячейки, комісари, комуністи – все це така дешева демагогія" (Сентиментальна історія) [21], або "– А що ж оспівувати? Всяку сволоч...тільки тому, що вона зветься комуністами?" (Синій листопад") [22].

Для Хвильового характерно неочікуване, парадоксальне закінчення твору, іноді, здавалось, цілком оптимістичний розвиток подій закінчується смертю, або каліцтвом одного з героїв ("Юрко", "Сентиментальна історія", "Щасливий секретар", "Синій листопад", "Останній день").

Новела "Щасливий секретар" (1931) вже в час своєї першої публікації викликала неоднозначну реакцію і Хвильовий змушений був давати пояснення, виправдовуючи головного героя. Товариш Старк – комуніст, чудова людина, блискучий організатор, якого партія посилає на відповідальні ділянки соціалістичного будівництва. Нещодавно він був секретарем одного із степових районів, а зараз його призначили на Донбас. "Старк був одружений і мав чотирилітнього хлопчика Вову, – надзвичайно симпатичну й обличчям дуже подібну до нього дитину. Любив він Вову так, як може любити ніжний пристрасний батько. ...В о с о б и с т о м у житті для товариша Старка існував тільки кучерявий "сміхунчик" (так батько називав свого Вову за те, що той вічно посміхався) [23]. Новела написана в мажорній тональності з ніжними ліричними нотами – роздумами "щасливого секретаря", який сподівається на скорий приїзд сина. Неочікуваний фінал; секретар отримує дві телеграми: першу – з Харкова з повідомленням про нове призначення і вимогою негайного приїзду, і другу – від дружини – син при смерті – попав під автомобіль. Секретар вирішує їхати до Харкова.

Як сам автор ставився до героя новели? Чи виправдовував він його вчинок? Чи розумів Хвильовий, який надзвичайно тонко уловлював всі складні вібрації свого часу, власні почуття і переконання? В сучасному прочитанні ця новела звучить як закодоване послання – попередження про злочинну сутність комуністичного режиму і моралі комуністичної партії, де загальнолюдські цінності і норми будуть жорстко зневажатись.

В новелі "Життя" комуніст Мишко, який представляє радянську владу на селі мав би бути втіленням найкращих людських рис, викликати у читача якщо не захоплення, то симпатію та довіру.

В новелі цей образ розкривається через особисті стосунки, в яких він виступає як непорядна та безвідповідальна людина, яка скористалась з наївності простої селянської дівчини Оксани. "Оксана не любила комуністів, усе село не любило, а в Мишчиних очах стояло кохання, і вона вже

любили комуністів" [24]. Фінал новели звучить тривожно – трагічно. В повному відчаї, вагітна дівчина, під підозрілими поглядами зустрічних, вгрузаючи важкими чоботами в багнюку, розмитих дощами осінніх доріг, йде на пошуки Мишка. Сам автор порівнює Оксану з Катериною в поемі Шевченка. Дуже дивним в тексті новели є вставка, яка була наведена раніше. Саме вставка, бо ця цитата звучить дисонансом до загальної оповіді: "Моя любя соціалістична Україно! Степи, шуліка і літнє сонце відходить за обрій..." [25].

У передмові до видання збірки творів в 1932 році Хвильовий писав, що "Оксана – це запліднене ідеями комунізму незаможне селянство. Мишко – липовий комуніст, але й він, користуючись з нашої фразеології ("тепер для бідних школа"), одвернув неписьменну Оксану від "темного життя", і вона кинулась до життя "світлого, молодого, як молодик. І я дуже радий, що вже тоді (поему написано 1921 року) бачив на просторах соціалістичної України "ферми, електричні плуги, машини, фабрики, заводи...і далі...далі" [26].

Редактор Карк з однойменної новели сповнений розчарувань. Він згадує буремні революційні бої, учасником яких був, і йому боляче від того, що повоєнна дійсність не схожа на омріяну і очікувану. Роздумуючи про історію України, Карк вигукує: "- А все-таки вклоняюсь тобі, мій героїчний народ! Твоєю кров'ю ми окропили три чверті пройденої нами путі до соціалізму" [27]. І додає: "- Невже я зайвий чоловік тому, що люблю безумно Україну?" [28]. Інтонація новели песимістична. Спадає на думку, що браунінг, який Карк відібрав у буржуа під час бою в лісі, може послужити засобом самогубства.

В новелі є глава написана від імені автора. Вона звучить оптимістично і бадьоро: "Мені хочеться говорити не на тему, і я говорю. Я хочу написати агітаційного листка. Історична справка: великий соціалістичний революції завжди бракувало на талановитих поетів –агітаторів, а халтурили всі, за гонорар. ...Так, от, революція творить новий побут, і треба писати революційний побут. Є ще пролетарська поезія, в українській літературі вона утворює добу, а може епоху... Відчувайте змагання мого класу! Мій клас – пролетаріат – по крові в бур'янах і на шляхах боротьби за волю, рівність і братерство" [29]. Отже М. Хвильовий відверто декларує свої погляди і пропагує пролетарську поетику, хоча сам твір творить зовсім іншу дійсність.

Жінки в революції. Якими їх бачить М. Хвильовий ? "Кіт у чоботях", новела, в якій М. Хвильовий, за його словами, хоче проспівати гімн жінкам, які пліч-о-пліч з бойовими товаришами відстоювали справу революції в бойових загонах. Хто вони? Звідки? "А пройшли вони з краю в край нашу запашну червінькову революцію. Пройшли товариші Жучки, "кіт у чоботях". ... "Кіт у чоботях – це муралі революції" [30]. Ці жінки належали до певного "типу", як пише автор. Блауза кольору хакі. Без ґудзиків. "Спідничка теж хакі, а коли не так, то все одно так, бо колір з бур'янів давно вже одбився в ній. Так, і спідничка теж хакі. Вона трішки подерта спереду, трішки ззаду, трішки по боках. Але спідньої сорочки не

видно, бо революція знає одну гармонію фарб: червіньковий з кольором хакі, тому й сорочка була зелена – тіні з Капельюшок... а на нім п'ятикут-на зоря. Цього досить? А то ще: під капелюшком голена голова – не для моди, а для походу, для простору. І нарешті – чоботи" [31]. І хоча Іван Дзюба називає образ маленької муралі революції, товариша Жучка, "чи не найоригінальнішим українським внеском Хвильового у світовий на всі часи іконостас героїв революції" [32], цей опис викликає жаль і людське співчуття. У цих жінок навіть не було імен – так, для зручності – Жучок. Жучок №1, Жучок №2, Жучок №3... І ще "Азбука комунізму", яку вони читали, над якою думали, глибоко приховуючи від оточуючих свої жіночі почуття і страждання. "Тоді мені кирпатенький носик розказав, що їй не 19, як ми думали, а цілих 25 літ, що в неї вже було байстря і це невеличке байстря – по висів на ліхтарі козака. Це було на Да-лекому Сході, але це й тепер тяжко" [33].

В кінці новели Хвильовий пише: "... Ходить "кіт у чоботях" по бур'я-нах революції, носить сонячну вагу, щоб висушити болото, а яке – ви знаєте" [34]. І хоча ці слова звучать життєстверджувально, але читача не полишає гіркий присмак трагічності революційного часу і долі окре-мої людини.

Мар'яна ("Заулок"), молода дівчина, працює в ЧК. Її постійне бажан-ня "залити себе дурманом, до солодкої нестями" [35]. І ще вона хоче покінчити життя самогубством. А щоб не відступити – переспала з сифі-літиком. Що мала пережити молода жінка, працюючи в комісії, головне завдання якої захищати справу революції і боротись з її ворогами, якщо єдиною перспективою для себе вона визначає добровільну смерть?

Хвильовий дуже чітко уловив зародження нового панівного класу – партійної номенклатури і радянських спеців, з їх привілейованим стано-вищем, "совнаркомовськими пайками", служницями та відпочинком в санаторіях Криму і Кавказу. Він неодноразово буде змальовувати цю нову еліту в своїх творах ("Іван Іванович", "Свиня" "Кімната ч. 2", "Іван Іванович"), сповнених удливою іронією та сарказму.

Оповідання "Колонії, вілли..." вперше з'явилось у збірці "Сині етю-ди". Декілька цитат, що коротко передадуть загальний настрій твору:

"Так от: єсть вілли, біля міста в кучерявих лісах засіли, і шосе до них гадючиться.Єсть вілли, єсть і колонії – дитячі. Вілли: специ, їхні жінки відповідальні, взагалі кваліфікація, цвіт. Ну..." [36].

"Їдять шоколад, п'ють каву, молоко – поправляються. Так живуть. Синіє вечір – під'їжджають автомобілі, Тоді гості їдять і всі їдять" [37].

"Хто приїздить, каже:

– По вулицях голод, а тут..." [38].

"Уся Україна повстанська, запорізька. Куди не глянь, усюди бандити.

Мабуть, і за цими березами сидять, щоб вискочити, щоб перерізати всю колонію" [39].

Хвильовий ненавидів міщанство і піддавав гострій критиці прояви його в новому радянському суспільстві. Але те як він писав про ці нега-тивні явища в новому суспільстві в своїх художніх творах давало підста-

ви для офіційної критики звинувачувати Хвильового в ідеологічних ухилах, ворожості до радянської влади і невідповідності позиції комуніста, змушуючи його виправдовуватись. В своїй біографії (1924 р.) він писав: "Такие мои рассказы и новеллы, как "Я", "Санаторийная зона" как сатиры на мещан с партбилетом "Свиня", "Лілюлі", "Колонії, вілли..." – расцениваются некоторыми товарищами как идеологически невыдержанные. Я с этим не согласен и считаю: нашу эпоху нужно показать во всех ее проявлениях и что мы нуждаемся в современном

Гоголе, который вывел бы на сцену всех "Тяпкиных – Ляпкиных" нашей действительности. (Между прочим, "Тяпкин – Ляпкин" сидит во многих из нас и во мне самом, разумеется.) [40].

Соломія Павличко вказує на роздвоєність, як характерну рису і публіцистичної, і художньої прози М. Хвильового. Аналізуючи його творчість, відмічаючи парадоксальність сюжетів, багатоплановість літературного тексту, модернізм стилю "потік асоціацій, гра недоговореностей, лабораторність" [41], вона намагається знайти твори, які б достойно представили стиль "романтичного вітаїзму", як його декларував сам Хвильовий, і не знаходить. "Чумаківська комуна ніби мала б бути зразком спокійного маршу до комунізму, тоді як неврастенія сприймається як буржуазний атрибут. Насправді все не так просто, Члени комуни є неврастенічними і екзальтованими, і романтична піднесеність революційних етюдів Хвильового так само віддає скоріше психопатичністю, ніж правдивою переконаністю" [42]. І далі: "І чекісти, і комунари, і міщани-пристосованці перебувають у дивному сум'ятті. Вони часто зриваються на істерику. Вони загублені й екзальтовані одночасно. Їм сняться божевільні сни, як-от сон про пацюка в "Арабесках". Їх мордують кошмарні фантоми (фройдівське *Tagtraum*). Їх часто відвідують суїцидні думки і бажання, які, треба думати, відвідують і самого Хвильового. Чоловіки й жінки в цій прозі пов'язані ненормальними, божевільними стосунками. Сексуальна свобода революції не зробила їх почуття легшими, а життя щасливішим" [43].

Ю. Безхутрий в своєму фундаментальному дослідженні "Хвильовий: проблеми інтерпретації" зауважує, що перед дослідниками творчої спадщини М. Хвильового завжди буде стояти проблема співвідношення понять "Хвильовий" і "романтизм", оскільки "Судячи з усього, письменник не заглиблювався в теоретичні тонкощі романтизму як художньої системи, хоча інтуїтивно відчував близькість до окремих її елементів... Але уважне прочитання художніх і публіцистичних текстів

письменника дозволяє зробити висновок про те, що "романтика" для Хвильового – мефоризований термін – образ, який означає, властиво, тип соціальної поведінки митця у нових умовах. Це своєрідна психологічна категорія, яка має стимулювати дух неспокою, протесту, бо-

ротьби, активізувати життєву енергію людської спільноти (звідси й уточнення: романтика вітаїзму). Основоположна функція такої "романтики" – "будувати" суспільство, не давати йому заснути, розкривати внутрішні суперечності його і людини в ньому" [44].

Безхутрий вважає, що М. Хвильовий, в своїй художній творчості, якщо й має відношення до естетики романтизму, то досить відносне. Насправді ж він сповідував елітарні модерні концепції, підтвердження чому можна легко виявити при аналізі його художніх творів. І, як письменник, Хвильовий має зайняти належне місце серед модерністів.

В своїй монографії "Філософія української національної ідеї та Микола Хвильовий: історико-культурологічний аспект" (2010р.) автори В. Шейко та В. Левіна визнають М. Хвильового, як речника ідей українського ренесансу 20-х років, який "акумулював в своїх творах культурологічні погляди і проекти на подальший духовний розвиток України". Аналізуючи ідейні засади М. Хвильового автори визначають його як націонал-комуніста. "М. Хвильовий як мислитель – інтелігент пореволюційної доби, намагався поєднати комуністичний світогляд з національним, не бажаючи бачити їх принципову відмінність" [45]. "Загірна комунa", на думку М. Хвильового, мала бути синтезом двох світоглядів: національного і комуністичного" [46]. Щодо стилю "романтичного вітаїзму", автори зазначають, що "З часом термін "романтика вітаїзму" **пройшов певну еволюцію, ставши змістовнішим та визначенішим**. Він трансформовався в "активний романтизм", проголошений письменником власним творчим напрямом. Це стильове явище проймалося оптимістичним настроєм творчої доби 20-х років і, водночас, спрямовувалося проти натуралізму, названого М. Хвильовим "монументальним непорозумінням". тобто проти "пролетарського реалізму" з його догматичними положеннями про сутність мистецтва, проти тенденції підміни естетичних категорій ідеологічними" [47].

В. Шейко та В. Левіна проводять аналіз літературної спадщини М. Хвильового на декількох рівнях. Один з них – раціональний, який представляє теорія "Азіатського ренесансу", що склалась з публіцистичного доробку письменника. Автори монографії визнають її утопічною, а естетику "романтичного вітаїзму" – категорією, яка, "незважаючи на спроби письменника чітко її окреслити, так і залишилась невизначеною, на рівні інтуїтивних відчуттів автора" [48].

Можна погоджуватись чи не погоджуватись з трактовкою життя та творчості М. Хвильового в різних дослідженнях, але одне можна стверджувати напевно: їх автори не знаходять переконливих доказів втілення теорії романтичного вітаїзму в літературній спадщині М. Хвильового, власне як і визначення самого стилю.

На наш погляд, теорія романтичного вітаїзму, так, як її теоретично представив М. Хвильовий знайшла блискуче втілення в творі іншого автора – Миколи Островського. Його роман "Як гартувалась сталь" був натхненним гімном революції для не одного покоління радянських людей, особливо молоді.

Головний герой роману Павка Корчагін є цілною, вольовою і цілеспрямованою людиною. Життєві труднощі роблять його тільки сильнішим, гартуючи характер і волю. Недаремно його улюбленими героями були Гарібальді, Спартак і Гедзь. Віра в більшовиків, велику місію робіт-

ників і можливість побудувати вільне, справедливе комуністичне суспільство надавали сенс його життя. З шістнадцяти років він добровільно в лавах Червоної Армії. Серед його бойових товаришів росіяни, українці, латиші, литовці, євреї. Різного віку, різних національностей, але об'єднані однією ідеєю. Манера розповіді не здається надуманою агіткою чи ідеалізацією. Перед нами проходить ціла низка чоловічих та жіночих образів, живих і точно вималюваних характерів. Серед них і ті, що викликають засудження головного героя через свій кар'єризм, боягузтво, аморальність. Але Павка бореться з тими, хто відступає, кому не хватає віри в перемогу революції. А революція для нього не жорстокий злам, який часто приводить до трагічного роздвоєння особистості, руйнування загальнолюдських моральних цінностей, внутрішніх терзань і нарешті загибелі, а велика епоха переходу до світлого майбутнього, яке буде не подароване, а збудоване руками робітників і селян.

Отже, стиль романтичний вітаїзм, як його теоретично представляв М. Хвильовий, міг мати своє практичне втілення, і твір під назвою "Як гартувалась сталь" не є єдиним довершеним прикладом в радянській літературі. Але літературні дослідження не є метою даної статті. Залишилось з'ясувати, що стали розуміти під поняттям "романтичний вітаїзм" ті літературознавці і дослідники, які захоплено говорили і говорять про українське літературне відродження 20-х років XX століття.

Юрій Лавріненко, автор відомої антології, об'єднує стилем романтичного вітаїзму Миколу Хвильового, Павла Тичину, Миколу Куліша, Леся Курбаса і Олександра Довженка. Всі вони були палкими патріотами України, вірили в могутній творчий потенціал українського народу і українських митців. Їх твори були глибоко національними і відзначались новаторством в пошуках засобів виразності і творення мистецької форми. Всі вони визнавали незалежний від Росії шлях розвитку українського мистецтва і літератури. Саме це й стало ідейним наповненням поняття "романтичний вітаїзм", як воно почало представлятись широкому загалу. І цьому багато в чому сприяло і життя самого Хвильового, якого почали сприймати як символ незламної мужності, великого романтика, який у відповідності до романтичних канонів, як справжній герой романтичного твору, пройшовши через душевні муки і терзання, обирає добровільну смерть, як крок до вічної свободи. "Я покажу вам як треба писати...", постріл і розкидані на підлозі списані аркуші паперу залиті кров'ю.

М. Жулинський, який одним з перших після тривалого забуття досліджував творчість М. Хвильового, писав: "Микола Хвильовий бажає, щоб національне мистецтво не було мистецтвом підсобним, вічно резервним, а щоб воно досягло розквіту світових мистецтв. Звідси його заклик орієнтуватись "на психологічну Європу", звідси його надія на "азіатський ренесанс", звідси його "романтика вітаїзму", звідси його заклик проти великодержавного шовінізму, сліпого копіювання далеко не кращих, передусім міщанських, салонних зразків російської літератури, яка панувала в 20-ті роки в Москві" [49].

В останні роки постать М. Хвильового викликає все більше уваги з боку істориків, філософів, літературознавців. І діяльність М. Хвильового, і його літературна та публіцистична спадщина можуть трактуватись і оцінюватись по різному. Це стосується й теорії азіатського ренесансу та романтичного вітаїзму. На наш погляд як літературний діяч і активний організатор літературного процесу, і як людина, яка була захоплена марксистськими ідеями і вірила в побудову справедливого комуністичного суспільства, М. Хвильовий чітко усвідомлював роль мистецтва і літератури зокрема в ідеологічній боротьбі з буржуазією і старим світоглядом. Так в памфлеті "Апологети писаризму" (1925 р.) Хвильовий називає ВАПЛІТЕ, одним із засновником якої він був, "колективним ідеологічно-пролетарським центром" [50], а керівництво літературним процесом мала здійснювати комуністична партія – "єдиним ідеологічним центром (і в політиці, і в мистецтві – і в чому хоче) є не хто інший, як... Компартія і її авангард)" [51].

Його теорію романтичного вітаїзму, як він її представив в памфлеті "Камо грядеши", можна вважати однією з перших ідеологічних розробок, які пізніше буде покладено в основу поняття радянське мистецтво і соціалістичний реалізм, які мали показувати життя і боротьбу радянської людини в процесі побудови комунізму і служити могутнім фактором в ідеологічній і виховній роботі. Але М. Хвильовий, в силу своєї творчої і людської природи, представив твори, які не тільки суперечили висунутій ним же теорії, але були визнані як ворожі і, відповідно, заборонені.

М. Хвильовий також відомий як автор тез про незалежний від Росії шлях розвитку України, про орієнтацію на європейське, а не на російське мистецтво, про майбутню месіанську роль України в світовій історії. Все це було об'єднано під назвою "хвильовізм" і комуністична партія більшовиків оголосила М. Хвильовому війну. З часом звучний термін "романтичний вітаїзм" почав сприйматись як втілення в українській літературі ідей "хвильовізму", як реалізація національної самобутності і творчого новаторства. Можливо це і є причиною того, що окремі дослідники називають термін "романтичний вітаїзм" плутаним та чітко не визначеним самим Хвильовим.

З плином часу ідеологічні баталії навколо творчого доробку М. Хвильового втрачають свою актуальність, а сучаснику залишається сповнене почуттів, пристрасті, болю, сарказму і роздумів живе свідчення минулої епохи, ще одного етапу в історії України, коли все могло бути по-іншому.

1. Розстріляне відродження : антологія 1917–1933 : поезія – проза – драма – есей / упорядкув., передм., післям. Ю. Лавріненка ; післямова Є. Сверстюка. – К. : Смолоскип, 2004. – С. 406. 2. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 2 / М. Г. Хвильовий. – К. : Дніпро, 1990. – С. 420. 3. Там само. – С. 791. 4. Там само. – С. 421. 5. Там само. 6. Там само. – С. 415. 7. Там само. – С. 421. 8. Там само. – С. 419. 9. Шиплер Ф. Драми. Лірика : для ст. шк. віку / Фрідріх Шиплер ; [передм. К. О. Шахової ; мал. Є. Є. Котляра]. – К. : Веселка, 2006. – С. 10. 10. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 1. Поезії. Оповідання. Новели. Повісті / М. Г. Хвильовий ; упорядкув. М. Г. Жулинського, П. І. Майдаченка ; передм. М. Г. Жулинського. – К. : Дніпро, 1990. – С. 123. 11. *Чижевський Д. І.* Історія української літератури (від початків до доби реалізму) / Д. І. Чижевський. – Харків ; Тернопіль : МПП "Презент", за участю ТОВ "Феміна". 1994. – С. 355. 12. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 2. – С. 416–417. 13. Там само. – С. 417. 14. Там само. –

С. 421. 15. Там само. 16. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 1. — С. 126. 17. *Ільницький М.* Література українського відродження (напрямок та течії в українській літературі 20-х — поч. 30-х рр. XX ст.) / М. Ільницький. — Львів : Львівський обласний науково-методичний інститут освіти, 1994. — С. 36. 18. Там само. 19. *Павличко С.* Теорія літератури / Соломія Павличко ; упорядкув. В. Агєєва, Б. Кравченко. — Вид. 2-е. — К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2009. — С. 267. 20. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 1. — С. 403. 21. Там само. — С. 517. 22. Там само. — С. 215. 23. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 2. — С. 254–255. 24. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 1. — С. 127. 25. Там само. — С. 126. 26. Там само. — С. 633. 27. Там само. — С. 152. 28. Там само. 29. Там само. — С. 144–145. 30. Там само. — С. 155. 31. Там само. — С. 156. 32. *Дзюба І.* Микола Хвильовий: "азіатський ренесанс" і "психологічна Європа" / Іван Дзюба. — К. : Києво-Могилянська академія, 2003. — С. 8. 33. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 1. — С. 166. 34. Там само. 35. Там само. — С. 287. 36. Там само. — С. 130. 37. Там само. 38. Там само. — С. 134. 39. Там само. — С. 133. 40. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 2. — С. 836. 41. Павличко С. Теорія літератури. — С. 268. 42. Там само. — С. 269. 43. Там само. 44. *Безхутрий Ю. М.* Хвильовий: проблеми інтерпретації / Ю. М. Безхутрий. — Харків : Фоліо, 2003. — С. 7–8. 45. *Шейко В.* Філософія української національної ідеї та Микола Хвильовий: історико-культурологічний аспект : монографія / Василь Шейко, Валерія Левіна. — К. : Ін-т культурології НАНУ, 2009. — С. 110. 46. Там само. — С. 111. 47. Там само. — С. 112. 48. Там само. — С. 144. 49. *Жулинський М. Г.* Микола Хвильовий / М. Г. Жулинський. — К. : Т-во "Знання" України, 1991. — (Сер. 6. Світ літератури, № 7). — С. 29. 50. *Хвильовий М. Г.* Твори : у 2 т. Т. 2. — С. 544. 51. Там само. — С. 546.

Надійшла до редколегії 14.09.12

Н. В. Сладкевич, асп., КНУТШ
 nikita.sladkevich@gmail.com

СПЕЦИФІКА ГЕЙМДИЗАЙНУ ТА ОСНОВНІ ЕЛЕМЕНТИ КОМП'ЮТЕРНОЇ ГРИ

Статтю присвячено розгляду геймдизайну як одного з напрямків комп'ютерного моделювання, а також його елементів. Проаналізовано основні принципи, які використовує геймдизайнер під час створення нової гри, естетичну специфіку такого процесу. Важливою тезою є те, що естетика є не лише елементом гри, але й її формою існування в геймдизайні.

Ключові слова: геймдизайн, гра, гравець, моделювання, механіки, технологія.

В статье рассматривается геймдизайн как направление современного компьютерного моделирования, а также его элементы. Проанализированы основные принципы, которые использует геймдизайнер при создании новой игры, эстетическую специфику такого процесса. Важным тезисом является рассмотрение эстетики не только в качестве элемента игры, но и как формы ее существования в геймдизайне.

Ключевые слова: геймдизайн, игра, игрок, моделирование, механики, технология.

The article deals with game design as the direction of modern computer modeling, as well as its elements. Analyzed the basic principles used by game designer to create a new game, the aesthetic specificity of this process. An important thesis is to examine aesthetic not only as part of the game, but also as a form of existence in the game design.

Keywords: game design, game, player, modeling, mechanics, technology.

Комп'ютерне моделювання є одним з найефективніших способів дослідження складних систем. Створення комп'ютерних моделей є більш простим і зручним засобом, оскільки можна використовувати обчислювальні експерименти. Реальні експерименти не завжди є вигідними з фінансової точки зору або неможливими через непередбачувані результати. Побудова комп'ютерної моделі базується на абстрагуванні від природи явищ або об'єктів. Комп'ютерне моделювання полягає у прове-

денні обчислювальних експериментів за допомогою комп'ютера, метою яких є аналіз, інтерпретація і порівняння результатів моделювання з реальними діями об'єкта, що досліджується. Комп'ютерне моделювання застосовується в різноманітних сферах діяльності людини – конструювання транспортних засобів, імітація польотів для тренування пілотів, прогнозування погоди, стратегічне керування організацією, імітація краш-тестів, моделювання роботів та автоматичних маніпуляторів. Також дана технологія застосовується у розробці комп'ютерних ігор, віртуальних просторів (наприклад, віртуальні галереї і музеї). Актуальність дослідження комп'ютерного моделювання взагалі та геймдизайну зокрема зумовлена розширенням перспектив його застосування. Більш детально розглянути естетичну специфіку комп'ютерного моделювання дозволяє аналіз геймдизайну.

Праць, присвячених власне розгляду комп'ютерної гри як об'єкту культури та художньої практики можна виокремити небагато (Д. Галкін, Г. Сухов, І. Югай). Серед західних фахівців можна назвати праці Р. Костера, Е. Зіммермана, С. Роджерса та Д. Шелла. Працю "Мистецтво геймдизайну. Книга лінз" Джессі Шелла буде розглянуто в даній статті, вона має важливе значення для дослідження, оскільки тут розглядається саме естетична специфіка геймдизайну, а також складний механізм створення комп'ютерних ігор, що дає можливість простежити цей процес від його початку і до кінця. Метою нашого дослідження є розгляд геймдизайну як одного з напрямків комп'ютерного моделювання, а також його основних елементів.

Перш ніж розглядати специфіку геймдизайну, треба чітко визначити, що таке комп'ютерна гра. Комп'ютерна гра – комп'ютерна програма або частина комп'ютерної програми, яка слугує для організації ігрового процесу (геймплея), зв'язку з іншими гравцями або сама виконує роль партнера у грі. Дослідження комп'ютерних ігор є досить новим напрямком у розвитку соціальних і гуманітарних наук. Більш поширеним є соціально-психологічний аспект, особливо теми пов'язані з дитячим та підлітковим розвитком. Також варто наголосити на відсутності вагомих наукових праць в цій галузі, перевагу мають рекламні статті та наукові посібники, які лише демонструють процес створення гри або той чи інший її елемент. Але в даній статті комп'ютерна гра розглядатиметься як явище сучасної культури, поп-культури. Цей феномен є досить складним, оскільки містить багато різних вимірів – філософський, історичний, естетичний, комунікативний та інші.

Перш за все треба зазначити, що комп'ютерна гра лише часткова галузь більш загального поняття "гра", але з власною еволюцією форм гри і досвідом, який отримує гравець. У своїй праці "Homo ludens" [1] Йохан Хейзінга розгортає тезу про ігровий характер культури. Він називає декілька принципових особливостей гри порівняно з іншими видами людської діяльності. Серед них можна виокремити: 1) гра є протилежністю серйозності; 2) гра має характер змагання; 3) гра є вільною діяльністю, але має певну структуру; 4) гра є універсальним механізмом культури.

Німецький філософ Х.-Г. Гадамер дає таке визначення: "Гра є водночас тотожною собі і мінливою, і вона не може існувати без участі гравця. Вона знаходить своє буття тільки в становленні і "повторенні" (переклад автора) [2]. Головним завданням Х.-Г. Гадамера усунення суб'єктивності в понятті "гра". Він онтологізує гру і робить її об'єктивною. Таким чином Х.-Г. Гадамер позбувається питання про те, хто, в його концепції грає сама гра. Він презентує гру як спосіб існування твору мистецтва, що структурується як природному, так і в естетичному середовищі. Х.-Г. Гадамер робить принциповий наголос на тому, що буття гри має місце не у свідомості або поведінці гравця, гра заманує його у свою сферу і демонструє власний дух. Гравець пізнає гру як таку, що перевершує його дійсність.

Варто згадати Людвіга Вітгенштайна, який вважав гру фундаментальним механізмом розвитку мови і формування понять. Австрійський філософ застосовує поняття "мовна гра" і розуміє її як "єдине ціле – поєднання мови з діями, які пов'язані з нею" (переклад автора) [3]. Елементи мови мають сенс лише під час взаємодії в її межах. Така теза є важливою для розуміння цілісності гри, важливості кожної складової.

Іншим принциповим аспектом даної теми є зосередження уваги на художніх характеристиках комп'ютерної гри, що мають безпосередній вплив на досвід гравця, і є одним з найважливіших критеріїв під час розробки гри.

Цікаву інтерпретацію поняття гра знаходимо у Р. Колінгвуда. В концепції британського вченого гру слід розглядати через поняття "мистецтво" і "розвага". Р. Колінгвуд визначає мистецтво як "процес вираження та пізнання емоцій, шляхом діяльності уяви" (переклад автора) [4]. Але Р. Колінгвуд зазначає, що часто мистецтвом визнають емоції, які викликаються заради самих себе, заради задоволення і ремесло, яке з цим пов'язане називається розважальним мистецтвом. Відштовхуючись від підходу Р. Колінгвуда будь-яку гру можна вважати саме розважальним мистецтвом про, що він згадує у своїй праці "Принципи мистецтва" – "Мистецтво і гру дуже часто порівнюють, а іноді навіть ототожнюють. Якщо грою називати розважання, то ми не знайдемо нічого спільного з мистецтвом. Але якщо порівняти гру і розважальне мистецтво, ми побачимо більше, ніж просто подібність. Ці два поняття є позначають одне й те саме". (переклад автора) [5].

Досить детальний розгляд геймдизайну можна знайти у праці дослідника розважальних технологій Університету Карнегі-Меллон (Carnegie Mellon University) Джессі Шелла "The art of game design. A book of lenses" [6] – автор презентує складові частини будь-якої комп'ютерної гри, процес її побудови. Дизайн комп'ютерних ігор складно вкласти лише в один з видів дизайну. Тут розробляється все: інтер'єри, ландшафт, костюми героїв гри, різноманітні транспортні засоби тощо. Таким чином ми отримуємо віртуальну реальність, яка створена технічними засобами і утворює світ, який передається людині через звичні для сприйняття матеріальних речей чуття. Подібними за технікою створення до комп'ютерних ігор

є анімаційні фільми. Тут також присутній сюжет і художник-аніматор створює все необхідне, від інтер'єрів до зовнішнього вигляду героїв.

Розглянемо основні функції дизайну, які пов'язані з дизайном комп'ютерних ігор:

1. Споглядальна функція. Однією з головних якостей дизайнера є неординарність мислення. Тут головними є здатність або забути все, що ти бачив до цього часу або вибрати краще з того, що ти вже бачив і представити з нової точки зору. Вміння відмовитися від звичних форм, ліній, точок зору може привести до дійсно приголомшливих результатів.

2. Естетична функція. Дизайнер має не просто спроектувати велику кількість гарних, своєрідних об'єктів, але й гармонічно поєднати їх між собою для отримання приємної атмосфери у комп'ютерній грі.

3. Емоційно-утопічна функція. Створення незвичної атмосфери, нового світу, в якому немає набридлих предметів. Для людини є властивим тяжіння до незвичного, до світу мрій і фантазій, де вона зможе відчувати себе краще. Дизайнер повинен викликати емоційний відгук, щоб кожний міг знайти у грі щось цікаве і незвичне для себе.

4. Виховна функція. Дизайн є дещо більше, ніж гарна, функціональна і оригінальна річ. Це досвід, інформація, якими хоче поділитися з нами художник. Якісний дизайн може навчити нас як поводитися з тими чи іншими речами, допомогти досягнути нові види діяльності, може змінити звичну поведінку тощо. Деякі комп'ютерні ігри є міні-енциклопедіями, де перемога неможлива без засвоєння нових знань та вмінь, які далі залишаються в повсякденному житті.

5. Розважальна функція. Не варто забувати про комп'ютерні ігри як розвагу. Гравець може використати свій вільний час для розваги за допомогою гри, змагаючись з штучним інтелектом, або навіть з друзями, які теж грають в цю гру.

Далі треба більш детально зупинитись на специфіці організації естетичного простору геймдизайну і розглянути вміння і навички, якими повинен володіти геймдизайнер, а також завдання, які він повинен виконувати.

Завдання дизайнера комп'ютерних ігор виглядають ось так:

1. Розробка ідейної основи гри.
2. Створення концепції гри.
3. Створення, редагування і доповнення дизайн-документу (найбільш повний опис гри)
4. Редагування ідейної основи гри, якщо є необхідність внести зміни (наприклад, бажання продюсера або менеджера проекту внести зміни в концепцію гри)
5. Незначне координування процесу розробки (надання правильного напрямку в розробці ігрового дизайну)
6. Допомога у створенні технічної специфікації гри (як правило, завдання виконують головний програміст і головний художник проекту)

Дизайнер комп'ютерної гри – один з головних в процесі створення гри, він повинен розробляти не лише саму ідею, але й задавати вектор її реалізації.

До дизайнера висуваються такі вимоги: 1) базові знання технічної частини розробки (знання технічних меж); 2) розуміння бізнес-елементів розробки (фінансові обмеження); 3) маркетинг; 4) навички художника, 3D-моделера, програміста.

Коли ми розглядаємо гру, уявляємо її як певну історію, що працює за допомогою правил і нею керує комп'ютерна програма. Для більшості людей цієї інформації є достатньо. Але геймдизайнер повинен чітко знати з чого складається гра, як функціонують її елементи, і як змусити запрацювати цілісний механізм. Коли виникає помилка, треба віднаходити правильні шляхи її виправлення, інакше гра припинить своє існування. Автор виокремлює чотири основні елементи будь-якої комп'ютерної гри. Треба розглянути ці частини і подивитися як вони взаємодіють між собою:

1. Механіки. Це всі правила і процеси гри. Механіки окреслюють мету гри, методи, якими гравець може або не може скористатися для досягнення цієї мети і те, що відбуваються, коли він обирає правильний метод для прогресу. Якщо порівнювати ігри з більш лінійним досвідом (книги, фільми), можна побачити, що лінійні типи розваг можуть містити в собі естетику, історію і технологію, але не механіку. І тому завдяки механіці гра є грою. Коли задається основа гри – набір механік, треба визначитися з технологією, яка забезпечує їх функціонування, і естетикою, яка акцентує увагу гравця. А також з історією, яка забезпечить подання механік зрозумілою для гравця мовою.

2. Історія. Послідовність подій у грі. Історія може бути лінійною або мати велику кількість інших ліній та повороти сюжету. Коли є історія, яка тр розповідається через гру, треба визначитися з механіками, які будуть посилювати історію і забезпечити розвиток сюжету. Далі вибір естетики, яка зміцнить історію. Для того, щоб розповідь була органічною по відношенню до інших елементів гри, маємо визначитися з найбільш придатною технологією.

3. Естетичне оформлення. Це те, як виглядає гра, як вона звучить. Те, яка вона на "запах" і на "смак" і як вона сприймається. Естетичне оформлення – дуже важливий елемент геймдизайну, оскільки воно має безпосереднє відношення до того, який досвід отримує гравець. Якщо ми вже маємо візуальний і звуковий супровід, в який збираємося занурити гравця, ми повинні обрати технологію, яка дозволить розгорнути естетичне оформлення, яке ми задумали, а також розгорнути його так, як ми бажаємо. Також треба обрати механіки для того, щоб гравець відчув себе у світі, окресленому нашим естетичним оформленням. Історія з послідовністю подій, яка дозволяє нашому естетичному оформленню опинитися в потрібній мірі і в потрібному місці, створюючи найбільш вплив на гравця.

4. Технологія. Це стосується не стільки високих технологій, скільки матеріалів і взаємодій, які уможливають функціонування гри. Технологія, яку ми обираємо для гри, дозволяє програмувати її для виконання бажаних дій та ігнорування всіх інших. Це посередник, за допомогою якого зображується естетика, реалізується механіка і розповідається історія.

Кожний елемент є необхідним. Яку б гру ми не створювали, треба враховувати всі чотири елементи. Всі елементи є однаково важливими і всі вони однаково сильно впливають один на одного. Але переконати людей у цьому досить складно. Геймдизайнери, принаймні переважна більшість, вважають, що головною є механіка, художники – естетика, інженери – технологія, письменники – історія. Але кожна частина гри є важливою, оскільки впливає на досвід, який отримує гравець.

Для того, щоб краще це зрозуміти, потрібно розглянути з чого складається гра, яка нас цікавить. Подивимось на усі елементи окремо, а потім на їх взаємодію. Ми маємо висунути такі питання стосовно гри: 1) чи використовуються у грі всі елементи?; 2) чи можна покращити дизайн гри, додавши нові деталі до існуючих елементів?; 3) чи поєднуються між собою всі чотири частини, чи слугують досягненню загальної мети гри?

Таку схему ми можемо розглянути на прикладі легендарної гри Тосіхіро Нішікади "Space Invaders", яка вийшла у 1978 році. Тож ця гра стосовно чотирьох основних елементів.

1. Технологія. Всі нові ігри повинні певною мірою бути інноваційними. Технологія, за якою працювала "Space Invaders" розроблялася спеціально для цієї гри. Це була перша гра, в якій вороги насувалися на гравця і це стало можливим тільки завдяки новій матриці, яка також розроблялася для цієї гри. Інноваційна технологія дозволила створити цілий ряд нових ігрових механік.

2. Механіки. Нові механіки завжди викликають великий інтерес і "Space Invaders" не була винятком. Більш того, в цьому випадку вона стала ще й цікавою, а також гарно збалансованою. Гравець не тільки міг стріляти в прибульців, що насувалися на нього, але й міг захищатися від них за допомогою щита, який прибульці могли зруйнувати (хоча гравець і сам міг його зруйнувати). До того ж, можна було заробляти додаткові бали за влучний постріл. В обмеженні часу гри не було потреби, оскільки вона могла закінчитися двома способами – марсіанська бомба знищує корабель гравця або прибульці, яких більше, захоплюють рідну планету гравця. В прибульців, які знаходяться ближче, легше потрапити, тому за них гравець отримує менше балів. Далекі прибульці приносять гравцю більше очок. Ще одна цікава ігрова механіка: коли гравець вбиває більше 48 прибульців, то швидкість їх приближення зростає. Завдяки цьому гра є більш захоплюючою і допомагає розвитку цікавих сценаріїв. В цілому, ігрова механіка "Space Invaders" була цікавою, добре збалансованою і революційною на той час.

3. Історія. "Space Invaders" могла і не мати історії. Можна було створити гру, в якій трикутник стріляє по блокам. Але наявність історії робить її більш цікавою і спрощує розуміння геймплея гравцем. Хоча спочатку в історії "Space Invaders" не було місця для прибульців з космосу. Спочатку це була гра, де треба стріляти у людську армію, але розробник гри, компанія Taito вирішила, що така історія є неправильною настановою. Нова історія про напад марсіан була прийнята краще завдяки декільком причинам. По-перше, на той час вже були ігри на війсь-

кову тематику (наприклад, "Sea Wolf" 1976 року). А ось космічні баталії виявилися новою темою. По-друге, деяко обурюють ігри, де треба стріляти у людей (після релізу "Death Race" у 1976 році вперше виникає питання про жорстокість у відеоіграх). Футуристична тематика добре виглядала на тлі нової графіки.

4. Естетичне оформлення. В наш час візуальні ефекти, які використовуються у "Space Invaders" видаються смішними і примітивними, але на момент виходу гри вони були справжнім проривом. Прибульці не всі однакові, їх є три види, за кожний гравець отримує різну кількість балів. Всі вони рухаються за однією схемою, анімація якої виявилась досить ефективною. На час виходу гри ще не було екранів, здатних передавати кольори, але невеликі вдосконалення технології виправили ситуацію. Оскільки корабель знаходився внизу екрану, марсіани були в центрі, а тарілка літала зверху, розробники гри вирішили наклеїти в різних місцях екрану напівпрозорий пластик, щоб корабель і щити були зеленими, марсіани – білими, а тарілка – червоною. Ця зміна технології була втілена завдяки новій ігровій механіці і суттєво вплинула на естетичне оформлення гри.

Секрет успіху "Space Invaders" – ефективна взаємодія усіх чотирьох елементів заради однієї мети – дати змогу гравцю відчувати себе у центрі космічної баталії.

Справжній геймдизайнер повинен бачити через шкіру (досвід гравця) скелет (елементи, з яких складається гра) гри. Але існує можливість потрапити в пастку, в яку потрапляють дизайнери комп'ютерних ігор. Більшість з них настільки захоплюються внутрішньою розробкою гри, що забувають про досвід гравця. Цього недостатньо навіть для того, щоб зрозуміти всі частини гри і їх взаємодію – завжди треба враховувати як вони впливають на досвід гравця. Це один з найскладніших викликів геймдизайну: відчувати той досвід, який буде забезпечувати гра і, одночасно, розуміти який елемент і як викликає цей досвід. Треба зосереджуватися на шкірі і скелеті одночасно. Якщо ми зупинимось на шкірі – зможемо відчувати досвід гравця, але не зможемо зрозуміти як він виникає і як можна його покращити. Якщо зосередитися лише на скелеті, можна зробити гарну гру в теорії, на практиці вона буде поганою. Якщо ми поєднаємо ці компоненти, зможемо бачити і те як працює гра, а також відчемо досвід, який отримує гравець.

Геймдизайнер повинен бути абсолютно чітко знати це, перш ніж він починає розробку гри. Гра не є досвідом. Гра підтримує досвід, але вона не є досвідом. Такий складний концепт декому важко зрозуміти. Питання стародавнього дзен-будизму стосується безпосередньо такого концепту: "Якщо в лісі впало дерево, і не було нікого, хто мав змогу це почути, чи був цей звук?". Цей вислів повторюється настільки часто, що здається зайждженим, але це саме те, про що ми говоримо. Якщо наше визначення "звуку" – вібрація молекул повітря, тоді так, дерево створює звук. Якщо ж наше визначення звуку – це досвід слухання звуку, тоді відповідь ні, дерево не спричинило звуку, коли ніхто не чув. Як дизайнерів, нас не бентежить дерево і те, як воно падає, ми переймаємось ли-

ше тим досвідом слухання цього падіння. Дерево – це всього лише засіб для досягнення мети. І якщо немає нікого, хто може це чути, добре, нас це взагалі не цікавить.

Геймдизайнери переймаються лише тим, що вважають існуючим. Гравець і гра є реальними. Досвід є уявним – але про геймдизайнера можна судити за якістю цієї уявної частини, оскільки вона є причиною того, що люди грають в ігри.

Якби ми мали змогу, за допомогою певної високотехнологічної магії безпосередньо створити досвід для людей – не засновуючись на медіа, без ігрових полів, без комп'ютерів, без екранів – ми зробили б це. В певному сенсі, це мрія "штучної реальності" – мати змогу створити досвід, що не окреслюється досвідом того, хто його передає. Це прекрасна мрія, але лише мрія. Ми не можемо створити досвід безпосередньо. Можливо в далекому майбутньому, з використанням технологій, які важко уявити, таке може трапитися. Час покаже. А зараз ми живемо в сьогоденні, де все що ми можемо зробити – це створити артефакти (певні правила, ігрові плати, комп'ютерні програми), які ймовірно створять певні види досвіду при взаємодії гравця з ними. І саме це робить геймдизайн дуже складним. Подібно до будівництва корабля в пляшці. Геймдизайнер далекий від того, що насправді намагається створити. Він створює артефакт, з яким взаємодіє гравець, і має лише сподіватися, що гравець буде задоволений досвідом, що має місце упродовж такої взаємодії. Геймдизайнер ніколи не можемо по-справжньому побачити вихідний результат своєї роботи, так як досвід отримав хтось інший, і як підсумок, не може ним поділитися.

Слід зазначити, що естетика є не лише елементом гри, але й її формою існування в геймдизайні. Одним з головних завдань геймдизайнера є створення цілісної, цікавої історії, учасником якої захоче стати гравець. Якщо сюжетна лінія відтворює певні події, які відбулися в реальному житті, дизайнер комп'ютерної гри повинен презентувати їх найбільш реалістично, використовуючи художні засоби. Але іноді гра потребує створення унікального, неіснуючого світу, зі своїми специфічними характеристиками і своїми правилами.

1. Див.: Хейзинга Й. Homo ludens. Статті по истории культуры / Й. Хейзинга. – М.: Прогресс-Традиция, 1997. – 416 с. 2. Гадамер Х.-Г. Истина и метод / Х.-Г. Гадамер. – М.: Прогресс, 1988. – С. 170. 3. Витгенштейн Л. Философские исследования // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 16. Лингвистическая прагматика. – М.: Прогресс, 1985. – С. 82. 4. Коллингвуд Р. Принципы искусства / Р. Коллингвуд. – М.: Языки русской культуры. 1999. – С. 251. 5. Там же. – С. 83–84. 6. Див.: Schell J. The art of game design. A Book of Lenses / J. Schell. – Burlington : Elsevier Inc., 2008. – 518 p.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ

Д. А. Мастерук, асп., ДонНУ

ТЕОРЕТИКО-ПРАКТИЧНІ АСПЕКТИ СУЧАСНИХ ДОСЛІДЖЕНЬ ПОЛІТИЧНОГО МАРКЕТИНГУ

Аналізується ступінь розробленості в науковій літературі проблематики політичного маркетингу. Розглядаються основні наукові праці сучасних дослідників, присвячені теоретичному й практичному аспектам політичного маркетингу. Зроблено висновок про те, що поняття "політичний маркетинг" страждає недостатньою диференціацією, з одного боку, і значенням переважанням, з іншого.

Ключові слова: політичний маркетинг, теоретико-практичні аспекти політичного маркетингу, функції політичного маркетингу, політична комунікація.

Анализируется степень разработанности в научной литературе проблематики политического маркетинга. Рассматриваются основные научные работы современных исследователей, посвященные теоретическим и практическим аспектам политического маркетинга. Сделан вывод о том, что понятие "политический маркетинг" страдает недостаточной дифференциацией, с одной стороны, и смысловой перегрузкой, с другой.

Ключевые слова: политический маркетинг, теоретико-практические аспекты политического маркетинга, функции политического маркетинга, политическая коммуникация.

Analyses the degree of maturity in the literature scientific literature of political marketing. Discusses the main scientific works of modern researchers devoted to theoretical and practical aspects of political marketing. It concluded that the notion of "political marketing" suffering from a lack of differentiation between, on the one hand, and semantic overload, on the other.

Keywords: political marketing, theoretical and practical aspects of political marketing, functions of political marketing, political communications.

Політичний маркетинг – новий напрям наукових досліджень в українській політичній науці й суспільно-політичній практиці. Політичний маркетинг – феномен суперечливий, як у теоретичному, так і в практичному сенсі. А тому він викликає особливий інтерес у зарубіжних і вітчизняних дослідників.

На тлі зниження популярності політичних партій, довіри до органів державної влади значення маркетингових і комунікаційних технологій істотно зросло. Останнім часом в українській політичній науці починає з'являтися інтерес не тільки до практичних аспектів політичного маркетингу, але й до його теоретичного осмислення. Однак на цей час немає робіт, у яких би спеціально досліджувалися маркетингові технології, використовувані на українському політичному ринку.

Таким чином, науково-теоретичного й практичного значення набуває комплексне дослідження технологій політичного маркетингу, його сутності, функцій, особливостей розвитку на українському політичному ринку. Звідси мета статті – проаналізувати ступінь розробленості в науковій літературі проблематики політичного маркетингу. На цій основі передбачається розгляд основних наукових праць сучасних дослідників, присвячених теоретичному й практичному аспектам політичного маркетингу, а також спроба систематизувати ці роботи.

Поняття "маркетинг" (у перекладі з англ. market – ринок) виникло на початку XX ст. і означало вивчення попиту й збуту товарів і послуг. У 1910 р. для слухачів американських сільськогосподарських коледжів Середнього Заходу були проведені курси-дослідження ринків сільськогосподарської продукції, процесів устанавлення цін на неї й доставки споживачам, які одержали статус перших наукових маркетингових досліджень. Як академічна дисципліна маркетинг сформувався на початку XX ст. на основі прикладної економіки.

Авторами перших робіт (кінець 1960-х років), у яких піднімаються питання використання технологій маркетингу в соціально-політичній сфері, стали Ф. Котлер і С. Леві (*Journal of Marketing*, 1969). Ці автори підмітили, що політичних кандидатів "продають так само, як мило". У своїх дослідженнях Ф. Котлер і С. Леві проаналізували роль маркетингу на різних етапах розробки стратегії й застосування чотирьох основних інструментів маркетингу, або основних елементів маркетинг-міксу: товар, просування, місце й ціна. Товар – це стратегія, партія й імідж з їх матеріальними й нематеріальними аспектами. Поняття просування й місця пов'язані з розробкою й передачею різних аспектів комунікації. Поняття ціни (хоча воно й не настільки доречне в контексті політичної комунікації) позначає передачу ("продаж") голосу, що його зазвичай віддають за партію, яка виконує дані нею раніше обіцянки [1].

В 60–70-і роки XX ст. у розвиток теорії політичного маркетингу неоціненний внесок вніс відомий французький соціолог П. Бурдьє, який у своїй відомій праці "Соціологія політики" вводить до наукового обігу поняття "політичне поле". Так, П. Бурдьє вважає, що "політичне поле – це місце, де в конкурентній боротьбі між агентами, які виявляються в неї втягненими, народжується політична продукція, що включає проблеми, програми, аналізи, коментарі, концепції, події, з яких і повинні вибирати звичайні громадяни, доведені до стану "споживачів" і тим більше ризикують помилитися, чим більше віддалені вони від місця виробництва" [2].

Слід зазначити, що в цей період у західній науковій літературі стають найбільш популярними два наступні підходи до застосування технологій маркетингу в державному управлінні. Прихильники першого з них, зокрема Р. Вагнер і Ф. Котлер, пропонували безпосередньо імплементувати маркетинг у діяльність державних установ, що включає дослідників, зокрема Г. Маузера, маркетинг – це технологія менеджменту, що впливає на масову поведінку в умовах конкуренції.

Всесвітньо відомий теоретик маркетингу Ф. Котлер пропонує соціальний і управлінський підходи до визначення маркетингу. Відповідно до першого маркетинг становить собою соціальний процес, суть якого полягає в задоволенні потреб індивідів і груп за допомогою створення й пропозиції товарів, що володіють цінністю, і послуг та обміну ними з іншими людьми. У відповідності з другим, маркетинг – "мистецтво продавати товари". Ф. Котлер і С. Леві вважають, що "маркетинг – це така функція організації, що дозволяє їй перебувати в постійному контакті з клієнтами, відслідковувати зміну їхніх потреб, розробляти відповідні їхнім запитам

"продукти", здійснювати комунікативні програми, здатні відобразити мету організації. Безсумнівно, продаж і вплив є важливими частинами організаційного маркетингу, однак при правильному підході реалізація товарів є скоріше наслідком, а не причиною організаційного прагнення до створення продуктів, які здатні задовольняти споживачів" [3].

Однією з перших вагомих праць з політичного маркетингу на пострадянському просторі стала монографія Е. Морозової "Політичний ринок і політичний маркетинг: концепції, моделі, технології", що побачила світ у 1999 р. [4]. У даній роботі докладно аналізуються теорії політичного ринку, раціонального вибору. Автор приділяє увагу позиціям чиказької (Г. Беккер), вірджинської (Дж. Б'юкенен) та інших шкіл, що розвивають концепцію раціонального вибору, звертає увагу на створення ними універсальної дослідницької парадигми.

Значний інтерес для дослідження проблематики політичного маркетингу становить робота російського автора О. Твердова "Політичний маркетинг: комунікативна взаємодія політичної влади й суспільства" [5]. У даній роботі політичний маркетинг аналізується як структурна ланка політичного менеджменту. Запропоновано методологію аналізу категорії "політичний маркетинг", що базується на виділенні загального й особливого в поняттях "економічний ринок" і "політичний ринок". О. Твердов удосконалює науковий апарат, запроваджуючи до наукового обігу поняття "базові елементи політичного маркетингу" (person, price, promotion, position) і "алгоритм політичного маркетингу", завдяки якому стає можливим виявлення механізму реалізації цілей, завдань і функцій політичного маркетингу. Автор досліджує сутність категорії "паблік рилейшнз" у системі політичного маркетингу як діяльності по створенню інформаційного поля конкретного об'єкта й трансляції його на цільову аудиторію. Це дозволяє визначити механізм організації спрямованих інформаційних хвиль, які служать ефективним інструментом впливу на свідомість і поведінку виборців. Цікавий підхід О. Твердова до дослідження політичного маніпулювання в рамках політичного маркетингу, що розглядається як специфічний засіб моделювання політичних процесів.

Роль політичного маркетингу в політичному просторі сучасного суспільства досліджується російським автором Н. Алтуховою [6]. Автор показує особливості функціонування політичного маркетингу в умовах трансформації російського суспільства. У заслугу дослідниці варто поставити те, як вона аналізує роль політичного маркетингу в системі політичного управління, показує характерні риси російського політичного ринку, в якому функціонує політичний маркетинг. На думку Н. Алтухової, у сфері державного управління політичний маркетинг "є стратегією взаємодії елементів політичної системи, що ставить за мету ті або інші зміни в конфігурації владно-суспільних відносин; технологією, що дозволяє реалізовувати наступні цілі: впровадження в соціальну практику позитивних ідей, цінностей, поведінкових алгоритмів; надання теоретико-методологічної допомоги в реформуванні структур і змісту державного управління; корекція поведінкових моделей, що становлять загрозу для політичного порядку" [7].

У дисертації Г. Квасової "Політичний ринок: інституціональний аналіз" аналізуються поняття "політичний ринок", його інфраструктура, рівні, функції інститутів і моделі розвитку політичного ринку, його окремі сегменти й ін. Г. Квасова вважає, що необхідною умовою становлення політичного ринку є "формування його інституціональної інфраструктури, що складається із трьох основних рівнів: організаційного, нормативного й знаково-символічного, кожний з яких виконує структурну, регуляторну й мобілізуючу функції". Результатом дії першої є "конституювання форм організації політичних суб'єктів – акторів ринку"; другої – "установлення й підтримка принципів, порядку й процедур їхньої взаємодії й результатів дії"; третьої – "мотивація ринкової поведінки" [8].

Природу й основні ознаки політичного маркетингу досліджує М. Гунаре [9]. Можна погодитися з думкою цього автора, який вважає наступне: "Політичний маркетинг є результатом розвитку в політиці конкуренції, універсальної властивості суспільства, заснованого на принципах ринку й демократії. У суспільстві, в якому придушуються ці принципи, немає сприятливих умов для розвитку політичного маркетингу" [10]. Цікавий підхід даного автора до структури політичного маркетингу, що, на його думку, містить у собі комерційне, некомерційне й специфічно політичне начала. Однак особливості політичного маркетингу не тотожні особливостям комерційного маркетингу. Підкреслюючи родинне в політичному, комерційному й некомерційному маркетингу, автор водночас відзначає специфіку політичного маркетингу. Технології політичного маркетингу орієнтовані на дослідження політичного ринку, що включає дослідження споживачів політичного товару, представлення політичного товару на ринку. Варто звернути увагу на підхід М. Гунаре до визначення факторів, що впливають на розвиток політичного маркетингу. До них вона відносить неполітичні фактори (комерційний і некомерційний маркетинг) і фактори політичні (активна роль владного й групового начал, самостійність політичних інститутів), а також особливості національної культури.

Проблеми політичного маркетингу розглядаються й у психології. У 2010 році в Санкт-Петербурзі М. Соколовою була захищена дисертація на тему "Ставлення російських громадян до політичного маркетингу в економічній політиці" [11]. М. Соколова досліджує особливості ставлення росіян до політичного маркетингу в економічній політиці з урахуванням впливу різних факторів, а саме: регіону, статі, віку, доходу й ін. Автор виявляє фактори й компоненти ставлення російських громадян до застосування методів політичного маркетингу. Також у ході дослідження були визначені найбільш інформативні й корисні джерела політичної інформації. Викликає інтерес авторська типологізація громадян, розроблена з урахуванням наступних критеріїв: ставлення до політичного маркетингу в економічній політиці; лояльності до застосування маркетингу в політиці в сполученні з рівнем політичної активності; ідеалістичності/реалістичності сприйняття політичного устрою.

В 2011 р. у Росії І. Недяк була захищена докторська дисертація на тему "Маркетинговий підхід до дослідження політичних процесів" [12].

Варто погодитися з точкою зору І. Недяк, відповідно до якої маркетинговий підхід "впливає на розвиток політичних процесів", з успіхом "застосовується для збільшення суспільного блага в консолідованих і нових демократіях", а також є "наслідком і каталізатором багатьох негативних явищ у розвитку сучасних політичних процесів" [13].

Рекламу як інструмент політичного маркетингу розглядає Т. Нікітіна [14], яка справедливо вважає, що найбільш бездоганна організація виборчих кампаній не може принести перемогу тим, хто ігнорує закони політичного маркетингу, нехтує політичною рекламою. Т. Нікітіна розглядає політичний маркетинг як складний і багатоаспектний феномен, що включає в себе все різноманіття політичних комунікацій, поєднує стратегію політичного розвитку, політичну теорію й технологію й націлений не просто на вивчення ринку, а й на управління останнім.

Безсумнівний внесок у дослідження технологій політичного маркетингу українських вчених. Проблеми політичного маркетингу досліджуються в роботах В. Полторака, О. Петрова, В. Бебика, Г. Почепцова та ін. Так, В. Полторак і О. Петров пропонують перенести із практики бізнес-маркетингу в практику політичного маркетингу комплексний інформаційний підхід, впровадити в політичну діяльність політичну маркетингову інформаційну систему (ПМІС). Політична маркетингова інформаційна система (ПМІС) – це сукупність персоналу, устаткування, методів і технологій, призначених для збору, обробки й аналізу політичної інформації, використовуваної для підготовки, прийняття й реалізації політичних маркетингових рішень [15]. Дана система містить у собі такі сегменти політичної інформації: внутрішні джерела маркетингової політичної інформації; маркетингову політичну розвідку; маркетингові політичні дослідження.

Внутрішні джерела маркетингової політичної інформації – це база даних певної політичної структури про політичні процеси, політичних лідерів, політичних союзників і конкурентів та ін. Під маркетинговою політичною розвідкою розуміється збір поточної інформації за допомогою спеціальних методів про стан політичного ринку, політичних союзників і конкурентів, зміни, які відбуваються на політичному ринку. Маркетингові політичні дослідження фокусують збір політичної інформації для прийняття політичних рішень на науковому рівні вивчення конкретних політичних проблем, ситуацій, з якими зіштовхується на політичному ринку певна політична сила [16].

Аналіз ступеню розробленості проблеми засвідчує, що комплексних досліджень, присвячених політичному маркетингу, його технологіям, не так багато не тільки у вітчизняній науці, але й зарубіжній. У той же час є ряд робіт, присвячених застосуванню технологій політичного маркетингу в політиці, державному управлінні, економіці та ін.

Першу групу досліджень становлять праці зарубіжних авторів, що містять виклад теоретико-методологічних основ вивчення політичного маркетингу в широкому теоретичному контексті.

Другу групу досліджень становлять роботи сучасних українських і зарубіжних дослідників із проблем політичного маркетингу. Ці роботи

можна умовно розділити на дві підгрупи. У роботах першої підгрупи автори роблять акцент, насамперед, на теоретичних аспектах дослідження політичного маркетингу, що стосуються сутності, структури, технологій політичного маркетингу.

До другої підгрупи відносяться дослідження із проблем політичного маркетингу, що носять яскраво виражений інструментально-технологічний характер. Автори цих робіт наголошують на розробці практичних рекомендацій із застосування технологій політичного маркетингу. Такого роду роботи становлять безсумнівний методологічний інтерес, насамперед для практиків-маркетологів.

До третьої групи відносяться наукові праці, присвячені дослідженню маркетингу в політичній сфері. У рамках цієї тематики найбільш висвітленими в науковій літературі є проблеми технологій електорального маркетингу.

До четвертої групи досліджень відносяться наукові праці, у тому числі дисертаційного рівня, у яких розглядається й аналізується історія становлення й застосування технологій політичного маркетингу як в Україні, так і за кордоном.

Варто погодитися з дослідниками, які відзначають, що й сьогодні поняття "політичний маркетинг" страждає недостатньою диференціацією, з одного боку, і, значеннєвим перевантаженням, з іншого. Не додає ясності й величезна кількість визначень політичного маркетингу. Це пов'язано з тим, що маркетинг досліджують як філософію, стиль мислення й культуру поведінки в межах ринку; як наукову дисципліну; як соціальний інститут та ін. У результаті цього загальновизнаного поняття "політичний маркетинг" на сьогодні не існує.

1. Лиллекер Д. Дж. Политическая коммуникация. Ключевые концепты / Д. Дж. Лиллекер. – Харьков : Гуманитарный центр, 2010. – С. 213.
2. Бурдые П. Социология политики / П. Бурдые. – М. : Социо-Логос, 1993. – С. 182.
3. Основы маркетинга / Ф. Котлер, Г. Армстронг, Д. Сондерс, В. Вонг. – М. ; СПб. ; Киев, 2001. – С. 543.
4. Морозова Е. Г. Политический рынок и политический маркетинг: концепции, модели, технологии / Е. Г. Морозова. – М. : РОСС-ПЭН, 1999. – 247 с.
5. Твердов А. А. Политический маркетинг: коммуникативное взаимодействие политической власти и общества : дис. ... канд. полит. наук / А. А. Твердов. – М., 2005. – 200 с.
6. Алтухова Н. Ю. Политический маркетинг в современной России : автореф. дис. ... канд. полит. наук / Н. Ю. Алтухова. – Ставрополь, 2006. – 26 с.
7. Там же. – С. 12.
8. Квасова Г. О. Политический рынок: институциональный анализ : автореф. дис. ... канд. полит. наук / Г. О. Квасова. – Ростов-н/Д, 2007. – С. 7–8.
9. Гунаре М. Л. Политический маркетинг в избирательной кампании : дис. ... канд. полит. наук / М. Л. Гунаре. – М., 2001. – С. 5.
10. Там же. – С. 8.
11. Соколова М. А. Отношение российских граждан к политическому маркетингу в экономической политике : автореф. дис. ... канд. психол. наук / М. А. Соколова. – СПб., 2010. – 27 с.
12. Недяк И. Л. Маркетинговый подход к исследованию политических процессов: автореф. дис. ... д-ра полит. наук / И. Л. Недяк. – М., 2011. – 44 с.
13. Там же. – С. 17.
14. Никитина Т. И. Роль рекламы в российском политическом маркетинге : автореф. дис. ... канд. полит. наук / Т. И. Никитина. – Казань, 2009. – 23 с.
15. Полторак В. А. Политический маркетинг / В. А. Полторак. – Днепропетровск : Изд-во ДАУБП, 2001. – С. 41.
16. Полторак В. Маркетинговый анализ политического рынка и концепция политической маркетинговой информационной системы / В. Полторак, О. Петров [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politik.org.ua/vid/bookscontent.php3?b=28&c=711>.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ТЕОРЕТИЧНІ ЗАСАДИ ДОСЛІДЖЕННЯ ФЕНОМЕНУ "МІСЦЕВЕ САМОВРЯДУВАННЯ" КРІЗЬ ПРИЗМУ ІСТОРІЇ ТА СУЧАСНОСТІ

Визначено і проаналізовано здобутки теоретичних підходів світових та вітчизняних вчених з проблематики місцевого самоврядування. Авторами пропонується погляд на місцеве самоврядування крізь призму політичних, юридичних, соціальних та філософських факторів. З'ясовуються базові характеристики місцевого самоврядування через їх вплив на державну владу.

Ключові слова: місцеве самоврядування, місцева громада, теоретичні моделі місцевого самоврядування, державна влада.

Определены и проанализированы достижения теоретических подходов мировых и отечественных ученых по проблематике местного самоуправления. Авторами предлагается взгляд на местное самоуправление сквозь призму его политических, юридических, социальных и философских факторов. Выявлены базовые характеристики местного самоуправления сквозь его влияние на государственную власть.

Ключевые слова: местное самоуправление, местная громада, теоретические модели местного самоуправления, государственная власть.

Achievements of theoretical results held by global and domestic scientists concerning the subject of local government have been determined and analyzed. Authors offer their view of local government in the light of its political, legal, social and philosophic factors. Basic characteristics of local government are defined concerning its influence on state authority.

Keywords: local government, local Gromada (community), theoretical patterns of local government, state authority.

Не зважаючи на те, що дослідженню проблематики місцевого самоврядування приділяють значну увагу теоретики юридичних, соціально-політичних та інших наук – єдиного теоретичного та практичного підходів до місцевого самоврядування не існує. Складності додає також те, що місцеве самоврядування є предметом дослідження багатьох наук: юридичних, політичних, соціальних, філософських тощо.

Специфіка досліджуваної нами теми полягає в тому, що органи місцевого самоврядування відіграють три ролі. По-перше вони виступають структурним елементом державних органів влади, а по-друге постають відносно автономним від центральних органів влади політичним інститутом, й проблема дослідження специфіки взаємодії органів місцевого самоврядування з центральними державними інституціями й громадянським суспільством висуває перед дослідником нові завдання евристичного пошуку. По-третє, органи місцевого самоврядування займають власне місце в політичній системі, доказом цієї тези слугує той факт, що на місцеві органи влади не переноситься політична криза, котра дуже часто охоплює центральні органи влади.

Наукова новизна дослідження полягає в тому, що нами запропоновано оригінальний підхід, який ґрунтується на дослідженнях класичних та сучасних авторів з проблематики місцевого самоврядування та вка-

зана проблема розглядається на стику політології, права, соціології та філософії.

Перед тим, як проаналізувати стан розробки проблеми місцевого самоврядування вважаємо за потрібне внести два теоретико-методологічних зауваження, які не вирішують жодні теоретико-методологічні підходи. По-перше, якщо розгляд на дослідження проблеми місцевого самоврядування вести скрізь призму його автономії від державної влади, то ми зіткнемося зі порушенням принципів класичної концепції суверенітету держави, й по-друге, якщо погляд на досліджувану проблему вести крізь призму впливу держави на місцеве самоврядування – буде порушуватися принцип класичний принцип лібералізму невтручання держави у функціонування громадянського суспільства [1]. На наш погляд, дана ситуація дозволяє нам вести мову про місцеве самоврядування як специфічний феномен як політичної системи, так і юридичної практики, де головним є спроби розв'язати проблему: чи має громада окрему, відмінну від держави, владу, чи вона незалежна від держави публічно-правова корпорація або міцно включена в державний організм і виконує функції органу держави [2].

Відсутність єдиного теоретичного підходу до природи місцевого самоврядування зумовлює суперечливу систему організації місцевої влади. Думка про організацію влади в громадах, її співвідношення з владою держави розвивалася ще у середньовічній Європі, так німецький юрист Й. Альтузіус розробив федеральну теорію народного суверенітету та сформулював принцип субсидіарності: "...союз індивідів, які добровільно об'єдналися у сім'ї та корпорації, на його думку, утворює громаду, союз громад – провінцію, союз провінцій і міст – державу ... децентралізовані політичні одиниці повинні мати автономію щодо реалізації права й управління" [3]. В свою чергу, відома українська дослідниця з проблематики теорії місцевого самоврядування Н. В. Камінська пропонує вести розгляд проблеми місцевого самоврядування з XVIII ст. з Франції, де проблемами місцевого самоврядування займалися фізіократи, які приватну свободу людини вважали необхідною передумовою для розвитку самоврядування. Один з їх представників Р.-Л. д'Аргенсон виступав за скасування станових привілеїв, щоб система міського самоврядування будувалася на виборній основі під наглядом інтенданта, призначеного королем [4]. Інший український дослідник Ю. Панейк, зауважує, що д'Аргенсон вимагав визнати громади як "демократії" або публічно-правні корпорації, повернути їм свободу, насамперед, право вільного вибору громадських органів і право збирати податки [5].

З наведеного нами видно, що дослідження історії місцевого самоврядування стосується тільки юридичного оформлення та функціонального призначення місцевого самоврядування. Але, позаувагою дослідників залишається логіка формату участі місцевої громади в політиці, так за логікою М. Олсона, місцева політика має два рівні: індивідуальний та груповий. Індивідуальний рівень, за М. Олсоном та Ф. Бентлі має

служувати лише для реалізації рішень групового рівня. Іншими словами, якщо цією логікою аналізувати місцеве самоврядування, то воно виступає комплексною системою реалізації рішень центральної державної влади, що включає в себе юридичне, політичне, соціальне й навіть культурне навантаження [6].

Не зважаючи на домінуюче положення в політико-правових науках трьох класичних підходів до місцевого самоврядування (громадівська теорія, теорія державного управління й змішана теорія) [7], на нашу думку, їх мета полягає в тому, щоб юридично визначити роль місцевого самоврядування у політичній системі. Так сутність першої, громадської (громадівської) теорії місцевого самоврядування полягає в тому, що вона розуміє самоврядування у праві місцевої спільноти самостійно реалізувати свої громадські інтереси та закріплює за урядовими органами право управління тільки державними справами [8]. Дослідники цього підходу О. Васильчиков, П. Корф, О. Лабанд та ін. виходили з протиставлення держави й суспільства, визнання свободи місцевих співтовариств у здійсненні своїх завдань. Ряд концептуальних положень цієї теорії збігаються з положеннями теорії вільної громади, однак пріоритетною є господарська природа діяльності органів місцевого самоврядування та їх недержавний характер. Громадівська теорія по суті ототожнює цілі, завдання і функції органів місцевого самоврядування з діяльністю і функціями громади. Громада як самоврядний територіальний колектив самостійна, як і сама держава. Держава є федерацією громад і виводить свої права від громади, а не навпаки, не створює громаду, а лише визнає подальший розвиток недоторканих прав громади, її власну компетенцію. Громада за цією версією не підпорядковується центральній владі держави у вирішенні питань місцевого значення, це означає, що органи місцевого самоврядування незалежні і самостійні у своїй діяльності та керуються відповідним законом [9; 10]. Стосовно практики вказаної моделі, то вона розповсюджена переважно в англо-американській політико-правовій практиці (Великобританія, США, Канада). Провідними характеристиками названої системи є: формальна автономія і самостійність місцевого самоврядування; відсутність на місцях уповноважених осіб від центрального уряду, які контролюють органи місцевого самоврядування – креатури парламенту (Великобританія) чи штатів (США). Відносини між центральною владою і місцевим самоврядуванням визначаються принципом "intervires" (діють в межах наданих повноважень), тобто виключно за законом [11].

Ми погоджуємося з дослідниками у зауваженнях, стосовно діяльності органів місцевого самоврядування саме на основі закону, який розробляє та приймає держава, вимагають від них здебільшого застосування примусу, що є прерогативою держави і надається громаді через закони [12]. Отже, окреслені нами на початку дослідження питання про первинність громади щодо держави є суперечливим, наприклад, в тому, що громада та зміст самоврядування часто визначається з вико-

ристанням понять "держава", "центральна влада", "повноваження місцевої влади", що, іншими словами робить місцеве самоврядування заручником конфігурації політичних сил в законодавчому органі влади в сфері понять "делегованих повноважень" (врегульованих державою функцій), які вона передає органам місцевого самоврядування, отримавши котрі, вони здійснюють функції публічного характеру. Проте, окреслена проблема є другим недоліком громадівської моделі, в якій іноді неможливо точно розмежувати суто "місцевий" та "державний" рівень виконавчих повноважень.

Усвідомлення та аналіз суперечностей "громадівської теорії" призвело до появи державницької теорії самоврядування. На відміну від громадівської теорії, її представники зміст самоврядування вбачали не у відокремленні від держави, а у служінні її інтересам та цілям. Згідно з підходами Л. Штейна, Р. Гнейста, А. Гадовського та ін., всі повноваження місцевим органам врядування надає держава, й місцеве самоврядування в такому випадку є формою місцевого державного управління [13; 14]. Зсув акцентів, на думку вказаних дослідників, зумовлений зниженням самодостатності громад, зростанням мобільності населення (територіальну спільність змінює спільність професій і соціального становища), збільшенням управлінських функцій [15]. За державною теорією, не існує особливих справ, що знаходяться у віданні місцевих товариств, усі ці справи є загальнодержавними. Органи місцевого самоврядування організовуються як самоврядні територіальні спілки, яким доручається ведення державних справ у межах їх території. Вони підпорядковані державі, можуть не мати власної компетенції, діють за принципом "дозволено лише те, що не передбачене законом" [16].

Стосовно практики державницької теорії місцевого самоврядування, то вона не має певних географічних орієнтирів, поширена як у країнах Європи (Франція, Італія, Іспанія, Бельгія), так й Латинської Америки, Близького Сходу, країнах північної та західної Африки. Базовими характеристиками цієї моделі є: поєднання місцевого самоврядування і державного управління на місцях, виборності й призначення на вакантні посади; певна ієрархія системи місцевого самоврядування; наявність на місцевому рівні спеціального представника від центральної влади, який здійснює державний контроль за їх діяльністю [17; 18]. Недоліком цієї теорії є суттєвий вплив державних інтересів на місцеві органи, виконання ними державно-владних повноважень відповідно до місцевих умов, що на нашу думку, сприяє не стільки зростанню ролі та впливу місцевою бюрократії та видатків на її утримання, скільки більш сприяє так званій повільності бюрократичного апарату, довготривалому процесу прийняття політичних рішень.

Недоліки перших двох теорій (моделей) місцевого самоврядування має вирішити теорія дуалізму муніципального управління (змішана система місцевого самоврядування), в якій, за Н. В. Камінською, органи місцевого самоврядування, здійснюючи відповідні управлінські функції,

виходять за рамки місцевих інтересів і повинні стати інструментом державної адміністрації [19]. Названий підхід базується на класичній ліберальній теорії про залежність демократичної держави від місцевого самоврядування, згідно якої місцева влада має власну компетенцію при вирішенні питань місцевого значення, а для забезпечення захисту загальнодержавних інтересів у встановленому порядку здійснює делеговані державою функції, перебуваючи під її контролем [20; 21]. Змішана модель організації влади на місцях має власні специфічні ознаки: поєднання автономного місцевого самоврядування на низовому територіальному рівні з державним управлінням на вищому рівні (Німеччина, Австрія, Японія) або незважаючи на виборність керівних посад залишається структурною одиницею центральних органів влади, які на ключові посади призначають необхідне їм керівництво, або тільки декларують автономність місцевої влади (постсоціалістичні країни) [22].

Як видно з викладених теорій, кожна з них має власні специфічні недоліки, й змішана теорія теж не є виключенням. Одним зі спільних недоліків всіх трьох підходів, на нашу думку, є протиставлення місцевого самоврядування і держави, в той час як на увазі мається виконавча влада та її місцеві органи, де центральним питанням є право місцевої громади на відносно автономну від держави політику. З цього приводу, Н. В. Камінська називає місцеве самоврядування "четвертою владою" [23]. На нашу думку – місцеве самоврядування це складний політико-правовий феномен, який діє не стільки в політичному, правовому, та соціальному колах політичної системи (державної влади), а скільки ще виступає різноспрямованою системою виконання як економічних (податки, виділення земельних ділянок для господарської діяльності), соціальних (поліпшення соціального клімату в певному регіоні) й культурних (кожна місцева громада має власну історію, ментальні якості, які характеризують модель стосунків громад з владою) функцій, й тому, тези про те, що громада здійснює повноваження від свого імені і під свою відповідальність не мають значення, оскільки всі органи держави здійснюють державні функції як відповідальні юридичні особи, в той час як держава як така не виконує жодних чинностей сама, а виконує їх через свої органи [24]. Слід зазначити, що з цією думкою погоджуються сучасні європейські та провідні українські спеціалісти з цього питання, зокрема, у працях європейської практики місцевого самоврядування вживаються терміни на зразок "місцевого управління" чи "місцевого врядування", оскільки головне місце в європейському державобудуванні посіло явище іншого центрального поняття – децентралізації. Природа децентралізації, тут ми погоджуємося з думкою О. В. Батанова, пояснюється наступними чинниками: поширення відносин вільного ринку й конкуренції та концентрації людини як споживачеві різноманітних благ, в тому числі послуг держави, на що, за О. В. Батановим, вплинув розвиток ринкових відносин і потреба оперативного управління спричинили значні зрушення у розподілі влад-

них повноважень у всіх розвинутих державах [25]. Результат децентралізації полягає в тому, що більшість європейських парламентів виконує передачу частини повноважень у сфері соціальної та економічної політики урядові, а уряд в свою чергу – органам місцевого управління і самоврядування, тобто, з політологічної точки зору, центральна влада визнає автономію місцевих органів влади, але в той же час встановлює над ними певний контроль, особливо над сукупними суспільними витратами та наданням послуг загальнодержавного значення [26]. На наш погляд, даний підхід є найбільш актуальним та не розробленим як в політологічній, так й юридичній практиці, проте, за Н. В. Камінською, існують також інші теорії місцевого самоврядування, які покликані також розкрити специфіку місцевого самоврядування як особливого феномену: соціально-класова теорія (Л. Веліхов, П. Стучка, М. Рейснер). Згідно положень названої теорії місцеве самоврядування – це форма державного управління певним колом справ на місцях, один з публічних інститутів держави, завдяки якому правлячий клас забезпечує на місцях дотримання своїх інтересів. П. Ж. Прудон ототожнював самоврядування з анархією, у кін. ХІХ – поч. ХХ ст. розповсюдились соціалально-реформістські муніципальні концепції, зокрема теорія муніципального соціалізму, ідеологами якої стали М. Загряцков, М. Курчинський. Це сукупність програмних положень та установок, спрямованих на демократизацію місцевого життя, виходячи з можливості соціалістичної еволюції буржуазного місцевого самоврядування як одного з шляхів безреволюційної трансформації буржуазного суспільства у соціалістичне [27]. Органічна теорія (Г. Спенсер, П. Жлієнфельд, Г. Арєнс. Р. Ворс, Й. Блюнчлі) розглядає громаду як низовий соціальний організм, що має публічно-правові повноваження, які не делеговані державою, а належать громаді за власним правом. Комуністична теорія (К. Маркс), визнає самоврядування, як перехідний напрям до теорії державної, прирівнювали всю державу до живого організму, складної особи [28].

Як ми бачимо з наведеного, позаувагою дослідників залишаються багато факторів, які б мали розкрити природу місцевого самоврядування, й отже вважаємо за потрібне проблематику місцевого самоврядування розглядати з іншого кута зору. Сутність нашого підходу полягає в тому, що необхідно в системі місцевого самоврядування виділити дві провідні тенденції сучасності – децентралізації влади та автономності місцевого бюджету. В цьому випадку ми розглядаємо місцеве самоврядування у системі державної політики, але залишаємо йому право на певну автономність в системі державної влади й акцент робимо на принципі фінансового забезпечення місцевого самоврядування як фактора, який одночасно гарантує державі стабільність, а місцевій громаді стабільний розвиток в державній одиниці. З цього приводу, дослідники Р. Моль, О. Васильчиков. В. Лешков на перший план висувають недержавну, переважно господарську природу діяльності муніципалітетів [29].

Такий підхід отримав назву "громадсько-господарська теорія", яка намагається обґрунтувати статус громади як відмінного від держави суб'єкта права та акцентувала на переважно господарському характері комунальної діяльності. Органи самоврядування самостійні в nepолітичній сфері, господарській і громадській діяльності, які не належать до сфери державних інтересів. У політичній сфері вони виступають як органи держави, що виконують її функції й наділені відповідними повноваженнями. Держава не втручається у справи місцевого самоврядування і навпаки, обумовлює співіснування на місцевому рівні органів самоврядування і уряду.

Таким чином, місцеве самоврядування являє собою складний політико-правовий та соціальний феномен, до розуміння якого існує безліч теоретичних та науково-практичних підходів, жодних з яких неможна назвати загальноприйнятими, оскільки, місцеве самоврядування одночасно залишається в системі державної влади та автономною від центральних органів за виконавчою структурою. Як видно з наведеного, запропонований нами підхід децентралізації та фінансової автономності є перспективним, оскільки він об'єднує в собі існуючі теоретичні підходи й при цьому не прагне робити акцент на функціональному або юридичному аспекті. Саме в цьому куті зору на місцеве самоврядування будуть базуватися наступні наші наукові розробки.

1. *Камінська Н. В.* Місцеве самоврядування теоретико-історичний і порівняльно-правовий аналіз : навчальний посібник / Н. В. Камінська. – К. : КНТ, 2010. – С. 12. 2. Там само. – С. 7. 3. Там само. – С. 36. 4. Там само. – С. 43. 5. *Панейко Ю.* Теоретичні основи самоврядування / Ю. Панейко. – Львів : Літопис, 2002. – С. 103. 6. *Олсон М.* Логика коллективных действий: общественные блага и теория групп / М. Олсон ; пер. с англ. Е. Окороченко ; под. ред. Ю. Парамонова ; науч. ред. Р. Нуреев. – М., 1996. – С. 110. 7. *Камінська Н. В.* Місцеве самоврядування теоретико-історичний і порівняльно-правовий аналіз. – С. 26. 8. Там само. – С. 27. 9. Там само. – С. 35. 10. *Коваленко А. А.* Теорія і практика місцевого самоврядування в Україні / А. А. Коваленко. – К. : Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАНУ, 2002. – С. 47. 11. *Лобанов В. В.* Государственное управление и общественная политика : учебное пособие / В. В. Лобанов. – СПб. : Питер, 2004. – С. 140. 12. *Дробот І.* Гарантування місцевого самоврядування: теоретико-методологічний аспект / І. Дробот. – Львів : ЛРІДУ НАДУ, 2006. – С. 21–22. 13. *Камінська Н. В.* Місцеве самоврядування теоретико-історичний і порівняльно-правовий аналіз. – С. 36. 14. *Шаповал В.* Сутнісні характеристики місцевого самоврядування // Право України. – 2002. – № 3. – С. 50. 15. Там само. 16. *Черниш Я.* Перспективи розвитку місцевого самоврядування // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – К. : Український центр політичного менеджменту, 2010. – Вип. 20. – С. 266. 17. *Камінська Н. В.* Місцеве самоврядування теоретико-історичний і порівняльно-правовий аналіз. – С. 39. 18. *Дробот І.* Гарантування місцевого самоврядування: теоретико-методологічний аспект. – С. 21–22. 19. Там само. – С. 68. 20. Там само. – С. 70. 21. *Панейко Ю.* Теоретичні основи самоврядування. – С. 95. 22. *Руснак Б.* Місцеве самоврядування в Україні: історія та практика : посіб. для депутатів місц. рад та сільських, селищних, міських голів / Б. А. Руснак. – Одеса, 2011. – С. 22. 23. *Камінська Н. В.* Місцеве самоврядування теоретико-історичний і порівняльно-правовий аналіз. – С. 190. 24. *Шаповал В.* Сутнісні характеристики місцевого самоврядування. – С. 50. 25. *Батанов О. В.* Територіальна громада – основа місцевого самоврядування в Україні / О. В. Батанов. – К., 2001. – С. 37. 26. Там само. 27. *Камінська Н. В.* Місцеве самоврядування теоретико-історичний і порівняльно-правовий аналіз. – С. 87. 28. Там само. – С. 102. 29. *Руснак Б.* Місцеве самоврядування в Україні: історія та практика. – С. 267.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ЕЛЕКТОРАЛЬНИЙ ПРОСТІР ТА ЕЛЕКТОРАЛЬНЕ ПОЛЕ: ТЕОРЕТИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ПОНЯТЬ

У статті пропонується розгляд електорального простору і електорального поля, а саме їх факторів, причин, умов формування. Дається спроба розкриття змісту понять та їх розмежування: визначення спільного та відмінного.

Ключові слова: електоральна поведінка, вибори, електоральний простір, електоральне поле.

В статье предлагается рассмотрение электорального пространства и электорального поля, а именно их факторов, причин, условий формирования. Дается попытка раскрытия содержания понятий и их размежувание: определение общего и различного.

Ключевые слова: электоральное поведение, выборы, электоральное пространство, электоральное поле.

The article offers a review of the electoral space and the electoral field, namely their factors, causes, conditions of formation. Gives an attempt to disclose the contents of concepts and their separation: identification of common and different.

Keywords: electoral behavior, election, electoral space, electoral field.

Метою статті є дослідження понять електорального простору та електорального поля.

Дослідження влади її механізмів функціонування має велике значення в усі часи. Саме вибори виступають головним механізмом і формою участі в політиці. Вибори сильний фактор структурування території. Вони певною мірою відображають, створюють неформальну політичну структуру національного простору, яка по суті не зовсім відповідає формальній структурі адміністративно-територіального розподілу. Ця неформальна структура пов'язана з електоральними районами, які відображають відмінність політичної участі і політичної культури.

Відповідно вивчення електорального простору та електорального поля є багатогранною проблемою. Протягом останніх років проблема виборів стала актуальною, що в свою чергу, підвищило інтерес до розгляду і вивчення електорального простору України.

Проблемами вивчення електорального простору в Україні займаються такі дослідники як: О. Вишняк, Н. Паніна, О. Балакірева, Є. Головаха, В. Полторак, Р. Старовойтенко, Н. Хома, В. Токовенко, О. Ярош та інші. На пострадянському просторі чималий внесок у розробку проблеми зробили А. Вардомацький, Ю. Ведсенєєв, Ю. Каганов, В. Комаровський, С. Кузьмін, Ю. Левада, І. Мостова, С. Пшизова, К. Симонов, Г. Угольницький, О. Філінов, К. Холодовський, Д. Циганков, М. Шматько та ін.

Також до цієї проблеми опосередковано зверталися О. Вишняк, Б. Гаврилишин, Є. Головаха, В. Городяненко, О. Князева, Т. Кучеренко, І. Мигович, Л. Нагорна, В. Осовський, Н. Паніна, В. Полторак, Ю. Сурмін, В. Хмелько, Ю. Яковенко та ін.

Вибірчий процес в регіональному вимірі створює появу електорального простору. Електоральний простір став об'єктом дослідження різних

галузей наук: соціології, політології, географії. З початком XX століття запропонований екологічний підхід А. Зігфріда на Заході, дав змогу розвитку електоральної географії. Сьогодні в наукових колах багато є розбіжностей щодо того, що вивчає електоральна географія?. Одні вчені говорять, що електоральна географія досліджує описові характеристики, надаючи пояснювальних методик, що властиві політології. Але на протигау цьому дослідниця М. Н. Арбатська стверджує, що електоральна географія є "дослідження географічної диференціації електорального різновиду політичного поведіння населення, що виражається як у політичній участі, так і в ухилинні від неї" [1].

Звідси, можна зробити висновок, що географічний чинник має достатньо вагомий вплив на суспільство.

Дослідження електоральної поведінки здійснювались саме в електоральній географії, засновником якого вважають французького вченого А. Зігфріда.

Згідно із запропонованою ним моделлю, визначальними чинниками електоральної поведінки є:

- 1) відносини власності;
- 2) тип поселення;
- 3) характер ландшафту.

Всі вони взаємопов'язані між собою і створюють соціальну структуру, яка відповідно впливає на характер голосування.

Розглядаючи це складне поняття слід зупинитися на визначенні, що ж являє собою саме поняття простір?. Простір (*лат. spatium*) – протяжність, вмістилище, в кому розташовані предмети і відбуваються події. Зідси виникає питання, що ж являє собою електоральний простір? В науковій літературі не має єдиного комплексного визначення цього поняття. Що стосується електорального простору, то дослідниця Лариса Кочубей дає таке визначення електорального простору: "це вивчення та прогноз претендентами на оволодіння мандатів (за допомогою спеціальних методів) електоральної поведінки населення, які мають право голосу.

Інше бачення електорального простору дає Р. Туровський. Він електоральний простір визначає досить коротко, як "конфігурацію політичних сил у зв'язку з виборами". Відповідно, що ця "конфігурація" являє собою визначену структуру, визначення якої має принципове значення для будь-яких електоральних досліджень, включаючи ті, у яких є регіональний зміст. Слід сказати про зауваження дослідника, що розглядаючи електоральний простір у регіональному значенні, ні в якому разі не слід відривати його від політичної ситуації, оскільки та, в свою чергу, може змінюватись [2].

Електоральний простір (за визначенням М. Н. Арбатської) є: 1) відображення політичного процесу, яке характеризує локалізовані в соціальному і географічному просторі взаємини елітарних і неелітарних груп в період легального формування органів влади; 2) населена територія, яка має стійко виражені регіональні (місцеві) відмінності та особливості у взаєминах учасників політичного процесу з приводу формування ле-

гальних органів влади. Останнє визначення враховує необхідні географічні особливості (комплексність, територіальність і конкретність), складові сутності поняття: зафіксовані в просторі електоральні події, їх топологічну характеристику і реальний час для вирішального зіставлення політичних позицій еліти і електорату [3].

М. Богданова пропонує дати через категорію "політичний ринок" визначення "електоральний простір": функціонування ринку проявляється в тому, що в процесі електорального змагання (як концентрованого образу політичного ринку) відбувається свого роду зустріч пропозиції (набору політичних диспозицій й ідентичностей) і попиту (політичних настанов і переваг) [5].

Отже, електоральний простір можна представити як місце зустрічі попиту та пропозиції на політичному ринку, а його структуру – упорядковану сукупність політичних позицій та ідентичностей акторів електорального змагання [6].

М. Капранов дає своє визначення електорального простору. "Змістом електорального простору є різномірні відносини між політичними суб'єктами і соціальними групами, пов'язані з виборами. Електоральний простір конструюється тримірною структурою. Перший вимір є публічною боротьбою кандидатів за голови виборців, яка по завершенню згасає. Другий вимір – постійна неформальна взаємодія політичних суб'єктів з виборцями як під час виборів, так і в проміжках між ними. Третій вимір – це "дрейф електоратів від виборів до виборів за шаблонами "соціальної тектоніки". Отже, електоральний простір є постійною діючою, всезагальною умовою протікання електоральних процесів" [7].

Український дослідник В. Березинський вважає: "електоральний простір виникає й існує як сукупність випадкових актів комунікацій, не пов'язаних із якимись нормами й обмеженнями. У просторово – часовому континуумі соціуму такі поодинокі комунікативні імпульси складаються в певну, здатну до самоорганізації сукупність суб'єктів, що містять синергетичний початок, закладений у соціумі" [8].

Одним із важливих моментів досліджень політики є проблема вивчення електоральних політичних циклів, які відрізняються одне від одного.

Відповідно електоральні цикли в свою чергу мають певні етапи.

Н. Ротар виділяє три етапи електоральних циклів:

1. Передвиборчий етап – етап цілеспрямованої підготовки до виборів, під час якої основні актори електорального процесу визначають стратегію та тактику передвиборної боротьби, працюють з електоратом, а останній використовує специфічні форми політичної участі і, що передують електоральному вибору.

2. Етап виборів – етап активних дій основних інституційних суб'єктів електорального змагання та громадян як суб'єктів виборчого процесу.

3. Поствиборчий етап – етап відкритого загальнонаціонального політичного дискурсу, що є переважно пасивною підготовкою до виборів. Він починається з моменту закінчення попередніх виборів та завершується з початком передвиборчого етапу.

Водночас, електоральний цикл є цілісним явищем, тому його структура може бути визначена як сукупність взаємодій між політичними суб'єктами з приводу здійснення публічної політики у їхній логічній динамічній послідовності [9].

Сукупність цих етапів електоральних циклів спричинює формування електорального простору.

Електоральний простір – впорядкована сукупність політичних позицій та ідентичностей акторів електорального змагання [10].

Як зазначає Н. Ротар структура електорального простору залежить від взаємодії трьох типів суб'єктів електорального процесу, зокрема виборців, інституційних учасників електорального змагання та суб'єктів здатних прямо чи опосередковано впливати на виборчий процес.

Загалом, електоральний простір України є достатньо автономною сферою політичної реальності, який характеризується високим ступенем інституційної невизначеності. Утворившись під час політичного вибуху 1989–1991 роках, він існує й змінюється відповідно до внутрішніх закономірностей та незначною мірою реагує на зовнішні втручання [11].

Український дослідник В. Березинський термін "електоральний простір" описує як стійкі взаємини виборців, що мають соціально-політичні позиції в електоральному процесі й у зв'язку з цим є постійно чинною, загальною умовою протікання електорального процесу. Змістом електорального простору є різноманітні відносини між партіями (блоками партій) і соціальними групами, які пов'язані з виборами.

Електоральний простір конституюється трьохмірною структурою:

1) публічна боротьба партії (її кандидатів) за голоси виборців, котра після завершення виборів згасає;

2) постійна неформальна взаємодія партій з виборцями як під час виборів, так і у проміжках між ними;

3) "дрейф" електоратів від виборів до виборів.

Зміст кожного з виокремлених рівнів електорального простору визначається трьома показниками: електоральна мобілізація – рівень готовності електорату брати участь у виборах; поляризація електорату – розмежування політичних преференцій; персоніфікація – орієнтація виборців на особистості політичних лідерів. Серед наявних на сьогодні в достатній мірі розроблених моделей електорального простору можна виділити три:

1) ринкова (О. Морозова, О. Мелешкіна, С. Пшизова, В. Бебик, А. Купцов та ін.), де електоральні змагання розглядаються як концентроване вираження політичного ринку (за своєю природою циклічного, дискретного, з обмеженою конкуренцією). Електоральний простір тут можна представити як місце зустрічі попиту та пропозиції на політичному ринку, а його структуру як упорядковану сукупність політичних позицій і ідентичностей акторів електорального змагання;

2) комунікаційна (Е. Баталов, Г. Ділігенський, В. Лапкін, Д. Нежданов, М. Піщулін, В. Полторак, В. Цветков та ін.), яка передбачає, що електоральні взаємини еліт і громадськості полягає у створенні таких об'єднавчих комунікативних спільнот, які здатні в даний момент і в да-

ному місці (центрі, регіоні) змінити в потрібному напрямку (зокрема, на користь союзу конкретних елітарних угруповань і відповідної частини електорату) політичний баланс і зміст владних відносин. Тут електоральний простір припускає наявність повноцінної інформаційної взаємодії між політичною елітою і суспільством;

3) структурна (О. Соловйов та ін.), де в електоральному просторі поєднані елементи соціальності і фізико-географічної протяжності дійсності. У найзагальнішому вигляді специфіка даної моделі полягає у відображенні цілком певного і якісно специфікованого стану (фрагменту) політичного процесу, який характеризує локалізовані в просторі змагальні взаємини елітарних і неелітарних груп у період легального формування органів влади. Тут розкриваються особливості функціонально взаємозалежних інтеракцій еліти й електорату з урахуванням їхньої топологічної протяжності, просторово-часової локалізації [12].

Проте тут необхідно зробити доповнення, що не лише партії взаємодіють з населенням, а окремі кандидати також (якщо брати до аналізу президентські виборчі кампанії). Окрім основних акторів електорального процесу, якими під час парламентських виборів є партії та виборці, під час президентських – кандидати та виборці (хоча роль партій тут теж не відкидається), потрібно врахувати важливий момент, до електоральної системи залучаються й інші активні учасники – агенти електорального процесу. Як зазначає Н. Паніна, в раціональній моделі електоральної системи агенти електорального простору є необхідними елементами, які виконують конструктивні функції. На її думку,

призначенням агентів електорального процесу є здійснення продуктивної комунікації між електоратом і політиками [13].

Серед агентів електорального процесу Н. Паніна пропонує виокремити такі основні соціальні категорії:

1. Державні чиновники, які обіймають впливові посади в органах виконавчої влади. Цю групу можна розглядати як агента електорального процесу, позаяк тут присутній прагматичний інтерес. Тому що, незважаючи на те, що політичний успіх у структурах виконавчої влади досягається не перемогою на виборах, висуваннями й призначеннями, кожному окремо аж ніяк не байдужі конкретні результати виборів, бо від цього залежить, хто саме прийде до влади й одержить можливість призначення на посаду або відсторонення від неї.

2. Представники засобів масової інформації, журналісти (політичні оглядачі), які працюють у "електоральному полі" й опосередковують комунікацію головних акторів електорального процесу в пресі, теле- і радіоефірі.

3. Аналітики (політологи) й технологи, які виконують функції й аналітичного, і обслуговуючого характеру під час виборчих кампаній [14].

Поняття "електорального простору" і "електорального поля" не є однаковими. Електоральне поле є частиною електорального простору, який, перш за все, характеризує структурну складову, тоді як поле містить змістовні характеристики електорального процесу [15].

Дещо інше визначення цьому поняттю дає український дослідник Е. Гугнін: "Електоральне поле можна уявити як частину (субпростір) простору політичного, що характеризує структуру, зміст і характер взаємодії основних суб'єктів електорального процесу. Електоральне поле, навідміну від поля політики, зазнає сезонних коливань (поствиборчий стан, або електоральна втома, міжвиборча пауза, передвиборча активізація, які визначають ступінь електоральної мобілізації, поляризації й інших характеристик електорату)" [4].

Інший підхід визначенню поняття дає М. Новицька. вона наголошує, що під час структурування електорального поля його варто сприймати як комплекс двох відносно самостійних утворень: політичні актори й електорат. Кожна з цих складових має власну логіку буття й розвитку, хоча їх автономія не є абсолютною. У певних місцях і на певних відрізках часу вони перетинаються й взаємодіють. Тобто тут ми стикаємося з фактором, який можна назвати електоральним часом [16].

Серед науковців існує така точка зору, що електоральне поле є частиною політичного ринку, де політики та інші політичні сили пропонують товар споживачам.

Політичний ринок передбачає в собі присутність раціонального вибору, як переважаючого механізму мотивації покупців – виборців, що, в свою чергу свідчить про наявність в них інформації про об'єктивні властивості запропонованого товару – кандидата. В наш час виборці зустрічаються з різноманітними партіями, блоками, кандидатами, які мають розмиті ідеології та програми переважної більшості учасників, схожість їх передвиборчих гасел та обіцянок, що наштовхують нас до сумніву, щодо їх справжньої "споживчої вартості".

Саме така ситуація змушує багатьох громадян робити свій вибір, входячи з особистого іміджу політиків, що формується на основі певних рис зовнішньої поведінки.

В усіх суспільствах сучасної представницької демократії існує персоналізація мотивів вибору, однак у розвинених країнах виборці, не знаючи навіть програми політичних лідерів, свідомо або навіть підсвідомо дописують у їхні іміджі певні уявлення хоча б про загальний напрям, певні пріоритети політичного курсу.

На парламентських виборах 2006 та 2007 року, так і на президентських 2010 року соціологія чітко фіксувала чотири групи гравців на електоральному полі – головних акторів електоральних змагань (партії, блоки та їх лідери); виборців, які з кожним роком стають все повноправнішими учасниками політичного ринку, бо мають на обмін свої голоси; фінансово-промислові регіональні угруповання, які підтримують порядок в межах певного електорального поля та намагаються створювати цільові групи електорату; нарешті, владні органи, які теж спроможні контролювати певні сегменти електорального поля [17].

Отже, підсумовуючи вище сказане, можна зробити висновки:

Електоральне поле відрізняється від електоральної простору. Це є два поняття, які слід розмежовувати. Друге, в свою чергу, відрізняється за

специфікою функціонування, метою. Перше – описує зміст, структуру і характер взаємодії основних суб'єктів електорального процесу, що відповідно зазнає впливу. Електоральне поле складне поняття, що містить в собі ряд характеристик.

Вибори – передбачена конституцією та законами форма прямого народовладдя, за якою шляхом голосування формуються представницькі органи державної влади та місцевого управління (самоврядування). Голосування – спосіб прийняття рішення групою людей (зборами, електоратом), при якому загальна думка формулюється шляхом підрахунку голосів членів групи. Процес голосування – це процес прийняття владних рішень. Зробити електоральний вибір – зробити свою позицію стосовно влади, її політики.

Водночас, політичний простір і будь-яке його поле – це реальна сутність, арена динамічної та безперервної боротьби за право домінувати в ньому. Зважаючи на це, варто враховувати, що кожне з полів політичного простору має власну (притаманну тільки йому) логіку функціонування, "правила гри" і домінуючий капітал.

Аналізуючи вище згадане, варто виокремити деякі особливості вивчення українського електорального простору:

1) електоральний процес необхідно розглядати як комплексне явище, що охоплює усі верстви суспільства, що трансформується, він істотно відрізняється від електорального процесу, характерного для стабільних типів суспільства зі сталою економікою та досить жорсткою соціальною структурою;

2) виборча активність людей має глибоко індивідуальний аспект, який потребує вивчення на рівні конкретного індивіда. Це обумовлено розвитком демократичних тенденцій в українському суспільстві та у світі в цілому, зростанням недовіри до політичних інституцій, розвитком ЗМІ;

3) масове відсторонення від політики призводить до тяжких соціальних наслідків. Від свідомого вибору й активності громадян залежить урахування в державній політиці інтересів різних груп населення, компетентність та відповідальність правлячих еліт;

4) розвиток політичної системи, побудова громадянського суспільства не можливі без подолання таких явищ, як абсентеїзм, голосування "проти всіх", "спіралі мовчання" тощо [18].

Проблема вивчення електоральної поведінки за допомогою соціологічних методів є ключовою при регулюванні виборчих процесів. Участь у виборах робить кожного з нас не тільки частиною електорату, але є також наймасовішою формою політичної участі, яка пов'язує між собою народ і владу, а отже важливим є методичне забезпечення при вивченні електорального простору, що слугує основою для розробки відповідних виборчих технологій та сприяє перемозі кандидатів чи партій (блоків) на виборах до парламенту [19].

1. Арбатская М. Н. Електоральное пространство и управление избирательными правами граждан: методологические и методические основы анализа // Политическая экспертиза [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.politex.info/content/view/200/30>. 2. Туровс-

кий Р. Ф. Региональное измерение электорального процесса: (концептуальные основы исследований) // Общественные науки и современность. – 2006. – № 5. – С. 5–19. 3. *Арбатская М. Н.* Электоральное пространство и управление избирательными правами граждан: методологические и методические основы анализа. 4. *Гугнін Е. А.* Топологічні характеристики електорального поля України : автореф. дис. ... канд. соціол. наук / Е. А. Гугнін. – Запоріжжя, 2007. 5. *Богданова М. Н.* Российская электоральная политика: институциональные ресурсы и технологии реализации : автореф. дис. ... канд. полит. наук / М. Н. Богданова. – Ростов-н/Д, 2006. – С. 18. 6. Там же. 7. *Капранов Н. В.* Биполярная модель российского электорального пространства // Вестник МГУ. Сер. 18. Социология и политология. – 1998. – № 4. – С. 52–68. 8. *Березинський В. П.* Транзитивні особливості формування електорального простору сучасної України : автореф. дис. ... канд. політ. наук / В. П. Березинський. – Дніпропетровськ, 2005. – 18 с. 9. *Ротар Н.* Циклічні політичні процеси в Україні трансформаційного періоду: методологічні проблеми дослідження та викладання // Українська національна ідея: реалії та перспективи розвитку. – Львів, 2006. – Вип. 17. 10. *Мелешкина Е. Ю.* Факторы структурирования // Полис. – 2000. – № 2. – С. 89–92. 11. *Ротар Н.* Циклічні політичні процеси в Україні трансформаційного періоду: методологічні проблеми дослідження та викладання. 12. *Березинський В. П.* Транзитивні особливості формування електорального простору сучасної України. 13. *Паніна Н.* Структура чинників політичного успіху як показник політичної спрямованості розвитку електоральної системи // Соціологія: теорія, методи, маркетинг : наук.-теор. часоп. / гол. ред. В. Ворона, Є. Головаха. – К. : Ін-т. соціології НАН України, 2002. – № 4. – С. 41–48. 14. Там само. – С. 44. 15. *Чигирин В. О.* Електоральний простір у соціологічному вимірі / В. О. Чигирин, В. В. Губенко // Вісн. Харків. нац. ун-ту ім. В. Н. Каразіна. – 2000. – № 891. – С. 134–137. 16. *Новинская М. И.* Реплика о структуре // Полис. – 2000. – № 2. – С. 92–93. 17. *Чигирин В. О.* Електоральний простір у соціологічному вимірі / В. О. Чигирин, В. В. Губенко. – С. 134–137. 18. *Кочубей Л.* Проблеми дослідження електорального простору // Політичний менеджмент. – 2005. – № 2 (11). – С. 108–117. 19. Там само.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

УДК 16 (001)

С. В. Женжера, ст. викл., ВМУРоЛ "Україна",
здобувач, КНУТШ

МОЖЛИВОСТІ ВИЗНАЧЕННЯ НАУКОВОГО СТАТУСУ СОЦІАЛЬНИХ МОДЕЛЕЙ В МЕЖАХ КОНЦЕПЦІЇ ТЕОРЕТИЧНОГО ЗНАННЯ В. С. СТЬОПІНА

Стаття присвячена дослідженню можливостей застосування концепції теоретичного знання В. С. Стьопіна для філософсько-методологічного аналізу структури теоретичних моделей у суспільствознавстві в умовах формування постнекласичного типу раціональності, застосування нелінійної математики, використання віртуальних моделей.

Ключові слова: формалізація, теоретичні об'єкти, моделювання, постнекласичний тип раціональності, операціональний статус.

Статья посвящена исследованию возможностей применения концепции теоретического знания В. С. Стьопина для философско-методологического анализа структуры теоретических моделей в обществознании в условиях формирования постнеклассического типа рациональности, применения нелинейной математики, использования виртуальных моделей.

Ключевые слова: формализация, теоретические объекты, моделирование, постнеклассический тип рациональности, операциональный статус.

Article is devoted to searching possibilities of V. S. Stopin's theoretic knowledge conception application to the philosophic-methodological analysis of theoretic models structure in social studies in conditions of postunusual rationalities type formation, non-linear mathematics application, virtual models use.

Keywords: formalization, theoretical objects, modeling, postunusual rationalities type, operational status.

Природничі науки у наш час являють собою чи не найяскравіший приклад ефективного вирішення проблеми складності. У їх межах здійснюється відносно вдала спроба створення моделей та теорій "першої природи", практичним свідченням чого є низка науково-технічних революцій та бурхливий розвиток інженерної справи та технологій різних рівнів і спрямувань протягом останніх двох сторіч. Ця стаття присвячена питанню можливості використання відповідних методологічних засобів і для дослідження "природи другої".

При цьому ми базуватимемося на аналізі структури наукового знання, яку виокремлює В. С. Стьопін [1]. І хоча більш характерним для вітчизняної філософсько-методологічної традиції є діяльнісний підхід, сам Стьопін, підбиваючи підсумки комплексного дослідження системи наукового знання, вдається виокремлення наступних трьох аспектів:

- 1) теоретичного;
- 2) формалізованого;
- 3) операціонального.

Вони мають відповідати трьом рівням аналізу мови наукового дослідження: семантичному, синтаксичному та прагматичному. Хоча досягти

такої відповідності на сто відсотків і не завжди вдається, оскільки аналіз, орієнтований на мову дослідження, характерний для західної філософської традиції, особливо якщо звернутися до герменевтики та аналітичної філософії. Тоді як наголошення на операціональному аспекті є надбанням традиції радянської (завжди орієнтованої на тісний методологічний зв'язок теорії та практики) та продовжується філософією вітчизняною. Першою стороною аналізу структури наукової теорії за В. С. Стьопіним оберемо змістовний аспект, тобто особливості існування в ній абстрактних об'єктів. Потім перейдемо до формалізації та операціонального статусу наукових теорій та моделей.

Теоретичні об'єкти. За класифікацією, на якій базується концепція В. С. Стьопіна, абстрактні об'єкти (вони ж теоретичні об'єкти, зокрема теоретичні конструкти) виступають різновидом об'єктів ідеальних: "Емпіричні об'єкти являють собою абстракції, що фіксують ознаки реальних предметів досвіду. Вони є певними схематизаціями фрагментів реального світу. Будь-яка ознака, "носієм" якої є емпіричний об'єкт, може бути знайдена у відповідних їй реальних предметів (але не навпаки, оскільки емпіричний об'єкт репрезентує не всі, а лише деякі ознаки реальних предметів, абстраговані з дійсності у відповідності до задач пізнання і практики). Емпіричні об'єкти складають зміст таких термінів емпіричної мови, як "Земля", "дріт із током", "відстань між Землею та Місяцем" тощо. Теоретичні об'єкти, на відміну від емпіричних, є ідеалізаціями, "логічними реконструкціями дійсності". Вони можуть бути наділені не лише ознаками, яким відповідають властивості і відношення реальних об'єктів, але й ознаками, яких не має жоден такий об'єкт. Теоретичні об'єкти утворюють зміст таких термінів, як "точка", "ідеальний газ", "абсолютно чорне тіло" тощо" [2]. Звичайно, таке розуміння структури наукової теорії та дефініції ідеальних, абстрактних, ідеалізованих об'єктів не є остаточним і може відрізнитися навіть в межах однієї традиції [3], проте саме концепція В. С. Стьопіна на даний момент охоплює та пояснює максимальну кількість історичних та теоретичних особливостей та рівнів існування сучасної науки.

В рамках цієї структури особливу увагу В. С. Стьопін приділяє теоретичним об'єктам. Це пояснюється тим, що "... формулювання теоретичних законів безпосередньо відносяться до системи теоретичних конструктів ... І лише у тій мірі, в якій побудовані з них теоретичні схеми репрезентують сутнісні зв'язки досліджуваної реальності, відповідні закони можуть бути застосовні до її опису. Цю особливість теоретичних знань можна прослідкувати не лише у фізиці, хоча тут вона проявляється в найбільш чіткій формі. Ця особливість простежується у всіх тих областях науки, які вступили у стадію теоретизації" [4].

Але якщо звернутися до суспільствознавства, то, на думку І. Ф. Дев'ятко, проблема полягає в тому, що "... на сьогоднішній день мова соціологічної теорії досить часто не відповідає навіть такій вимозі визначеності: одні і ті ж факти, що розглядаються в одному й тому ж концептуальному аспекті, описуються різними термінами, концептуа-

льний зв'язок між якими залишається непроясненим, так що теоретичні висловлювання, які ми отримуємо, виявляються несумісними та неперевірюваними "один проти одного". В найпростішому випадку ми маємо справу з постійним "перейменуванням" понять, що не супроводжується концептуальною проробкою, тобто уточненням змісту поняття і його концептуального поля (відносин з іншими фрагментами теоретичної "сітки"), іншими словами, просто з винаходом нових термінів для добре відомих ідей" [5]. Проте для нас ця "добра відомість" якраз і постає питанням. У природничих науках важко особисто переосмислити та перейменувати не те що добре відомі поняття та закономірності, але будь-які теоретичні об'єкти.

Складність ця визначається насамперед двома іншими аспектами існування такого об'єкту: формалізацією та його операціональним статусом. Перша дозволяє "відірвати" теорію від свого творця як окремого вченого із власною суб'єктивною думкою; а другий забезпечує можливість об'єктивної перевірки отриманої теоретичної формалізованої (як правило, математизованої) моделі. В результаті значною мірою відпадає необхідність безперервного і нескінченного ознайомлення із минулими та сучасними способами розуміння одних і тих самих термінів. Причому перспективи такої гонитви за інформацією в сучасному науковому середовищі є більше ніж примарними.

Якщо ж стати на позицію принципової неможливості такої формалізації, ми отримаємо ситуацію, характерну власне для філософського знання. Визнання його як наукового унеможливорюється, зокрема тим, що ми не здатні остаточно визначитись із тим, що мав на увазі під певним терміном кожен окремо взятий автор. Більш точним буде дослідження, яке врахує специфіку відповідної філософської традиції, до якої він належав, а також особливості історичної епохи. Проте якраз при такій спробі "уточнення" індивідуальність згаданого автора поступово розчиняється серед тих тенденцій, до яких він мав прямувати на наш погляд (варто хоча б згадати, ким був Аристотель для середньовічних отців церкви та через кілька століть для дослідників доби Відродження).

Для філософії ця ситуація не є критичною. Навпаки, в цьому полягає специфіка цієї форми знання. Саме завдяки ній філософія виступає тією граничною формою раціонального мислення, у якій вкорінений термінологічний та аксіоматичний апарат будь-якої науки. Але науки якраз і починаються там, де з'являється можливість загальновизнаного уточнення термінології (а для природничих дисциплін ще й можливість експериментального підтвердження). Таким чином різноманітні дисципліни періодично виходять із лона філософії, набуваючи самостійності і відповідної обмеженості. У протилежному випадку вони знову перетворюються на окрему філософську концепцію. Тому, на нашу думку, говорити про проблему формалізації соціального знання можна лише у сенсі того, як це робити. Можливо, особливим чином, відмінним від класичної природничої формалізації. Але в будь-якому випадку відповідь на питання про принципову можливість такої формалізації має бути позитивна.

В. С. Стьопіна, якраз, у його схемі більше цікавлять ті теоретичні об'єкти, які взагалі безпосередньо не пов'язані з досліджуваною реальністю: "Вказана частина теоретичних об'єктів отримує своє визначення тільки всередині теорії, в системі смислових зв'язків та відношень її висловлювань. Цей факт часто фіксується в логіці науки у формі твердження, що не всі, а тільки деякі терміни теоретичної системи повинні мати операціональний зміст, тобто бути пов'язаними через посередництво особливих правил відповідності (операціональних визначень з об'єктами, що перетворюються у досвіді). Зміст же інших термінів визначається тільки всередині тієї чи іншої системи теоретичної мови, в межах мовних контекстів, де теоретичні терміни виявляються пов'язаними один з одним і з термінами, що мають операціональний смисл. Іноді перші зв'язки називають внутрішньотеоретичними, а другі, що виходять за межі теоретичної мови, – епістемічними" [6]. Серед таких об'єктів можна знайти ідеалізації найвищого рівня, максимально придатні для формалізації.

Причому це відноситься до будь-якої галузі наукового і навіть напівнаукового знання: найбільш абстрактна модель, що відображає ситуацію у ідеалізованому вигляді та оперує граничними ознаками та поняттями, тим самим автоматично відкриває шлях для власної формалізації. "Навіть у найбільш "м'яких" формах теоретичного знання, до яких відносять зазвичай такі гуманітарні дисципліни, як літературознавство, музикознавство, мистецтвознавство (протиставляючи їх "жорстким" формам математизованих теорій природничих наук), можна віднайти прошарок абстрактних теоретичних об'єктів, що утворюють теоретичні моделі досліджуваної реальності" [7].

Наявність величезної кількості таких об'єктів у теоретично розвинутому суспільствознавстві сумнівів не викликає. Але, як вже зазначалося, наступна проблема полягає у необхідності формалізувати ці об'єкти, моделі та теорії, тим самим "відірвавши" їх від впливу власних творців. Взяти хоча б структуру загальної системи дії Т. Парсонса, що складається із чотирьох компонентів:

- 1) системи культури;
- 2) соціальної системи;
- 3) системи особистості;
- 4) поведінкового організму.

Навіть не вдаючись до подробиць взаємозв'язку та функціонування цих систем, можна побачити відмінності просто у способі подання цієї загальної схеми самим Т. Парсонсом [8], Дж. Рітцером [9] та І. Ф. Девятко [10] – цей список, звичайно, можна продовжити.

Способи формалізації соціальних моделей. Проблема формалізації соціального процесу і сприйняття змін у соціумі та самого соціуму, як системних явищ не є новою. Тому ми маємо насамперед вести мову про характер сучасного вирішення даної проблеми. Як зазначає Л. Д. Бевзенко: "Не буде перебільшенням сказати, що та область соціології, яку позначають як "соціологію соціальної зміни" являє собою зараз одну з гілок соціології, що розвивається найбільш динамічно та відрізняється

багатопарадигмальністю, великим різноманіттям концепцій, які виникають у її рамках" [11]. Серед сучасних засад створення моделей соціальних змін особливого розповсюдження набувають:

1) використання останніх досягнень комп'ютерної техніки та створення відповідного програмного забезпечення;

2) активне використання нелінійних математичних моделей для дослідження процесів саморозвитку в суспільстві;

3) спроби переосмислення системного підходу та його значення (наприклад, так званий "польовий підхід" П. Штомпки);

4) нове тлумачення досягнень вітчизняної діалектичної методології у порівнянні із сучасними синергетичними концепціями.

З цього приводу останнього Л. Д. Бевзенко зазначає: "Не можна обійти увагою і ще один суттєвий момент, який також, очевидно, вносить чималу лепту у зростаючу популярність синергетичних ідей на пострадянському просторі. Це вже власно радянський вклад в наші мисленеві конструкти, який полягає у діалектичній мислительній схемі, що стала звичною для нас (або, принаймні, тому її варіанті, який пропонувався нам у курсі діалектичного матеріалізму). Описувані синергетикою стрибкоподібний розвиток, циклічність, вихід на деякі граничні стани, у яких кількісний зріст параметрів порядку та ентропійного показника переходить в якісні зміни системних визначенностей, – все це дуже близько до руху по спіралі, переходу кількості у якість, які ми засвоювали вже зі шкільних суспільствознавчих курсів. Нелінійність синергетичного мислення хоча і не співпадає у всьому зі знайомим нам діалектичними логічними конструкціями, все ж не вступає з ними у протиріччя, а це у психологічному плані забезпечує позитивне тло їх сприйняття" [12].

Проте згадані логічні конструкції у синергетиці набувають насамперед математизованого вигляду, що відштовхує від останньої значну кількість фахівців із гуманітарної галузі знання. За умов сучасного формування постнекласичного типу раціональності із його прагненням до подолання протиріч між природничим, суспільствознавчим, гуманітарним знанням, ця проблема набуває особливої актуальності. Ми, звичайно, не претендуємо на остаточні рішення, а лише прагнемо оцінити міру використання логічних засобів до вирішення завдання моделювання соціуму.

Досить часто буває, що характер формалізації тієї чи іншої моделі у суспільствознавстві визначається підготовкою відповідного фахівця, тим математичним апаратом, яким він володіє, або, як це буває зараз – тим програмним забезпеченням, яке він використовує. Деякі дослідники проблем моделювання, визначаючи формалізацію, виходять із того, які методи є для них провідними: математичні або кібернетичні. Хоча навіть у автори, які орієнтуються на математичну формалізацію ведуть мову не лише про математику, але й більш широко – про застосування знакових засобів, що відповідно базуються на формальній логіці. Таким чином формалізація не обмежується математичним апаратом, використовуючи знакові засоби у широкому сенсі з метою забезпечення раціоналізації моделі. Ми, звичайно, не можемо говорити, що формалізація

веде модель від суб'єктивного до об'єктивного вигляду – оскільки сучасні дослідження в рамках постнекласичної науки доводять некоректність висловлювань щодо суто суб'єктивного чи суто об'єктивного знання. Скоріше мова тут ітиме про перехід від суб'єктивного до інтерсуб'єктивного, від моделі, створеної та зрозумілої автором до зрозумілої та придатної для перевірки науковим колективом.

У розумінні формалізації виходити можна і з кібернетичного аспекту, будуючи знакову систему, зрозумілу для електронно-обчислювального приладу певного типу. Комп'ютерна перевірка математичних моделей [13] та здійснення за його допомогою складних статистичних розрахунків збільшує значення цього типу моделювання у суспільствознавстві із кожним роком.

Третім способом розуміння формалізації у суспільних науках виступає логіка. Причому мається на увазі не символічна, яка лежить в основі математики. Мова йде про такий засіб формалізації, як філософська логіка; на відміну від логіки математичної. А. Т. Ішмуратов у праці "Вступ до філософської логіки" характеризує цю проблему наступним чином: "З появою символічної логіки, орієнтованої на дослідження основ математичного знання, розпочалися й завжди точилися суперечки: чи є логіка частиною філософії або ж частиною математики. Одне з головних завдань цього вступу – переконати в тому, що логіка, незважаючи на перипетії її застосування у будь-якій царині (науковій, довкола науковій і навіть ненауковій), виникнувши в лоні філософії, залишається і дотепер частиною філософії, а зворот "філософська логіка", що видається тавтологічним, вживається логіками-гуманітаріями (на відміну від логіків-математиків) з метою відстояти термінологічно цю тезу, відмежувавши себе від вузьких уявлень про сучасну логіку як прикладну математику" [14]. Формалізацію А. Т. Ішмуратов визначає як "побудову формального числення (знакової системи з виразами формальної мови) за допомоги строгих правил утворення формул (слів формальної мови) і правил перетворення цих формул (граматика формальної мови) та правил інтерпретації, тобто правил точного розуміння сенсу формул" [15]; але одразу ж зауважує знову, що "Технічні застосування логіки, застосування логіки щодо математики (саме до математики, а не до філософії математики), щодо лінгвістики тощо, звичайно, ставлять завдання, стимулюють розвиток логіки, але їхній вплив на неї є значно меншим, ніж вплив філософії" [16].

Для логічного аналізу суспільних явищ призначені цілі розділи сучасної логіки. А. Т. Ішмуратов виділяє в першу чергу наступні групи теорій:

- 1) логіка людської діяльності, яка поділяється у свою чергу на чотири менших групи логічних концепцій:
- 2) логіку міркування і діяльності;
- 3) логіку дії;
- 4) логіку людської взаємодії;
- 5) логіку практичних міркувань.

Крім того, окремо можна виділити логічну теорію ігор, а також такі різновиди модальної логіки як:

- 1) деонтична логіка;
- 2) епістемічна логіка;
- 3) праксеологіка [17].

Таким чином, спробуємо узагальнити усе вищенаведене в наступному визначенні: формалізація є необхідною складовою процесу побудови моделі у сучасних науках, як природничих, так і гуманітарних, зокрема суспільних. Засобами формалізації певної теорії виступають знакові системи – математичні та логічні (як символічні так і філософські), а також апарат комп'ютерного моделювання – від надскладних розрахунків до візуалізації.

А тепер звернемося до другої частини питання про формалізацію – а саме, у який спосіб вона можлива щодо теоретичних об'єктів соціальної моделі. Окрім формально-логічного методу, іншим способом формалізації соціальної теорії постає кібернетика. І не зважаючи на деякі спроби відокремити її від математики, точніше було б говорити про математично-кібернетичний шлях (так само як і про логічно-кібернетичний).

На сучасному етапі взаємодія кібернетики, математики та суспільствознавства набула ще однієї особливості, яка стосується самого математичного апарату, що використовується для формалізації соціальних процесів. В недалекому минулому це була (а часто і залишається) статистика. Її певна обмеженість стала зрозумілою досить давно. Ось як визначав цю проблему Н. Вінер: "... у суспільних науках ми маємо справу із короткими статистичними рядами і не можемо бути впевнені, що значна частина того, що нами спостерігається, не створена нами самими... Коротше кажучи, будуть чи ні наші дослідження в суспільних науках статистичними чи динамічними – а вони мають бути тими й іншими, – вони можуть мати точність лише до дуже невеликого числа десятинних знаків і в підсумку ніколи не доставлять нам такої кількості перевіреної значущої інформації, яку можна було б порівняти з тією, що ми звикли чекати у природничих науках. Ми не можемо дозволити собі нехтувати соціальними науками, але не повинні будувати перебільшених сподівань щодо їх можливостей. Подобається це нам чи ні, але багато що ми повинні залишити "ненауковому", оповідальному методу професійного історика" [18].

Якщо провести аналогії з природознавством, то ми побачимо низку математичних теорій, що змінювали одна одну у відповідності до об'єктів дослідження фізики. Наукове значення самої статистики тривалий час ставилося під сумнів [19]. Проте необхідність нового підходу до вивчення явищ термодинаміки зрештою привела до її "реабілітації". Зараз аналогічні процеси відбуваються у зв'язку із необхідністю дослідження синергетичних процесів, формалізація яких можлива лише за рахунок нелінійних рівнянь. Паралелі між синергетичними процесами у природознавстві та процесами соціальної самоорганізації все частіше проводяться як фізиками, так і соціологами, незважаючи на ряд термінологічних суперечностей.

Якщо ж згадати, що саме виникнення фізики як класичної теоретичної науки супроводжувалось встановленням відповідності нової механіки та нової математики, то доволі цікавим виявляється припущення щодо такого співпадіння у суспільствознавстві. Не виключено, що формалізація його новітніх концепцій була просто принципово неможливою саме через нерозвиненість і неактуальність необхідної математики. Статистика навряд чи була здатна адекватно описати самоорганізацію. Вона була необхідним, але допоміжним засобом, що відносився не стільки до теоретичних, як до емпіричних об'єктів суспільствознавства.

Ю. М. Плотинський з приводу позитивної ролі математики у соціології зазначає, що "Сучасна математика надає у розпорядження дослідника цілу родину глибоко опрацьованих мов та діалектів. Для опису соціальних феноменів соціолог може використати мову рівнянь алгебраїчних та диференційних. Для аналізу структури соціальних процесів можна використати мови теорії множин і теорії графів. Для аналізу даних соціологічних досліджень широко використовується мова теорії ймовірностей" [20]. Кібернетичні ж засоби, на його думку, значно допомагають цій справі, оскільки дозволяють працювати із занадто складними для людської уяви багатофакторними моделями: "Імітація математичних моделей на сучасних ЕОМ дає можливість досліджувати складні системи, частини яких описані різними математичними мовами" [21]. Більше того, з такими моделями можна не лише працювати, за допомогою комп'ютера їх можна уявити та навіть візуалізувати – згадаймо фрактальну геометрію.

Саме тут і проявляється момент співпадіння всіх трьох аспектів: теорії, форми і техніки. Виявляється, що нелінійне моделювання без допомоги ЕОМ має хіба що академічний інтерес: "Одним із основних заперечень проти вторгнення математичного моделювання в область суспільних наук є твердження про те, що соціальні процеси занадто складні, а математичні моделі часто виявляються надспрощеними. Однак основний обмежуючий фактор тут не апарат прикладної математики, а можливості людського розуму осмислити та проаналізувати складну, багатофакторну модель" [22].

В. С. Стьопін у "Теоретичному знанні" [23] визначає формалізацію насамперед на матеріалі природничих дисциплін. Тому її визначення набуває наступного вигляду: "Рівняння та абстрактні об'єкти теоретичної схеми можна розглядати як відносно самостійні компоненти теоретичного знання. Такий підхід виправданий принаймні через дві обставини. По-перше, одні й ті самі рівняння можуть бути пов'язані з різними теоретичними схемами і, якщо останні обґрунтовані як відображення відповідних фрагментів фізичної реальності, можуть постати як опис різноманітних фізичних взаємодій... По-друге, теоретична схема, якщо зафіксувати її мовою змістовного опису, може існувати відносно незалежно від рівнянь" [24].

Але, з іншого боку, В. С. Стьопін зазначає і протилежний аспект: "... підкреслюючи деяку самостійність рівнянь і фундаментальних теорети-

чних схем, не можна забувати, що ця самостійність *відносна* і що вказані компоненти теоретичного знання тісно пов'язані між собою. З одного боку, поза зв'язком із теоретичною схемою рівняння є лише математичними формулами, не вираженням для фізичних законів. Інакше кажучи, рівняння не мають фізичної інтерпретації. Таку інтерпретацію забезпечує теоретична схема, попередньо обґрунтована у якості ідеалізованої моделі певної реальної області взаємодій. З іншого боку, поза зв'язком із рівняннями теоретична схема дає бідне й абстрактне уявлення про реальність, що вивчається. Багатство зв'язків і відношень її абстрактних об'єктів, через посередництво яких в теоретичному знанні характеризуються процеси природи, виявляється завдяки рівнянням. Останні ніби розгортають зміст теоретичної схеми найбільш простим способом і у найбільш повній формі" [25]. Суттєвий момент полягає в тому що формалізація існує не лише на рівні свідомого створення певної визначеної моделі. Вона впливає також із характеру мислення та відповідної теоретичної підготовки фахівця: "... найголовніше у взаємодії рівнянь та теоретичних схем полягає в тому, що математичні засоби приймають активну участь у самому створенні абстрактних об'єктів теоретичної схеми, визначають їх ознаки. Навіть тоді, коли дослідник вдається до змістовного опису теоретичних схем, він неявно користується математичними уявленнями" [26].

Проте для нашого аналізу процесів моделювання, особливо у суспільствознавстві, це твердження В. С. Стьопіна варто трохи розширити. Ми скажемо, що кожен фахівець, створюючи модель на концептуальному рівні вже має поряд із філософсько-методологічними засадами певні свідомі чи несвідомі уявлення або установки, аналогічні до математичних формул або визначень. Якщо мова йде про гуманітарно орієнтованого фахівця, який навіть не збирається особисто займатися подальшою формалізацією чи комп'ютеризацією власної моделі, то ці визначення будуть не такі чіткі і однозначні, як у природничника. Але вони все одно відображатимуть теоретичну традицію, у якій працює фахівець. Проблема (а можливо, і перевага) суспільствознавства полягатиме в тому, що кількість цих традицій буде досить значна, а відповідно, очевидність не настільки велика. Хоча це і не можна порівняти із ситуацією в філософії, коли ще на думку Сократа, філософську дискусію не можна не лише формалізувати, а навіть нема сенсу занотовувати, бо так вона втрачає свою силу.

Сучасне суспільствознавство має шанс досягти більш високого рівня використання спільних вихідних формалізацій. Шанс цей полягає у відкритості сучасного світу та такому явищі як інформаційне суспільство. Свідчення цього – підвищення цікавості західних теоретиків до досягнень радянської діалектичної методології та зворотне явище: посилена увага вітчизняних спеціалістів до надбань західної науки, зокрема соціології, саме неупереджене вивчення яких стало можливим з часів падіння "залізної завіси".

Таким чином ми бачимо, що в наш час склалася унікальна для суспільствознавства ситуація, коли спроби аналізу теоретичних об'єктів та

моделей за аналогією зі структурою природничих теорій, можуть бути підкріплені можливістю здійснення формалізації цих об'єктів за допомогою насамперед нелінійної математики за умов активного використання електронно-обчислювальної техніки, методологічного апарату сучасних філософсько-наукових вчень та звернення до міждисциплінарних дослідницьких програм, в першу чергу синергетики. Тепер нам залишається проаналізувати останній (прагматичний) аспект функціонування мови науки відносно суспільствознавчих концепцій, а саме питання операціонального статусу їх теоретичних об'єктів.

Особливості операціонального статусу теоретичних схем соціальної теорії. Згідно концепції В. С. Стьопіна "опосередковуючою ланкою між теоретичними схемами і приладовими ситуаціями реальних експериментів" [27] виступають емпіричні схеми. "Вони можуть бути отримані як "зверху", при виводі з теоретичних законів емпіричних наслідків, так і "знизу" як результат переходу від даних спостереження до емпіричних залежностей і фактів" [28]. Таким чином отримуємо основне положення про те, що "теоретичну схему можна розглядати як інваріантний зміст емпіричних схем" [29]. Відповідно, сама емпірична схема стає інваріантом приладових ситуацій. Методологічний же рівень постає інваріантом для теоретичного.

Такий підхід протягує ланцюжок від філософсько-методологічних заasad до практичного застосування й перевірки. В результаті для природничого знання цілком слушним видається теза про те, що "Суб'єкту, який пізнає, предмет дослідження завжди даний у формі практики, і тому у нього нема іншого способу бачення дійсності, крім як крізь призму цієї практики" [30].

Проте для суспільствознавчої теорії поняття приладової ситуації є досить неоднозначним. Воно насамперед асоціюється з прямими експериментами, які майже неможливі принаймні у соціології. Їх роль по зібранню та перевірці емпіричного матеріалу відіграють різноманітні методи спостереження та опитування. В. С. Стьопін враховує цей момент, трактуючи спостереження наступним чином: "Будь-яке систематичне наукове спостереження, незалежно від того, чи здійснюється воно в процесі чи поза експериментом, передбачає конструювання приладової ситуації. Систематичні спостереження можна розглядати в цьому плані як квазіекспериментальну діяльність" [31].

Таким чином конструювання цієї приладової ситуації значною мірою залежить від самого спостерігача, в той же час вимагаючи об'єктивного аналізу ситуації. Особливого значення цей процес набуває, коли дослідження проводить колектив соціологів і кожен квазіексперимент повинен бути однозначним для всіх фахівців. Саме в цьому випадку здатна відіграти свою роль кібернетична модель, яка, поєднуючи, як вже зазначалося, об'єктивні та суб'єктивні риси, може виступити для дослідницького колективу в якості спільної квазіреальності, по відношенню до якої можна використовувати зрозумілу технологію.

Досить своєрідного статусу набуває ця квазіреальність за умов наявності у ній самоорганізаційних механізмів. Тоді модель здатна до створення унікальних ситуацій, а кожна дія дослідника може виступити в якості додаткового випадкового фактора, який спрямує еволюцію віртуальної системи в одному з кількох можливих напрямків. На рівні масової культури прикладом такої моделі може бути японська іграшка "томаго-чі", яка моделює поведінку своєрідної домашньої тваринки. Характер взаємин людини та іграшки, на нашу думку, можна відповідно визначити як квазіспілкування.

Таким чином, визначившись із теоретичним, формалізованим та операціональним аспектами розуміння соціальної моделі, як теорії, згідно стьопінській концепції, ми можемо визначити наступні кроки по перевірці та виокремленню (в кожному конкретному випадку) відповідної теоретичної структури у соціальній теорії:

- 1) пошук у складі теорії ідеалізацій максимального рівня, здатних виступити основою для створення формалізованої моделі;
- 2) формалізація цих ідеалізацій математичними або логічними засобами;
- 3) створення на цій базі кібернетичної моделі, здатної відтворити досліджуваний процес чи явище у розвитку (або саморозвитку);
- 4) дослідження функціонування отриманої моделі та порівняння її із теоретично передбачуваними результатами або соціальною реальністю;
- 5) коригування моделі, або визначення меж її застосування, або висновок про її самоспростовність чи невідповідність очікуваним наслідкам.

1. Див.: *Степин В. С. Теоретическое знание* / В. С. Степин. – М., 2000. – 636 с. 2. Там само. – С. 103. 3. *Никифоров А. Л. Философия науки: история и методология* / А. Л. Никифоров. – М., 1998. 4. *Степин В. С. Теоретическое знание*. – С. 110. 5. *Девятко И. Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности* / И. Ф. Девятко. – М.: Аванти плюс, 2003. – С. 40. 6. *Степин В. С. Теоретическое знание*. – С. 106. 7. Там само – С. 112. 8. *Парсонс Т. О социальных системах* / Т. Парсонс. – М.: Академический проект, 2002. – С. 68. 9. *Ритцер Дж. Современные социологические теории* / Дж. Ритцер. – 5-е изд. – СПб.: Питер, 2002. – С. 118–128. 10. *Девятко И. Ф. Социологические теории деятельности и практической рациональности*. – С. 128. 11. *Бевзенко Л. Д. Социальная самоорганизация. Синергетическая парадигма: возможности социальных интерпретаций* / Л. Д. Бевзенко. – Киев: Институт социологии НАН Украины, 2002. – С. 164–165. 12. Там же. – С. 145–146. 13. *Гуц А. К. Социальные системы. Формализация и компьютерное моделирование: учебное пособие* / А. К. Гуц, В. В. Коробицын, А. А. Лаптев и др. – Омск: Омск. гос. ун-т, 2000. – 160 с. 14. *Ішмуратов А. Т. Вступ до філософської логіки: підр. для студ. та асп. гуман. спец. вищ. навч. закл.* / А. Т. Ішмуратов. – К.: Абрис, 1997. – С. 8. 15. Там само – С. 12. 16. Там само. 17. *Ішмуратов А. Т. Вступ до філософської логіки*. 18. *Винер Н. Кибернетика, или управление и связь в животном и машине* / Норберт Винер. – М.: Советское радио, 1958. – С. 202. 19. *Мякишев Г. Я. Общая структура фундаментальных физических теорий и понятие состояния* [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.philsci.univ.kiev.ua/biblio/mjakishev.html>. 20. *Плотинский Ю. М. Математическое моделирование динамики социальных процессов* / Ю. М. Плотинский. – М.: Изд-во МГУ, 1992. – С. 8. 21. Там же. 22. Там же. – С. 7. 23. *Степин В. С. Теоретическое знание*. 24. Там же. – С. 115–116. 25. Там же. – С. 116–117. 26. Там же. – С. 117. 27. Там же. – С. 158. 28. Там же. 29. Там же. – С. 159. 30. Там же. – С. 168. 31. Там же. – С. 165.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ЕКОЛОГІЧНІ ПРАКТИКИ В ДИСКУРСІ ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ

Утвердження нових ціннісних орієнтацій в пізнанні біосфери здійснюється в постнекласичній раціональності. Сформувалась така галузь, як екологічна етика, на засадах якої постають неруйнівні екологічні практики.

Ключові слова: постнекласична раціональність, екологічні практики, екологічна етика, антропоцентризм.

Утверждение новых ценностных ориентаций в познании биосферы осуществляется в постнеклассической рациональности. Сформировалась такая область, как экологическая этика, на основе которой становятся неразрушительные экологические практики.

Ключевые слова: постнеклассическая рациональность, экологические практики, экологическая этика, антропоцентризм.

Approval of new value orientations in the knowledge of the biosphere is in postnonclassical rationality. Formed a sphere such as environmental ethic, which is based on non-destructive environmental practices.

Keywords: postnonclassical rationality, environmental practices, environmental ethics, antropocentrism.

Необмежений розвиток призвів до глобальної екологічної кризи. Утім, для гарантування майбуття людини замало лише констатувати цю кризову ситуацію та потребу радикального покращення стану довкілля. Вибір ефективної методології потребує відповіді на питання: "Чому так сталося? Що потрібно змінити у ставленні людини до біосфери?" Окрім аналізу настанов світоглядного, науково-теоретичного та практичного, характеру окреслені запитання зачіпають і площину моральності. Етичні проблеми, які постають внаслідок деструктивного ставлення людини до біосфери, стали предметом такої постнекласичної галузі як екологічна етика.

Мета статті – показати, що формування екологічної етики створює умови для становлення про-екологічних практик. Для того, щоб виробити систему дій, яка б не шкодила природі, біосфері, людині, потрібно принципи, орієнтації цих дій "пропустити" через моральну свідомість.

Слід відзначити, що лише набувши статусу моральних переконань, вимог, дозволів та заборон засади людської діяльності можуть стати підґрунтям неруйнівних екологічних практик. Недарма багато дослідників наголошують включення взаємин людина – природа в сферу морального відношення та формування вимог екологічного імперативу.

Треба зауважити, що традиції української культури у ставленні до природи мають взірці етичних роздумів. Так, методологічні засади екологічної етики можливо сформувати, спираючись на ідеї Г. С. Сковороди. Йдеться про певну трудову етику. Так, сенс людського буття він вбачав у трудовій діяльності – життя і діло є одне і те саме, але справжнє щастя може бути тільки у вільній праці, яка заснована на пізнанні людиною своїх природних нахилів та здібностей [1]. Важливою складовою для утвердження таких етичних орієнтирів є життєвий досвід. Його людиномірність створює особливий пласт культурної "емпірії" з такими характеристиками, як добро та зло, можливість – неможливість, безпека –

небезпека тощо. Така емпірія виступає як онтологія людської суб'єктивності, що задає горизонт осмисленого існування та вибору поведінки [2].

Цікаві міркування про світоглядну та моральну "навантаженість" науки висловив відомий англійський історик та філософ А. Дж. Тойнбі. Він намагався цілісним чином підійти до осмислення людства та його розвитку. Свою точку зору А. Дж. Тойнбі представляє як позицію історика, "який розглядає Всесвіт та все, що в нього включено, – дух та плоть, події та людський досвід – в поступальному русі крізь простір та час" [3]. У статті "Наука та технологія: на благо чи на зло?", яка є в збірнику "Цивілізація перед судом історії", А. Дж. Тойнбі представляє взаємини науки та моралі, які характерні для класичної науки. "Науки та технології – сили морально нейтральні. Це плоди нейтральних в моральному відношенні інтелектуальних здібностей Людини, та вони нагороджують Людину за її успіхи у цій галузі людської діяльності тим, що наділяють її владою, яку вона за бажанням може використовувати в ім'я життя та добра або смерті та зла" [4]. За образним висновком дослідника, чи хороший плід, чи поганий, а вистигають вони на одному й тому ж дереві. Це означає, що знання, яке ми отримуємо як плоди нашої діяльності, відкриває знання нашої власної людської природи [5]. Таким чином, гуманітарна складова знання та пізнання вводиться вже тому, що здійснює пізнання людини. Водночас зауважимо, що говорити про нейтральність можливо стосовно класичної науки. В постнекласиці ситуація істотно змінилася.

Аналізуючи питання про типи цивілізаційного розвитку людства, В. Стюпін зупиняється саме на культурних, ціннісних "кодах" такого розвитку. Він показує, що техногенна цивілізація пов'язана зі специфічною системою цінностей. Однак глобальні кризи, що виявилися саме в техногенній цивілізації, та потреба їх подолання породили питання: "Чи можливо вийти з цих криз, не змінюючи базисну систему цінностей техногенної культури? Я вихожу з того, що цю систему цінностей доведеться змінювати, що подолання глобальних криз потребуватиме змін цілей людської діяльності та її ціннісних регуляторів" [6]. Отже, цінності системи культури та їх трансформація є необхідним підґрунтям нового ставлення людини до природи.

Погоджуючись з оцінками класичної науки, маємо зауважити, що в сучасній науці часто – густо питання: на благо чи ні використовуються результати науки – треба вирішувати до здійснення дослідження. На нашу думку, тут доречно навести слова Ф. Фукуями, якими він висловив своє ставлення до новітніх технологій (зокрема до біотехнології) та їх вплив на суспільство і людину: "Ми не зобов'язані вважати себе рабами невідворотного технологічного прогресу, якщо цей прогрес не слугує людським цілям" [7]. Важливо правильно визначити, якими є ці людські цілі. Це можливо зробити досліджуючи постнекласичні перспективи екологічних практик.

Наведені вище міркування свідчать про те, що ідеал ціннісно-нейтрального дослідження трансформується. Таке пов'язане з низкою обставин. Серед них особливості об'єктів дослідження та практикування. Це

такі об'єкти дослідження сучасної науки, що є складними системами, які самоорганізуються та саморозвиваються і в які органічно включена людина – живі системи, екосистеми, включаючи біосферу, медико-біологічні комплекси, об'єкти біотехнології, генної інженерії, системи "людина – машина", включаючи складні інформаційні комплекси, системи штучного інтелекту тощо. Особливості дослідницького та практичного ставлення до таких об'єктів обумовлені тим, що з означеними системами не можна досить вільно експериментувати та включати їх до практичної діяльності людини, оскільки істотну роль починає відігравати знання заборон на такі дослідницькі та практичні дії, які потенційно містять у собі наслідки кризового та катастрофічного характеру. Отже, перетворення означених об'єктів стає підґрунтям не лише для епістемологічних, методологічних проблем, а й для породження етичних аспектів практик.

Крім того, трансформація ціннісних орієнтацій пов'язана з людиновимірністю об'єктів сучасного дослідження та практикування. "При вивченні "людиновимірних" об'єктів пошук істини виявляється пов'язаним з визначенням стратегії та можливих напрямів перетворення такого об'єкту, що безпосередньо зачіпає гуманістичні цінності" [8]. Отже, з людиновимірними об'єктами не можна досить вільно експериментувати, не означивши моральних засад їх дослідження.

А. М. Ермоленко зауважує, що стратегією обґрунтування екологічної етики є подолання антропоцентризму та зазначає, що такого можливо досягнути, якщо слідувати наступним традиціям: етиці рівності всього живого, яка ґрунтується на введеному А. Швейцером принципі "благоговіння перед життям", та голістичній етиці, яка виходить з визнання морального статусу всієї природи" [9]. Водночас, оскільки все ж таки діє людина, то момент людського завжди буде привнесений в форми та результати діяльності. Враховуючи це, наведемо цікаву думку К. Апеля, який зауважує, що антропоцентризм в екологічній етиці подолати неможливо в принципі, а можна лише розширити. Йдеться про включення в цей принцип відповідальності людини за інші живі істоти, планетарну відповідальність. Тобто, можлива аналогія з моделлю "піклування" або "представництва", які є у людських взаєминах за умов обмеженої комунікативної компетенції [10].

В сучасній літературі наголошується різноманітність концептуальних представлень екологічної етики. Відсутня якась одна, спільна точка зору з приводу її визначення. Так, екологічну етику розглядають як породження інвайронментальної етики, як такої, що виникає значно раніше. Водночас, вони обидві вважаються важливими джерелами та складовими глобальної біоетики [11].

Важливі акценти в розумінні екологічної етики робить В. Є. Борейко. Він надає великого значення ідеї дикої природи та виходить з неї, говорячи про екологічну етику. Дослідник вважає, що має бути розроблена нова етика, яку, посилаючись на Лінду Гребер, він називає "етикою дикої природи": "Етика дикої природи зобов'язує відмовитись від нав'язування власної волі дикій природі, навчає благоговіти перед нею та від-

чувати як святий простір. Вона вимагає поваги до автономії дикої природи та здатності диких видів самим визначати хід їх власного життя. Відповідно до такої етики все, що робиться для захисту дикої природи – благо. Зрубати дерево, знищити вид, згубити ділянку дикої природи є за своєю суттю неправильним" [12].

В західних англомовних джерелах екологічна етика оцінюється як така галузь, що має майбутнє, галузь, що буде рухатися вперед. Таке пов'язують принаймні з трьома факторами. По-перше, екологічна етика повинна та буде стимулювати зміни в політичних зусиллях стосовно розв'язання екологічних проблем. Екологічна етика стосується формулювання наших моральних зобов'язань стосовно навколишнього середовища. Йдеться не стільки про критику "провалів" політики, скільки про те, щоб вказувати альтернативні та більш ефективні варіанти розв'язання проблем, з якими людство стикається. Можливо, більш важливим є визначити схему зобов'язань пересічних людей, ніж держави, і йти "знизу вгору" у їх вирішенні. Провідну роль в таких практикуваннях може відігравати бізнес, навіть великий бізнес – і це може бути в його інтересах, якщо враховуються інтереси споживачів. В такому напрямку цілі ділової та екологічної етики можуть збігатися [13].

Втім, сфера екологічної етики все одно є широкою. Оскільки визнається, що людина має екологічні зобов'язання, то це впливає на всі сфери етики, включаючи теорію справедливості, прав людини та ін. Тут виявляються глобальні аспекти екологічного впливу, та вони породжують моральні проблеми, наприклад, шкода будинкам, аспекти санітарії, стійкість до хвороб, можливість заробляти собі на життя – все це пов'язане з навколишнім середовищем та водночас є правовими питаннями [14]. І, нарешті, екологічна етика пов'язана з наукою, чи то йдеться про зміни в нашому розумінні того, як екосистеми функціонують, чи то про відомості про екологічну кризу – таке буде впливати на наукове мислення і через нього – на наші екологічні зобов'язання [15].

В західних англомовних джерелах з екологічної етики підкреслюється її націленість на регулювання саме екологічних практик. Так, в поле роздумів екологічної етики вводяться такі питання, як моральність чи неморальність певних практичних дій людини в природі. Наприклад, гасіння природних пожеж або вибракювання диких видів для захисту цілісності певної екосистеми – чи є це морально припустимим? Або: чи моральні дії фермерів у непромислових країнах, коли практикуються підсічно-вогневі методи очищення районів сільського господарства або проведення гірничими компаніями відкритих гірських робіт в раніше недоторканій природі? Чи мають захищатися права природного довкілля [16]?

Отже, екологічна етика кидає виклик традиційному антропоцентризму. По-перше, вона ставить під сумнів передбачувану моральну перевагу людських істот стосовно членів інших видів на Землі. По-друге, вона досліджує можливості раціональних аргументів на користь визнання цінності природного середовища.

Слід зазначити, однак, що деякі теоретики, що працюють в цій галузі, не бачать необхідності в розробці нових, неантропоцентричних теорій. Замість цього, вони виступають за те, що може бути названо "освіченим антропоцентризмом". Йдеться про думку, що всі моральні обов'язки, які мають відношення до навколишнього середовища, випливають з наших прямих обов'язків перед людиною та її життям. Практичні цілі екологічної етики, які підтримує освічений антропоцентризм, полягають в наданні моральних підстав для соціальної політики, спрямованої на захист навколишнього середовища Землі і усунення деградації навколишнього середовища [17].

Цікавими є роздуми стосовно екологічної етики Елізабет Сахтуріс (E. Sahtouris). Говорячи про регулятивну роль етичних принципів в людській діяльності, вона виходить з принципу коеволюції. Дослідниця наголошує, що вид не може розвиватися окремо поза коеволюцією з усіма іншими видами, оскільки всі вони відіграють свою роль в нашому розвитку. Люди не змогли б розвиватися самі. Якщо подивитися на співробітництво у розвитку живих систем іншими очима, одразу побачимо, що немає більше підстав вважати людину вищою формою життя, ніж інші [18].

Проте тільки людина здатна поглянути на світ з позицій дійсно широкого світогляду, який включає в себе всі можливі точки зору на додаток до нашої власної. Тому людство може і повинно в перспективі побачити себе в якості частини набагато більшої системи живого, або бути такою частиною, і навчитися діяти відповідним чином. Як зауважує Е. Сахтуріс, саме тому, що це безпрецедентний вибір, який тільки людина здатна зробити, ми повинні запитати себе, що правильно чи неправильно, добре чи погано для нас – особисто, в соціальному сенсі і як для виду [19].

"Ключ" до природної етики, на думку Елізабет Сахтуріс, в тому, що природа, кожна жива система працює у власних інтересах, мета яких – збереження свого життя – чи то клітина, особина, цілий вид або екосистема [20]. Отже, екологічна етика виходить з того, що особисті інтереси кожного рівня екосистеми мають бути враховані та узгоджені з інтересами всієї системи. Як відзначає дослідниця, природа перевіряє моделі еволюції видів і екосистем в існуванні одних поруч з іншими, щоб побачити, що вони або перебувають у стані відновлення, балансу – що вони перебувають в гармонії, є взаємно узгодженими. Незалежне існування не дає змогу вижити. Це тестування розглядається як перехід від нової екосистеми, в якій декілька видів конкурують за територію, до зрілої екосистеми, в якій багато видів існують і продемонстрували взаємну узгодженість [21].

Цікавим в підході дослідниці є, на нашу думку, те, що вона поєднує цілісний підхід з поняттям гармонії та надає цьому роль моральних регулятивів, формулюючи питання: чи може кожен з нас вважати, що краще життя цілого призведе до збереження його власного життя та здоров'я? Система працює таким чином, щоб кожна частина не використовувала більше, ніж потребує, і тим самим робила свій внесок у добробут всього [22]. Кожна частина таким чином, знаходить свою динамічну рів-

новагу з будь-якою іншою стороною. Здійснюється ситуація взаємної узгодженості таким чином, що вся система працює як цілісність.

Для людства це означає визнання того, наскільки воно впливає на життя планети, частиною якої воно є та буде залишатися. Історія привела людей до короткозорості підлітків – егоїзму воєн, ненависті, недовіри і нерозумних руйнувань власного середовища. Утвердилась звичка вважати, що вся природа є людською власністю, тому земля і ресурси вважаються факторами прибутку.

Однак настав час усвідомити, що максимальний прибуток окремої людини зводить до мінімуму соціальну стабільність і благополуччя, а максимальний загальний прибуток руйнує природні системи життєзабезпечення. Якщо людство хоче вижити як вид, то повинно навчитися змінювати свої ідеї і спосіб життя, жити в умовах збалансованих взаємин суспільства та природи. Як наголошують дослідники [23], настав час усвідомити, що всі старі звички та інтереси людства, навіть якщо вони формують індивідуальну і національну самосвідомість, мають докорінно змінитися. Зміни потрібні глибокі та далекосяжні, і кожен може від них виграти.

Мають відбутися глибокі зміни в людській ментальності. Вони мають відбутися добровільно, і це є найважчим. Наприклад, учені відзначають той факт, що фотосинтезуючі рослини використовують лише невеличку частину сонячної енергії, та цього замало для технологічного прогресу, який потребує все більше та більше енергії. З точки зору екологічної етики, людство має прислухатися до власної інтуїції та навчатися мудрості у планети Земля, яка є джерелом нашого створення. В інтересах людства, якщо мати на увазі довгострокові інтереси, є вільний вибір стратегії служіння іншим видам. То є внесок у здоров'я планети [24].

Про-екологічні практики є системами, що самоорганізуються. Для таких систем важливими є відповідні, нові атрактори. Вони виникають в новому середовищі. Отже, треба змінити середовище разом з ціннісними орієнтаціями. Як підкреслює І. С. Добронравова, "людський фактор" з його ментальною компонентою стає визначальним для можливостей самоорганізації тих чи тих структур. Саме стан середовища визначає набір можливих атракторів. Для того, щоб змінилися атрактори, треба змінити середовище, тобто саму людину разом з її цінностями [25]. Якщо цінності та моральні наміри людини стають контролюючим фактором самоорганізації, малі і великі справи кожного можуть стати вирішальним моментом в переведенні нашого екологічного середовища в новий стан, де можливіми стануть більш сприятливі сценарії майбутнього і природи, і людини.

Таким чином, класична наука та практики, які спиралися на класичну раціональність, ґрунтувалися на специфічній системі цінностей. Вона дозволяла руйнівні дії людини стосовно природи, які спровокували глобальну екологічну кризу. Формування неруйнівних екологічних практик – про-екологічних – потребує докорінної зміни системи цінностей, що є в основі людського практикування стосовно біосфери.

Утвердження нових ціннісних орієнтацій в пізнання біосфери та практичних дій стосовно неї здійснюється в постнекласичній раціональ-

ності. Вона представляє новий етап розвитку етосу пізнання та практикування. Практичні дії людини в природі вже не можуть оцінюватися з ціннісно нейтральних позицій. Людина, що нищить довкілля, не може вважатися моральною. В сьогоденному світі сфера морального відношення розширена, і до неї включене і ставлення людини до світу живого, до біосфери. Йдеться про поширення загальногуманістичних принципів на екосистеми, біосферу в цілому. Сформувалась така галузь, як екологічна етика, що містить етичні регулятиви людського ставлення до природи, біосфери.

Про-екологічні практики мають ґрунтуватися на ціннісних принципах постнеокласичної раціональності. Зважаючи на те, що вони здатні до самоорганізації, то їх формування потребує нового середовища та нових аттракторів. Отже, утвердження про-екологічних практик потребує зміни культурно-цивілізаційного середовища та відповідно його ціннісних орієнтацій. Нові ціннісні орієнтації ментальності людини у ставленні до біосфери виявляються визначальними в формуванні змін середовища як умов для формування про-екологічних практик.

Потрапляючи у сферу регулятивних дій екологічної етики людина як суб'єкт про-екологічних практик, представляє нове, порівняно з практиками техногенної цивілізації, ставлення до біосфери. На протидію їм спрямуванню – перетворенню природного у штучне, про-екологічні практики відновлюють зв'язок людини та біосфери, долають агресію людини стосовно природи, її експансію в природу та відновлюють екологічну сутність людини.

1. Природа і етнос / відп. ред. В. С. Крисаченко. – К. : Наукова думка, 1994. – С. 77.
2. Там само. – С. 79.
3. *Тойнбі А. Дж.* Цивілізація перед судом історії : збірник / А. Дж. Тойнбі ; [пер. с англ. І. Е. Киселевой, М. Ф. Носовой]. – М. : Издательская группа "Прогресс" – "Культура" ; СПб. : ЮВЕНТА, 1995. – С. 20.
4. Там же. – С. 381.
5. Там же.
6. *Степин В. С.* Філософія і епоха цивілізаційних перемін // *Вопр. філософії.* – 2006. – № 2 – С. 22.
7. *Фукуяма Ф.* Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / Ф. Фукуяма ; [пер. с англ. М. Б. Левина]. – М. : ООО "Издательство АСТ" : ОАО "Лукс", 2004. – С. 308.
8. *Степин В. С.* Эволюция этоса науки: от классической к постнеокласической рациональности // *Этос науки* / отв. ред. Л. П. Киященко и Е. З. Мирская. – М. : Academia, 2008. – С. 43.
9. *Єрмоленко А. М.* Екологічна етика: проблема обґрунтування // *Практ. філософія.* – 2003. – № 3. – С. 135.
10. *Апель К. О.* Екологічна криза як виклик дискурсивній етиці // *Єрмоленко А. М.* Комунікативна практична філософія : підручник. – К. : Лібра, 1999. – С. 413–454.
11. *Пустовит С. В.* Глобальная биоэтика: становление теории и практики (философский анализ) / С. В. Пустовит. – Киев : Арктур-А, 2009. – С. 192.
12. *Борейко В. Е.* Современная идея дикой природы / В. Е. Борейко. – Киев : Эколого-культурный центр, 2001. – С. 72. – (Серия "Охрана дикой природы"; Вып. 19).
13. *Environmental Ethics* // *The Internet Encyclopedia of Philosophy.* – 2008. – P. 16 [Electronic source]. – Access mode: <http://iep.utm.edu/envi-eth.htm>
14. Ibid. – P. 17.
15. Ibidem.
16. Ibid. – P. 1–2.
17. *Environmental Ethics* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* – 2008 [Electronic source]. – Access mode: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-environmental>
18. *Sahtouris E.* Earthdance: Living Systems in Evolution / Ellisabet Sahtouris. – P. 1 [Electronic source]. – Access mode: <http://www.ratical.org/LifeWeb/Erthdnce/chapter18.html>
19. Ibid. – P. 3.
20. Ibid. – P. 7.
21. Ibid. – P. 8.
22. Ibidem.
23. Ibid. – P. 10.
24. Ibid. – P. 11.
25. *Добронравова І. С.* Філософія та методологія науки / І. С. Добронравова, Л. І. Сидоренко. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2008. – С. 124.

Надійшла до редколегії 14.09.12

ЗМІСТ

ІСТОРІЯ ФІЛОСОФІЇ

Бокал Г. В. Методологічні засади історико-філософського дослідження філософії тибетського буддизму	3
Капустін О. О. Специфіка формування типології інтуїтивізму	10
Ляшенко І. В. Філософія Гегеля як містичний пантеїзм: інтерпретація В. Дільтея	21
Мельниченко А. О. Природа пізнавального досвіду за Джоном Локком	27
Прокопов Д. Є. Інтерпретація Кантової філософії у дослідженнях Готфрида Мартіна	33
Руденко С. В. Особливості розвитку російської академічної філософії XIX – початку XX ст. та її значення для становлення історико-філософської науки в Україні	39

ДІАЛЕКТИКА ТА МЕТОДОЛОГІЯ ПІЗНАННЯ

Басенко І. Ю. Співвідношення наукового і художнього пізнання в контексті принципу доповнюваності	50
Сова А. В. Світ і людина: форми освоєння світу людиною	57
Сторожук А. П. Місце комунікації в дослідженні смислу в сучасній методології наукового пізнання	64

ЕТИКА ТА ЕСТЕТИКА

Маслікова І. І. Типологізація етичних вчень як метод етичних досліджень	74
Морозов А. Ю. Я, світ, Абсолют як предмет інтуїтивного досвіду: етичний аспект	82

ЛОГІКА ТА ДИСЦИПЛІНИ ЛОГІЧНОГО ЦИКЛУ

Колотілова Н. А. Взаємозв'язок риторики та логіки в другій половині XX ст.	91
Хоменко І. В. Теоретические проблемы неформальной логики: конфликты точек зрения	99
Щербина О. Ю. Бачення логіком проблеми неясності у правовій аргументації	108

ПОЛІТИЧНІ ІНСТИТУТИ ТА ПРОЦЕСИ

Гаврилюк О. М. Особливості практичної участі ЗМІ у формуванні демократичної політичної культури	116
Лікарчук Д. С. Технологічні особливості сучасних політичних комунікацій	123
Молчанов К. А. Сучасні наукові підходи щодо з'ясування сутності політичного іміджу та його складових	130

Таран С. В.	
Підходи до вивчення регіоналізму та етнічних груп	
у західній політології: гіпотези для України	136

РЕЛІГІЄЗНАВСТВО

Білецька Б. Г.	
Властивості та функції релігійних символів	154
Бойко С. В.	
Вчення про боголюдство як теоретична модель формування	
гуманістичного світогляду постіндустріальної доби	162
Денисенко А. В.	
Чому теологія визвольного руху використовує марксистські ідеї?	170
Кондратьєва І. В.	
Конфесіоніми давніх східних церков: їх традиційні форми та модифікації	183

СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ ТА ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ

Кудря І. Г.	
Господарство в контексті буття	202
Якубіна В. Л.	
Футирологічна "чорна скринька" соціального – інтерактивні спільності,	
глобальна демократія та космополітична Співдружність	208

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ КУЛЬТУРИ

Зражевська Н. О.	
Готика і романтизм: взаємозалежність у соціокультурній динаміці	216
Сапон-Аблязова Л. В.	
Втілення теорії романтичного вітаїзму в творчості М. Хвильового	223
Сладкевич Н. В.	
Специфіка геймдизайну та основні елементи комп'ютерної гри	235

ТЕОРІЯ ТА ІСТОРІЯ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ

Мастерук Д. А.	
Теоретико-практичні аспекти сучасних досліджень політичного маркетингу	243
Примуш М. В., Коваль Ю. О.	
Теоретичні засади дослідження феномену "місцеве самоврядування"	
крізь призму історії та сучасності	249
Ткаченко Л. В.	
Електоральний простір та електоральне поле: теоретичне дослідження понять	256

ФІЛОСОФІЯ НАУКИ

Женжера С. В.	
Можливості визначення наукового статусу соціальних моделей	
в межах концепції теоретичного знання В. С. Стьопіна	264
Сидоренко С. С.	
Екологічні практики в дискурсі екологічної етики	275

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 15

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 16,51. Наклад 100. Зам. № 212-6324.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл15-1.
Підписано до друку 25.10.12

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
б-р Т. Шевченка, 14, м. Київ, 01601
☎ (38044) 239 32 22; (38044) 239 31 72; факс (38044) 239 31 28
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
WWW: <http://vpc.univ.kiev.ua>
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02