

КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 17



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.

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	А. Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	С. В. Руденко, канд. філос. наук, доц.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Л. В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; В. А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; Є. А. Харьков- щенко, д-р філос. наук, проф.; В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф.; П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; 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 11.01.13 (протокол № 6)

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.

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

О. Г. Башук, асп., КНУТШ

АКТУАЛІЗАЦІЯ ПРОБЛЕМИ ЕРОСУ ЯК ОНТОЛОГІЧНОЇ ВІДКРИТОСТІ ІСТИНИ В ОСОБИСТІСНОМУ ДОСВІДІ

У статті актуалізується і розкривається онтологічне розуміння поняття Любові-Еросу. У статті викладені основні моменти і результати проведеного дослідження з питання онтологічної відкритості істини в особистісному досвіді.

Ключові слова: Ерос, Любов, особистість, істина, досвід, онтологія.

Актуальність дослідження Еросу як онтологічної відкритості істини в особистісному досвіді полягає, перш за все, у спробі автора заглибитися в онтологічний вимір людської здатності до пізнання. Людині як повноцінному прояву буття в особистості таки доступний буттєвий спосіб пізнавати буття іншого і самого себе, а істина в її онтологічності відкрита для свого буттєвого осягнення. Важливим моментом онтологічного осягнення істини стає особистісний модус буття, адже для людини саме в стані своєї відкритості до світу, тобто на рівні особистісного буття, стає можливим пізнавати та осягати істину. Однак, на жаль, не завдяки раціо-розуму, а певними засобами самого буття, які і ставить собі за мету знайти автор цього дисертаційного дослідження.

Актуальним для української філософії на сучасному етапі є вироблення власної філософської термінології та україномовних філософських текстів, які презентують свій унікальний світ і філософське бачення світу у світлі українського філософування. Тому на шляху проведення цього дослідження специфіка і стан розробленості онтологічних концепцій в Україні зумовили необхідність зосередитися і окремо зупинитися на деяких додаткових питаннях та розробці термінології. Онтологічне спрямування дослідження значно обмежило поле дослідження джерелами переважно східноєвропейської філософської думки від античності, представленої платонізмом, через православну та російську релігійну філософію аж до сучасних філософів, представлених головним чином в особі грекомовного Христоса Яннараса.

Західноєвропейське осмислення обраних онтологічних понять має переважно гносеологічне спрямування і фокусується таким чином на теоретико-пізнавальних властивостях досліджуваного предмету. Іншою перепорою і потребою зосередження дослідницьких зусиль стала відсутність не просто україномовних джерел і перекладів використовуваної в дослідженні літератури, а, головним чином, відсутність розробленої термінологічної основи для розгортання онтологічного погляду на предмет дослідження.

Актуальність дослідження зумовлена також майже невідомим філософському загалу онтологічним трактуванням такого поняття, як Ерос,

яке в результаті проведеної роботи має посісти місце центральної категорії онтології. Саме Ерос виступає одним з найважливіших, на думку автора, способів онтологічного пізнання, який і робить буття доступним для пізнання особистістю, відкриває їй істину. Завдяки Еросу особистість здійснює акт пізнання, не в його гносеологічному тлумаченні, а через онтологічне розкриття як особистісну можливість. Емпіричний досвід-знання завжди залишається зручним і найдоступнішим способом пізнання, однак емпірично пізнати істинне буття речей, або сутностей, виявляється неможливим. Проте всеєдність буття і можливість досягнення універсальності буття, що передує будь-яким інтелектуальним потугам і визначенням, дозволяє і відкриває шлях до пізнання власного буття і буття в речах. Таким чином, онтологічним розумінням пізнання на відміну від гносеологічного є не розумова діяльність людини і прояснення світу, а спосіб взаємодії і повернення до всеєдності розчленованого єдиного Буття, втіленого у речах та індивідах, а Ерос в цьому процесі, перетворюючи світ на особистісну енергію, відіграє важливу роль повернення всього до єдності та цілісності буття. Так, в розумі ми пізнаємо теоретично і відсторонено, а в любові – конкретно і життєво. А доступно це саме особистості через її повноту буття завдяки ще в античності визначеному принципу, коли частина цілого містить в собі всі ознаки і властивості цілого, або в сучасному розумінні принципу мікро- і макрокосму.

Не зважаючи на широту дослідження і звернення уваги до понять істини, пізнання, особистості та Еросу з боку дослідників багатьох галузей знання, виявлення онтологічного виміру цих понять зустрічається доволі рідко з огляду на специфіку предмета, а подекуди і взагалі невизнання можливості дослідження в його метафізичному спрямуванні. Найбільший і найпотужніший внесок в розробку цього питання беззаперечно здійснено платонізмом і неоплатонізмом. Значну увагу приділяли онтологічному змісту цих понять ранні отці церкви та російська релігійна філософія.

Головним чином увагу наукового співтовариства на онтологічний розріз проблеми звернув наш сучасник Христосом Яннарасом, виклавши найбільш ґрунтовне дослідження питання в своїй монографії "Особистість та Ерос". Саме ця робота актуалізувала онтологічне розуміння Еросу і питання особистісного стосунку та пізнання перед європейською спільнотою і науковцями.

Для східноєвропейської філософської думки проблема особистості не настільки нова, вона розроблялася ще російською релігійною філософією головним чином в роботах В. С. Соловйова, Л. П. Карсавіна, С. Л. Франка, М. О. Бердяєва та інших представників цього напрямку.

Другий ключовий момент дослідження – це питання істини в її онтологічному, фундаментальному розумінні, яке постало ще в античні часи і розробляється в світлі, важливого для цієї роботи, головним чином Платоном, а з часом втрачає свою онтологічність, перетворившись для більшості сучасних філософських шкіл на практичну одиничну правду. Деяко схоже відбулося і з поняттям Еросу, онтологічно представленим у філософській думці Платона і його послідовників, хоча і засобами художньої

мови та міфотворчості. Однак, такий розріз поняття залишився не сприйнятим і не розробленим пізнішими філософськими школами і напрямками. Хоча саме на розробці в світлі онтології цього проблемного поняття в умовах сучасної філософії і зосереджена тема дослідницької роботи.

Найбільш близькою до запропонованої теми представлена проблематика у феноменологічному підході М. Гайдеґґера в його роботі "Буття і час" завдяки якраз визнанню необхідності пошуку фундаментальних онтологічних смислів, а також підходу до понять в їх найширшому первісному значенні без поступових часових і культурних нашарувань, а також певним смисловим чином виявляється подібність буттєвого рівня окреслення і представлення людини в її буттєвий спосіб схоплення самого буття. Більше того, один із ключових принципів цього дослідження "відкритість істини" цілком правомірно нагадує "очевидність істини" Е. Гусерля. На жаль, феноменологія, виходячи зі, здавалось би, близьких онтологічному підходу умов, все ж рухається в свій розробці питання своїм власним, властивим лише їй, шляхом. А отже, й доходить до дещо інших висновків, освітлюючи відмінні від онтології важливі моменти нашого буття в світлі все ж таки іншого методологічного підходу.

Близьким до філософських пошуків автора статті виявився і герменевтичний підхід, який, перш за все, подібно до онтологічного не ставить собі за мету отримати істинне знання про річ, а цікавиться тлумаченням, інтерпретацією особистістю смислів, що в цьому дослідженні знайшло відгук у понятті "розуміння" або "осягнення" особистістю себе і світу. А, по-друге, спільність з герменевтикою проявляється у розумінні у цьому дослідженні мови та імені під час спроб осягнення буття, однак окремо увага цьому не приділяється, залишаючи дещо осторонь це важливе і цікаве для онтології питання.

І останнє, не менш проблемне питання, яке довелося прояснювати в контексті запропонованої теми дослідження – це питання досвіду, найбільш розробленого, опрацьованого терміну в історії філософії, а через те – багатозначного, оскільки кожна філософська школа пропонує своє визначення, бачення, актуалізацію та підхід. Однак, так само, як і в інших випадках, віднайти серед, в даному випадку, величезного об'єму джерельної бази відповідні тексти, близькі за смыслом в онтологічному розрізі з об'єктивним підходом практично майже не вдається.

Приємною новиною стали останні українські дослідження в дотичних галузях філософського знання, які зосереджені головним чином на необхідності ширшого підходу до питання досвіду. Так в роботі М. Мінакова "Історія поняття досвіду" пропонується впровадження концепції метадо-свіду на основі широкого історико-філософського дослідження. Автор монографії вважає, що виникненню поняття "досвід" і взагалі проблематики вивчення понять ми завдячуємо трансцендентальній філософії, що має свою долю правоти. Однак, в контексті запропонованої теми важливим є віднайти і осягнути онтологічний розріз понять, на якому б етапі розвитку філософської думки він не проявлявся, а науково-критичний підхід М. Мінакова змушує розпочинати його дослідження лише з німе-

цької класичної філософії, а також висловлювати в своїй роботі класичний європейський гносеологічний підхід до поняття, а це в свою чергу значно обмежує смислові його відтінки.

Інша чудова робота нашого співвітчизника з питання досвіду – це монографія Вахтанга Кебуладзе "Феноменологія досвіду", де висвітлюється не лише феноменологія, а й метафізика цього поняття. Автор монографії розглядає становлення поняття не в історичному контексті, а в близькому до мети цього дослідження – розкритті поняття в його найглибшому і найширшому сенсі. Близькою і актуальною для автора цього дослідження стала також і робота, присвячена розробці поняття "досвід" в його феноменологічній та герменевтичній методології. Це монографія Андрія Богачова "Досвід і сенс". Для нашої теми близьким є розгляд в цій монографії досвіду не в його класичному, усталеному розумінні як відповідність знанню, а у його життєвому потоці, пов'язаному безпосередньо з особистістю і світом у їх буттєвості.

Метою дослідження питання Еросу як онтологічної відкритості істини в особистісному стосунку є онтологічне розкриття змісту і сутності відкритості істини в онтологічному розрізі особистісного досвіду. Поняття Еросу виступає онтологічною основою і способом пізнання, що піднімає особистість до універсального буттєвого стосунку зі світом, динамічного самоперевершення природної індивідності та її звільнення від власної заданості. А також метою роботи для автора стала спроба обґрунтувати те положення, що людині доступне онтологічне пізнання істини та відкриття дверей до онтологічного розуміння "еросного" схоплення світу в своїй цілісності, до істинного буття завдяки двом основним чинникам: принциповій відкритості істини на онтологічному рівні та особистісному образі буття для пізнання у формі онтологічного досвіду. Досягнення цієї мети здатне в подальшій розробці теми запропонувати альтернативні шляхи щодо гносеологічного ходу мислення та відкрити перед дослідниками нові горизонти пізнавальної здатності людини.

Досліджуючи поставлену проблему, автор головним чином проводить послідовну розробку теми методами аналізу й співставлення близьких понять, при цьому визначаючи взаємозв'язки різних філософських категорій та їх взаємовплив, а також узагальнюючи філософський досвід поколінь, де досліджувався і розроблявся онтологічний підхід до людини, її пізнання та пошук істини. Таким чином, поступово підключається онтологічний підхід в дослідженні, що є ключовим моментом в отриманні висновків і результатів. Завдяки власне онтологічності самої української мови, закладеності глибоко онтологічних смислів її слів та понять, з одного боку, полегшується виклад і прояснення для онтологічного спрямування цього дослідження на теренах української філософської думки. Однак, з іншого боку, віддаляє наше дослідження від західноєвропейської наукової спільноти, а відтак, і подальшого її розвитку в цьому напрямку, оскільки онтологічний вектор філософування, як видно, в принципі не властивий для західноєвропейських мов, в основу яких лягла латинь.

Однак варто зазначити, що в деяких моментах пошуку і навіть методах дослідження автор роботи знаходить паралелі, подібності з феноменологією, головним чином в роботах М. Гайдеггера, а саме: в пошуках фундаментальної онтології, початкових і засадничих смислів філософських понять та в необхідності певного буттєвого рівня підходу до людини-особистості у виробленні власного феноменологічного терміну "ось-буття". Однак, принципова різниця між онтологією і феноменологією все ж розводять їх на обраних шляхах, що приводить, подекуди, до різних поглядів на предмет дослідження і побачених в результаті висновків, при цьому рухаючись, на перший погляд, паралельно в одному напрямку.

Таким чином, обравши для дослідження онтологічний метод, автор означив цим використовуваний понятійний апарат в своєму абсолютно-му фундаментальному розумінні, коли абсолютна істина буття на буттєвому рівні і буттєвим способом відкрита людському буттю в його повноті та онтологічній триєдності як особистість, яка в результаті безпосереднього зв'язку з буттям отримує знання про саме буття у формі досвіду як особистісної єдності із самим буттям. Для повного розуміння теми дослідження залишається зрозуміти і означити визначений автором онтологічний, або буттєвий, спосіб, що поступово вимальовується в ході проведеної роботи і остаточно розводять запропоновані результати дослідження з іншими роботами в цій галузі або з подібних тематик. Для такого онтологічного засобу пізнання особистістю самого буття автор обирає поняття "Ерос", намагаючись очистити його від кліше і смислових відтінків інших філософських шкіл, надаючи йому найширшого онтологічного змісту аж до першопринципу творення й існування нашого світу, як йому від початку приписує антична космологія і розробляється платонізмом.

Наукова новизна дослідження піднятого питання полягає, перш за все, в послідовному онтологічному підході до проблеми пізнання людини, що полягає в буттєвій всеєдності того, хто пізнає, з тим, що пізнається, на протиположності гносеологічній суб'єкт-об'єктній категоризації. А також в особистісному підході до проблеми пізнання, що виражається головним чином в духовному рівні існування людини, це рівень самого всеохоплюючого буття. Однак в цьому контексті особистість не є протиставленням душі та тіла, а об'єднанням їх разом із поняттям "дух" в триєдність особистості, а також можливість їх нерозривної взаємодії. По-друге, в обґрунтуванні принципової відкритості онтологічної істини, що потребує лише буттєвого налаштування особистості, готовності та внутрішнього орієнтиру на пізнання буття, тобто наявності ряду факторів і особливостей для досягнення істини буття, які зумовлюють можливість бачення цієї істини. А також у зв'язку з цим піднімається питання онтологічного модусу поняття "досвід", що характеризується обмеженістю можливостей його передачі, зберігання, інформування, навчання тощо, переважанням особистого досягнення у реальному здійсненні. По-третє, проблематизується і розробляється онтологічний модус поняття "Ерос", на протиположності усталеним філософським і художнім значенням, що насправді було закладене ще Платоном. Таке значення Еросу залишається мало роз-

виненим у філософській думці, однак в наш час по-новому піднятим сучасним грецьким філософом Хр. Яннарасом. І на сам кінець, паралельно із дослідженням поставленого питання виявляється потреба здійснити спробу розробки україномовної онтологічної термінології, визначення філософських понять і побудови стрункої системи онтологічних категорій в межах обраної теми.

Результатами проведеного дослідження стали ряд положень, починаючи з того, що означена тема і підняте в ній філософське питання продемонструвало свою глибочину і загально-філософське значення, його розгортання відкрило цілий пласт фундаментально не розроблених європейською філософською думкою проблем, окреслило необмежену кількість можливостей для подальшого свого розвитку і вивчення, а також продемонструвало актуальність та спроможність розробки нового альтернативного шляху для вирішення нагальних наукових питань не лише в галузі філософії, а й у європейській науці загалом.

Наступним важливим висновком стало те, що обраний для розв'язання поставленого питання онтологічний підхід підтвердив свою доцільність, важливість та дав відмінні результати у розробці ряду положень, які зазвичай залишаються на розсуд теорії пізнання та іншим галузевим філософським наукам. Однак кожна філософська категорія, як і будь-які фундаментальні поняття науки мають свою онтологічну основу і потребують її осмислення хоча б з тієї причини, що вони закладають власний фундамент існування тієї чи іншої сфери знання, а отже, її буття для подальшого повноцінного становлення і розвитку цілої галузі знань. Відтак, в результаті дослідницької роботи окреслені онтологічні рамки і розуміння понять "особистість", "досвід", "істина", "ерос" в їх найглибшому, фундаментальному, буттєвому і всеохоплюючому смислі, а їх поєднання в єдину концепцію представило цілісну картину онтологічного погляду на деякі філософські питання, які повинні прийматися до уваги для правильного вирішення галузевих проблемних питань як фундамент осягнення світу людиною загалом і науки зокрема.

Складність і малорозробленість онтологічного підходу у визначенні основних понять дослідження зумовило необхідність приділення значної уваги їх детальному аналізу і співставленню, виявленню найглибшого онтологічного рівня розуміння від початку їх окреслення філософією і без подальших галузевих нашарувань і розведень значень. Також це дозволило здійснити спробу і дати обраним поняттям смислове окреслення і специфіку в українській мові та в порівнянні з іншими мовами із висвітленням відмінностей і своєрідності. Здійснення цього завдання дало чудовий систематизований і обґрунтований матеріал для подальших наукових розробок зацікавлених осіб у вирішенні інших поставлених завдань або у подальшій розробці обраного філософського питання.

Дослідження філософської думки та близьких галузей знань в Україні та світі із поставлених основних питань показало повсюдну актуалізацію заданої проблематики та потребу науки у фундаментальних розробках, а також схильність науковців до вектору всеоб'єднуючого знання, загли-

блення в проблему до її буттєвого рівня і необхідності не часткових, галузевих і тематичних висвітленнях понять і питань, а глибоко філософських, по-новому осмислених і виражених основних філософських проблем. Все це дозволило автору дослідження сформулювати і запропонувати науковому загалу власне бачення питання і можливого вектору подальшого розвитку філософської науки для вирішення загально наукових проблем сучасності.

Розгорнуто і запропоновано для подальшого дослідження онтологічне розуміння категорії "Ерос" в його незвичному для сучасної європейської філософії контексті, яке можна окреслити наступним чином: Ерос – це аскетичне самозречення від індивідуальної самодостатності в бутті і в свідомості, всеохоплююча самовіддача в любові, де завжди розкривається унікальність і неповторність особистісного стосунку. І метою такого особистісного стосунку є все та ж ціль, що ставить перед собою як філософія, так і будь-яка наука, – досягнути універсальної істини. Ось тільки Ерос дозволяє безпосередньо наблизитися до такої істини самого буття, і таким схопленням істини для особистості буде її досвід завдяки особистісному стосунку.

Найважливішим досягненням дослідження, на думку автора, стало виявлення особливості дії Еросу в його пізнавальній здатності як онтологічне осягнення істини особистістю, яке полягає в тому, що, незалежно від початкової щаблини відкриття особистістю буття через Ерос, навіть від найнижчої її форми прояву, завдяки власній вольовій активності та цілеспрямованості, особистість здатна долучитися до усієї повноти буття, охопити в своїй триєдності простір людини, світу і Бога. Особистісна єдиновидність буття і пізнання динамічно здійснюється як єдність розуму і серця, слів і справ, етосу і буття. Єдність, що перетворює буття в цілому в знаряддя пізнання, забезпечує універсальну безпосередність і внутрішню достовірність "істинного знання". Відтак істина завдяки Еросу відкривається в особистісному вимірі світу, а пізнання – це морально-динамічний процес, тілесне і духовне зусилля аскетичного самозречення і любовної самовіддачі особистості. Саме єдністю знання і буття відрізняється онтологічне розуміння істини від гносеологічної. Особистість же виступає єдиною можливістю онтологічного осягнення істини буття, оскільки єдина здатна забезпечити нерозривну єдність і цілісність того, хто пізнає, і того, що пізнається, завдяки особистісному стосунку в Еросі, надаючи єдину можливість здійснення справжньої свободи рівноправних сторін, коли одна сторона немислима без іншої і немає між ними первинного і вторинного.

Проведене дослідження здатне в подальшій своїй розробці представити цілісну наукову концепцію альтернативного шляху виходу європейської науки з кризи, зумовленої своїм всепроникаючим гносеологічним спрямуванням, прагматичним ставленням до світу і руйнівним через це діяльністю людини, невиправданою подрібненістю знання і рухом до все більшої деталізації й частковості. Все це природним чином зумовило втрату людиною відчуття цілісності зі світом і тим, що вона робить, а

разом із забуванням загального тла дійсності й спрямованості людської спільноти як єдиного цілісного організму, втрачена і здатність розуміння істини, себе і світу. Автор дослідження сподівається, що отримані результати будуть долучені до загальнонаукових пошуків, розробок і вирішень проблем, дозволяючи розширити перед дослідниками нові горизонти пізнавальної здатності людини та необмеженість людини в суто раціональних рамках осягнення цього світу і самої себе.

Проведена робота відкрила потужні перспективи для подальшої дослідницької роботи в руслі сучасної філософської діяльності в Україні. Поставлені проблемні питання продемонстрували свою актуальність і потребу в більш ґрунтовних і масштабніших дослідженнях, що стимулює автора дисертаційної роботи продовжити свою діяльність і наукові пошуки. Здійснена робота відкрила реальну можливість поставити онтологію в один ряд з гносеологією та феноменологією у дослідженні пізнавальних здатностей людини, проблем людини і світу, а не залишати онтологічний модус буття осторонь від повсякдення та філософських пошуків сучасної науки. Виявлений потенціал "особистісного досвіду" та "Еросу" заслуговує на звернення уваги наукового співтовариства, додаткових досліджень та розширення контексту та поля зору під запропонованим кутом розгляду актуальних проблем сучасності.

Надійшла до редколегії 25.12.12

Е. Г. Башук

АКТУАЛИЗАЦИЯ ПРОБЛЕМЫ ЭРОСА КАК ОНТОЛОГИЧЕСКОЙ ОТКРЫТОСТИ ИСТИНЫ В ЛИЧНОМ ОПЫТЕ

В статье актуализируется и раскрывается онтологическое понимание понятия Любви-Эроса. В статье изложены основные моменты и результаты проведенного исследования по вопросу онтологической открытости истины в личном опыте.

Ключевые слова: Эрос, Любовь, личность, истина, опыт, онтология.

O. G. Bashuk

ACTUALISATION PROBLEM EROS AS ONTOLOGICAL OPENNESS OF TRUTH IN PERSONAL EXPERIENCE

The article updates and discloses the ontological understanding of the concept of Love – Eros. This article presents the main points and results of a study on the ontological openness of truth in personal experience.

Keywords: Eros, Love, personality, truth, experience ontology.

СВІДКИ ЄГОВИ ЯК ОДНА З НАЙПОШИРЕНІШИХ СУЧАСНИХ НЕТРАДИЦІЙНИХ РЕЛІГІЙ

В статті розглядається генеза нетрадиційної релігійності. Основна увага зветься на специфіку єговізму: віровчення, культову практику, організаційну побудову, а також розвиток і стан цієї конфесії в сучасній Україні.

Ключові слова: нетрадиційна релігія, віровчення, культова практика, місіонерство.

Новими і нетрадиційними релігіями називають такі релігійні комплекси, які історично не успадковані від минулих епох певним етносом і не укорінилися в його побуті й культурі. Згодом ці релігії або зникають, або перетворюються на традиційні. Одним з нетрадиційних різновидів релігій для сучасних українців є навколохристиянські, до яких відносяться і Свідки Єгови (далі в статті СЄ). Розвиток нетрадиційних релігій привертає увагу багатьох дослідників в Україні та інших країнах. Серед релігійних мислителів, які належать до традиційних конфесій, праці про розвиток нетрадиційних культів і сект були написані такими відомими протестантськими теологами як У. Мартін, У. Дж. Макдауелл, Т. Гандоу, П. Робертсон та ін. За останніх два десятиліття в пострадянських країнах теж вийшло немало робіт, в яких православні богослови (О. Л. Дворкін, А. Кураєв та ін.) досліджують релігійний нетрадиціоналізм. Зауважимо, що представники традиційних християнських конфесій рішуче заперечують істинність віровчення adeptів єговізму. В Росії взаємодію між нетрадиційними релігійними організаціями та державними установами, а також їх вплив на політику, економіку та інші сфери суспільного життя у своїх працях розглядали Є. Г. Балагушкін, П. С. Гуревич, Л. Н. Митрохін, К. Б. Привалов та інші вчені. В західних країнах цей феномен у свої роботах розглянули: Е. Баркер, В. Бюне, Х.-Д. Допмен, Дж. Ессемонт, Ф. Зімбардо, Дж. Мейєндорф, Г. Ратке, С. Хассен та ін. дослідники. В нашій державі цей феномен досліджували такі відомі релігієзнавці як В. С. Єленський, А. М. Колодний, Є. В. Ліхтенштейн, В. І. Лубський, В. М. Петрик, С. В. Сьомін, Л. О. Филипович та ін.

Виникненню значної кількості нетрадиційних релігійних концепцій в XIX–XXI ст. сприяло створення в суспільстві атмосфери релігійного плюралізму, коли можливою стала вільна критика традиційних авторитетів та догматів будь-якої релігії. Незадоволення тим способом організації релігійного життя, що пропонували традиційні церкви і, відповідно, прагнення отримати власний містичний досвід переживання контакту з трансцендентним, створювало сприятливу атмосферу для сміливих релігійних експериментів. Одним з результатів цих активних релігійних пошуків стало виникнення організації СЄ. Перша єговістська громада сформувалась в 1870 р. у Пітсбурзі (штат Пенсільванія, США). Початковим осередком свідків була група з вивчення Біблії, яку очолював Чарльз Тейз Рассел (1852–1916 рр.). Самоназва "Свідки Єгови" похо-

дить з одного рядка книги пророка Ісаї, де сказано: "Ви свідки Мої, говорить Господь, та раб Мій, якого Я вибрав..." (Іс. 43:10). Назва "Свідки Єгови" закріпилась за цією конфесією лише у 1931 р. Так її назвав наступник Ч. Т. Рассела – Джозеф Франклін Рутерфорд, який очолював єговістів до своєї смерті в 1942 р. Спочатку ця громада називалася "Сіонською сторожовою вежею", "Асоціацією народної трибуни" і т. ін.

Своїм корінням єговізм уходить в протестантську течію адвентизму, в межах якого виникло вчення про швидке Друге Пришестя Ісуса Христа. Від адвентистів свідки успадкували також вчення про смерть душі разом з тілом, заборону на вживання тютюну, стриманість у вживанні алкоголю і т. ін. Адепти єговізму, як й адвентизму, утримуються від будь-якого вживання крові, оскільки в ній нібито перебуває душа живої істоти (були зареєстровані випадки відмови свідків від переливання крові, які закінчилися смертю цих людей). Адвентисти називали чіткі дати Другого Пришестя. Наприклад, Вільям Міллер проголошував, що Христос прийде на Землю в 1843 р. Коли ж у визначені строки Пришестя не відбулося, то проголосили, що Христос спочатку прийшов в Небесний Храм, а на Землю Він зійде в 1874 р., після 30 років небесного служіння. Ч. Т. Рассел також повірив в те, що зрине Пришестя Христове відбудеться в 1874 р. Коли ж видимого Пришестя не знову відбулося, адвентисти, зокрема Нельсон Барбоур, проголосили, що Христос прийшов в духовному тілі і невидимим чином (або невідпизнаний) вже присутній в нашому світі. А явно Він прийде в 1914 р. Починаючи з 1878 р., Ч. Т. Рассел теж почав учить, що Христос прийшов в 1874 р. невидимим чином і перебуває зараз у Небесному Храмі, де Його зустріло мале стадо вірних свідків. Проте Христос не зміг одразу прийти на Землю, оскільки в повітряній сфері сатана розпочав люту війну проти Нього і Його святих. Відповідно до нових підрахунків Ч. Т. Рассела виходило, що у 1914 р. підійде до кінця період язичників і почнеться Армагеддон, передвіщена Апокаліпсисом остання битва за тотальне знищення зла (Апок. 16:16). Засновник єговізму стверджував, що після перемоги над злом в повітряній сфері, Ісус Христос спуститься на Землю, щоб тут остаточно добити зло. Початок Першої світової війни дав свідкам підставу стверджувати, що ця земна війна є відображенням духовної битви сил добра і зла, а дату видимого Христового Пришестя вони відсувати, відповідно, на 1916, 1918, 1924 та 1928 рр. Нарешті Свідки Єгови проголосили, що армагеддонський бій відкладений доти, поки вони не закінчать свою всесвітню проповідь, в якій попередять всі народи землі про небезпеку, що насувається на них. Адже свідки вважають, що разом з дияволом проти Єгови боротимуться адепти всіх світових релігійних організацій. На їх переконання, прихильники традиційного християнства, зрадивши Христа "продалися" силам зла (символом такого християнства, на їх переконання, є Вавилонська блудниця). Свідки Єгови вірять, що всі ті, хто підуть за дияволом проти них, будуть знищені в Армагеддонській битві. Після Армагеддону відбудеться Страшний Суд Христо-

вий над "відродженими" людьми (свідки не люблять слово воскресіння), на якому вони будуть розділені на три класи. Перший клас, що складається з 144 тис. богообраних єговістів, буде взятий на небо і там у безтілесному стані буде царюватиме з Христом і керуватиме життям тих людей, які назавжди залишаться на Землі. Другий клас "відроджених" буде складатися з інших врятованих свідків, які у своїх тілах залишаться вічно жити на Землі. Це буде райське життя: сповнене спокою і добробуту, без воєн та хвороб. Вони зможуть одружуватися і поступово розмножуючись заселять усю Землю. Третій клас людей складуть грішники, які негідні вічного життя на Землі. Усі грішники будуть знищені разом із сатаною і його демонами. Свідки заперечують існування пекла, і не вірять у реальність вічних мук в загробному світі. Відповідно до їхнього вчення, померлі просто перестають існувати.

Релігію єговізму ми називаємо навколохристиянською, оскільки, з одного боку, у віровченні і культово-обрядовій діяльності adeptів СЄ наявний досить сильний вплив біблійного християнства, відповідно, вони вважають себе (і лише себе!) істинними християнами; проте, з іншого боку, віровчення й обрядова практика цієї релігійної громади надто далеко відійшли від традиційного християнства і вона давно перетворилася на самостійну релігію. Головним чином, підставою вважати свідків adeptами навколохристиянської релігії дає аналіз специфіки їхнього віровчення і культової практики. Єговісти, на відміну від прихильників традиційного (біблійного) християнства, є антиринітаріями (заперечують існування Божественної Трійці і не вірять в божественність природи Ісуса Христа). Богом в їх віровченні є лише Єгова, а Ісус, на їх переконання, є створеною подібно до ангелів істотою (Ісуса ототожнюють з архангелом Михайлом). Єговісти стверджують, що коли Ісус втілювався в людський образ, Він склав із себе своє духовне буття, ставши звичайною людиною. Коли ж Ісус охрестився в Йордані, Бог Єгова зробив Його Христом (пророком, первосвященником і царем-помазаником). Виконуючи доручене Йому Богом завдання, Ісус загинув, будучи прицвяхованим до стовпа (зауважимо, що хрест, який в традиційному християнстві символізує викупну жертву Ісуса Христа за гріхи людей й, тим самим, є символом перемоги над смертю й вічного життя, свідки відкидають як огидний язичницький знак). За цей подвиг Бог Єгова нагородив Ісуса безсмертям. Він відродив Ісуса, спочатку розпорозивши Його тіло на складові елементи, а потім відтворивши Його у вигляді "славного духу". Відповідно, свідки вірять, що тепер Ісус очолює на небесах всевітню організацію єговістів. Свідки заперечують безсмертя душі, існування раю і пекла, відмовляються відзначати більшість християнських свят (окрім Пасхи, яку вони вважають не святом, а свого роду поминальним днем жертвенної смерті Ісуса Христа).

Визнання християнської Біблії як Священної книги й Ісуса Христа як втілення одного з ангелів Єгови дають підставу свідкам вважати себе християнами. Ось, що самі вони пишуть про свою віру: "Свідки Єгови

вірять у Всемогутнього Бога Єгови, Творця неба і землі. Вже саме існування дивно складених творінь в навколишньому Всесвіті доводить, що все це створив надзвичайно розумний і могутній Творець... У Біблії говориться: "Його невидимі якості: вічна сила і божественна сутність – ясно видні від створення світу, тому що вони розпізнаються через те, що створено". Так, цілком безумовно "небеса проповідують славу Божу" (Рим. 1:20; Псалом 18:2–5)... Бог Єгова мав певну мету, коли створював свої приголомшливі творіння... Це видно з Його слів, сказаних першій людській парі: "Плодіться і розмножуйтеся, і наповнюйте землю... і пануйте над рибами морськими, і над птахами небесними, і над кожним плазуючим живим по землі" (Буття 1:28). Проявивши непослух, перша пара виявилася нездатною наповнити землю праведними родинами, які б з любов'ю дбали про землю, рослини і тварин. Однак непослух людей не завадив задумам Єгови. Через тисячоліття було написано: "Бог землю... даремно створив; Він утворив її для життя". "Земля перебуває навіки", вона не буде знищена (Ісаї 45:18; Проповідник 1:4)... Тому Свідки Єгови вірять, що Земля буде існувати завжди і що всі – і нині живуть, і ті, хто колись помер, – зможуть вічно жити на ній, якщо будуть відповідати наміру Єгови перетворити й населити Землю. Всі люди успадкували від Адама й Єви недосконалість і тому є грішниками (Рим. 5:12). У Біблії сказано: "Плата за гріх – смерть". "Живі знають, що помруть, а померлі нічого не знають". "Душа, що грішить, вона помере" (Рим. 6:23; Проповідник 9:5; Єзекіїль 18:4, 20). Але як вони можуть повернутися до життя, щоб скористатися земними благословеннями? Тільки завдяки спокутній жертві Ісуса Христа, який сказав: "Я воскресіння й життя; Хто вірує в Мене, якщо і помере, буде жити". "Всі, хто в гробах, Його голос почують, і повиходять ті" (Іоан. 5:28, 29; 11:25; Матв. 20:28)... Сьогодні Свідки Єгови проповідують цю благу звістку... " [1].

Слова Ісуса про те, що учні Його повинні бути "не від світу цього", єгови́сти сприймають буквально і тому не беруть участі в політичному житті і війнах, хоч би де і заради чого б вони велися. Членом організації СЄ категорично заборонено брати участь у спортивних змаганнях, служити в армії, голосувати на виборах, шанувати державні прапори і гімни будь-яких країн. Така позиція не раз спричиняла конфлікти з представниками влади країн, на території яких вони діяли. Під час Другої світової війни тисячі свідків були кинуті у нацистські концентраційні табори. Не краще ставлення з боку влади зустрічали вони й в СРСР. Зокрема, коли західноукраїнські землі увійшли до складу СРСР, свідки зазнали масових репресій. Їх арештовували і висилали у східні райони країни. У 1951 р. спеціальною постановою Ради Міністрів СРСР, яку підписав особисто Й. В. Сталін, діяльність громад СЄ була остаточно заборонена. Свідків звинувачували в антирадянській агітації та у зв'язках із закордонними центрами.

Свідки не утворили класичної для християнських конфесій церковної організації й ієрархії. Проте їхня організація є централізованою й чітко

структурованою. У 1908 р. адміністративний центр СЄ було засновано в Брукліні (США, штат Нью-Йорк). Цей центр одержав назву "Бруклінської скинії". Низовою одиницею організації є так звані "збори" (або "зібрання"), які нараховують до 200 свідків. Цими "зборами" керують призначені старійшини. Вони виконують й інші обов'язки, наприклад, організують богослужіння. Зібрання об'єднуються в "райони", з яких утворюються "області", а ті, в свою чергу, складають "філію" в тій чи іншій країні. Кожний район складається приблизно з 20 зборів. Обласний наглядач по черзі відвідує райони у своїй області. Щорічно проводяться два районних конгреси. Районний наглядач відвідує кожний збори в районі, як правило, двічі на рік, щоб допомогти рядовим свідкам організовувати і виконувати працю проповідування на призначеній їм території.

Місцеві збори свідків (в наш час їх нараховується понад 20 тис.) утримують свої молитовні дома, які називаються "Залами Царства". Дж. Макдауелл та Д. Стюарт пишуть, що "Зали Царства є місцями зустрічі місцевих конгрегацій. Порядок проведення служби зарані планується штабом в Брукліні, який визначає навіть вибір пісень і порядок їх виконання. Служби однакові в усьому світі, їх веде старійшина зібрання. Він перебуває під контролем окружного спостерігача, який відвідує кожний Зал Царства два рази на рік" [2]. Феномен священства у свідків відсутній. Кожен активний учасник релігійної громади іменується "служителем". Ті ж, хто цілком віддається роботі на організації, називаються "провідними видавцями". Служба здійснюється на добровільних засадах, а її організаторами є представники так званого "малого стада вірних і розсудливих рабів Єгови". Адепти єговізму вірять, що члени цього "малого стада" були обрані самим Єговою від початку часів і "помазані Духом Божим". Коли представник "малого стада" помирає, він нібито одразу ж потрапляє до небесного Царства Божого і входить до складу "уряду Христа" (144 тисяч "обраних"). В Залах Царства проводяться "п'ять різновидів служб: публічні бесіди, вивчення "Сторожової Вежі", вивчення священних книг, Школа Теократичного Служіння і збори-служби. Публічні бесіди схожі з церковними службами за винятком того, що проповідь пастора замінена виступом старійшини. За такою службою, що відбувається в неділю уранці, слідує вивчення "Сторожової Вежі", де читається стаття з журналу і задаються питання, що пояснюють статтю. Зайняття по вивченню книг проходить в середині тижня в неформальній обстановці, зазвичай удома, коли члени групи читають яку-небудь певну книгу. Інші дві служби є зустрічами для інструктажу і підготовки до головної служби" [3]. Щотижня свідки проводять заняття у школі проповідницького служіння. Офіційне релігійне свято (точніше кажучи, це не звсіім свято) тільки одне: щорічне пригадування Вечері смерті Христової, що відбувається ранньої весною. В цей день віруючі збираються після заходу сонця за столами, на яких розставлені прісний хліб і червоне сухе вино, які символізують Тіло і Кров Христові й призначені тільки тим, хто вважає

себе помазаним Духом Божим. Ніяких інших, ні релігійних, ні світських свят вони не відзначають.

Організація СЄ відома в світі, насамперед, завдяки надзвичайно активному прозелітизму. Протягом року свідки проводять у "проголошенні благої звістки" більше мільярда "людино-годин", залучаючи до своїх громад по всьому світі нових членів. Від рядових членів організації вимагається не менш як 100 годин на місяць присвятити місіонерській роботі, про яку ті детально звітують. Свідки на своїх офіційних сайтах (наприклад, [http://www. watchtower. org](http://www.watchtower.org) та ін.) запевняють, що станом на 2011 р. їхня організація мала понад 7,5 млн. adeptів у всьому світі. Ще приблизно 10 млн. людей час від часу відвідують їхні збори. Проте, скоріш за все, ці цифри є завищеними. Свідки пропагандують власний варіант Біблії, основу якого склав власноручний переклад Ч. Т. Расселом Священних текстів. Останніми десятиліттями видано понад 500 млн. примірників єгови́ської Біблії майже сотнею мов народів світу. Регулярно видаються накладом понад 20 млн. прим. кожен й понад 80 мовами два програмні журнали СЄ: "Вартова башта" і "Пробудіться!". Крім того, виходить безліч брошур і буклетів, присвячених популяризації єгови́ського варіанту Біблії. Великого поширення набули домашні семінари, на яких свідки знайомлять тих, хто цим цікавиться, з їхньою методикою вивчення Біблії. Вища біблійна школа свідків – "Гілеад" тільки за роки, що минули після Другої світової війни, випустила понад 20 тис. місіонерів.

В Україні громади свідків вперше з'явилися в західних регіонах ще в 1920-ті рр. Фундаторами перших таких громад на теперішній території нашої держави стали ті українці, які повернулися на Батьківщину з еміграції до США. Незабаром громади свідків здебільшого увійшли до польського крайового бюро товариства свідків, що тоді діяло під назвою "Товариство дослідників Святого Письма". Своє вчення в ті часи єгови́сти поширювали насамперед у формі друкованої продукції. Україномовних брошур і листівок було привезено у 1920–1930-ті рр. близько 30 найменувань. В СРСР свідки були змушені кілька десятиліть діяти нелегально в умовах постійних переслідувань з боку радянської влади. Внаслідок цього вітчизняні єгови́сти створили чітко організовану і дисципліновану систему громад, які підпорядковувались єдиному центруві. Тільки в лютому 1991 р., коли було вирішено, що їхня діяльність не несе загрози закону й порядку, перші громади СЄ одержали право на офіційну реєстрацію.

У сучасній Україні (станом на 2011 р.) нараховується понад 1100 осередків свідків, і більш ніж третина з них діє без державної реєстрації [4]. Переважну більшість приміщень вітчизняні єгови́сти через нестачу власних культових споруд орендують. В Україні adeptів СЄ нараховується приблизно 150 тисяч, крім того ще не менше 140 тис. симпатизують єгови́зму (відвідують час від часу богослужінні, купують релігійну літературу і т. ін.). Зауважимо, що протягом останніх двох десятиліть в

Україні серед нетрадиційних релігійних організацій поширюються найбільш динамічно саме єговізм та харизматичне християнство.

Вітчизняні і закордонні "борці з сектантською загрозою" стверджують, що всі без винятку нетрадиційні релігійні громади відзначаються авторитаризмом їх лідерів, претензіями на винятковість істин, які вони проповідують, організаційною замкненістю, суворістю релігійної дисципліни, фанатизмом послідовників й опозиційністю щодо традиційних церков. Натомість, далеко не всі нові й нетрадиційні релігійні групи є замкненими й відокремленими від суспільної більшості організаціями. Зокрема, за своїми організаційними ознаками громади СЄ, навпаки, є відкритими структурами, що об'єднують своїх послідовників на добровільній основі, без обмеження за статевими, віковими, національними і релігійними ознаками. На переконання закордонних і вітчизняних богословів-антикультистів, діяльність усіх без винятку нетрадиційних релігійних громад має яскраво виражений деструктивний характер, оскільки несе загрозу психічній сфері життєдіяльності громадян; руйнує соціальні інститути і зв'язки (сім'ї, заклади освіти, армію і т. ін.); порушує культурно-історичні традиції; загрожує деградацією морально-етичних цінностей і т. ін. Проте, на наше переконання, подібні оцінки діяльності більшості адептів неорелігій є далекими від розуміння її сутності й цілей. Наприклад, більшість єговістів не було помічено в скоєнні "підривної діяльності", щодо держав, від яких свідки, навпаки, прагнуть дистанціюватися, що є поміркованим варіантом ескапізму. Більшість соціальних проектів СЄ мають яскраво виражену місіонерську спрямованість, а також економічно-комерційну складову. Але несправедливо їх за це засуджувати, оскільки будь-яким організаціям потрібні матеріальні засоби для підтримки власного існування. Більшість свідків є цілком законослухняними, окрім питань, які суперечать їхнім релігійним переконанням. На наш погляд, до цього питання слід підходити виважено, дотримуючись принципів релігійної толерантності й верховенства права. В ст. 35 Конституції України віруючим громадянам нашої держави гарантоване право на альтернативну службу: "Ніхто не може бути увільнений від своїх обов'язків перед державою або відмовитися від виконання законів за мотивами релігійних переконань. У разі, якщо виконання військового обов'язку суперечить релігійним переконанням громадянина, виконання цього обов'язку має бути замінене альтернативною (невійськовою) службою" [5]. Не слід використовувати щодо нетрадиційних релігійних громад необґрунтовані узагальнення. Всі вони є різними: одні релігійні рухи є ворожими до держави, інші (в т. ч. й адепти єговізму), терплять її як неминуче зло, треті цілком плідно взаємодіють з нею. Отже, багатоваріантність і багатofакторність неорелігійних проявів не дозволяє застосовувати однозначні оцінки цього явища. На наше переконання, якщо діяльність членів неорелігійних громад не загрожує громадському порядку і не має ознак кримінальних та інших правопорушень, то представники державних правоохоронних органів не повинні втручатися в цю

діяльність, а держава має гарантувати своїм громадянам право на свободу релігійних переконань.

1. Свидетели Иеговы. Кто они? Во что они верят [Электронный ресурс] // Официальный сайт Свидетелей Иеговы. – Режим доступа : http://www.watchtower.org/u/jt/article_03.htm.
2. Макдауэлл Дж., Стюарт Д. Обманщики. Во что верят приверженцы культов. Как они заманивают последователей. – М. : Протестант, 1993. – С. 70. 3. Там же. – С. 73. 4. Звіт про мережу церков і релігійних організацій в Україні станом на 1 січня 2011 р. [Електронний ресурс] // Затверджено наказом Держкомнацрелігій від 28 лютого 2011 р. № 09. – Режим доступу : http://www.irs.in.ua/files/statistic/2011.01.01_zvit_f1.pdf. 5. Конституція України [Електронний ресурс] // Відомості Верховної Ради України (ВВР), 1996, № 30, ст. 141. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/254k/96-bp>.

Надійшла до редколегії 25.12.12

И. В. Богдановский

СВИДЕТЕЛИ ИЕГОВЫ КАК ОДНА ИЗ САМЫХ РАСПРОСТРАНЁННЫХ СОВРЕМЕННЫХ НЕТРАДИЦИОННЫХ РЕЛИГИЙ

В статье рассматривается происхождение нетрадиционной религиозности. Основное внимание обращается на специфику иеговизма: вероучение, культовую практику, организационное строение, а также развитие и состояние этой конфессии в современной Украине.

Ключевые слова: нетрадиционная религия, вероучение, культовая практика, миссионерство.

I. V. Bogdanovsky

SPECIFICITY JEHOVAH'S WITNESSES AS ONE OF THE MOST WIDESPREAD NON-TRADITIONAL RELIGIONS

The article discusses the origins of non-traditional. Main attention is paid to the specific Jehovah's Witnesses: creed, cult practice, organizational structure, and the development and status of this denomination in modern Ukraine.

Keywords: alternative religion, doctrine, cult practice, missionary.

ВИТОКИ ФОРМУВАННЯ ТА ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ФІЛОСОФСЬКИХ ШКІЛ ВАЙБХАШИКА ТА САУТРАНТИКА

В статті окреслено витоки формування філософських шкіл вайбхашика і саутрантика та визначено головні постулати їх вчення.

Ключові слова: вайбхашика, саутрантика, архат, пудгала, Будда, час, нірвана, дгарма, свідомість.

Актуальність дослідження філософії буддизму аргументована низкою чинників. По-перше, в нашій країні, порівняно з загальносвітовим рівнем розвитку буддології, спостерігається брак відповідних досліджень. По-друге, духовний потенціал буддизму привертає увагу дедалі ширшого кола наших співвітчизників, які часто опиняються в полоні хибних уявлень навіяних авторами псевдонаукових буддійських вчень. По-третє, буддизм, як альтернатива модерної філософії, відкриває нові обрії для подолання кризових викликів постмодерну.

Надзвичайно складна і тривала історія розвитку буддизму, що не може бути вичерпно визначеною як історія релігії, або філософії, потребує прискіпливої уваги науковців та застосування міждисциплінарного підходу для узгодження результатів досліджень істориків філософії, релігієзнавців, та культурологів. Буддизм охоплює різноманітні течії та напрями, що є подекуди радикально відмінними між собою, і скоріше справляють враження багатьох релігій, аніж різних конфесій у межах одної.

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 людини в філософії та практиці буддизму, а Овчаренко І. В. дослідила естетизм в ритуальних системах буддизму махаяни. Тибетському буддизму присвятив своє дослідження Капріцин І. І. Вагомий внесок у розвиток вітчизняної буддології зробили Завгородній Ю. Ю., Сарапін О. В., Капранов С. В.

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.

Серед сучасних знахих у світі дослідників буддизму варто відзначити Масакатсу Фуйіта (Університет Кіото), І. Карунадаса (Університет в Гонконгу), Роджер Джексон (Карлетон Коледж), Фуміхіко Суекі (Міжнародний науково-дослідний центр вивчення Японії), Даніель Арнольд (Чикагський університет), Паскаль Гугон (Університет Лозанни), Ярослав Комаровські (Університет Лінкольна в Небраско), Шарль Мюллер (Токійський університет).

Метою даного дослідження є розкриття теоретичних витоків формування філософських шкіл вайбхашика та саутрантика, та визначення

специфіки змісту їх вчень. Звісно, що в межах даної статті ми можемо лише розпочати роботу по її реалізації. Зокрема, необхідно розв'язати наступні завдання: по-перше, визначити теоретичні підвалини розподілу на махаяну та хінаяну; по-друге, окреслити головні постулати філософських вчень вайбхашики та саутрантики.

Об'єктом даного дослідження є розвідки присвячені історії розвитку раннього буддизму та вченням вайбхашики та саутрантики. А предметом – специфіка філософського змісту вайбхашики та саутрантика.

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

Приблизно в 477 р. до н. е. в столиці держави Маґадха Раджагріхі відбувся перший собор, очолюваний Маґашьяпою, де зібралися учні Шак'ямуні, для того аби зафіксувати Вчення, що після паранірування (смерті) засновника буддизму потребувало збереження і захисту від спотворення.

Приблизно в 367 р. до н. е. (на думку багатьох дослідників більш коректно є датування 386–375 рр. до н. е.) чернець на ім'я Яша скликав другий собор в Вайшалі з метою розгляду звинувачення місцевої буддійської громади у негідних діях (зокрема, в прагненні до збагачення та розкошів).

Навіть відносно точну дату проведення третього і найбільш важливого буддійського собору в Паліпутрі досі не встановлено, усталеною є настанова вважати, що він відбувся в III ст. до н. е. і став важливим етапом в процесі, що передував розподілу шкіл буддизму (яких налічувалось приблизно вісімнадцять) на дві ключові буддійські течії, які зазвичай називають: хінаяна та махаяна.

Підставою для скликання "третього собору" стала ініціатива ченця Махадеви, що запропонував переглянути перелік властивостей, за якими можливо розпізнати архата (святую людину) та тих знарядь, що сприяють його формуванню. Оponentами запропонованих Махадевою новацій, виступили стхавіри (прихильники давнини, або старійшини), що наполягали на непорушній істинності усталеного в ті часи уявлення про послідовність етапів яких має досягти архат. Спершу людина, що звільнилася від дії закону взаємозалежного виникнення, на їх думку, має "увійти в течію" (шротапанна), та позбавитись від віри у власне "Я". Другий етап – звільнення від сумнівів, а третій – звільнення від приписів і правил. Четвертий етап – повернення, що відбувається лише один раз і яке супроводжується звільненням від тілесних бажань, прагнень та ненависті. Останній етап – стан коли архат більше не вертається звільнений від абсолютно будь-яких прагнень, від порожнечі, від небайдужості та авідьї, аби досягти нірвани після своєї останньої смерті [1]. Махадева ж запропонував вважати архатами навіть: здатних до неконтрольованих (уві сні) проявів статевої функції; не звільнених цілковито від авідьї; не звільнених цілковито від сумнівів у вірності Вчення. Крім того, ініціатор запропонував вважати можливим досягнення архатовості завдяки зовнішньому впливу (цей постулат став, зокрема, основою для

постання майбутніх уявлень про роль Бодгістаттви), та через використання практики ритмічного промовляння мантр.

Учасники собору, що визнали істинними запропоновані до розгляду постулати, почали називати себе махасангіками ("прихильниками великої громади"). Більшість представників цієї спільноти стверджували, що: по-перше, часу як субстанційної протяжності не існує, дійсна лише мить; по-друге, насправді ніщо не триває у часі, тобто не зберігається як сутнісне одне і те ж різних миттєвостях; по-третє, "все миттєво" дійсність людського "я" насправді є мерехтінням миттєвостей, що не пов'язані між собою субстанційно, а уявлення про вічність основи людської індивідуальності (душі) та першооснови світу є втіленням авідьї; по-четверте, закон взаємозалежного виникнення є цілковито істинним, але його не слід тлумачити, як закон причинного породження.

Маємо наголосити, що більшість махасангіків стверджували, що причинно-наслідковий зв'язок – це обумовленість якостей та параметрів будь-якої події-миті, тим якою відбулась подія-мить попередня. Водночас, вони не погоджувались, зокрема, з міркуваннями санх'яїків, котрі стверджували, сутнісну причинність.

Особливої уваги заслуговує буддійська школа ватсіпутрії, вчення якої здебільшого відкинуло вищенаведені постулати. Часом її виникнення зазвичай вважають середину III ст. до н. е., а її засновником – Ватсіпутру, що з брахмана перетворився на буддійського стхавіра.

До головних постулатів ватсіпутрії належить твердження, що основою "Я" є індивідуальна сутність – пудгала – особистість, яка хоч і не тотожна п'яти скандхам, але й не відмінна від них. Саме пудгала – те, що перероджується, стосовно неї реалізується карма, і саме вона досягає нирвани. Пудгала, на думку Ватсіпутра, – це єдність свідомості та пам'яті. Подібно до санх'яїків, він витлумачив авідью, наслідком того, що пудгала намагається визначити себе через ототожнення з тим, що усвідомлюється або що запам'ятовується. Водночас він постулював, що особистість потребує п'яти скандх як необхідної умови своєї дійсності. Звісно через вірність тези "Все тимчасово" мислитель не стверджував буцімто пудгала є вічною, однак і меж її тривання він не визнавав необхідними.

Прихильники Ватсіпутрії відкинули тезу "Все миттєво" на їх думку тимчасовість не означає миттєвість, тому світ складається з сутностей, що відмінні одна від одної, зокрема й за тривалістю існування: "обумовлене тимчасове, однак не миттєве. Деякі залежні явища миттєві (наприклад, думка), але інші тривалі (наприклад, матерія або тіло)" [2]. Миттєві явища зникають самовільно, тобто за власною природою, а зникнення явищ тривалих потребує впливу зовнішньої причини. Ватсіпутра розрізняв внутрішні причини (необхідність яких є іманентною суб'єкту дії, а отже їх реалізація є миттєвою) та причини зовнішні. Необхідність останніх, вимагає поєднання, як мінімум двох суб'єктів взаємодії, яким притаманна здатність, за певних умов, впливати та впливові піддаватися. Отже тривалість певних дгарм не свідчить про їх вічність, а є результатом тимчасової відсутності зовнішньої причини для їх зникнення.

Виникнення школи вайбхашика (сарваствіада, муласарваствіада) традиційно пов'язують з розколом, що відбувся під час Собору очолюваного царем Ашокою в 244 або 243 р. до н. е. Є підстави вважати, що час постановки цієї філософської школи буддизму належить до найбільш благополучних етапів розвитку індійської філософії та культури. Не даремно, правління Ашоки з династії Маур'їв традиційно уславлюють в індійських джерелах: "Цей дивовижний правитель, якого все ще люблять в Індії та в багатьох інших частинах Азії, присвятив себе поширенню вчення Будди, доброчесного життя і співчуття, а також турботі про благо народу" [3].

Дослідники цілком аргументовано відносять вайбхашику до числа філософських шкіл буддизму та визначають її однією з найвизначніших в історії буддизму. Головними першоджерелами цієї школи стали "Тріпітака", "Вісуддгімаггі" ("Енциклопедія буддизму") створена Буддгішою, "Мілінда –паньго" ("Питання царя Мілінди"), "Магавігаша" ("Величний коментар" до Абгідгарми), "Абгідгармакоша" ("Скарбниця абгідгарми"). Автор останнього твору – Васубандга (V ст. н. е.), що написав його до того, як відмовився від сповідування вчення тобто хінаяна, перейшов на бік йога чари, тобто махаяни. В цьому творі ми знаходимо виклад полеміки між вайбхашиком та саутрантиком, який є безцінним джерелом для реконструкції вчень цих філософських шкіл.

Назва сарваствіада, походить від виразу "все існує" ("сарвам асті"). А назва Вайбхашика, від терміну (вібгаша) – коментар. За визначенням Щербатського Ф. І., вайбхашики та більш ранні школи буддизму визнавали реальність (драв'я сат) сансари і нірвани, а саутрантики стверджували це лише стосовно сансари [4].

На противагу попередникам, тобто магасангікам, сарваствіадіни стверджували дійсне існування часу, тобто існування дгарм минулого, теперішнього і майбутнього: "Якби минуле не існувало, як могла б будь-яка дія, хороша або погана, отримати через якийсь час своє здійснення (плоди), оскільки, в той час коли останнє з'являється, причина, що викликала наслідок, щезла. (Попередня дія, погана чи хороша, існує в дійсності, адже коли вона дозріла, то дарує плоди цілком так само, як це робить теперішнє)" [5].

Як вже зазначалося, вайбхашики постулювали драв'я сат сансари та цілковиту адекватність змісту людського сприйняття тому, що є його предметом. В дусі філософської традиції Індії (і передовсім даршани Вайшешика) представники школи Вайбхашика стверджували дійсність шести індрій (органів сприйняття): зір (caksur-dhatu), слух (srotra-dhatu), нюх (ghrana-dhatu), дотик (kaya-dhatu), смак (jihva-dhatu), манас (mano-dhatu) та відповідні типи предметів сприйняття (вішай): колір (rupa-dhatu), звук (sabda-dhatu) запах (gandha-dhatu), дотик (sprastavya-dhatu), смак (rasa-dhatu), невідчутні об'єкти (dharma-dhatu). Також цілком традиційно, в цій школі визнавали шість свідомостей – корелятивів: свідомість побаченого (caksur-vijnana-dhatu), свідомість почутого (stotra-vijnana-dhatu), свідомість відчутого запаху (ghrana-vijnana-dhatu), свідомість

мість відчутого на дотик (raya -vijnana-dhatu), свідомість відчутого на смак (raya-vijnana-dhatu), свідомість не відчутного емпірично (mano-vijnana-dhatu). "Абгід'гармічний аналіз проблематики, пов'язаної зі свідомістю, неминуче лишався б малозрозумілим в своїй основній спрямованості, якби з історико-філософського витлумачення було б еліміновано релігійну доктрину буддизму. Саме доктрина поставила у центр уваги абгід'гармістів свідомість як центральний фактор психічної діяльності. А це, в свою чергу, означало, що аналіз психіки мусив вибудовуватись у застосуванні до цього центрального фактору. Розгляд психічних процесів здійснювався абгід'гармістами саме як розгляд змістовних, причинно обумовлених станів, або явищ свідомості" [6].

Природно, що особливу увагу, вайбхашики приділили поясненню значення поняття дгарма. По-перше, на їх думку, всі дгарми мають дійсний онтологічний статус (драв'я сат), і водночас є тотожними умовними одиницям висловлювання предметів чуттєвого усвідомлення та їх знання (праджняпті сат). По-друге, сарваствадіни постулювали парадоксальну для буддизму в цілому, субстанційність дгарм минулого, теперішнього та майбутнього, тлумачення якої нашоухе нас на аналогію з поняттям ану (атом) у вайшешиці: "Ми, вайбхашики, тим не менше, стверджуємо, що минуле і майбутнє безумовно існують. Але (зважаючи на вічну сутність дгарм, ми визнаємо), що є дещо, що нам не вдається пояснити; їх сутність глибока, (вона трансцендентальна), адже існування її не може бути встановлене раціональними засобами" [7]. З одного боку, дгарму вайбхашики визначають миттєвою дійсністю, а з іншого, стверджують її граничну неподільність та незнищенність. Кожна унікальна річ, на їх думку, є комбінацією дгарм, які можливо вичерпно типологізувати спираючись на аналіз індрій та скандх.

Постання нового вайбхашики витлумачували як перехід від прихованості (невиявленого) до унаочненої актуальності (виявленості). Вони розрізнили шість причин та чотири умови для проходження означеного процесу: перша причина – обумовленість існування конкретної речі, решта ж визначають її стосунок щодо інших: причини спільної, причини співпадіння, причини об'єднання, причини всезагальної, причини розподілу. Всі речі є водночас і причинами і наслідками і не лише стосовно іншого, але й стосовно себе, адже, як вже було зазначено, вайбхашики постулювали дійсність минулого, теперішнього і майбутнього як модуси крізь які проходять дгарм здійснюючи перехід від невиявленого але потенційно присутнього (майбутнього), що водночас є причиною присутнього у своєму наслідкові.

Таким чином, сарваствадіни отримали відповідь на одне з найскладніших питань буддизму: в який спосіб здійснюється карма? На їх думку, вона відбувається в теперішньому а її наслідок неодмінно буде втілено в майбутньому, коли воно стане теперішнім.

Одним з найскладнішим в тлумаченні вчення вайбхашиків є значення поняття реальність (драв'я сат). Як наголосив О. Розенберг: " Дійсно, чи можливо назвати реалізмом точку зору, наприклад вайбхашиків, для

яких емпіричне буття ніщо інше, як потік миттєвостей усвідомлення, а зовнішній світ кожної особистості є результатом індивідуальної "карми" цієї особи. Цікаво, що саме стародавні сарваствівадіни не могли встановити істотної відмінності між дійсністю і сновидінням, адже і те і інше є суто суб'єктивним" [8].

Нірвану вайбгашики пояснювали як незмінність, тобто не обумовленість та цілковиту істинність. "Стан нірвани, згідно уявлень вайбхашиків, має деяку подібність зі станом Всесвіту, який, як вважають в сучасній науці, матиме місце, коли дія всіх енергій припиниться (хоча і вони будуть тим не менше існувати), адже енергія сама по собі (dharma-svabhava) вічна" [9]. Досягнення нірвани можливе за умови втрати власної індивідуальності ("Я") і руйнації самсарів, але під час свого останнього існування, архат, хоч і звільнений від пристрастей і всіх прив'язаностей, досягає не остаточної нірвани, а з залишком обумовленості. Після ж смерті він досягає остаточної нірвани.

Саутрантика – школа, що виникла на ґрунті сарваствівади приблизно в середині II ст. до н. е. Її назва походить від терміну сутра (саутрантики – "прихильники сутр") а її значення пояснюється тим, що представники цієї школи вважали за потрібне звертатися лише до сутр як до слів самого Будди, і на відміну від вайбгашиків не надавали особливого значення коментарям.

Саутрантики відкинули тезу "все існує" і заперечили субстанційність (драв'я сат) багатьох дгарм залишивши їм лише статус праджняпті. Як наслідок, представники цієї школи й визнавали реальність "зовнішнього світу" вони заперечили цілковиту відповідність між змістом людського знання та дійсністю, тобто драв'я сат не тотожне праджняпті сат. Особливу увагу мислителів цієї школи привернуло поняття свідомість. Останню, на відміну від більшості попередників, саутрантики витлумачували не чистою, а сповненою образів (акара).

Головними першоджерелами саутрантики визнавали дві перші "Пітаки", а згодом авторитетною для них стала, згадувана вище, робота Васубандги "Абгідгармакоша". Згідно, їх вчення час – це нескінченна кількість миттєвостей, що змінюють одна одну: "...минуле – це те, що існувало, а майбутнє – це те, що буде існувати. Відповідно до цього, вони заперечували подвоєння елементів, вічну сутність і прояви, і припускали лише реальність одних проявів" [10]. Враження, що час – це певне тривання – лише ілюзія. Мерехтіння миттєвостей настільки швидкоплинне, що усвідомити їх диференційованість звичайній людині не можливо. Крім того, мислителі цієї школи, наголошували, на тому, що змістом людського знання завжди є те, що вже зникло, тобто, неможливість "схопити" теперішнє викликана взагалі відсутністю можливості його усвідомити.

Саутрантики відмовились від настанови вайбгашиків пояснювати нірвану через предикати: незмінність та необумовленість, натомість вони зосередили увагу на її означенні через поняття цілковита відсутність (зокрема, й індивідуальності пробудженого): "Саутрантики рішуче відстоювали постулат, що нірвана означає лише кінець життєвого процесу

без жодної заспокоїної субстанції (dharma) як залишку або субстрату, в якому життя згасло" [11].

Вчення Сідгартхи Гаутами містило значний потенціал для формування в межах буддизму традиції філософських диспутів. Найважливішими для них стали наступні питання: Як витлумачити час?; Що є основою існування віджньяни (свідомості); Як пояснити нірвану?

Вайбхашики, на відміну від саутрантиків, ствердили об'єктивну дійсність часу і визнали існування дгарм минулого, теперішнього та майбутнього. Теперішнє – виявлення – життя дгарми, що не виникає, а лише переходить зі модусу буття майбутнього в модус буття минулого. Отже миттєвою є не сама дгарма, а її актуальна дійсність теперішнього. Натомість саутрантики заперечили цю настанову і ствердили дійсну миттєвість дгарм та фактичну релятивність часу – тривання, що не містить жодної сутнісної наповненості і насправді є мерехтінням дгарм, які утворюють ілюзію сутнісної пов'язаності. Вайбхашики і саутрантики впритул наблизились до проблеми тлумачення свідомості, але цілісне розкриття цієї теми здійснили лише йогачаріни. Осмислення нірвани в межах шкіл вайбхашика та саутрантика виявило одне з найбільших утруднень в філософському поясненні буддизму, яке полягає в розумінні підстав для збереження індивідуальності Будди. Фактично філософські школи хіна'яни створили підґрунтя для розвитку образу Будгісаттви в махаяні.

1. Гийон Е. Философия буддизма. – М. : ООО "Издательство Астрель": ООО "Издательство АСТ", 2004. – С. 44. 2. Там само. – С. 48. 3. Неру Джавахарлал. Открытие Индии // Открытие Индии: Философские и эстетические воззрения в Индии XX ст. – М. : Худож. лит., 1987. – С. 120. 4. Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны // Избранные труды по буддизму – М. : Наука, 1988. – С. 225. 5. "Абхидхармакоша", Karika V, 24–6 // Щербатской Ф. И. Избранные труды по буддизму – М. : Наука, 1988. – С. 173. 6. Ермакова Т. В., Островская Е. П., Рудой В. И. Классическая буддийская философия. – СПб. : Лань, 1999. – С. 92. 7. "Абхидхармакоша", Karika V, 24–6... – С. 186. 8. Розенберг О. О. Проблемы буддийской философии // Труды по буддизму. – М. : Наука, 1991. – С. 61. 9. Щербатской Ф. И. Концепция буддийской нирваны... – С. 227. 10. Там само. – С. 228. 11. Там само. – С. 228.

Надійшла до редколегії 25.12.12

A. B. Bokal

ИСТОЧНИКИ ФОРМИРОВАНИЯ И ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ШКОЛ ВАЙБХАШИКА И САУТРАНТИКА

В статье очерчены истоки формирования философских школ вайбхашика и саутрантика и определены главные постулаты их учения.

Ключевые слова: вайбхашика, саутрантика, архат, пудгала, Будда, время, нирвана, дхарма, сознание.

G. V. Bokal

THE SOERCES OF FORMING AND PHILOSOPHICAL MAINTENANCE OF PHILOSOPHICAL SCHOOLS VAIBHASHIKA AND SAUTRANTIKA

The article outline the origins of the philosophical schools and Vaibhashika Sautrantika and identified the main tenets of their doctrine.

Key words: Vaibhashika, Sautrantika, arhat, pudgala, Buddha, time, nirvana, dharma, consciousness.

КЛАСИЧНА НОВОЧАСНА ФІЛОСОФІЯ: НОВЕ РОЗУМІННЯ ЛЮДИНИ В БРИТАНСЬКОМУ ЕМПІРИЗМІ

У статті розглядається специфіка модерного погляду на розуміння людини та її істотних проявів. Подається аналітичне порівняння розуміння сутнісних ознак людської природи британськими мислителями Дж. Локком та Д. Юмом. На підставі проаналізованих джерел пропонується узагальнений висновок щодо нового розуміння людини у новочасній філософії.

Ключові слова: філософія Нового часу, досвідна філософія, чуттєве сприйняття, людська природа.

Актуальність пропонованої статті зумовлена сучасними тенденціями у всебічному розгляді проблеми людини. Саме тому звернення до теоретичних надбань мислителів доби модерну слугує сучасному аналітику не лише надійним методологічним підґрунтям, але і дозволяє зазирнути до невичерпних та мало пізнаних глибин людської природи. На прикладі філософських систем Дж. Локка та Д. Юма і здійснюється одна із спроб унаочнити людину в її найістотніших проявах.

Метою даного дослідження є порівняння та аналітичне узагальнення поглядів Дж. Локка та Д. Юма щодо розуміння "human nature" як самостійного предмета філософських розвідок.

Ступінь розробки даної проблематики набуває дедалі яскравішого втілення у філософських працях як вітчизняних так і закордонних аналітиків. І це цілком закономірно, оскільки питання, підняті в добу модерну, не втрачають своєї актуальності і на сьогоднішній день.

В основі концепції досвідної філософії Дж. Локка та проблематики, пов'язаної з враженням у філософії Д. Юма лежить нова концепція розуміння людини. "... Новий час – це не стільки певний хронологічний період від одного століття до іншого, скільки специфічний тип осмислення взаємодії людини і світу, який запропонував відмінне порівняно з попередніми епохами розуміння як сутності людини і світу, так і процесів їхнього взаємозв'язку" [1].

Для обґрунтування концепції нового розуміння людини в новочасній класичній філософії, на наш погляд, слід акцентувати увагу на тому, що з основних наявних типів життя людини можна вивести певні типи знання, які в історичному поступі змінювали один одного. Спершу варто відштовхуватися від, власне, божественного походження людини, де фіксується факт створення людини Богом в філософії Середньовіччя, а також в філософії епохи Відродження, де на противагу існуючому релігійному, церковному, монастирському, зрештою божественному життю, яке мало офіційний характер, створюються умови життя, спричинені монастирським укладом.

Згодом же виникає протилежне попередньому немонастирське, нецерковне, нерелігійне, небожественне знання, яке дістає назву "human" (людське знання). Природа цього знання не мала статусу дійсного, оскільки дійсним був лише Бог. Але таке розуміння людського знання дало

можливість розпочати обґрунтування нового розуміння власне природи людини як такої.

Є ціла низка визначень природи людини, серед яких такі, що пов'язані з людською екзистенцією, самовизначенням, самодіяльністю, самоствердженням, єднанням чуттєвого та раціонального, емоційністю та ін.

Новочасна філософія, фактично, по-новому поставила проблему філософії людини. Людина визнається поцейбічною, чуттєво-сприйнятною, здатною до чуттєво-предметної діяльності; свідомо-доцільною, творчо-цілеспрямованою та спрямованою на освоєння дійсності.

І тому таке розуміння людини, як поцейбічної, реально-діючої істоти стало предметом новочасної філософії, яка дістала назву класичної. Новий погляд на людину криється ще й в протилежних напрямках пізнання: "... разом з початком Нової філософії вже виникає суперечка між протилежними напрямками пізнання... Одна сторона вважає єдино істинним пізнання речей через чуттєве (чувственне) сприйняття, інша – за допомогою розуму, або ясного і чіткого мислення: там досвід (*empeiria*), тут розсудок (*ratio*) вважається єдиним засобом для вирішення філософської задачі, тому це рішення і варто шукати в протилежних напрямках..." [2].

Наприклад, Ф. Бекон стверджує поняття людини як емпіричної істоти, яка зрештою здатна до перетворення, до власного самоствердження. В філософії Дж. Локка, ідея людини, як чистої дошки, розглядається з точки зору способу залучення людини до соціального досвіду, до оволодіння предметно-практичними навичками, та людське розуміння себе як соціально – орієнтованої істоти: "... наша пізнавальна спроможність цілковито відповідає не лише всім інтересам людини, але й тим цілям в сфері пізнання, які вона може собі поставити. Не маючи можливості пізнати весь обсяг речей (з причини недостатньої сили розуму), людина все ж може ясно та чітко пізнавати ті речі, з якими вона має справу..." [3].

З'ясовуючи можливості пізнання, Локк відкидає тотожність "порядку ідей" і "порядку речей", що була властива філософії раціоналізму. Сумніви, які виникають щодо цієї тотожності, спонукають англійського мислителя задаватися питаннями, які стають основою його міркувань. Виходячи з цього, він спрямовує свою увагу, а з нею і своє вчення, проти теорії "вроджених ідей" Декарта, проголошуючи душу людини "чистою дошкою" (*tabula rasa*), на якій чуттєвий досвід малює свої візерунки, вважаючи досвід основою будь-якої філософії, від досвіду залежить саме по собі знання.

На думку Локка, результатом чуттєвого досвіду індивіда є пізнання, всі людські знання мають досвідне походження. "... чим менше чуттів у людини чи іншої істоти, чим менш чисельні і блідіші враження, утворені за допомогою них, чим слабші здібності, які застосовуються до вражень, тим далі вони від пізнання" [4].

Дж. Локк поділяє досвід на зовнішній, який людина набуває через органи відчуття, і, таким чином, стає основою для чуттєвого пізнання природи, і внутрішній, який людина набуває через внутрішнє самосприйняття, що стає основою для рефлексії. Ідеї-уявлення, які виникають із цих досвідів є простими або складними. Уявлення, які безпосередньо

зумовлені подразненнями, тобто йдуть від об'єкта, Локк називає простими ідеями. Ці ідеї поділяються на ідеї, які виникають внаслідок рефлексії (процеси свідомості), ідеї, в яких беруть участь як зовнішнє чуттєве сприйняття так і рефлексія (ідеї насолоди, часу).

Оскільки прості ідеї безпосередньо зумовлені подразненнями, що походять від об'єкта, то розум поводить пасивно. Свою активність розум виявляє лише шляхом порівняння, поділу, поєднання й абстрагування. Завдяки діяльності розуму відбувається продукування складних ідей: субстанцій, модусів і відношень. Дж. Локк називає субстанціями види й одиничні речі, які існують самі-по-собі. Модуси – це складні ідеї, що не існують самі-по-собі, а є складовою частиною субстанцій. Відношення – це причини і наслідки. Слід також звернути увагу на те, що під час аналізу внутрішнього і зовнішнього досвіду виявляється, що не всі ідеї адекватно відображають свій об'єкт.

Отже, Дж. Локк розрізняє у чуттєвому сприйнятті первинні і вторинні властивості. Первинні властивості характерні для зовнішніх речей, наприклад, протяжність, форма, щільність, а вторинні властивості – це колір, запах, смак, які є лише суб'єктивними відчуттями. "Звідси Локк робить висновок, що ідеї первинних властивостей тіл схожі з ними та їх прообразами, що справді існують у самих тілах, але ідеї, що викликаються в нас вторинними властивостями, зовсім не мають схожості з тілами. У самих тілах немає нічого схожого з цими нашими ідеями. У тілах, що їх ми називаємо за цими ідеями, є лише здатність викликати в нас ці відчуття. І те, що є блакитним, солодким або теплим в ідеї, те в самих тілах, які ми так називаємо, є лише певний обсяг, форма і рух непомітних частинок" [5].

Таким чином, виводячи все знання з досвіду і розрізняючи первинні та вторинні властивості або якості, у Дж. Локка виникають певні труднощі у тлумаченні категорії "субстанція", ідея якої, на його думку, не сприймається ні через відчуття, ні через рефлексію. Агностична позиція Дж. Локка з його сенсуалістичними посиланнями на відповідні досвідно-емпіричні дані засвідчує, що він не міг довести початкові принципи, які лежать в основі його філософії, і які є метафізичними.

Для філософії Дж. Локка специфічною прерогативою є акцентування уваги на гносеологічних проблемах – передусім, на пізнанні саме людської природи, а не природи як такої. Це дає підстави вважати, що, на відміну від Ф. Бекона, емпіризм якого мав переважно методологічну спрямованість, і на відміну від Т. Гоббса, емпіризм якого можна вважати систематизацією вчення Бекона, філософію Дж. Локка можна вважати принциповим протиставленням емпіричної системи системі раціоналізму.

Виявляється, що можна вважати філософську систему Дж. Локка, з одного боку, "однобічною", а з іншого – вершиною розвитку сенсуалізму, оскільки саме Дж. Локку вдалося обґрунтувати тезу про чуттєве походження ідей і знань. Крім цього, слід зауважити, що Дж. Локк визначального значення надає не лише, і не стільки зовнішньому досвіду, скільки внутрішньому, і на цій підставі англійця можна вважати мислителем, який надав розвитку сенсуалізму та емпіризму в цілому: "... у досвіді

можна вбачати або ж відчуттєві сприйняття людей (сенсуалізм), або ж стан психіки у цілому, і зокрема розуму (емпіричний раціоналізм). Сенсуалізм водночас буває або ж ідеалістичним, коли заперечується існування зовнішнього матеріального чинника відчуттів, або ж матеріалістичним, коли досвід розглядається як сукупність відчуттєвих сприйнятів об'єктивно означених об'єктів – тип сенсуалізму, що належить Локку" [6]. Крім цього, емпіризм Дж. Локка більш рефлексивний у порівнянні з емпіризмом Ф. Бекона чи Т. Гоббса.

"... Г'юм відносив себе до емпіричної традиції Бекона, Ньютона, Локка, Шефстбері, Манделіа, Хатчесона та Баталера, "які поставили науку про людину на нову опору, привернули увагу та зацікавили публіку ... Г'юм відрізнявся від інших у намаганні розкрити всі аспекти людської природи, за винятком незначної області, яка була апіорною, та у прийнятті результатів досліджень, хоч якими б вони не були. Інші зупинялися раніше на тому або на іншому" [7]. У своєму основному творі "Трактат про людську природу" Д. Юм вказує на те, що його основне завдання полягає в тому, щоб запровадити у науки про людину емпіричні методи дослідження, спираючись при цьому на досвід і спостереження.

"Наскільки Г'юм обмежував себе наукою про людину – а саме це він здебільшого робив – настільки ж він присвятив себе фактам, практичним наслідкам свого емпіричного дослідження природи людини" [8]. Д. Юм розглядає людську природу, насамперед, як проблему людських пізнавальних здатностей: "... аналізуючи пізнавальну спроможність, а отже, й можливості істинного та хибного пізнання, Д. Юм із самого початку висловлює власні міркування щодо загальної можливості адекватного опису цієї пізнавальної спроможності" [9], розв'язок якої можливий зовсім на новій основі, при чому ця основа цілком емпірична.

Таким чином, безпосереднім об'єктом нашого досвіду є зміст нашої свідомості, в основі якої лежать перцепції, які Д. Юм поділяє на два класи: враження й уявлення. Він говорить про це так: "Усі перцепції людського розуму зводяться до двох відмінних один від одного родів, які я буду називати враженнями (*impressions*) та ідеями" [10].

Це два різновиди сприйняття, враження мають більшу силу і якість: "... під ідеями я буду розуміти слабкі образи цих вражень у мисленні та судженні..." [11]. Отже, ідеї, принаймні прості, такі ж, як і враження, тільки слабші.

Кожна проста ідея має просте, схоже на неї враження, а кожне просте враження пов'язане з відповідною ідеєю. Всі наші прості ідеї у своїй первісній формі походять від простих відповідних їм вражень, які вони точно відтворюють.

Натомість складним ідеям нема потреби бути подібними до вражень. "... враження – я розумію не спосіб породження в душі живих сприйнятів, але винятково самі ці сприйняття ..." [12]. Доказом того, що враження з'являються першими є досвід; наприклад, сліпий від народження не має ідеї кольорів.

Ті з ідей, що зберігають значний ступінь живості первісних вражень, належать до пам'яті, решта ідей – до уяви: "... враження або зберігає

при своєму новому з'явленні значну міру своєї початкової живості та виявляється чимось середнім між враженням та ідеєю. Здатність, за допомогою якої ми повторюємо свої враження першим способом, називається пам'яттю, інша ж – уявою" [13].

Д. Юм стверджує, що коли в нас є ідея людини, то вона зберігає всю особливість враження від людини. Розум не може сформувати будь-якого уявлення про кількість чи якість, не сформувавши точного уявлення про ступені її вияву. Абстрактні ідеї, самі-по-собі, одиничні, проте в своїй репрезентації вони можуть ставати загальними.

Ця теорія, будучи новітньою формою номіналізму, може мати два заперечення – одне логічне, друге психологічне. Почнімо з логічного заперечення. Д. Юм зазначає, що коли ми помічаємо схожість між кількома предметами, ми всім їм даємо одну назву. З цим погодиться кожен номіналіст. Але фактично загальна назва, наприклад, "кіт", така ж нерелятивна, як і кіт узагалі. Таким чином, номіналістичне розв'язання проблеми універсалій виявляється неспроможним через недостатню суворість застосування самих принципів номіналізму: ті принципи хибно застосовуються тільки до "речей", проте не до слів.

Психологічне заперечення серйозніше. Уся теорія ідей як відбитків вражень, викладена Д. Юмом, може підлягати запереченню в тому, що в ній не беруться до уваги непевності. Кажучи, що ідеї походять від вражень і точно їх відтворюють, Д. Юм виходить за межі психологічної правди.

Нема, каже Д. Юм, враження від Я, отже, нема ніякої ідеї Я. "Як на мене, коли я найглибше поринаю в те, що я зву своїм Я, я завжди зашпортовуюсь об те або те окреме сприймання – тепла чи холоду, світла чи тіні, любові чи ненависті, страждання чи насолоди. Я ніколи не можу зловити самого себе без сприймання і ніколи не можу спостерігати щось інше, крім сприймання" [14]. Може, іронічно погоджується Д. Юм, є й філософи, що можуть сприймати самих себе, але, "не беручи до уваги кількох здатних на таке метафізиків, про всю решту людства я насмілюсь стверджувати, що люди не більш ніж жмутки або сукупності різноманітних сприймань, що йдуть одне за одним з невлвовимою швидкістю й завжди перебувають у постійному рухові та зміні" [15].

Таке розуміння ідеї "Я" є досить важливим. Насамперед, "Я", якщо така річ існує, ніколи не сприймається, отже, ми не можемо мати ідеї "Я". Якщо прийняти даний аргумент, то його слід ретельно сформулювати. Жодна людина не сприймає свого власного мозку, і все ж у певному істотному розумінні людина має "ідею" мозку. Такі "ідеї", що є вивідними від сприйняття, не належать до основного з погляду логіки запасу ідей, вони складні й описові – отже, якщо принцип Юма вірний, що всі прості ідеї походять від вражень, і якщо той принцип відкинуто, то ми знову змушені повернутися до "вроджених" ідей. "Таким чином, розвиваючи локківсько-беркліанську тезу про докорінну відмінність між двома родами буття, якими є буття речей та буття розуму ..., Д. Юм так само як і його попередники з самого початку відмовляється не лише від можливості існування природжених ідей ..., але й від необхідності введення

в свою систему очевидності Божественної присутності..., що гарантувала б постійну наявність зв'язку між речами та ідеями" [16].

Звертаючись до сучасної термінології, ми можемо сказати: ідеї речей або явищ, які не сприймаються завжди можна визначити на основі сприйнятих речей або явищ, тому, замінивши визначення, що потребує подальшого визначення, ми, не вводячи будь-яких речей, що не сприймаються або явищ, завжди можемо стверджувати, що наші знання емпіричні. Таким чином, все психологічне знання можна сформулювати, не вводячи категорію "Я". Крім того, "Я", згідно з визначенням, може бути тільки жмутком сприйняття, а не новою простою "річчю".

З цього не висновується, що немає простого "Я", а впливає тільки те, що ми не можемо знати, є "Я" чи його не існує в наявності, і що в будь-яку сферу наших знань "Я" може ввійти тільки в якості пучка сприйняття. Цей висновок важливий для метафізики, оскільки дозволяє позбутися основних слідів вживання "субстанції"; важливий для теології, оскільки скасовує все нібито знання про "душу"; важливий для аналізу пізнання, оскільки показує, що категорія об'єкта і суб'єкта не є обґрунтованою.

Значну увагу Д. Юм приділяє тлумаченню поняття ймовірності, під яким він не має на увазі те знання, яке розкриває математична теорія ймовірності, але виводить поняття ймовірності до когорта невірогідного знання. Наприклад, те, що виводиться з емпіричних фактів, але не сам висновок, що не спирається на докази. Ймовірність обіймає все наше знання про майбутнє і знання про неспостережені частини минулого і теперішнього. По-суті, ймовірність обіймає все, крім, з одного боку, безпосереднього спостереження, а з другого – логіки й математики. Аналіз такого "ймовірного" знання приводить Д. Юма до певних скептичних висновків, які однаково важко і спростувати, і визнати.

Д. Юм починає з визначення сімох типів філософських відношень: схожості, тотожності, просторово-часових відношень, співвідношень кількості чи числа, ступенів якості, суперечливості і причинності. У свою чергу, філософ поділяє ці відношення на два види: ті, що залежать тільки від ідей, і ті, які можна змінювати, не змінюючи ідей. До перших належать схожість, суперечливість, ступені якості, співвідношення кількості чи числа. Просторово-часові і причинні відношення лишень імовірне. Алгебра і арифметика – єдині науки, в яких ми можемо провести довгу низку міркувань, не втрачаючи вірогідності. Геометрія вже не така вірогідна, як алгебра і арифметика, бо ми не можемо бути впевненими щодо істинності її аксіом.

До відношень, що спираються не тільки на ідеї, належать тотожність, просторово-часові відношення і причинності. У перших двох розум не виходить за межі того, що безпосередньо постає перед чуттям. (Просторово-часові відношення, стверджує Д. Юм, можуть бути сприйняті і можуть формувати частини вражень). Тільки причинність дозволяє нам виводити якусь річ або явище з іншої речі або явища. Тільки причинність створює такий зв'язок, який породжує певність, що існування чи дії певного об'єкта передують якимось іншим існуванням, чи дія зумовлює друге існування чи дію.

У картезіанській і схоластичній філософії зв'язок причини і наслідку вважали так само необхідним, як і всі логічні зв'язки. Перший справді серйозний виклик цьому поглядові кидає Д. Юм, з якого і починається новітня філософія причинності. Філософ вважає, що є закон, згідно з яким існують судження типу "А спричиняє В", де А і В – класи подій.

Д. Юм зауважує, що силу, з допомогою якої один об'єкт є причиною руху іншого, неможливо виявити з ідей двох об'єктів, так що причину і наслідок ми можемо знати тільки з досвіду, а не з розважань чи роздумів. Твердження "те що почалось, мусить мати причину", каже Д. Юм, не містить інтуїтивної вірогідності, на відміну від тверджень логіки. Він приходить до погляду, що, кажучи "А спричиняє В", ми маємо на увазі тільки те, що між ними існує якийсь необхідний зв'язок. Наше уявлення про причину і наслідки – це лиш уявлення про певні об'єкти, які завжди поєднані між собою. Ми не можемо розкрити причини цього поєднання.

В своїй теорії Д. Юм маніпулює визначенням "віри", яка, на його думку, є живою ідеєю, пов'язаною або асоційованою з теперішніми враженнями. Завдяки асоціації, якщо А і В були постійно поєднані в минулому досвіді, враження А створює ту живу ідею В, що й становить віру в В. Це дає пояснення, чому ми віримо, що А і В поєднані між собою; сприйманий образ А пов'язаний з ідеєю В, і ми приходимо до думки, що А пов'язане В, хоча насправді така думка безпідставна.

Д. Юм неодноразово повторює твердження: те, що нам видається необхідним зв'язком між об'єктами, є насправді тільки зв'язком між ідеями тих об'єктів: звичка детермінує розум, – саме це враження, або детермінація, й прищеплює нам ідею необхідності. Нанизування прикладів, що приводить нас до віри, буцімто А спричиняє В, не додаючи нічого нового до об'єкта, але в розумі призводячи до асоціації ідей; таким чином "необхідність – це те, що існує в розумі, а не в об'єктах.

Остаточний результат юмівських досліджень того, що видається нам знанням, здається, не таким, якого, на нашу думку, він прагнув досягти. Підзаголовок його книги виглядає наступним чином: "Спроба запровадити експериментальний метод у судженнях на моральні теми". Очевидно, що Д. Юм розпочав з віри, буцімто науковий метод виявляє правду, всю правду й саму тільки правду, проте закінчує він переконанням, що віра ніколи не буває розумною, оскільки ми нічого не знаємо. Сформулювавши аргументи цілковитого скептицизму, Д. Юм не спростовує цих аргументів, а знову повертається до природної довірливості.

Природа завдяки абсолютній і невіддільній необхідності дала нам можливість судити так само, як і дихати та відчувати: "...оскільки сам Д. Юм не лише не відмовляється від ідеї зовнішнього світу, а, навпаки, демонструє її продуктивність для процесу побудови науки. Так, саме скептицизм щодо відчуттів жодним чином не лише не заперечує їх, але й не знижує їх цінності. Йдеться лише про те, що відчуття не дають нам можливості сприйняти світ-у-собі (світ об'єктів), а наша віра в нього є не наслідком логічних побудов, а виключно продуктом уявлення. Однак навіть такий висновок не є підставою зречення цієї віри" [17].

Ми навіть не можемо бачити певних об'єктів у яскравішому та виразнішому світлі з огляду на їхнє звичайне поєднання з теперішніми враженнями, так само як ми не можемо не помічати навколишніх речей, коли при яскравому сонячному світлі спрямовуємо на них погляд. "... повний скептицизм неможливо підтримувати. Це може статися лише у кабінеті, а поза кабінетом природа бере своє і пристрасті перемагають розум. Наука про людину не може бути відділена від справ життя; це практичне питання і воно вимагає практичного філософа, того, то бажає жити своєю філософією" [18]. Той, хто завдасть собі клопоту спростувати цей цілковитий скептицизм, насправді дискутуватиме, не маючи опонента, і намагатиметься аргументами обґрунтувати властивість, якою природа з самого початку довіку обдарувала розум і яку зробила неминучою. "Скептик, – провадить Д. Юм, – далі розважатиме і віритиме, хоча й визнаватиме, що не може захистити свій розум розумом; на такій же підставі він повинен погодитись із принципом існування тіла, дарма що не може казати, ніби хоч якийсь філософський аргумент потверджує його правдивість. Ми можемо запитати, що породжує в нас віру в існування тіла? Проте марно питати, існує тіло чи ні. Це факт, істинність якого ми повинні визнавати в усіх наших розважаннях" [19]. Наведена вище цитата – початок розділу "Про скептицизм щодо чуттів". Після довгих розважань розділ закінчується таким висновком: "Скептичний сумнів, як щодо розуму, так і чуттів, – це хвороба, якої ніколи не можна остаточно вилікувати, вона щоразу повертатиметься до нас, дарма що ми її проганятимемо, а часом нам навіть здаватиметься, ніби ми остаточно її позбулися. Тільки безтурботність і неухважність можуть нам стати хоч якимись ліками. Через те я цілком на них покладаюся; прийміть за істину, що, хоч би якими могли бути погляди читача тепер, через годину він буде переконаний, що є і зовнішній, і внутрішній світ" [20].

Нема ніякої рації вивчати філософію, – так вважає Д. Юм, – хоча що для людей певної вдачі це приємний спосіб марнувати час. "В усіх життєвих ситуаціях нам слід дотримуватися нашого скептицизму. Якщо ми віримо, що вогонь пече, а вода охолоджує, то це тільки тому, що думати інакше нам коштуватиме великих страждань. Навіть якщо ми філософи, слід дотримуватися тільки скептичних принципів, спираючись на прихильність, яку ми відчуваємо до філософувань" [21].

Філософія Д. Юма, байдуже, хибна вона чи істинна, свідчить про крах раціоналізму вісімнадцятого сторіччя. Д. Юм, як і Дж. Локк, виходить з наміру прийняти сенсуалістичну та емпіричну позиції. Він намагається нічого не приймати на віру, а прагне з'ясувати, які знання можна почерпнути з досвіду та спостереження.

Але, Д. Юм доходить небезпечного висновку, що з досвіду і спостереження нічого не можна навчитися. Нема такої речі, як розумна віра. Якщо ми віримо, що вогонь пече, а вода охолоджує, то лише тому, що думати інакше нам коштуватиме великих зусиль. Ми не можемо не вірити, але й сама ця віра, котрою ми віримо не може бути обґрунтована розумом. Жодна лінія поведінки не раціональніша за будь-яку іншу, бо вони здебільшого ґрунтуються на ірраціональних переконаннях. Д. Юм

каже про те, що помилки в релігії небезпечні, а помилки в філософії сміховинні. "Небезпечний" – це причинне слово, і хто скептично ставиться до причинності, той не може знати, того, що насправді є "небезпечним". По суті, в подальших частинах трактату та в ході розмірковувань Юм зовсім забуває про свої фундаментальні сумніви і пише здебільшого так, як писала б і решта освічених моралістів тієї доби.

Таким чином, для Юма – "людина виступає не як стародавня сократівсько-платонівська або сучасна картезіансько-лейбніцівська *тварина*, що думає, а як істота, в якій переважають почуття, емоції, пристрасті, схильності" [22].

1. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть : монографія. – К. : Вид. ПАРАПАН, 2008. – С. 12. 2. Фишер К. История новой философии: Введение в историю новой философии. Франсис Бэкон Верлуамский. – М. : АСТ, 2003. – С. 494. 3. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть... – С. 278. 4. Локк Дж. Соч. : в 3 т. Т. 1 / Академия Наук СССР, Институт философии – М. : Мысль – 1985. – С. 197. 5. Там само. – С. 96. 6. Історія філософії : підручник / В. І. Ярошевець, І. В. Бичко, В. А. Бугров та ін. ; [за ред. В. І. Ярошевеця]. – К. : Вид-во ПАРАПАН, 2002. – С. 285. 7. Моссер Е. К. Передмова. // Гюм Д. Трактат про людську природу: Спроба запровадження експериментального методу міркувань про об'єкти моралі / [за ред. та передм. Е. К. Мосснера ; пер. з англ. П. Насада]. – К. : Видавничий дім "Всесвіт", 2003. – С. 14. 8. Там само. – С. 22. 9. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть... – С. 321. 10. Юм Д. Трактат о человеческой природе. – М., 1998. – С. 68. 11. Юм Д. Соч. : в 2 т. Т. 1. – М. : Основы, 1966. – С. 62. 12. Там само. – С. 63. 13. Там само. – С. 69. 14. Юм Д. Трактат о человеческой природе... – С. 298. 15. Там само. – С. 299. 16. Прокопов Д. Є. Інтерпретація хиби в європейській філософії XVII – середини XVIII століть... – С. 338. 17. Прокопов Д. Є. Філософування в контексті скептицизму в "Трактаті про людську природу" Д. Юма // Мультиверсум: Філософський альманах. – К. : Центр духовної культури, – 2004. – № 43. – С. 6. 18. Моссер Е. К. Передмова... – С. 23. 19. Юм Д. Трактат о человеческой природе... – С. 239. 20. Там само. – С. 267. 21. Там само. – С. 270. 22. Моссер Е. К. Передмова... – С. 23.

Надійшла до редколегії 25.12.12

М. В. Грицишина

КЛАССИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НОВОГО ВРЕМЕНИ: НОВОЕ ПОНИМАНИЕ ЧЕЛОВЕКА В БРИТАНСКОМ ЭМПИРИЗМЕ

Статья предлагает рассмотрение специфики современного взгляда на понимание человека и его существенных проявлений. Предлагается аналитически сравнить понимание характерных черт природы человека британскими мыслителями Дж. Локком и Д. Юмом. На основании проанализированных источников делается вывод о новом понимании человека в философии Нового времени.

Ключевые слова: философия Нового времени, опытная философия, чувственное восприятие, природа человека.

M. V. Gricishina

CLASSICAL MODERN PHILOSOPHY: A NEW UNDERSTANDING OF MAN IN THE BRITISH EMPIRICISM

Article examines the specifics of the modern approach to understanding people and their significant implications. Served analytical comparison of understanding the essential features of human nature by British thinkers J. Locke and D. Hume. Article offers a general conclusion about new understanding of man in modern philosophy based on the analyzed sources.

Keywords: philosophy of Modern Times, skilled philosophy, sensory perception, human nature.

**ЕКЗИСТЕНЦІАЛЬНІ ПОШУКИ РОМАНУ В. П. ПЕТРОВА
"ДІВЧИНКА З ВЕДМЕДИКОМ" У КОНТЕКСТІ РОЗВИТКУ
КУЛЬТУРИ УКРАЇНСЬКОГО МОДЕРНІЗМУ**

У статті розкривається екзистенціальний дискурс роману В. П. Петрова "Дівчинка з ведмедиком". Здійснюється аналіз екзистенціальних ідей В. П. Петрова у контексті філософії екзистенціалізму Ж.-П. Сартра.

Ключові слова: інтелектуальний роман, український модернізм, екзистенціалізм, тривога, абсурд.

Суспільно-політичні перетворення, які відбулися в Україні після здобуття незалежності, призвели до розбудови вітчизняної філософської думки. Позбувшись ідеологічної заангажованості, сучасна філософська думка отримала можливість докорінного переосмислення процесів у галузі гуманітарного знання у його історичній перспективі. Особливо багато білих плям відкрилося в історії українського модернізму 20–30-х рр. XX ст. Вони були результатом політичної ситуації в Радянській Україні, внаслідок якої багато імен українських мислителів та митців свідомо викреслювалися з історії. Надати об'єктивний аналіз філософських засад літературного надбання модернізму 20–30-х рр., позбавити його вульгарно-соціологічних штампів і розкрити основні тенденції модерністського дискурсу є чиненайважливішими завданнями сучасних філософсько-українознавчих студій. У цьому контексті особливого значення набуває постать мислителя і письменника, В. П. Петрова. Саме літературна творчість Петрова під псевдонімом Домонтовича найяскравіше та найповніше розкриває неоднозначність та розмаїтість поглядів, що панували в інтелектуальних колах 20–30-х рр. XX ст. Літературна рефлексія Петрова означала психоаналітичні, екзистенціалістські, формалістські запити доби та продовжила лінію шукань європейської гуманітарної думки I половини XX ст.

Соломія Павличко, видатний літературознавець та культуролог, у праці "Дискурс модернізму в українській літературі" зауважує, що усі романи Віктора Петрова попри різноманітність фабул мають фундаментальну спільну рису – вони належать до нового типу роману в українській літературі, а саме до інтелектуального роману [1]. Інтелектуальний роман XX ст., як правило, характеризує філософський дискурс. Якщо для європейських модерністів літературне філософування було спробою переосмислити попередні світоглядні позиції та ідеали, з'ясувати причину кризи гуманізму та раціоналізму, то для новітніх українських модерністів (йдеться, перш за все, про В. Петрова, В. Підмогильного, М. Хвильового, А. Кримського) філософування було своєрідною втечею від догматичної радянської дійсності, як і у випадку "книжності" М. Зерова. С. Павличко також відзначає наближеність філософського дискурсу українського інтелектуального роману до критичного [2]. Штучне виродження фахової гуманітарної (культурологічної, філософської, літературознавчої тощо) критики, зумовлене радянською системою, змусило письменників віднайти спосіб її реанімації. Таким способом виявився

інтелектуальний роман, адже йому властива свідомо суперечність між висловлюванням ідей та художньою структурою. Скажімо, у романі Петрова "Дівчинка з ведмедиком", художня структура любовного роману є тільки тлом, на якому розгортається висловлювання різноманітних філософських ідей. У даному разі роман як літературний жанр є штучно сконструйованим, адже тут важить саме філософський підтекст, а не сюжетна дія. Інтелектуальний роман зосереджений на універсальних філософських проблемах, дискусіях та рефлексіях з приводу підвалин людського існування. Інтелектуальний роман побудований на діалогічності світоглядних позицій та ідей головних персонажів. Характеристику діалогічності надав М. Бахтін у праці "Проблеми творчості Достоевського", аналізуючи поетику романів Ф. Достоевського. Головною засадою романів Достоевського Бахтін вважає постійну зверненість головних персонажів один до одного, відтак, персонаж у процесі діалогу завжди є суб'єктом звернення: "Про нього не можна казати – можна лише звертатись до нього" [3]. Ця інтерсуб'єктивність і зумовлює діалогічність самосвідомості персонажа Достоевського: "Самосвідомість персонажа Достоевського наскрізь діалогізована: у кожний свій момент вона звернена назовні, напружено звертається до себе, до другого, до третього... Діалог тут не передумова дії, а власне дія. Він не є також способом розкриття начебто вже цілісного характеру людини; ні, тут людина не тільки проявляє себе назовні, а вперше стає тією, яка є насправді, не лише для інших, але й для себе самої" [4]. До цих рис в інтелектуальному романі додається обов'язкова присутність авторського коментаря, що може містити висловлення іронії, скепсису, недовіри щодо тієї чи іншої проблеми. У випадку Петрова коментар є чи не найважливішим модусом присутності автора у тексті: "Однак Петров, одержимий бажанням висловити свої ідеї, часом іноді забуває, що він пише – художній твір чи статтю. Його твори нагадують мозаїку, складену з уривків статей чи нотаток до наукових трактатів. Чим ближче до кінця роману, тим відчутніший голос автора, який неначе втопився від власних літературних вигадок і прямо, особливо, не дбаючи, наскільки це пов'язано з подіями твору, висловлює свої думки з різноманітних літературних питань" [5]. Діалогічність романів Петрова виходить за межі рівня персонажів. Слово письменника звернене до інших авторів та критиків, про що йтиметься у контексті аналізу роману "Дівчинка з ведмедиком" далі.

Отже, як вже було зазначено, інтелектуальний роман Віктора Петрова головним чином зосереджений на універсальних філософських проблемах. Попри те, що головні персонажі його романів живуть у буремних 20-х рр. XX ст., за часів НЕПу, безробіття, першої хвилі голоду, історична подієвість є лише тлом, на якому розгортається своєрідна екзистенціальна драма. Зокрема, про екзистенціальний дискурс у творчості Петрова говорить С. Павличко у праці "Дискурс модернізму в українській літературі": "Неспроможність до щастя, запрограмована авторською волею, як і лейтмотиви ірраціональності людської поведінки, внутрішньої роздвоєності особи, нездійсненності свободи, абсурдності буття, належать до інтелектуальних домінант творчості обох авторів кінця 20-х років" [6]. Власне пошук екзистенціальних орієнтирів і завбачення

майбутніх ідей екзистенціалізму Ж.-П. Сартра притаманний роману Петрова "Дівчинка з ведмедиком". Звернемося до аналізу цього роману, зауваживши попередньо основні риси філософії екзистенціалізму Сартра.

Відправним пунктом концепції екзистенціалізму Сартра є дуалізм буття-в-собі (*l'etre-en-soi*) та буття-для-себе (*l'etre-pour-soi*). Буття-в-собі є таким буттям, про яке можна сказати лише те, що воно є. Однак буття-в-собі не можна ототожнити з традиційним об'єктом пізнання або дією: "Буття є просто умовою будь-якого виявлення. Воно – буття-щоб-виявлятися, а не буття, яке виявляється" [7]. Інтерпретоване таким чином, буття-в-собі позбавлене будь-якої визначеності, відмінності, руху і є абсолютною позитивністю, оскільки не пов'язане з чимось, що знаходиться поза цим буттям. Буття-в-собі асоціюється у Сартра з клеєподібною консистенцією, позбавленою форми. Натомість усе різноманіття, яке присутнє у світі, ґрунтується на дечому протилежному до буття-в-собі, тобто є результатом його заперечення. Таке заперечення, протилежне буттю, відповідно є небуттям, Ніщо. Однак, як слушно зауважує І. Бичко, Ніщо є не просто відсутністю буття, це – негативне буття [8]. Його Сартр означає як буття-для-себе. Буття-для-себе складає специфіку людського буття, тому Сартр каже: "...людина є тим буттям, завдяки якому "Ніщо" приходить у світ" [9]. Буття-для-себе існує як людський проект, накинутий на буття-в-собі, оскільки буття-для-себе є Ніщо і не має власного буття, воно прагне чимось бути, накидаючи проекти на буття-в-собі.

Проективне існування людини уможливорює первинний екзистенційний вибір, який, за Сартром, не є свідомим, але саме він формує індивідуальність та неповторність екзистенції, що є унікальною та не піддається жодним видам ґносеологічних узагальнень. Цей первинний екзистенційний вибір, вважає Сартр, є приреченість на свободу: "Якщо свобода одного разу спалахнула в душі людини, то далі боги безсильні" [10]. Оскільки екзистенційний вибір зроблений людиною несвідомо, він діє наче фатум. Однак людина постійно намагається "схопити" проект власного існування, зрозуміти його, себто контролювати своє життя і у цьому наблизитись до Бога: "Але я не повернувся у лоно твого закону: я приречений не мати жодного іншого закону окрім власного. Я не повернувся у твій природний світ: тисячі шляхів прокладено там, і всі ведуть до тебе, а я можу йти лише власним шляхом, оскільки я людина, Юпітере, а кожна людина повинна сама віднайти свій шлях. Людина жахає природу, і тебе, Юпітере, царю Богів, вона теж жахає" [11]. Ідея "бути Богом" схоплюється людиною, як правило, через постановку конкретних цілей. Але досягнення будь-якої цілі означає перетворення у грубу "фактичність" і, таким чином, втрату людських моментів тим, що ще недавно (у якості цілі, задуму) належало людському світові. Відтак, людина змушена ставити нові цілі, створювати нові проекти, що лежать у майбутньому, тобто у "небутті" (майбутнє є майбутнім, оскільки його ще нема). Яскравий приклад – фінал Сартрового роману "Нудота", у якому головний персонаж, Антуан Рокантен, втікає від фактичності, що перетворює його для-себе-буття на аморфне, безформне буття-в-собі, на минуле: "...вигнати від себе існування, позбавити кожну секунду від жирових нашарувань, вижати її, висушити, самому очиститись, ствердіти, щоб

видати насамкінець чіткий і точний звук ноти саксофону" [12]. Проте постійно повторюючи цю втечу, людина не отримує задоволення від власних творчих зусиль, залишаючись нещасною, без надії на перевернення цього стану [13]. Отже, вона приходиться до розуміння абсурдності життя. У Сартра життя виявляється заручником конфлікту між буттям-в-собі та буттям-для-себе, між фактичністю минулого та тим, чого ще нема, майбутнім. Кожна реалізована ціль або зроблений вибір провокує наступний вчинок: "Вочевидь, ми не є для себе щось подібне речам. Вочевидь, ми просто взагалі не є. Завжди під питанням, завжди відсторонені, ми, вочевидь, повинні постійно створювати себе" [14]. Тому, стверджує Сартр, людина не здатна повсякчас витримувати свою свободу. Специфічний спосіб, у який вона усвідомлює свободу, є тривога (*angoisse*): "У тривозі свобода ставить сама себе під питання у власному бутті" [15]. Звідси життя постає як інтерпретація серії невдач досягнення першопочаткового екзистенційного вибору, себто приреченості на свободу.

Головні персонажі роману Петрова "Дівчинка з ведмедиком", Іполіт Михайлович Варецький та Зина Тихменєва, намагаються "схопити" проект власного існування кожен в особливий спосіб. Варецький – інженер-хімік, який намагається приховати власні гуманітарні інтереси і представити тип раціональної людини, що керується позитивістською філософією. Шанс приватного викладання в родині Тихменєвих він розуміє як нагоду, що дуже швидко перетворюється на фактичність буття-в-собі, на статичність та буденність: "Нові підметки могли бути збалансовані тільки за умовою найсуровішої економії на обідах. Отже, віднині, не хитаючись між підметками та обідами, я сподівався обідати щодня. На пропозицію Тихменєва я, не довго міркувавши, відповів згодою" [16]. Однак всі очікування Варецького руйнуються після зустрічі з Зиною, його новою ученицею, для якої головними принципами життя є іронія, порушення усталених норм та межовий ірраціоналізм поведінки. Вона уїдлива, має хлопчачий голос, вчиняє тільки те, що хоче сама, та колекціонує іграшкових ведмежат, розмовляє і бавиться з ними: "Дивлячись на Зину, що бавиться з своїм рудим ведмедиком, я думаю, що вона є така, як і належить бути дівчинці з синіми очима в довгих панчішках: з капризами й коверзуванням, з любов'ю до цукерок, з бажанням, розігнавшись, посковзатись на блискуче натертому паркеті, подразнити та поперекивляти вчителів, з постійним безтурботно-веселим настроєм, коли й гадки немає, що в світі є щось темне, огидне та приkre" [17]. Така поведінка Зини яскраво демонструє небажання миритись з фактичністю людського існування і спробу створити власний свідомий проект. Разом з тим, Зина починає змінювати розмірне, аморфне життя Варецького. У нього з'являються нові цілі, він також починає накидати власний свідомий проект: "Я навчився на удари відповідати ударами. Мене інколи навіть захоплювало це перекидання гострими уїдливостями: вона кидала, я одбивав; вона, підхоплюючи, повертала їх назад і я, ухилившись, мав приємність бачити, як Зина програвала партію" [18]. Однак проміжкова ціль, зрівнятись з Зиною у іронії та бровадах, незабаром виявилась досягнутою. Варецький починає бути незадоволеним тим, що має, чого досяг, поступово заховаючись у Зину. Ситуацію ускладнює припинення

занять з Зиною та її старшою сестрою, Лесею. Це приводить Варецького до невдоволеності життям, розуміння його беззмістовності і марності. Головний персонаж починає переживати екзистенціальний стан тривоги перед свободою, яка проявляє себе у нудзі. Сартр описує тривогу таким чином: "Це ситуація, яка викликає страх, оскільки вона піддає небезпеці змінити моє життя ззовні, а моє буття викликає тривогу тією мірою, що я не довіряю моїм власним реакціям на цю ситуацію" [19]. Петров словами Варецького майже завбачає думку французького філософа, що буде висловлена через десятиліття: "Я не знав, що кожна людина, яка б твереза та позитивна вона не була, завжди здібна віддатись болісним тривогам потворних ілюзій і в самій цій мучительній тривозі вигаданих уявлень знайти для себе втіху" [20]. Тривога Варецького є також страхом перед невизначеністю майбутнього, перед залежністю від можливостей майбутнього. Варецький занурюється у вир химер, ілюзій власної свідомості та самотності, але, не витримуючи цього натиску, намагається врятуватись задоволенням бажання бачити Зину, яка виїхала з родиною на відпочинок у Підмосков'я. Однак задовольнивши цю ціль, Варецький перестав бажати, з'явилося відчуття неповноти: "Коли я міг задовольнити бажання, я більше не бажав. Перед реальною дійсністю моя химера відразу вилянула, вицвіла, витрухла" [21]. Долаючи абсурдність такого існування, Варецький поринає у роботу, допоки знову не поновлюються заняття з Тихменєвими. І саме при наступній зустрічі з цією родиною, Іполіт Михайлович дізнається про принципи життя Зини та її погляди на стан жінки у суспільстві. Зина позбавлена будь-яких упереджень, вважає жінку рівноправною чоловікові й робить закиди традиційній моралі: "Безневинність! Падіння! Безглузді й затуркані слова... Як описується в цих романах, дівчину, що родила дитину, ганьбили: батьки проклинали її й, проклявши, божеволіли, а вона в одчай йшла на річку, шукала ополонку і в ополонці з дитиною на руках топилася" [22]. Така позиція видається Марії Семенівні, матері Зини, та сестрі Лесі цілком неправдоподібною та суперечною реальній дійсності, однак Зина прагне її абсолютизувати й навіть зробити певним регулятивом власного життя: "Я волітиму краще неправдоподібного: за неправдоподібне!" [23]. Зина воліє, щоб саме Варецький міг підтримати її у сповіданні "філософії неправдоподібного" і наводить приклад людини, яка є "засновником" цієї "філософії". Ним є поет з Підмосков'я, Стефан Хоминський, який мешкав у селянській лазні, ремонтував взуття, носив плащ з дірками, мав хворобливий вигляд, проповідував "вогневе оновлення світу в полум'ї революційного катаклізму, загибель старого світу й прихід світу нового..." [24]. Хоминський був метром гільдії деструктивістів, поставав проти символістів, імажиністів та заперечував все правдоподібне задля вищої єдиної істинної неправдоподібності. За цим образом, змальованим Петровим у іронічних, ба навіть саркастичних тонах, прихована власна літературознавча оцінка письменником здобутків українських авангардистів 20-х рр. Заперечення традиції у мистецтві було однією з найголовніших засад авангардистської програми і пунктом, що, на думку "неокласиків" та Віктора Петрова, зближував авангардизм з пролетарським та соцреалістичним мистецтвом. Віра Агеєва

цілком слушно вважає, що образ Хоминського є прозорою алюзією на Володимира Маяковського та Михайля Семенка, а також до постанови ЦК РКП (б) "Про політику партії в галузі художньої літератури" 1925 р. [25]. Ця алюзія є також одним з елементів діалогічності роману. У ній Петров чітко висловлює власний погляд на те, чим не має бути література: "Один шматок дикту повідомляв про те, що *"Стефан Хоминський, великий поет і художник лагодить взуття чоловіче й жіноче за поміркованими цінами"*...А внизу каракулями хмічним олівцем було дописано кілька слів, – визнання, вимушене й підказане безнадійністю: нема з чого жити, коротку фразу одчаю, коли відчуте останню безвихідність, бо нема ніяких замовлень і жоден замовник не приходить: – *"Я їм усе"* [26].

Окрім того, така майстерна іронія є певним способом ставлення Петрова до абсурду людського існування. Найяскравішим чином вона розгортається при змалюванні того, як свідомий проект Зини, її ідея "бути Богом" і контролювати власне життя "філософією неподібності", терплять фіаско. Спочатку Зина достатньо закохує у себе Варецького, змушує його відчувати сором від її погляду, володіє ним немов ведмедиком: "У мене серце, ніби ведмедик в руках дівчинки, б'ється і тремтить. Треба будь-що-будь, хоча б і через силу взяти себе в руки, стриматись, щоб не виказати схвильованості" [27]. Ведмедик є символом ситуативної фактичності, який має розшифрувати Іполіт Михайлович, щоб пізнати власний життєвий вибір, однак він робить це запізно, втім як і Зина. Героїня віддається Варецькому, але, відчуваючи незадоволення від чергової досягнутої цілі, лягає у ліжко двірника, а потім тікає до Німеччини, де стає ресторанною повією. Між свідомим проектом Зини та тим, чого вона досягла, створюється напруга. Петров, як і Сартр, показує, що людина є онтологічною недосконалістю, Ніщо, яке намагається накидати власний проект на буття-в-собі, стати кимось, однак зазнає невдачі, оскільки під свідомим проектом лежить екзистенціальний проект і несвідомий первинний вибір, приреченість на свободу.

Апогеєм усвідомлення абсурду існування стає зустріч Варецького та Зини у одному з ресторанів Берліну. Іполіт Михайлович навіть не впізнає колишню кохану за антуражем повії, яка через записку благає його про допомогу, але він не зважає на це. Зина рятується від абсурду пострілом у клієнта, а потім у себе: "Раптом майнула криця. Я бачив витягнену руку: вона стріляла спочатку в живіт товстому німцеві, а тоді в себе, в порожню, в просторінь, в нікуди" [28]. Пуля потрапляє і в Варецького, та він визнає за цим звичайну випадковість. Однак цим Петров намагає, що і свідомий проект Варецького є лише ілюзією. Вже у Києві, у кімнату Варецького приходить кат зі сторінок Ніколо Макіавеллі, а згодом карлик у фіглярському ковпаку (чи не є це алюзією на образ зі сторінок Ніцше?). Ці втвори свідомості Варецького ніби підтверджують тезу про неможливість позбавитись від свободи, що діє як фатум: "І тоді вона безсило заплуталась в неправдоподібному, і воно знищило її... Я не пробую підняти шклянки. В знеможі я падаю на ліжко" [29].

Отже, у інтелектуальному романі В. Петрова "Дівчинка з ведмедиком" демонструються філософські ідеї подібні до майбутніх філософських ідей екзистенціалізму Ж.-П. Сартра. Життя головних персонажів

роману, Зини Тихменєвої та Іполіта Михайловича Варецького, постає як інтерпретація серії невдач досягнення першопочаткового екзистенційного вибору, себто приреченості на свободу. Їхня незадоволеність життям і проміжкові цілі є спробою повернутись до першопочатку, який перетворює те, що знаходиться в ситуації фактичності на символіку, яку вони мають розшифрувати, щоб пізнати життєвий вибір. Одним з таких символів є ведмедик. Кожен з персонажів декодує символіку занадто пізно, що призводить до перетворення їхнього життя на драму абсурду. Філософський роман став для В. Петрова можливість осмислення тих підвалин людського існування, що визначають життя особистості і вимагають серйозного ставлення до несерйозних речей, адже за ними, на думку мислителя, може приховуватись істина: "Я весь час намагаюсь довести протилежне: не можна нехтувати непотрібними речами! Фантоми, хоч які б химерні вони не були, треба здійснювати!" [30].

1. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі : монографія. – 2-ге вид., перероб. і доп. – К. : Либідь, 1999 – С. 209. 2. Там само – С. 210. 3. Бахтин М. М. Проблемы поэтики Достоевского. – М. : Советская Россия, 1979. – С. 293. 4. Там само. – С. 293–294. 5. Павличко С. Дискурс модернізму в українській літературі... – С. 213. 6. Там само – С. 216. 7. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии / [пер. с фр., предисл., примеч. В. И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – С. 23–24. 8. Бичко І. У лабіринтах свободи – М., 1976. – С. 122. 9. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... – С. 61. 10. Сартр Ж.-П. Мухи // Слова. Пьесы. – М. : АСТ, 2007. – С. 213. 11. Там само. – С. 231. 12. Сартр Ж.-П. Тошнота: Роман // Рассказы. – М. : ООО "Издательство АСТ": ООО "Транзиткнига", 2003. – С. 222. 13. Бичко І. У лабіринтах свободи... – С. 123. 14. Сартр Ж.-П. Бодлер [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://bodlerforever.narod.ru/Stat10.htm>. 15. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... – С. 67. 16. Домонтович В. Дівчинка з ведмедиком // Без ґрунту / ред. рада: В. Шевчук та ін. ; вст. ст. Ю. Шевельова ; післям. Р. Корогодського. – К. : Гелікон, 2000. – С. 61. 17. Там само. – С. 65. 18. Там само. – С. 70. 19. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто... – С. 66. 20. Домонтович В. Дівчинка з ведмедиком... – С. 71. 21. Там само. – С. 79. 22. Там само. – С. 94. 23. Там само. – С. 95. 24. Там само. – С. 96. 25. Азеева В. Поетика парадокса: Інтелектуальна проза Віктора Петрова-Домонтовича. – К. : Факт, 2006. – С. 155. 26. Домонтович В. Дівчинка з ведмедиком... – С. 99. 27. Там само. – С. 120. 28. Там само. – С. 169. 29. Там само. – С. 172. 30. Там само. – С. 138.

Надійшла до редколегії 25.12.12

И. П. Кальмук

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНЫЕ ПОИСКИ РОМАНА В. П. ПЕТРОВА "ДЕВОЧКА С МЕДВЕЖОНКОМ" В КОНТЕКСТЕ РАЗВИТИЯ КУЛЬТУРЫ УКРАИНСКОГО МОДЕРНИЗМА

В статье раскрывается экзистенциальный дискурс романа В. П. Петрова "Девочка с медвежонком". Делается анализ экзистенциальных идей В. П. Петрова в контексте философии экзистенциализма Ж.-П. Сартра.

Ключевые слова: интеллектуальный роман, украинский модернизм, экзистенциализм, тревога, абсурд.

I. P. Kalmuk

EXISTENTIAL SEARCHES OF THE NOVEL "GIRL WITH TEDDY BEAR" BY V. P. PETROV IN THE CONTEXT OF THE CULTURE OF UKRAINIAN MODERNISM

This article reveals existential discourse of the novel "Girl with teddy bear" by V. P. Petrov. Existential ideas are analyzed in context of existentialism by J.-P. Sartre.

Keywords: intellectual novel, ukrainian modernism, existentialism, anxiety, absurdity.

ІНТЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ЯК АНАЛІТИЧНО-ПОСТМОДЕРНИЙ ПАРАМЕТР САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ ЛЮДИНИ

Стаття присвячена з'ясуванню змісту феномену інтенціональності в концепціях американської аналітичної філософії другої половини XX ст., що дозволяє, в свою чергу, розкрити процес репрезентації як творення самоідентифікаційних намірів, мотивів, думок, які складають основу самоздійснення людини.

Ключові слова: інтенціональність, мова думки, кваліа, ментальний зміст, інтерналізм, екстерналізм, самоідентифікація.

Інтенціональність як властивість більшості ментальних чи свідомих феноменів, є одним з домінуючих понять сучасної аналітичної філософії, феноменології та когнітивної психології. Сама природа властивостей інтенціональності, зміст даного поняття безпосередньо знаходиться на межі філософії свідомості та філософії мови, й є однією з найбільш дискусійних в сучасній філософії. Актуальність інтенціональності також визначається її зв'язком з великим колом філософських проблем, трактування яких в значній мірі залежить від вибору тієї чи іншої позиції відносно даного поняття, зокрема мова йде про природу свідомості. Крім того, врахування інтенціональності в різних аспектах її прояву (ментальні феномени, інтенціональні установки, й т. ін.) видається нам проблемою, яка дозволяє з позиції досягнень аналітичної філософії дослідити на рівні виникнення думки процеси зародження самоідентифікаційних парадигм, які виявляють себе в мові, намірах, бажаннях, переконаннях людини.

Метою даної статті є аналіз проблеми інтенціональності в концепціях американської аналітичної філософії другої половини XX ст., що дозволяє, розкрити процес репрезентації як творення самості людини.

Інтенціональність, з'явившись завдяки Ф. Brentano, є властивістю психічних феноменів позначати, репрезентувати предмети, властивості, положення справ. В такому випадку інтенціональністю не володіє жоден фізичний феномен. Трактування проблеми таким чином передбачає неможливість редукції психічних феноменів до фізичних, що ставить серйозну проблему перед фізикалістськими теоріями свідомості. Тема натуралізації інтенціональності, яка розроблялась в роботах Ф. Дрекке, Дж. Фодора, Р. Міллікена, та ін., є однією із значимих у диспутах філософії свідомості, які продовжують тривати, проте єдиного рішення знайти на даний момент не вдалось. Реалізм пов'язує інтенціональність з каузальною теорією референції, яка піднімається в працях Р. Міллікена "Мова, думка та інші біологічні категорії" ("Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism") та К. Макгіна "Ментальний зміст" ("Mental Content").

Наступною вагомою темою дискусії сучасної американської аналітичної філософії, яка пов'язана з інтенціональністю, окрім проблеми нату-

ралізації, є розгляд процесу взаємодії інтенціонального акту й об'єкту, на який даний акт спрямований, як проблеми значень мовних виразів. Тема розгляду інтенціональності аналітичною традицією з позиції репрезентації та "ментального змісту" переплітається з термінами філософії мови. Дана теза не є новою, оскільки, здатність передати в дійсності переконання людини, її мрії, уявлення, бажання, наміри притаманна перш за все мові, як одному з головних засобів міжлюдської комунікації. К. Макгінн у роботі, яка присвячена інтенціональності, писав з цього приводу: "те, що підходить до значення, підходить й для ментального змісту. Причина цього в тому, що існуюче поняття й є значенням певного терміну" [1].

Пошук причин виникнення мовних значень, які можуть залежати як від інтенціональності свідомості, так і від оточуючої реальності, складає підґрунтя сучасних філософських дискурсів американської аналітичної філософії, й розкриває природу самості людини.

З приводу впливів зовнішніх факторів на ментальний зміст сформувались безпосередньо два підходи: екстерналізм та інтерналізм. Праці Дж. Сьорля, й частково К. Макгінна пропонують інтерналістський підхід для рішення проблеми ментального змісту. В той час, як С. Кріпке, Х. Патнем, Д. Деннет притримуються екстерналізму. Погляд на негативний вплив перебільшень обох підходів, як інтерналістського, так і екстерналістського, зустрічається в роботі Р. Сталнакера "Зміст і контекст" ("Context and content") й у К. Макгінна в праці "Ментальний зміст". Крім того, до класики інтерналізму відносяться підходи стосовно природи значень Б. Рассела та Г. Фреге. Так, зокрема, Г. Фреге розрізняв поняття значення та сенсу, як елементу значення, з метою передачі інтерналістського підґрунтя думки, що проявляє себе через суб'єктивний вибір людиною того чи іншого сенсу, який одночасно є показником сутнісного аспекту її досвіду використання знаків. Теза філософа про те, що сенс є тим, як людина розуміє знак й є фактично думкою, яка має бути побудована за структурою речення, вплинула на подальше уявлення свідомості, й пов'язала теорію значень Г. Фреге з інтенціональністю. Це відбулось завдяки тому, що концептуальною рисою аналітичної філософії, й філософії мови, зокрема, яка була сформульована М. Даммітом в його роботі "Виникнення аналітичної філософії", є твердження: "філософія може вивчати думку через її мовне вираження", й, що єдиним способом аналізу думки є аналіз сенсу лінгвістичного виразу [2].

Крім того, в аналітичній філософії є погляд на інтенціональність як на спосіб чи можливість неправильної репрезентації світу, на що, зокрема вказував в своїх роботах Р. Чізолм ("Intentional Inexistence"), Ф. Дрекке ("Perception, knowledge, and belief: selected essays") та ін. Дані філософи вважають, на відміну від Г. Фреге, що сама репрезентація не є проблематичною, й тільки момент помилки у розумінні сенсу репрезентації й створює проблему. Бачення сенсу Г. Фреге полягає в тому, що, він взагалі проблематичність передбачає і в правильному, й в неправильному типів репрезентації, намагаючись тим вирішити проблему аспектуальності

свідомості (наприклад, сприйняття хибних думок за істинні), яка, не порушуючи законів логіки, відображається в мові, й врешті, є самоідентифікуючим показником. В натуралістичних концепціях, можливість неправильної репрезентації розглядається ознакою інтенціональності.

Слід також зазначити, що обговорення інтенціональності на основі репрезентаційної теорії пов'язано із сприйняттям свідомості, як опису думки за допомогою мови думки. Підґрунтям виникнення даної теорії, яка передбачає, що будь-який ментальний феномен має бути описаний як репрезентація символу, слугує спостереження, що думка людини по своїй структурі подібна до речення й має певні властивості речень. Подібно до речень проявляють себе не тільки думки, але й бажання, наміри, мрії, вірування людини, які також представляють свій предмет, й, в даному випадку, як думка задає свої умови справжності, так і наміри, бажання, мрії, й т. ін., визначають свої умови виконання та самоідентифікаційні пріоритети.

Ідея, що думка є різновидом символів, й те, що свідомість представляє собою мову, з'являється у фреґівській концепції сенсу, в якій істинність речення розглядалась можливою лише у випадку, коли відомі всі терміни, що входять до складу речення. Вплив цієї ідеї зустрічається в "Логіко-філософському трактаті" Л. Вітгінштейна, частково в роботі Б. Рассела "Про позначення", й пізніше у книзі Дж. Фодора "Мова думки" ("The Language of Thought"). Л. Вітгінштейн, вважаючи, що думка не є вираженням того, що людина розуміє, коли вимовляє чи слухає речення, розглядав мову думки як логічно впорядковану й повністю проаналізовану мову з невизначеним значенням термінів. Однак дана теорія, яка відображає в принципі важливі аспекти свідомості, які є вагомими при розкритті самого процесу усвідомлення людиною значень оточуючої дійсності не пояснює як свідомість позначає для себе дану внутрішню мову. Крім того, описуючи свідомість в термінах подій-актів, й приписуючи свідомості зайву пропозиційну точність, дана теорія врешті втрачає саму свідомість, оскільки існує різниця між свідомим та безсвідомим оперуванням символів. Д. Деннет відносно теорії "мови думки" зазначав: "вважається, що психічні стани й акти мають значення тому, що вони самі, певним дивним способом, складають свого роду мову – мову думки, так званий "менталіз". Це є марна відповідь, але не тому, що неможливо виявити подібну систему у внутрішніх процесах, які відбуваються в людському мозкові. В дійсності вона могла б існувати, хоч будь-яка подібна система не була б точною копією звичайної природної мови, на зразок англійської чи української.

З проблемою опису інтенціональності також пов'язані активні диспути з приводу ментального змісту думок, переконань, надій, вірувань та інших інтенціональних установок. Дж. Кім у своїй праці "Філософія свідомості" ("Philosophy of mind"), стосовно проблеми ментального змісту зазначає: "Різні люди можуть мати однакове інтенціональне відношення до одного й того ж інтенціонального змісту... Головна властивість ментального змісту полягає у здатності представляти певне положення справ" [3].

Дискусії з приводу ментального змісту виникають в аналітичній філософії у другій половині ХХ ст. Такі філософи як Х. Патнем, Д. Деннет, С. Кріпке запропонували ряд аргументів, які підтримували те, що ментальний зміст, тобто формування значень складається з предметів зовнішнього світу й залежить від зовнішніх факторів: соціальних інститутів, фізичної природи предметів, а не детермінується свідомістю. Інтерпретація змісту в аспекті радикального екстерналізму показує, що інтенціональність є відношенням між свідомістю та предметами оточуючого світу, й те, що не існує меж між фізичним та ментальним, які не можливо подолати, проте не враховується значення нашої свідомості для нас самих взагалі. Інтерналістська інтерпретація ментального змісту, яка представлена в роботах П. Грайса, Дж. Сьорля, навпаки спрямована на підкреслення саме ролі свідомості у формуванні проблеми значення. Утім, жодна з концепцій не є досконалою. Так, коли уявити інтерналізм як єдино можливу позицію по відношенню до інтерпретації появи значень, то виникає запитання по те, як саме факти свідомості фіксують тотожність значень для різних людей. В такому випадку інтерналіст змушений чи визнавати наявність платонівських ідей, чи приймати ідею існування загальної для всіх мови думки, яка передбачає аналіз сенсів на основі теорії мови, що є зовнішнім фактом по відношенню до свідомості людини. Крім того, інтерпретувати зміст об'єкту без взаємозв'язку з інформацією про нього не видається можливим. Отже, сенс не може бути вилученим з теорії значень, проте не кожне використання слова потребує супроводження окремого акту чи цілого набору актів свідомості. Елемент описування відіграє сутнісну роль в теорії значень, оскільки значення потребує того, щоб його можливо було розрізнити й пов'язати з певним терміном, тому поняття, які позначають зовнішні об'єкти спираються при визначенні на інформацію, яку вони отримують як із зовнішнього світу, так й з свідомості. Таким чином, значення можуть бути як внутрішнім так і зовнішнім показником свідомої інтерпретації людиною оточуючої дійсності. Позиція інтерналістів розкриває проблему розуміння значення, а відтак і самоідентифікаційної інтерпретації, лише частково. З позиції екстерналізму проблема значення пояснює лише зв'язки фізичних знаків зі світом (фізичним предметом до якого даний знак відноситься). Існує цілий ряд варіантів пояснень такого роду зв'язків: соціальні інститути, каузальні показники, й т. ін., в той час, як пояснити чому обирається саме такий спосіб інтерпретації значення чи референції екстерналіст не може, фактично показуючи, що такий вибір здійснюється довільно.

Проблема значення, яка розкриває сутність інтенціональних установок й сутність мотиваційних напрямів діяльності людини, полягає не в тому, як нам видається, що фізичні знаки пов'язані зі світом, а в тому, що знаки, які усвідомлюються людиною, є показником людської здатності до феномену розуміння, оперування символами з метою інтерпретації інформації й співвіднесення даних символів з оточуючою дійсністю. Позиція інтерналістів та екстерналістів показує, що природа репрезен-

тації сенсу, зв'язок між усвідомленим знаком та дійсністю має багатоваріативну основу, й залежить від ситуації та великої кількості факторів: каузальності, соціальних інститутів, внутрішніх психологічних станів вибору, які визначають конституювання ментального змісту даної репрезентації й ідентифікують людину через її вибір.

З екстерналістським баченням рішення проблеми інтенціональності пов'язана теорія натуралізації інтенціональності, яка спрямована на пояснення механізму, завдяки якому системи, що не володіють свідомістю, можуть мати здатність до репрезентації.

Р. Чізолм в своїй праці "Сприйняття" ("Perception") говорить, що програми такого напрямку можуть існувати у випадку опису фізичного феномену на мові інтенціональності. Специфічність такої мови передбачає можливість хибної репрезентації. Ідея, що репрезентація сама по собі є неproblemатичним відношенням й зустрічається в фізичному світі, покладена в основу теорії натуралізації. Лише можливість помилки створює певні труднощі при поясненні в термінології фізичних законів помилкової репрезентації.

Програма натуралізації інтенціональності спрямована в кінцевому рахунку здійснити натуралізацію свідомості, обмежуючи визначення останньої лише як інтенціональності, яка в свою чергу розглядається лише як репрезентація. Відповідно, пояснення репрезентації на основі фізичної термінології вважається прихильниками даної теорії фундаментальним рішенням пояснення свідомості й самості людини.

Описуючи свідомість виключно з позиції організації мови, теорії натуралізації фактично розглядають проблему існування знаку в чисто фізичному світові.

Загальною тенденцією даних теорій (Р. Міллікена, Дж. Фодора та ін.) є представлення інтенціональності реальним феноменом свідомості, який потребує пояснення. Проте, сучасні теорії натуралізації спрямовують свій аналіз на те, чим не є інтенціональність. Крім того, труднощі теорій натуралізації полягають в тому, що, знак має бути чітко ними пов'язаний з предметом, який він означає, щоб пояснити можливості помилки в чисто фізичному світі. Через це дані теорії в рамках концепції або використовують поняття конвенції, або звертаються до ідеї про внутрішню природну здатність знака до репрезентації, яку складно пояснити, враховуючи те, що вирази мови мають однакову природу, проте позначають різні речі.

Представники програм натуралізації також вважали, що звичайну лінгвістичну репрезентацію можливо пояснити без звернення до поняття сенсу, оскільки необхідність в ньому виникає лише у випадку помилкової репрезентації в непрямих реченнях. Проте, ми вважаємо, що сенс має вагомий епістемічний елемент й тому не може бути вилученим з теорії значення, відображаючи сутнісний момент використання мови по відношенню до конкретної ситуації.

Дані проблеми були зрозумілими для самих авторів, які вказували, що їх натуралістичні теорії не витримують картезіанський скептицизм.

Так, Р. Міллікен зазначив, що "завдання даних концепцій полягає в конституюванні теорій, в якій такі терміни як знаки, значення, внутрішні репрезентації, знання, істина сприймаються в межах природного світу", а не в з'ясуванні того, чим насправді вони є [4]. Отже, механізм роботи мови взаємопов'язаний з процесами свідомості й відчуттям самості, проте він не розкривається через можливість демонстрації зв'язку між знаком й об'єктом без звернення до герменевтики контексту, тобто розкриття розуміння самого значення.

Таким чином, диспут між інтерналістами та екстерналістами торкається актуальних досліджень можливостей ментального інтенціонального об'єкту бути посередником між свідомістю та оточуючим світом взагалі, й демонструє, що протиставлення даних позицій не враховує всіх каузальних зв'язків. Зокрема, мова йде про дані почуттів, психологічні стани й внутрішні переконання, які виникають внаслідок такої взаємодії. Відтак, відповідного аналізу того, як реально виявляє себе інтенціональність при виборі значень та смислів, які відображаються в мові людини й є показниками її самоідентифікації, не відбувається. Ми вважаємо, що тільки врахування обох позицій по відношенню до пропозиційних (непрямих контекстів) ментальних змістів в конкретній ситуації дає можливість детального дослідження прояву інтенціональності, яка формує вибір інтерпретацій значень й сенсів людиною, постаючи фактично картиною її самоідентифікації.

Відтак, феномен інтенціональності, який відіграє роль в поясненні дій, створюючи відповідне тло для виразу ментальних феноменів (бажань, уподобань, намірів й т. ін.), й фактично є механізмом, який активно приймає участь у формуванні та формулюванні самоідентифікаційних параметрів людини, як видно з вище сказаного, є предметом активних дискусій в постмодерній філософії.

Крім вже зазначених підходів до розгляду проблеми інтенціональності в сучасній американській філософії є також теорії, як елімінативний матеріалізм Пола Черчленда та інструменталістський підхід до інтерпретації інтенціональності Д. Деннета (за визначенням Р. Рорті, проте сам Д. Деннет з такою оцінкою не погодився, вважаючи, що традиційні епістемологічні кліше до нього не відносяться, вважаючи, що лише конкретна наукова ситуація, впливає на реалістичне визнання існування множинності достовірних істин, чи інструменталістське прийняття наших теорій за зручні способи вирішення наукових проблем). Дані концепції теж є проявами натуралізму, піддаючи онтологічний статус інтенціональності сумнівам. Передумовою такого аспекту розгляду інтенціональності стало твердження П. Черчленда та Д. Деннета, що інтенціональним виразом взагалі нічого не відповідає. Ми вважаємо, що даний феномен є ознакою свідомості, й неправильним є лише погляд на інтенціональність тільки як на речення мови думки.

Елімінативний матеріалізм стверджує, що терміни: переконання, бажання, які, крім того, відіграють важливу роль й привертають нашу увагу в аспекті дослідження самоідентифікації людини, існують виключно в

межах теорії фолк-психології, яка використовує бажання та переконання людини (а також будь-які інші стани свідомості, які відносяться до інтенціональних), для пояснення й передбачення поведінки як своєї власної, так і оточуючих людей.

Розглядаючи дану теорію як хибну, П. Черчленд пояснює звертання до фолк-психології через відсутність кращого варіанту матеріалістичної теорії. Свою позицію філософ обґрунтовує тим, що за межами теорії про поведінку жоден з реальних феноменів не відповідає поняттям "бажань" та "переконань".

Визначення варіантів даних понять можливо здійснити лише на основі досвіду власних переживань, бажань та якості їх "квалія". Оскільки, в дійсності, між поняттями, які володіють інтенціональністю та реальними психічними феноменами часто відсутня необхідна відповідність, то фактично, дана теорія ґрунтується на ідеї, що "квалія" та інтенціональним ідіомам нічого не відповідає в досвіді. Така позиція обґрунтовується тим, що не існує якогось одного феномена-переконання, наприклад не існує якогось одного відтінку надії. Тобто, фолк-психологія не здатна пояснити, передбачити, чи створити умови для маніпулювання іншими, за думкою П. Черчленда, тому, що оцінює не реальні прояви активності людини в дійсності, а відбувається оцінка по аналогії з феноменами власної свідомості, що у свідомості інших, коли вони ведуть себе як ми, скоріше за все, відбуваються ті ж самі речі, що і в нас.

Безперечно, що в реальності ми не завжди коректно думаємо чи описуємо й передбачаємо переконання людини на основі лише її поведінки. Утім, це скоріше відбувається не через недосконалість такого підходу до дійсності, який пропонується фолк-психологією, а тим, що поведінка людини залежить від різних факторів, можливо від тих переконань та бажань, які в даний момент не були взяті до уваги. Тому критика П. Черчлендом інтенціональних пояснень поведінки не відповідає дійсності, оскільки у приписування інтенціональних ідіом оточуючому світу супроводжує людину протягом всього її життя, й є основою її самоідентифікації.

Більш ґрунтовно положення фолк-психології аналізується Д. Деннетом в його інструменталістському підході. Проте Д. Деннет також переконаний, що від інтенціональності можливо було б відмовитись, оскільки це є лише один (не зовсім досконалих) з видів опису чи передбачення поведінки людей, який також може застосовуватись по відношенню до фізичних систем.

Д. Деннет критикує неспівпадіння інтенціональних визначень й досвіду свідомості. Реченню про переконання чи бажання не відповідає якийсь один спільний феномен свідомості, який можна знайти у іншій людини, коли їй приписується такий самий зміст, наприклад, переконань. Відповідно, філософ вважає, що у досвіді свідомості внутрішніх феноменів реально не існує, а вони мають місце лише у інтерпретатора тієї чи іншої поведінки. Проте, відсутність об'єктів, які влаштовані як вираз у свідомості, не доводить, що не існує чогось, що відповідає поді-

бним явищам. Крім того, інтенціональність на рівні стратегії установки приписується Д. Деннетом фізичному й навіть тваринному світу. Отже, не приймаючи висновок Д. Деннета про те, що виразу в свідомості не відповідає жоден зміст, оскільки, в свідомості різних людей не може бути одного спільного змісту по відношенню до одного речення, ми вважаємо необхідність присутності інтенціональності при поясненні ментальних феноменів та подій дійсності.

Таким чином, дослідження в галузі аналізу мови виявили проблему референції, інтенціональності, відношення людини до того про що йде мова як її самоідентифікаційний показник. Відтак, ми вважаємо інтенціональність одним з необхідних аспектів розгляду самоідентифікації, різновидом каузального пояснення дійсності та людської активності. Поняття "бажань" та "переконань" є знаковою репрезентацією картини свідомості, які впливають на особливості її присутності в світі. "Лінгвістичний поворот", який фактично утворив нове коло досліджень та парадигму когнітивної культури, яка піднімаючи проблему людини, звертається до аналізу мови, за допомогою якої людина виражає себе та своє ставлення до світу, продовжуючи бути актуальною сферою наукових дискусій, й відкривати нові аспекти бачення проблеми людини, саморефлексії, самоідентифікації та самоінтерпретації.

1. McGinn C. Mental Content. – Oxford : Blackwell, 1989. – P. 156. 2. Dummet M. Origins of Analytical Philosophy. – Cambridge, 1992. – P. 4. 3. Kim J. Philosophy of mind. – Colorado, 1998. – P. 185. 4. Millikan R. G. Language, Thought, and Other Biological Categories: New Foundations for Realism. – Cambridge, Massachusetts, 1987. – P. 83.

Надійшла до редколегії 25.12.12

A. B. Колесник

ИНТЕНЦИОНАЛЬНОСТЬ КАК АНАЛИТИКО-ПОСТМОДЕРНЫЙ ПАРАМЕТР САМОИДЕНТИФИКАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Статья посвящена выяснению содержания феномена интенциональности в концепциях американской аналитической философии второй половины XX в., что позволяет, в свою очередь, раскрыть процесс репрезентации как создание самоидентификационных намерений, мотивов, мыслей, которые составляют основу самоощущения человека.

Ключевые слова: интенциональность, язык мысли, квалиа, ментальное содержание, интернализм, екстернализм, самоидентификация.

O. V. Kolisnyk

INTENTIONALITY AS ANALYTICAL AND POSTMODERN PARAMETERS OF HUMAN SELFIDENTITY

The article is devoted to clarify the content of the phenomenon of intentionality in the concepts of American analytical philosophy in the second half of the twentieth century, which allows reveal the process of representation as the creation self-identification intentions, motives, thoughts, which are the basis of human self-realization.

Keywords: intentionality, the language of thought, qualia, mental content, internalism, eksternalizm, self-identification.

**ГЕГЕЛІВСЬКЕ ВЧЕННЯ ПРО РЕФЛЕКСІЮ
ТА ЙОГО МЕТОДОЛОГІЧНИЙ ПОТЕНЦІАЛ
ДЛЯ РОЗВИТКУ ВІТЧИЗНЯНОЇ
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОЇ НАУКИ**

У статті розкриваються умови можливості застосування гегелівського вчення про рефлексію до аналізу проблем розробки методологічного інструментарію історії української філософії.

Ключові слова: Г. Гегель, історія філософії, рефлексія, історія української філософії, методологія історико-філософського дослідження.

Загальновідомо, що історико-філософська теорія Г. Гегеля розпочинає новий етап у розвитку світової історії філософії, перетворюючи її з описової на філософську науку. Однак, сьогодні також очевидним є те, що історико-філософське вчення, його принципи, категорії та методи Г. Гегеля є майже незастосовуваними для осмислення історії вітчизняної філософії. Утім, на нашу думку, одним із продуктивних положень гегелівської історії філософії є введення категорії рефлексії до структури історико-філософського знання, у межах якого вона набуває нового методологічного змісту, який може бути основою для розробки комплексної недескриптивної методології дослідження історії української філософії. Тому метою цієї є аналіз окремих аспектів гегелівського вчення про рефлексію, що можуть використані для прояснення ідеї реконструктивної рефлексії як методу історико-філософського пізнання.

Зрозуміло, що під час звернення до творчості Гегеля наше завдання не охоплює реконструкцію та аналіз його філософської системи, творчості якого присвячена значна за обсягом і змістом наукова література вітчизняних та зарубіжних авторів. Почнемо з того, що Гегель не відкидає ролі й значення досвіду та емпіричного знання, вважаючи їх основою природничих наук, сприймаючи їх у тому вигляді, який вони мали в його час, тобто позбавлених своєї історії. Звертаючись до цього питання в "Лекціях з історії філософії", Гегель указує на те, що природничі науки мають лише зовнішню історію: історію свого виникнення, поширення, історію своїх покровителів та вчителів і т. п. Історія ж їхнього змісту зводиться до історії зміни останнього як елімінації положень, що раніше користувалися визнанням. Однак "більша частина їхнього змісту має характер стійких істин і зберігається незмінним, де виникнення нового не є зміною набутого раніше, а приростом і примноженням його" [1]. Тобто природничо-наукове знання позбавлене своєї внутрішньої історії, здатності до саморозвитку. У ньому все зводиться до збереження та збагачення завдяки додаванню нового знання та елімінації опіній, і цей процес розгортається на основі вже раніш визначених достовірних фактів і принципів. Використовуючи сучасну термінологію, можна сказати, що цей рух відбувається у прийнятій парадигмі і являє собою кумулятивний приріст наукового знання, а не рефлексуючого в собі процесу.

Визначення поняття "рефлексія" Гегель первісно пов'язує з німецькими термінами "das Schein" (видимість) і "das Scheinen" (мати видимість, відсвічуватися, просвічуватися, світитися), відповідно до яких рефлексія визначається як "видимість (das Scheinen des Wessen) сутності всередині самої себе" [2]. Проте він не обмежується цим первісним визначенням, звертаючись до латинського терміна "reflexio" у його значеннях "загинання назад", "відхилення назад", "віддзеркалення". Тому вже в "Науці логіки" Гегель використовує поняття рефлексії в різних значеннях, які переходять одне в одне не тільки щодо сутності, але й щодо поворотів думки, руху понять у їх визначеності, чим воно відрізняється від того, як його використовували Кант, Фіхте та Шеллінг. На відміну від останніх, Гегель розрізняє суб'єктивну рефлексію як розсудкове оперування поняттями без проникнення в їхню сутність, та об'єктивну рефлексію, рефлексію в собі, взаємне віддзеркалення понятійних визначень усередині самих себе. Рефлексія постає тут як рефлексуючий рух, рефлексивні відношення, перехід, рух, зворотній до самого себе, заперечення заперечення, "рух, який, будучи поверненням, лише в цьому поверненні є тим, що починається, або тим, що повертається" [3]. Іншими словами, рефлексія дається як заперечення самої себе, як покладання, безпосередність як повернення, злиття заперечуваного із самим собою, заперечення заперечувального як заперечувального. У загальному вигляді, рефлексія, або рефлексивні відношення Гегель використовує в сенсі "свічіння", тобто висвітлення одного поняття в іншому, діалектично пов'язаному з першим, діалектичне взаємопокладання і взаємопроникнення самих понять у їх саморусі.

Гегель, використовуючи поняття рефлексії, крім наведених двох аспектів, надає йому ще один вимір, а саме пропонує розуміти рефлексію як роздумування, обдумування, розмислення, тобто роздумуючи мислення, яке робить своїм змістом і доводить до пізнання думки як такої. Змістом цього рефлексуючого мислення є той зміст, який породжується у сфері живого духу, утворює зовнішню та внутрішню світосвідомість як дійсність, доходячи висновку про те, що "дійсна, рефлексована в самій себе і тому опосередкована в собі безпосередність мислення... є всезагальністю" [4]. Із цією всезагальністю рефлексуючого мислення Гегель пов'язує не лише специфіку філософського знання, але й історію філософії як науки. Наприклад, у передмові до другого видання "Енциклопедії філософських наук" Гегель виступає з різкою критикою Й. Бруклера, який у своїй "Історії філософії" не тільки спотворює історичні факти, але й приписує античним філософам більше ніж тридцять філософем та висновків, які їм не належать. Про це він зазначає, що висновки можуть бути двоякого роду. Є висновки, які являють собою лише більш-менш докладний виклад деякого принципу, а є такі, що являють собою перехід до більш глибоких принципів. "Історичний момент у дослідженні, – наголошує Гегель, – полягає саме в тому, щоб указати, яким особам належить поглиблення та розкриття думки як внутрішнього змісту, ідея якого перебуває всередині нього та живиться в духові" [5]. При цьому Гегель звертає увагу на те, що зміст,

який накопичувався тисячоліттями пізнавальної діяльності не є для нас чимось даним, яким володіють лише інші, не як зміст, який став для нас минулим, результатом якого є лише знання, що дає поживу і матеріал для нашої дотепності в критиці історичних подій, а як пізнання, яке живить та задовольняє нашу потребу в істині.

Поглиблюючи розгляд наведеного, Гегель у "Вступі" до "Енциклопедії філософських наук" указує на те, що історія філософії, як й історія інших наук, має зовнішню історію, яка досить часто зображується як сама її історія, що є далеким від істини. Така форма повідомлення ступені розвитку ідеї надає випадкового характеру послідовності філософських учень, створює видимість того, що між принципами та розробкою останніх існують лише одні відмінності. Однак якщо підходити до розгляду історії філософії з позицій мислячого розуму, то виявляється: "по-перше, що видимі відмінності філософських учень являють собою лише одну філософію на різних ступенях її розвитку; по-друге, що особливі *принципи*, кожний з яких лежить в основі однієї якоїсь системи, суть лише відгалуження одного і того ж цілого. Останнє в часі філософське вчення є результатом усіх попередніх філософських учень і має містити принципи всіх їх; тому, якщо воно є філософським ученням, є найбільш розвинутим, найбільш багатим і найбільш конкретним" [6].

Останнє положення стало підставою для закидів Гегелю в тому, що він оголошує свою філософську систему вершиною, кінцем розвитку філософської думки. Ми ще повернемося до цього питання. Зараз лише зазначимо, що для Гегеля розвиток мислення, який відображується в історії філософії, постає мисленням самої філософії, але в ній він звільняється від історичних обставин і дається у стихії чистого мислення, де істинне як конкретне є розгортанням самого в собі, результат, у якому філософська наука досягла свого початку і повертається до себе. Якщо слідувати за логікою Гегеля в поясненні суті наукового знання, його історії, то слід визнати те, що він не займається побудуванням порожніх конструкцій, а на основі рефлексуючого мислення реконструює в системній формі розвиток філософської думки, не без підстав указуючи на те, що "філософування без системи не може мати в собі нічого наукового: крім того, що таке філософування саме собою виражає суб'єктивні умонастрої, воно є випадковим за своїм змістом" [7].

На відміну від своїх попередників, Гегель, розглядаючи рефлексію як роздумуючу діяльність самого мислення про буття-як-знання, не тільки створив метафізику абсолютного знання, тобто знаючого себе абсолютно досконалого Духу, не просто осмислив всю історію філософської думки, але, по суті, створив її, на противагу панівному в його час історіографічному описанню і класифікації філософських систем, концепцій та вчень, яке продовжує домінувати й сьогодні. Уже в "Енциклопедії філософських наук", а потім у "Вступі" до "Лекцій по історії філософії" Гегель показав, що історія філософії не зводиться до її історіографічної описовості, завдання якої загалом полягає у введенні до історико-філософського знання яких-небудь нових подробиць, розповідь про наявні філо-

софські уявлення в тій часовій послідовності, у якій вони виникли та викладаються. Не менш помилковим Гегель вважав і погляд на історію філософії як на арену боротьби різних систем, після якої поле цієї боротьби суцільно засіяне мертвими кістками, а саме пізнання істини залишається недоступним через його випадковість.

Гегель не сприймає як першого, так і другого погляду на історію філософії. Обмеженість першого він убачає в тому, що за історіографічного підходу сама думка відсторонюється, оскільки для неї все визначено наперед, будучи в ту чи іншу схему. Як такий цей підхід позбавлений не тільки власної рефлексії, але і спрямованості в майбутнє, тому що в ньому вже все визначено раніше. Розкриваючи обмеженість такого погляду на історію філософії, Гегель зауважує, що думка (гадка) є тільки суб'єктивним уявленням того, хто нею володіє і не несе всезагальності змісту, який у ній стверджується. Філософія не містить такого ґатунку думок. Як таких їх не існує у філософському знанні, і людина, яка засновує своє бачення історії філософії на визнанні того, що є деяка філософська думка, за словами Гегеля, не володіє навіть елементарною філософською культурою, хоча б вона сама була істориком філософії. "Філософія, – зазначає Гегель, – є пізнання за допомогою поняття, а не думка, і не тання павутини думок" [8].

Що стосується другого підходу до розуміння історії філософії, то Гегель виходить з визнання того, що виникнення філософських систем є не випадковою. Філософські системи є актами породження і результатом роботи духу протягом двох із половиною тисячоліть. У цьому русі мислячого духу міститься суттєвий зв'язок, а історія, яка розгортається перед нами, є історією знаходження думкою самої себе. З останньою справа постає так, що, тільки породжуючи себе, вона себе знаходить, існує і є реальною [9]. Завдяки рефлексії й у рефлексії дух знаходить свою визначеність, доходить самоусвідомлення самого себе, досягає абсолютного знання, пронизаного абсолютною достовірністю всіх своїх можливостей.

Науковість історії філософії Гегель пов'язує із самою філософією. У його потрактуванні історія філософії є справою самої філософії, усвідомлення нею філософської історії буття-як-знання. Таким чином, історія філософії в Гегеля постає історією цього буття як свідомості в його русі до свого власного поняття. Під останнім розуміється знання, яке досягає саме себе, реалізується в дійсності як ідея, що знає себе, тобто досягаючи своєї всезагальності, а дух – абсолютної самосвідомості. Процесуальність буття-як-знання виявляється тут у його сходженні до самого себе, знаходженні самого себе, що, власне, становить його історію. Отже, історія філософії є "не тільки зображенням того, що відбувається, подій, що становлять зміст, а зображенням того, яким чином історичний зміст сам входить до науки філософії; що сама історія філософії наукова й, скажемо ще більше, стає в головному наукою філософії" [10].

У зв'язку з вищенаведеним має сенс повернутися до твердження Гегеля про те, що його системою завершується філософія. Як зазначав Мартін Гайдеггер, ця заява Гегеля шокує, оскільки філософія продовжу-

вала своє існування і після нього. Однак слід зазначити й інше, що ані до Гегеля, ані після нього ніхто не заходив далі від мислителя в метафізичну глибину думки як такої, і не тому, що не хотів йти, а тому, що не міг. Парадоксальність ставлення до Гегеля як його сучасників, так і послідовників нагадує долю вчення Сократа, з якого бралися окремі аспекти і на цій основі формувалися різні філософські школи: мегарська, елідо-еретрійська, кінічна, кіренська тощо. Причому кожна з названих сократичних шкіл, сприймаючи певну ідею Сократа як вихідну, розходила з ним у тлумаченні інших філософських проблем та питань. Таке відбулося та відбувається із сучасниками та послідовниками Гегеля, які, за справедливим зауваженням К. А. Сергеева та Ю. В. Перова, "виявившись несумірними з величиною думки Гегеля, ухитрилися ставати поруч із ним шляхом бунтівного сприйняття його філософії заради руйнування самої філософії" [11]. Цілком зрозуміло, що наведене положення не закликає накласти табу на критичне переосмислення філософського вчення Гегеля загалом та обґрунтування ним історії філософії як науки. За сучасних умов ставлення до філософії Гегеля має полягати у збереженні її духу, спрямованого на "напоумлення" соціально-економічної дійсності. При цьому варто враховувати й те, що порівняно з Кантом, який поставив за мету виявлення меж людському пізнанню, Гегель спрямовує його до нескінченності, зазначивши, що розум не тільки покладає самого себе, але й указує вихід за свої межі, визначені конкретними етапами розгортання духу.

Антропоцентризм новоевропейської філософії наприкінці XIX ст. свою класичну форму набуває все ж таки у вигляді декартівсько-кантівської суб'єктивності, позбавляючись метафізики буття-як-знання Гегеля в її духовності. На цій основі в XX ст. конструються різні соціально-економічні проекти, досить часто непродумані щодо їхніх можливих наслідків, які стають зворотно-пропорційними тим, що очікувалися: соціальні конфлікти, економічні, екологічні, фінансові та культурні кризи та потрясіння, що іноді вражають своєю ірраціональністю. Звідси, як бачимо, виникає критика раціональності і навіть заклики відмовитися від неї, витіснення філософії на периферію людського буття у сферу його маргінальності. Та все ж таки за певних "просвітлень" розуму нагальним стає не тільки захист раціональності, але й повернення до наукового вжитку поняття рефлексії як важливого чинника пізнання та мислення.

Переосмислення ролі й значення рефлексії у сфері наукового пізнання і культури стає предметом науково-філософських розвідок В. М. Свириденка [12], П. Ф. Йолона, С. Б. Кримського та Б. О. Парахонського [13].

У своїх зверненнях до проблеми рефлексивності В. М. Свириденко виходить із того, що наукова діяльність не є просто усвідомленою. Вона сама постає процедурою усвідомлення та осмислення цілей, засобів, норм, результатів та умов наукового пізнання, виступає необхідним компонентом пізнавальної діяльності в науці. Загалом це знаходить своє вираження в тій характеристиці наукового мислення, що іменується рефлексивністю, і яка символізує необхідну критичність самосвідомості науки,

послідовність учень, які змінюють одне одного в історії філософії. Саму рефлексивність В. М. Свириденко визначає як "наявність певної самосвідомості науки, що є необхідною умовою її існування і розвитку, здатність наукового мислення давати собі звіт у своїх цілях, діях і результатах" [14].

Наведене розуміння рефлексивності дещо відрізняється від гегелівського роздумуючого мислення, що цілком зрозуміло. У ньому рефлексивність пов'язується з розгортанням ідеї пізнавальності в принцип, виконуючи радше аксіологічну функцію, ніж епістемологічні. Це виявляється, зокрема, у відносності та історичній обумовленості рефлексивності з визнанням того, що "вона реалізується в різних дисциплінах та епохах наукового пізнання у формі наукових проблем, гіпотез, законів, які мають свій парадигмальний, або категоріальний апарат, що надає певні канони руху думки, світоглядні та методологічні орієнтири" [15]. Визнаючи роль і значення рефлексивності як складника принципу пізнавальності, В. М. Свириденко все ж таки обмежується описанням її зовнішніх характеристик у логіці наукового пізнання, дещо осторонь залишаючи саму історію його розвитку за всіх тверджень про зв'язок останньої з рефлексивністю. Більш предметно, з підняттям рефлексії, а не рефлексивності на рівень методологічної та епістемологічної установки виступили у вітчизняній філософській думці П. Ф. Йолон, С. Б. Кримський, Б. О. Парахонський.

Концептуалізація рефлексії як важливого чинника пізнання і мислення П. Ф. Йолон, С. Б. Кримський та Б. О. Парахонський здійснюють у контексті переосмислення раціональності з урахуванням тих колізій, які, як було показано вище, склалися в західній філософії науки 70-х – початку 80-х рр. XX ст. Насамперед класичну раціональність, яка була сформована здебільшого у сфері пізнання і мала чітко виражену гносеологічну природу, вітчизняні вчені в сучасному її (для їхнього часу) функціонуванні розширюють шляхом виокремлення в ній трьох таких рівнів. Перший із них належить до характеристики мисленнєвої діяльності, яка використовує усвідомлені форми руху до істини; другий – до самого буття і людської діяльності, зокрема практично-духовної, де раціональність належить не тільки до проявів пізнавального плану, але й до форм буття самого знання в системі культури; третій – до самої діяльності, зафіксованої у вигляді технологій та соціально-життєвих структурах [16]. Ядром раціональності визнається наукова раціональність із такими її рисами і вимогами до неї, як суверенність логічного мислення, дискурсивність наукових розмислів, їхня логіко-дедуктивна впорядкованість та емпірична визначеність, сповідування точності, вивірності теоретичних викладів, можливості критикувати всі положення як способу випробування їхньої науковості [17].

Із позицій такого розуміння раціональності П. Ф. Йолон, С. Б. Кримський, Б. О. Парахонський досить критично ставляться до наявних у працях Джозефа Агассі, Томаса Куна, Поля Фейєрабенда, Карла Поппера отождолення раціональності з методологічним раціоналізмом та критичизмом, як абсолютизації, так й приниження раціональності, а особливо розриву в ній чуттєвого й раціонального, протиставлення раціонального та ірраціонального в науковому пізнанні.

На загальному тлі наявних потрактувань раціональності та концепції раціональної реконструкції точка зору П. Ф. Йолон, С. Б. Кримського, Б. О. Парахонського вигідно відрізняється тим, що функціонування раціональності пов'язується ними із системою методологічних, гносеологічних та світовимірних принципів, які утворюють саму концепцію раціональності. Групу методологічних принципів становлять принципи світовизначення, упорядкованості, достатньої підстави, рельєфності бінарних опозицій, аналітичності та нормативності; групу гносеологічних і світовимірних – принцип обов'язковості доведень розуму, сократівської іронії, чіткості, ізоморфізму та гносеологічного оптимізму. Заявивши перед цим, що історія "є не біографією істини, а драма, у якій раціональне невід'ємне від нераціонального, свідоме від несвідомого, стихійне від керованого, конструктивне від деструктивного" [18], для вивчення механізмів раціональності та ірраціональності П. Ф. Йолон, С. Б. Кримський, Б. О. Парахонський вводять поняття рефлексії.

Рефлексія розглядається вітчизняними дослідниками не як роздумування, а як особлива домінанта, що "характеризує зміну суб'єкта, його організації, здатності інтерпретації реальності, форм кодування повідомлень і раціональних дій" [19]. У сфері мислення рефлексія становить особливий його тип – тип спрямованого на себе мислення, який пов'язаний із упорядкуванням базових структур свідомості суб'єкта і має своїм предметом передусім внутрішнє. Що стосується зовнішнього, то воно послуговується тільки матеріалом, або засобом для проникнення всередину себе. При цьому рефлексія відрізняється від інших форм пізнання своєю спрямованістю, а саме орієнтованістю зсередини назовні, що робить її відмінною і від самосвідомості, яка також спрямована всередину. Відмінність рефлексії та самосвідомості дослідники вбачають у тому, що самосвідомість як пізнавальна здатність пропонує знання в його абстрактних і загальних формах, тоді як рефлексія, оскільки вона є формою пізнання й осмислення реальності і самого себе, належить індивіду, виходить від свідомості цілістю себе як суб'єкта, що осмислює, означає та оцінює буття як свою власну реальність, суб'єктивну реальність. Гносеологічний аспект рефлексії полягає саме в тому, що в ній "подвоюється, звертається на себе не сама річ, а процес смислоутворення та методологічного усвідомлення" [20].

Рефлексія як особлива домінанта пізнання та усвідомлення вводиться П. Ф. Йолоном, С. Б. Кримським та Б. О. Парахонським для вивчення не тільки механізмів раціонального, але й ірраціонального. Необхідність розгляду питання про функції ірраціонального в механізмах рефлексії вчені мотивують тим, що ірраціональне неминуче вплітається в життєвий світ людини, оскільки жодний розум, звернений до предмета, не спроможний охопити всі його боки одночасно. Більше того, у процесі пізнання, різних формах діяльності і навіть під час спілкування розум стикається з такими елементами, які не лише протилежні раціональному, але й несумісні з ним, не мають власної логіки. Називаючи ірраціональне "тінною розуму", дослідники зазначають, що, не маючи

власної логіки, ірраціональне, вплітаючись у рефлексію, засвідчує недостатність звичної логіки, звичних схем осмислення реальності і таким чином не може "стимулювати пошук нових форм дійсності, немов би даючи сигнал людині... переглянути стереотипи мислення, поведінки, спілкування... людського розуміння і викликати до активності нові форми рефлексії" [21]. Тому рефлексія набуває ще одного виміру – критичного, за допомогою якого виробляються форми обмеження знання з відокремленням знання від незнання, дійсного знання від хибного, задаються способи його оцінки й критерії прийнятності. Думається, що акцентування на критичній функції рефлексії особливо важливе для історії філософії тим, що вона не тільки забезпечує спадкоємність знання, але своєю критичною функцією стає тим своєрідним фільтром, який не допускає внесення в історико-філософський матеріал зовнішніх позанаукових оцінок і штампів під час обговорення поглядів як окремого мислителя, так і під час осмислення історико-філософського процесу загалом.

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии : в 3 кн. Кн. 1. – СПб. : Наука, 2001. – С. 76.
2. Там само. – С. 12. 3. Там само. – С. 20. 4. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. – С. 97. 5. Там само. – С. 69. 6. Там само. – С. 99. 7. Там само. – С. 100. 8. Гегель Г. В. Ф. Лекции по истории философии. – Кн. 1... – С. 78. 9. Там само. – С. 72. 10. Там само. – С. 73. 11. Сергеев К. А., Перов Ю. В. Гегелевская история философии в контексте новоевропейской метафизики // Г. В. Ф. Гегель. Лекции по истории философии. Кн. 1. – СПб. : Наука, 2001. – С. 51. 12. Свириденко В. М. Принцип познаваемости в научном познании. – К. : Наукова думка, 1988. – 242 с. 13. Иолон П. Ф., Крымский С. Б., Парахонский Б. А. Рациональность в науке и культуре. – Киев : Наук. думка, 1989. – 288 с. 14. Свириденко В. М. Принцип познаваемости в научном познании... – С. 74. 15. Там само. – С. 200. 16. Иолон П. Ф., Крымский С. Б., Парахонский Б. А. Рациональность в науке и культуре... – С. 7. 17. Там само. – С. 103–104. 18. Там само. – С. 93. 19. Там само. – С. 147. 20. Там само. 21. Там само. – С. 156.

Надійшла до редколегії 25.12.12

С. В. Руденко

ГЕГЕЛЕВСКОЕ УЧЕНИЕ О РЕФЛЕКСИИ И ЕГО МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ ДЛЯ РАЗВИТИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ НАУКИ

В статье раскрываются условия возможности применения гегелевского учения о рефлексии к анализу проблем разработки методологического инструментария истории украинской философии.

Ключевые слова: Г. Гегель, история философии, рефлексия, история украинской философии, методология историко-философского исследования.

S. V. Rudenko

HEGEL'S DOCTRINE OF REFLECTION AND ITS METHODOLOGICAL POTENTIAL FOR DEVELOPMENT OF DOMESTIC HISTORIC-PHILOSOPHICAL SCIENCE

This article evolves the conditions of possibility of applying Hegel's doctrine of reflection to analyse of problems of research methodology of history of Ukrainian philosophy.

Keywords: G. Hegel, history of philosophy, reflection, history of Ukrainian philosophy, research methodology of history of philosophy.

БІЗНЕС ЯК МІЖКУЛЬТУРНИЙ КОМУНІКАТИВНИЙ ПРОСТІР

У статті подано соціально-філософський аналіз міжкультурної комунікації в якості корелята бізнесу. Підкреслено, що саме міжкультурна комунікація є своєрідною передумовою функціонування і розвитку соціуму та бізнесової реальності.

Ключові слова: культура, міжкультурна комунікація, капіталізація, когнітивний капітал, менталітет, комунікативна компетентність.

Метою статті є з'ясування засадничих підвалин знання про феномен бізнесу, що існує в нашому суспільстві у латентній формі, що стала наслідком процесів міжкультурної комунікації в межах імпорту та експорту знань. Використання та примноження національного когнітивного капіталу українського суспільства. Особливе місце серед всього різноманіття знань займає саме система, а точніше системи знань про феномен бізнесу. Актуальність зазначеної мети є загальною для всіх країн СНД, адже саме вони мають ситуацію повного знищення цілісної соціальної системи з усіма формами та проявами господарювання, що з необхідністю призвело до пошуку нових основ та сутнісних вимірів саме їм притаманному погляду. В цілому кожна з країн віднайшла свій спосіб творення, накопичення та примноження знань, в результаті чого деякі з них досягли капіталізації власних знань. На нашу думку процесу капіталізації суспільних знань сприяв ефект створення бізнес-простору та як наслідок виникнення бізнес-культури, що уможливила процес генерування знань в систему взаємодії "творення-накопичення-примноження" у окремих суспільствах. Саме примноження, як один із необхідних етапів створення додаткової вартості, є моментом коли проста множина знань перетворюється на технологію та набуває іншого виміру існування, а саме соціокультурного простору культурно-історичного досвіду.

У філософському контексті культура постає не як часткова сфера суспільного життя, а як суспільство в цілому. Культура уособлює загальну творчу діяльність у предметах для людини. Вона є втіленням створених людьми матеріальних і духовних цінностей. Культура постає як опредметнена сутність людини. Міра розвитку культури визначається мірою розвитку людини. Культура це культ людського буття, творення людини із "наявного матеріалу". Створюючи людину, вона творить і себе саму [1].

Але, особливого забарвлення культура набуває, створюючи різні системи знаків, які є своєрідними носіями культури. Створення знаків – це винятково людська здатність. Адже, існуючі у тварин знаки та сигнали пов'язані лише з поведінкою й особливостями життя різних видів. Ці знаки не створюються тваринами навмисно, вони виникли в процесі еволюції виду і передаються генетично. Тільки людина усвідомлено створює свої знаки, вони не є для неї вродженими, оскільки являють собою форму існування людської культури.

Така здатність людини одночасно створює проблему розуміння і сприйняття чужих культур. Відповідно до розуміння та сприйняття на-

вколишнього світу російський науковець В. В. Тарасенко висловився так: "Світ розвертається як цілісне середовище можливостей. Істота, існуюча у світі, що пізнає світ віддає себе можливостям. Я буду розділяти як мінімум три типи можливостей: візуальні можливості – можливості того, що ми бачимо, тілесні можливості – можливості положення нашого тіла у світі, можливості тілесної організації, мовні можливості – можливості в середині деякої знаково-семіотичної системи, середовища" [2].

Протягом всієї історії людством було створено велику кількість знаків поведінки, без яких неможливий ні один вид його діяльності. Для людини володіння цими знаками і знаковими системами означає її включення у відносини з іншими людьми через культуру.

Всі багаточисельні знаки і знакові системи, які існують у людському суспільстві, складають культуру того чи іншого часу, того чи іншого соціуму. В кожному знаку закладений певний сенс, який був виражений і зафіксований в цьому знаку попереднім поколінням. Тобто, будь-який знак має свою форму і зміст. Зміст знаків є складною, багатоплановою, сконцентрованою системою знань для тих, хто в змозі її прочитати. При цьому культура кожного суспільства може існувати тільки завдяки наступності поколінь. Однак, культурні надбання не можуть передаватися генетично. Всі знання, вміння, навички, форми поведінки, традиції та звичаї живуть тільки в системі культури. Тому збереження культури пов'язане з необхідністю збереження і передачі культурної системи знань кожному поколінню. Її передача здійснюється за допомогою передачі знаків від одного покоління до іншого, а також від однієї культури до іншої. Взаємодія культур відіграє життєво важливу роль для існування і розвитку культури будь-якого народу. Таку взаємодію визначають як міжкультурну комунікацію. Будь-який факт і процес міжкультурної комунікації може бути охарактеризований за рівнем чи глибини проникнення комунікантів у контактовані культури. З цієї точки зору, російська дослідниця С. К. Милославська пропонує виділити наступні рівні:

- 1) культурна взаємоприйнятність.
- 2) культурне взаєморозуміння.
- 3) культурне взаємоднання.

Перший рівень можемо умовно уявити через твердження: "Я передбачаю, знаю і враховую, що інший думає і діє по-іншому".

Другий рівень – через твердження: "Я знаю і розумію, чому інший – інший, і я готовий погодитись із поясненням його інакшості й прийняти її".

Третій, найвищий, рівень можемо спробувати виразити твердженням: "Я розумію і приймаю концептуальні цінності іншого і готовий розділити їх".

Ціллю першого рівня буде гарантування взаємної культурної толерантності, ціллю другого – забезпечення взаємної культурної адаптації, а ціллю третього – досягнення взаємного культурного асоціювання (єднання). Потрібно, однак, враховувати, що в процесі міжкультурної комунікації людина виступає не як деяка природно і соціально відтворююча сутність, а як істота творча, "homo creator". Тому реальна міжкультурна

взаємодія на більш високих, чим перший, рівнях почне тяжіти не до категорії типового, не до "ми", "вони", "зазвичай", "завжди", а до "я", "ти", "тут", "тепер". Очевидно, вищого рівня можливо досягти лише при умові виходу, по-перше, за межі культурного побуту, і, по-друге, за межі знання факту культури як такої в сфері особистісної інтерпретації цього факту як культурної події. Під культурними подіями ми передбачаємо розуміти, по-перше, вічні цінності духовної культури народу. По-друге, культурними подіями ми називаємо також принципово нові для кожної даної епохи імена і тексти культури, наприклад мистецтво російського авангарду. По-третє, культурними подіями можуть бути і власне історичні події, що відіграли доленосну роль у розвитку народу та людини в культурі. Одночасно це можуть бути не тільки історичні, котрі традиційно ілюструють становлення й розвиток державності (Хрещення Русі, Вітчизняна війна 1812 р., терор і т. п.), які зазвичай трактуються в спеціальних країнознавчих курсах, переважно з інформаційною ціллю. Але якщо прийняти до уваги ціль забезпечення культурного взаєморозуміння, то до ряду культурних подій потрібно включити й ті, які істотно вплинули саме на менталітет народу [3].

Менталітет, в розумінні більшості вчених, містить в собі почуття, симпатії і антипатії, образи, уявлення про людину і її місце у світі. Одночасно всі ці уявлення і відчуття не піддані логічній систематизації, осмисленню. Вони пов'язані не стільки із свідомістю, скільки з несвідомістю; якщо свідомість регулює мислення людини, то менталітет регулює її поведінку.

Одним із перших, хто дивився по іншому на менталітет, був французький вчений Гастон Бутуль, який у монографії "Les mentalites" (менталітет) 1952 р., запропонував таке визначення: "Менталітет – це сукупність ідей та інтелектуальних установок, притаманних індивіду і поєднаних один з одним зв'язками або відносинами віри. Наш менталітет знаходиться між нами та світом, як призма, та є апіорною формою нашої свідомості" [4].

Враховуючи наведену думку, можна стверджувати, що "міжкультурна комунікація" означає обмін між двома і більше культурами та продуктами їх діяльності, що здійснюється в різних формах. Даний обмін може відбуватися як в науці, так і в міжособистісному спілкуванні людей в побуті, сім'ї, неформальних (неофіційних) контактах.

Особливого пояснення й уваги потребує факт існування і розвитку відносно самостійного явища стосовно світової філософії – філософії окремого народу (національної філософії). Загальноновизнаним є те, що немає і не може бути суто національної науки (математики, фізики, хімії та ін.). Однак німецька, французька, російська філософія тощо – поняття не тільки відображають соціальну реальність, а й функціонують для того, щоб створити загальне уявлення про реальний процес народження і життя філософських ідей у світі культури і цивілізації. Адже ідеї філософії найбільш глибоко виявляють душу народу, його духовний досвід та непересічний дух у загальнолюдській природі.

Акцентуючи увагу на ідеї, що існування будь-якої національної філософії реалізується як прояв філософії духу, можемо стверджувати: україн-

нська філософія існує як особливе, оригінальне явище. Ця особливість визначається наявністю у ній домінанти етико-моральної парадигми. Український народ витворює філософію, яку справедливо називають кордоцентричною ("філософія серця"), бо в центрі цієї філософії є людина з особливим духовним світом, який перебуває в органічній єдності з умовами її самореалізації. Українська філософія – це оригінальна система, засадами якої є філософський дух українського народу як органічна єдність віри, любові і надії у вічному прагненні до втілення їх у свободі [5].

Сучасні наукові дослідження в сфері міжкультурної комунікації фокусуються на поведінці людей, що стикаються з культурно обумовленими відмінностями в мовній діяльності і наслідками цих відмінностей. Результатами досліджень стали нариси культурної специфіки при вираженні та інтерпретуванні ситуативних мовних дій комунікантів. З самого початку ці дослідження мали більше прикладне значення і використовувались в багаточисельних розробках для практичних занять із розвитку крос-культурної сприйнятливості. В умовах міжкультурної комунікації формується вторинна мовна особистість, яка володіє здатністю реалізувати себе в межах діалогу культур. Дану здатність також називають міжкультурною компетенцією. Міжкультурна компетенція (в її взаємозв'язку із комунікативною компетентністю) виступає в якості одного з показників сформованості вторинної мовної особистості, оскільки міжкультурна компетенція пов'язана з осмисленням картини світу іншої соціокультури, пізнанням смислових орієнтирів іншого лінгвоетносоціума, вмінням бачити схожість та відмінність між взаємодіючими культурами і застосовувати їх в контексті міжкультурної комунікації.

Як академічна дисципліна міжкультурна комунікація використовує перш за все досягнення культурної антропології і дослідження комунікативних процесів у суспільстві. Комунікація може характеризуватися тим, який тип комунікативної компетентності конвенціонально задіяний в комунікативній події. Для соціальної комунікації це схеми та сценарії поведінки у відповідних побутових ситуаціях; для професійної комунікації це сфера знання, пов'язаного з професійною діяльністю на робочому місці. На відміну від згаданих видів комунікації, міжособистісна комунікація спирається на індивідуальний досвід і можлива лише при певному рівні спільності в учасників спілкування. Виходячи з цього, можемо говорити про різні функціональні сфери міжкультурної комунікації: міжособистісна, соціальна, публічна, міжгрупова, професійна, масова комунікація і комунікація в середині малих груп.

При обговоренні міжкультурних комунікаційних відмінностей необхідно застосовувати високий рівень узагальнення, оскільки індивідуальні особливості окремо взятого промовця або окремої комунікативної ситуації можуть не вміщуватися в культурний стереотип. Це в свою чергу відображається на методах дослідження.

Міжкультурна комунікація – взаємодія, що здійснюється в умовах значною мірою культурно обумовлених відмінностей в комунікативній компетентності її учасників, що дані відмінності суттєво впливають на

вдалість чи не вдалість комунікативної події. Під комунікативною компетентністю при цьому розуміється знання символічних систем і правил їх функціонування, а також принципів комунікативної взаємодії, що використовуються під час комунікації. Міжкультурна комунікація характеризується тим, що її учасники при прямому контакті використовують спеціальні мовні варіанти і дискурсивні стратегії, що відрізняються від тих, якими вони користуються при спілкуванні в середині однієї й тієї ж культури.

Здатність до розвитку комунікативної компетентності наявна у всіх людей, однак конкретна реалізація цієї здібності культурно обумовлена. Крім того, вона обумовлена і унікальним індивідуальним досвідом кожної людини, тобто, під час комунікації, яка є обміном повідомленнями, постійно здійснюється відтворення сенсів, які не співпадають навіть у людей, що говорять на одній мові та виросли в спільному культурному середовищі. Від самого народження людина є приналежною до певних соціальних груп і саме в них формується її комунікативна компетентність.

Під комунікативною компетентністю при цьому розуміється знання використаних при комунікації символічних систем і правил їх функціонування, а також принципів комунікативної взаємодії. Міжкультурна комунікація характеризується тим, що її учасники при прямому контакті використовують спеціальні мовні варіанти та дискурсивні стратегії, відмінні від тих, якими вони користуються при спілкуванні всередині однієї і тієї ж культури.

Здатність до розвитку комунікативної компетентності притаманна всім представникам *Homo Sapiens*, однак конкретна реалізація даної здатності культурно обумовлена. Крім цього, вона обумовлена і унікальним індивідуальним досвідом кожної людини, із чого випливає, що під час комунікації, що є процесом обміну повідомленнями, постійно відбувається відтворення смислів, тому що вони не співпадають навіть у людей, що говорять одною мовою, та виросли в одній культурі. Саме пособі зрозуміле, те явище, що при наявності різних культур і різних мов комунікація ускладнюється настільки, що про повноту розуміння можемо говорити з відомою долею іронії [6].

Термін "компетентність" не є винаходом наших днів, згідно словнику Webster, воно виникає в 1596 р., однак тільки в останні десятиріччя значення цього поняття і його вплив на управління та освіту постійно зростає. Відповідно до наповнення даного поняття потрібно зазначити два протилежних підходи трактування компетентності, а саме американський та англійський підходи.

Американська школа пропонує підхід спрямований на виявлення поведінкових характеристик компетентності, і основне питання, що вирішується в його межах звучить так: які особистісні риси визначають успішні дії? Американці розуміють компетентність як "основоположний поведінковий аспект чи характеристика, яка може проявитися у ефективній і/або успішній дії, і котра залежить від контексту дії, організаційних факторів та факторів середовища, а також характеристик професійної діяльності" (Derous, 2000). Згідно Derous, американський підхід до визначення компетентності бере початок із практики професійного відбору та рекрутменту.

З іншої сторони, англійська школа в своєму визначенні зосереджується не на особистісних характеристиках, а на властивостях самої діяльності. Головне питання, що вирішується цим напрямком – які саме ті головні елементи діяльності, котрі повинні бути виконані, щоб вважати результат досягнутим, що задовольняє заданим вимогам? Отже, "працівники проявляють компетентність в тій мірі, в якій їх діяльність досягає або переважає описані стандарти" (Parry, 1996). Deros стверджує, що англійський підхід до проблеми компетентності з'явився як відповідь на незадовільну підготовку менеджерів у 80-х рр. і відбився в появі ряду стандартів (наприклад, Національна Рада з Професійної Кваліфікації) [7].

Роблячи висновок, можемо сказати, що англійська школа компетентності спрямована на вивчення характеристик діяльності і їх виконання, тоді як американська концентрується на людях, які цю діяльність виконують. Протистояння американської та англійської шкіл також відоме як компетенції проти компетентності, процес проти результату і поведінкові компетенції проти професіональних.

Слід також зазначити, що комунікація має місце завжди, коли будь-якій поведінці або її результату надають деякого значення і вони виступають як знаки чи символи. Із всіх видів знакової (символьної) поведінки в людській спільноті найважливішими є використання мови (вербальна комунікація) і супроводжуюча її немовленева поведінка (невербальна комунікація). Отже, можемо говорити про досвід відповідно до різних схем поведінки. Постійне накопичення позитивного досвіду в сфері комунікації суб'єктом повинне прямувати до вдосконалення та переростати в компетентність, а саме в ситуацію коли реципієнт почуває себе вільно в комунікативному плані, а мета комунікатора досягнена. У відповідності з акцентом саме на компетентність, ми продукуємо комунікацію як процес, який включає в себе наміри та ефективність. Істинна комунікація відбувається набагато складніше від звичайного прийому реплік від інших. Щоб оцінити компетентність комунікаторів, необхідно розглянути змінні поведінки комунікатора, а саме цілі та результати, відповідно їх досягнення.

Ґрунтуючись на дослідженнях комунікативної компетентності, пропонуємо теоретичну модель комунікації, яка включає п'ять функцій:

- 1) символізації комунікації,
- 2) обробки інформації,
- 3) пристосування,
- 4) управління,
- 5) вираження.

Дана теоретична модель дозволяє осмислити комунікативні навички як стандартизовані блоки з якими пов'язані певні функції. Функції в свою чергу (символізація та обробка) накладаються одна на одну задля розвитку інших трьох функцій – пристосування, управління та вираження.

Функція символізації, що обумовлює використання символів як основу всіх подальших комунікативних взаємодій. Здатність перетворювати думки та досвід у слова та невербальні символи визначає які саме ко-

мунікативні акти можуть сприйматися. Функція обробки інформації, оскільки навички обробки дозволяють символотворцям здобувати смисл із тих символів, які вони отримують та прогнозувати як символи, надіслані ними будуть сприйняті та усвідомлені іншими людьми. Інші функції – пристосування, управління і вираження, розглядаються як функції більш високого порядку, які дозволяють людям здійснювати взаємодію. Ці три функції ґрунтуються на здатності людини символізувати та обробляти інформацію. Вони дозволяють комунікаторам пристосовуватися до обставин комунікації, що постійно змінюються. Ці п'ять функцій доцільно розглядати одночасно і як п'ять категорій компетентності.

Комунікація визначається як взаємний процес через який індивіди створюють смислові акти. Сказати, що комунікація має взаємний характер означає, що ми не можемо легко розділити комунікаторів на тих, хто тільки відправляє повідомлення, чи тих, хто лише сприймає. Загалом, більш плідно буде розглядати індивідів включених у взаємодію як людей, що одночасно створюють значення та поділяють їх один з одним, оскільки одна людина зазвичай говорить, а інші реагують на це повідомлення способами, які в свою чергу впливають на комунікатора. Коли комунікація розуміється як процес, то це передбачає, що комунікація може розвиватися та змінюватися. Кожна комунікативна взаємодія ґрунтується на попередньому досвіді та впливає на наступні взаємодії. Оскільки, процес постійно розвивається та змінюється будь-яка спроба дослідити один компонент комунікативної взаємодії окремо від інших, штучно "заморожує" динамічний процес у статичну форму. Таким чином, кожного разу коли ми намагаємось дослідити лише частину процесу комунікації, лише окремих тип людей чи повідомлень, ми пропускаємо частину того багатства, що включає в себе комунікація. Однак, щоб зрозуміти повний процес комунікації ми повинні ідентифікувати його складові частини, постійно пам'ятаючи, що кожен компонент є частиною дуже складного цілого. Саме тому ми й розглядаємо функції комунікативної компетентності як категорії.

Отже, ми ж пропонуємо розглядати комунікативну компетентність як об'єднаний набір навичок комунікації, які можуть бути здійснені, витримані та покращені, але не розглядаємо комунікативну компетентність як риси чи як здібності, якими можна володіти чи не володіти. Ми припускаємо, що оцінка комунікативної компетентності повинна базуватися на навмисній поведінці комунікатора в даній сукупності обставин, а не на простому досягненні цілей. Тобто, ми беремо за головний пріоритет принцип "орієнтація на приймача", це означає, що головними чинниками на яких потрібні зосередитися при взаємодії будуть сприйняття та реакції приймача, а не намагання відправника. Іншими словами, ми намагаємось зрозуміти, як інші учасники даної взаємодії оцінюють доцільність поведінки комунікатора, а не встановлюють об'єктивні стандарти для оцінювання. Таким чином, ми визначаємо компетентного комунікатора, як такого, що через деякий проміжок часу і в зазначених контекстах, буде сприйнятий іншими комунікаторами, з навмисним використанням

відповідних навичок комунікації, з метою досягнення взаємобажаних результатів. Тезис про те, що комунікативна компетентність має часову протяжність, визначає компетентного комунікатора як послідовно демонструючого відповідні навички комунікації, на противагу одноразовій відповідності поведінки при взаємодії. Природно, чим більше контекстів, в яких комунікатора вважають компетентним, тим більша повнота комунікативної компетентності людини. Отже, ми можемо стверджувати, що комунікативна компетентність є ефективним чинником міжкультурних взаємодій між суспільствами. Саме національна філософія має забезпечити відтворення єдності освіти та виховання з метою збереження культурної ідентичності українського громадянина в умовах потужного натиску американізованої масової культури. Розуміння знання як важливої виробничої сили спричинило формування економіки знання. В економіці знання будь-яка праця містить в собі зростаючий компонент знання. Але мова йде не про формалізоване професійне знання, що отримують в технікумах та інститутах, а навпаки, явище інформатизації та надлишковості формалізованого знання підвищили цінність саме знання, що не піддається формалізації. Зростає попит на знання, що базується на досвіді, кмітливості, здатності до орієнтації, самоорганізації, тобто, на форми живого знання, що набувається в повсякденній культурі. Будь-яке формалізоване знання може бути відокремлене від свого матеріального й людського носія, практично безкоштовно розтиражоване в комп'ютерній формі (через кіберпростір) та без обмежень використане універсальних машинах чи соціальних моделях. Чим більше формалізоване знання розповсюджується, тим вище його суспільна користь й менша товарна вартість, що в кінцевому рахунку прямує до нуля. Таким чином ми можемо говорити про гуманність економіки знання, що дозволяє робити знання досяжним кожному у вигляді спільного надбання – "комунізм знання". Саме тому, щоб була можливість продавати знання як товар та використовувати як капітал, їх потрібно приватизувати й тримати в недосяжності. На підтримку нашої тези потрібно зазначити думку американського соціолога Іммануїла Валлерстайна, що капіталізм не може існувати без ринків, а капіталісти весь час повторюють, що вони підтримують створення вільного ринку. Але насправді абсолютно вільний ринок капіталістам не потрібний, їм достатньо й частково вільного ринку. Причина зрозуміла. ... На такому ідеальному ринку (абсолютно вільному) покупці завжди зможуть збити рівень прибутку до абсолютного мінімуму,...а з таким низьким рівнем прибутку капіталістичні ігри втратять для виробників будь-який інтерес, таким чином, буде зруйнована соціальна основа всієї системи [8].

Таким чином, ситуація що відбувається в українському суспільстві далека в своїй цілі до капіталізації знань та створенні найнеобхіднішого виду взаємозв'язку "наука – бізнес", що дозволяє іншим країнам отримувати за рахунок експорту наукових кадрів з України, що ідуть з надією на краще життя, те "живе знання" на безкоштовній основі. В межах української держави це потрібно розглядати як втрату когнітивного капіталу,

а в межах національної культури – втрата інтелекту нації. Натомість що ж ми отримуємо? Отримуємо ми імпорт формалізованого знання, яке ідеологічно надає вимірності нашому простору за визначенням І. Валлерстайна держави-периферії, що обслуговує державу-ядро. Більш того, імпортоване знання є меншовартісним по відношенню до того як нам його продають, адже воно стало надбанням загалом до того як імпортувалося до країн СНД. Саме менеджмент як систему "наукового" знання нам імпортують як завершене та досконале знання про феномен бізнесу. На наше переконання для нашої національної країни з її культурним корінням та особливостями потрібно за допомогою філософії бізнесу виокремити ціннісні аспекти феномену бізнесу на рівні культурної взаємоприйнятності тих імпортованих знань зовні, надати теоретичного та практичного взаєморозуміння існуючих знань і сформувати те сучасне "живе знання" яке з необхідністю виразити взаємодіяння цілого народу. Стратегічним є саме розуміння нових можливих реальностей бізнесової практик та можливість її відобразити в знанні, не втративши при цьому культурної ідентичності через потужний міжкультурний вплив.

1. Губерський Л., Андрущенко В., Михалпченко М. Культура. Ідеологія. Особистість: Методолого-світоглядний аналіз. – К.: Знання України, 2002. – С. 22.
2. Тарасенко В. В. Познание как фрактальное блуждание в мире [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://philosophy.allru.net/perv67.html>.
3. Милославская С. К. Межкультурная коммуникация в сфере задач межкультурной коммуникации // Мир русского слова. – 2001. – № 04. – С. 11–13.
4. Шарипова Э. А. Менталитет личности как философская проблема [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.rbt.ru/konkurs/bagautdinov/bgu/sharipova.htm>.
5. Людина і світ : підр. для 11 кл. загальноосв. закл. / Л. В. Губерський, В. Г. Кремень, А. О. Приятельчук та ін. ; за ред. Л. В. Губерського. – 3-тє вид., перероб. і доп. – К.: Знання, 2007. – 350 с.
6. Межкультурная коммуникация [Електронний ресурс] // Энциклопедия Кругосвет: Универсальная научно-популярная онлайн-энциклопедия. – Режим доступу : http://www.krugosvet.ru/enc/gumanitarnye_nauki/sociologiya/MEZHKULTURNAYA_KOMMUNIKATSIYA.html.
7. Stoof A. Что есть компетенция? : конструктивистский подход как выход из замешательства [Електронний ресурс] / [пер. с англ. Е. Орел] // HR-лаборатория Human technologies. – М., 2004. – Режим доступу : <http://www.ht.ru/press/articles/print/art26.htm>.
8. Валлерстайн Иммануил. Миросистемный анализ : Введение / [пер. Н. Тюкиной]. – М.: Издательский дом "Территория будущего", 2006. – С. 89.

Надійшла до редакції 25.12.12

Д. А. Товмаш

БИЗНЕС КАК МЕЖКУЛЬТУРНОЕ КОММУНИКАТИВНОЕ ПРОСТРАНСТВО

В статье представлен социально-философский анализ межкультурной коммуникации в качестве коррелята бизнеса. Подчеркнуто, что именно межкультурная коммуникация является своеобразной предпосылкой функционирования и развития социума и бизнес реальности.

Ключевые слова: культура, межкультурная коммуникация, капитализация, когнитивный капитал, менталитет, коммуникативная компетентность.

D. A. Tovmash

BUSINESS AS INTERCULTURAL COMMUNICATIVE SPACE

The article presents a socio-philosophical analysis of intercultural communication as a correlate of business. It is emphasized that this kind of cross-cultural communication is a prerequisite for the functioning and development of society and the business reality.

Keywords: culture, intercultural communication, capitalization, cognitive capital, mentality, communicative competence.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

О. В. Баштанник, асп.,

Дніпропетровський національний університет ім. О. Гончара

ЕФЕКТИВНІСТЬ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ІНСТИТУТІВ: АПРОБАЦІЯ АНАЛІТИЧНИХ МАТРИЦЬ НОВОГО ІНСТИТУЦІОНАЛІЗМУ

Визначена провідна роль демократизації інституційного дискурсу для підвищення інституційної ефективності суспільно-політичної системи у перехідних суспільствах. Підкреслюється небезпека інституційних пасток на шляху демократичних перетворень в країнах, що модернізуються.

Ключові слова: політичний інститут, інституціональна ефективність, інституційний дискурс, інституційні пастки, демократизація

Інституціалізація суспільних відносин на сьогодні залишається одним з пріоритетних напрямків досліджень як в політичній науці, так і в цілому комплексі соціальних наук. Поряд із розробкою формально-легальних аспектів функціонування інститутів як структур (у нерозривному взаємозв'язку права та політики) увага вчених поширилася на неформальні регулятори взаємодії акторів, коли реальні політичні практики розглядаються як обумовлені традиціями в більшій мірі, ніж юридичними нормами. Однак, більш детального аналізу потребує той простір суспільної організації, в межах якого відбувається конвергенція реальної політичної практики, функціонування формалізованих інститутів та активності окремих індивідів. Важливо визначити фактори, що зумовлюють залежність між перебігом комунікації з приводу реалізації владних відносин та ефективністю функціонування інститутів, які прямо чи опосередковано повинні регулювати ці процеси.

Проблематика ефективного функціонування суспільно-політичних інститутів активно досліджується вітчизняними та зарубіжними вченими, які розглядають у своїх роботах специфіку системної модернізації країн, в яких ще тривають процеси демократичного транзиту – С. В. Патрушев, С. М. Єлісєєв, О. Е. Бессонова, М. Рябчук та ін. Дискурсивний аспект аналізу інтерсуб'єктивної взаємодії з різним ступенем організованості розроблений такими дослідниками, як Т. А. Ширяєва, О. І. Шейгал, М. Л. Макаров, В. А. Ущина, Е. А. Кожем'якін, та ін. Перспективним вбачається визначення взаємозв'язку між реалізацією в суспільстві певного типу дискурсивних практик та формування в цьому процесі ціннісно-когнітивного фону для діяльності суспільно-політичних інститутів. Особлива увага приділяється проблематиці формування та функціонування інституціональної ефективності суспільно-політичної системи.

Метою статті є аналіз впливу політичного дискурсу на інституціональну ефективність суспільно-політичної системи. Дана мета реалізується

ся через виконання наступних завдань: конкретизація проблемних аспектів забезпечення інституціональної ефективності суспільно-політичної системи; визначення чинників впливу на політичну комунікацію в транзитивних системах; аналіз можливих перешкод для реалізації продуктивної інституціоналізованої взаємодії ефективних політичних інститутів.

Трансформаційні процеси у перехідних системах як правило охоплюють широкий комплекс взаємопов'язаних сфер суспільного життя, політична складова якого є, водночас, найбільш проблемним та інтегруючим полем для реалізації перетворень різного ступеню глибини та формалізації. Легітимація політичного режиму, котрий став на шлях демократичного транзиту, може відбуватися у декількох площинах: статусній (конституційне затвердження інститутів державної влади та закріплення їх повноважень), процедурній (визначення способів формування інститутів державної влади, прийняття ними рішень та ін.), а також у функціональному аспекті, де головним показником успішності переходу до демократії є ступінь ефективності діяльності політичних інститутів (включно з тими, що безпосередньо реалізують державну владу) [1]. Досить часто статусна та процедурна складові легітимації обумовлені наслідкуванням юридичних зразків світового досвіду становлення незалежної демократичної правової держави як втілення сучасного образу конструювання суспільно-політичного ладу і формалізовано включає досить типові схеми та норми для реалізації такого процесу. Більш показовим для прояснення як успішності перехідного політичного режиму, так і адекватності політичного курсу розвинених систем відносно поточної політичної ситуації є визначення реальної ефективності функціонуючих політичних інститутів, яка може суттєвим чином відрізнятися від номінально окресленого політичного порядку.

Розкриття конкретного змісту поняття "інституціональної ефективності" в політологічному аспекті найбільш доцільно здійснити через залучення положень теорії інституціоналізму раціонального вибору (неоінституційний аналіз). Наприклад, Л. В. Сморгунов визначає інституціональну ефективність як здатність інститутів реалізації взаємодії забезпечити вигравш для всіх її учасників – політичні інститути можуть бути оцінені як ефективні, якщо вони сприяють максимізації користі для всіх сторін. Категорія ефективності пов'язана тут з результатами впливу інститутів на поведінку індивідів, суспільні процеси, інші інститути, та оцінкою цих результатів [2]. Слід зазначити, що в даній теорії інститути визначаються як результат кооперації та координації індивідів, які були створені ними на засадах раціонального відбору найбільш оптимальних форм організації людської спільноти, а конкретні гіпотези розвиваються в межах двох підходів: дистрибутивного підходу (обмеження доступу до ресурсів, Дж. Найт) та підходу з точки зору колективної користі [3]. Останній Л. В. Сморгунов і поклав в основу визначення інституційної ефективності, оскільки за такого підходу інститути розглядаються, як такі, що знижують невизначеність взаємодії і підвищують продуктивність спільного використання ресурсів.

Ці уточнення є важливими з огляду на те, що результати політичної діяльності та особливості її проведення можуть перебувати у ситуації стабільної визначеності, яка здатна приймати вигляд рівноважної ефективності і вважатися такою. Проте, як підкреслює С. М. Єлісєєв, виникнення і укріплення стабільності (яка безперечно є необхідною умовою для перебігу складної взаємодії між політичними акторами) не означає, що інститути функціонують ефективно. Він посилається на твердження Д. Норта про те, що інституційна система може визначатися як стабільна незалежно від ступеня її ефективності, при чому в суспільстві завжди складається "суміш" із ефективних та неефективних інститутів і саме співвідношення між ними визначає траєкторію суспільного розвитку [4]. Очевидно, що найкращим варіантом для реалізації владних відносин (з огляду на надбання сучасної політичної теорії та практики) є якомога більш висока ефективність функціонування формалізованих політичних інститутів, досягнута через демократичну інституціоналізацію неформальних політичних практик.

Втім, політична практика може внаслідок різноманітних причин так і не вийти в усіх своїх проявах на рівень нормативно формалізованої інституціональності, залишаючись в площині неформального політичного дискурсу (навіть при існуванні в середовищі різного роду інституційних структур). В узагальненому тлумаченні дискурс є вироблена в певних історичних і соціальних рамках, особливим чином організована і тематично сфокусована послідовність висловлювань, рецепція яких здатна вплинути на модель суб'єктивного досвіду людини, її внутрішню репрезентацію світу, переконання і поведінку [5]. Сутність дискурсу формується у тісному взаємозв'язку фактів суспільної реальності та відображенні їх як феноменів у колективній та індивідуальній свідомості.

При реалізації владних відносин в макромасштабі у будь-якій сфері суспільного життя політизуються, фактично, всі параметри перебігу дискурсу – виокремлюється нова специфічна послідовність висловлювань – політичний дискурс. Як окремий вид дискурсу, політичний дискурс являє собою діяльність, що телеологічно та прагматично детермінована владними відносинами, володіє високим генеративним потенціалом нового політичного знання, де певна семантична невизначеність політичної лексики компенсується її високою оціночністю [6]. Слід відзначити, що в сучасних політологічних дослідженнях однією з системоутворюючих ознак політичного дискурсу визначається його інституціональність [7]. Подібне бачення інституціональності, особливо за використання дослідницьких підходів неоінституційних версій політико-інституційної парадигми (у нашому випадку – інституціоналізму раціонального вибору) з притаманним для них зверненням до неформальних аспектів політики (у тому числі, інститутів як норм), дозволяє розглядати політичний дискурс як специфічний інституційний дискурс.

Вчені розглядають інституційний дискурс переважно як стійку систему статусно-рольових мовленнєвих відносин, що склалася в комунікативному просторі життєдіяльності певної соціальної інституції, у межах якої здійснюються владні функції символічного примусу у формі нормативного припису і легітимізації певних способів світосприйняття, векторів ціннісних

орієнтацій і моделей поведінки [8]. Нормативність символічної легітимації має першочергове значення в процесі дослідження функціонування як безпосередньо політичних інститутів різного ступеню формалізації, так і соціальних інститутів, що можуть чинити вплив на політичні практики та перебувати в залежності від них, оскільки конструювання та реконструювання соціокультурної реальності (а не просто означування чи відображення ідей та цінностей) тут є способом буття інституту [9]. В контексті політичного аспекту подібного роду процесів акцент можливо поставити на функціональному підході до культури в ідеологічному її баченні та реалізації. Асиметрія владних відносин виражається в дискурсивній комунікації і твориться в процесі використання мови як засобу влади та соціального контролю – ідеологія як макросоціальне явище на мікросоціальному рівні відтворюються в дискурсі [10]. Саме тому важливим є прояснення тих закономірностей, що зумовлюють перебіг реального політичного дискурсу в конкретній суспільній системі, оскільки конкретні політичні практики не завжди перебувають у координації з наявними інституційними структурами та нормативними регуляторами діяльності індивідів і груп, що реалізують владний вплив та на яких він спрямований.

При аналізі політики з точки зору неінституціоналізму суттєвим є факт визнання того, що соціальні відносини, в різних масштабах, базуються на нормативно-культурних сценаріях, котрим слідують суб'єкти [11]. Подібне слідування може бути добровільним або вимушеним наслідуванням – залежно від того, яка роль належить актору, залученому до інституційного політичного дискурсу. Роль індивідуального досвіду, що акумулюється в масштабі групи чи суспільства, має тут таке ж вагоме значення, як і розроблені макросценарії для розгалужених інституційних структур.

Досвід посткомуністичних трансформацій надає зразки того, яким чином подібне наслідування призводить до потрапляння всієї суспільної системи до так званої інституційної пастки (або навіть кількох), що чинять безпосередній вплив на формування установок щодо ефективності політичного та соціально-економічного розвитку суспільства як на рівні еліти, так і широких мас. У якості прикладу таких пасток С. М. Єлісєєв вказує на три взаємопов'язані проблеми: автономізація уряду, інституційна нестабільність та несправедливий розподіл трансформаційної ренти між основними соціальними групами (символічні та матеріальні вигоди від реалізованих перетворень) [12]. Можливо зауважити, що ці проблемні аспекти не лише взаємопов'язані, але ще і зумовлюють виникнення один одного – для проведення радикальних реформ формується уряд, якомога більш незалежний від громадян у короткостроковому періоді (вважається, що лише так можливо забезпечити їх реалізацію). Непослідовність та половинчастість подібних реформ призводить до зниження інституційної ефективності і збереження інституційної невідзначеності протягом відносно тривалого періоду часу та несправедливого розподілення вказаної трансформаційної ренти.

Найбільш точне і влучне визначення інституційних пасток надає С. В. Патрушев, який характеризує їх як неефективні стійкі інститути. Меха-

нізм їх стійкості включає як індивідуальні переваги і санкції, так і ефект координації: чим більше людей слідує інституційній нормі, тим вище втрати від її невиконання, а отже тим менш доцільно відхилятися від неї – тим більше людей їй слідує [13]. Ефект координації поступово поширює негативні тенденції на суміжні інститути та навіть сфери суспільного життя (нагадує феномен *path dependence* в історичному інституціоналізмі).

Беручи за приклад російське суспільство, вчений вказує на те, що його співгромадяни мають тенденцію породжувати в якості базової форми самоорганізації спільності, конституційовані з неформальних зв'язків. Вони є основними, хоча і латентними для ідентифікації елементами російської соціальної структури та утворюють особливий тип громадського порядку – "соціум клік". Фундаментальною характеристикою цього типу організації (порядку) є стійке поєднання соціальної інтеграції всередині мікросередовищ і соціо-ментальної дезінтеграції макросередовища [14]. Така глобальна для окремої держави інституційна пастка є породженням фактичного ефективного функціонування переважно неформального політичного дискурсу, який може існувати в межах формальних інституційних структур, змістивши регламентацію нормативних приписів регулюванням на основі дотримання неформальних (іноді майже звичаєвих) правил через проведення відповідних соціальних практик.

Типова для більшості індивідів у суспільстві і проблемна з точки зору конструювання довгострокової ефективності самоорганізація громадян балансує на межі постійної загрози недемократичних тенденцій розвитку суспільної комунікації як такої, а не лише окремо політичного дискурсу. Як відомо, довіра між індивідами визначає можливості реалізації добровільної співпраці в спільноті [15]. Саме соціальна, безособова довіра формує такий необхідний для нормального розвитку суспільства соціальний капітал. Проте, існують і негативні прояви цього соціального феномену, головним з яких є відчуття єдності лише в середині окремої групи індивідів. Р. Патнем (котрий свого часу акцентував на *path dependence* в процесах трансформації політичних інститутів) визначає можливість існування двох видів соціального капіталу в суспільстві – соціального капіталу, який сполучає та соціального капіталу, який зв'язує. Перший, на відміну від останнього, орієнтований назовні та об'єднує різні соціальні групи, втім він володіє дещо меншим мобілізуючим та координуючим потенціалом – головним чином через ефект розпорошеності. В нормальному сучасному суспільстві присутні обидва види соціального капіталу, але проявляються вони з різною інтенсивністю [16]. Чим більше демократизована система, тим вищим є рівень соціального капіталу, який сполучає індивідів – у них фактично немає потреби пошуку більш ефективних засобів подолання існуючих суспільно-політичних чи соціально-економічних протиріч.

Недемократична політична практика робить неможливою продуктивну політичну комунікацію, підриває основи інституційної ефективності системи і примушує громадян до пошуків моделей самоорганізації за межами поля демократичних цінностей та норм. Так, вибір форми мо-

ноцентричної партійної системи, ядром якої стає "партія влади", не є виключним для Росії, а типовим для багатьох посткомуністичних систем, часто як наслідок того, що країни, запозичуючи демократичні інституційні структури, виявляються не в змозі побудувати стабільну конкурентну партійну систему. При цьому моноцентричність стає механізмом адаптації запозиченого партійно-політичного інституту до історично сформованої інституційної структури (інституційної матриці) тієї чи іншої держави [17]. Поступово моноцентричність із механізму адаптації перетворюється на механізм стабілізації, оскільки навіть вдавані спроби імітувати реальний демократичний політичний процес розхитують функціонуючий політичний порядок – інституційна пастка спрацьовує.

За моноцентричної партійної системи ефективність проявляється в особливому типі структуруванні партійно-політичного простору, що дає можливість знизити ступінь політичної невизначеності. Нормативна інституційна ефективність такої системи може бути на досить високому рівні (наприклад, проголошення конкурентності політичного середовища). Також, в умовах політичної модернізації моноцентричність партійної системи може забезпечити певний ступінь стабільності політичної системи, коли функціонування формальних політичних інститутів не дозволяє цього домогтися.

Однак, моноцентрична партійна система може володіти прагматичною інституційною ефективністю як механізмом, що забезпечує максимізацію політичного прибутку окремих політичних акторів і гарантує конститування вигідного політичного режиму. Отже, характеристика інституціональної ефективності моноцентричної партійної системи безпосередньо залежить від інтересів і цілей, якими керуються політичні актори, які її конструюють [18]. Діяльність же самих акторів зумовлена ціннісними дискурсивними контекстами формальних інститутів та неформальних груп, до яких вони належать – так практики дискурсу перетворюються на соціальні практики.

Таким чином, функціонування реальної інституційної ефективності суспільно-політичної системи можливо вважати індикатором успішності політичних перетворень в сценарії демократичного транзиту та показником якості врядування у розвинених країнах. Втім, для цього є необхідним врахування інтересів гранично широкого кола сторін, оскільки обмеження через неформальні політичні практики демократичності політичного порядку (розбудови його для захисту окремих суспільних груп) дезінтегрує суспільство в цілому. Співвідношення між нормативною та прагматичною інституційною ефективністю (яке складає реальну інституційну ефективність суспільно-політичної системи конкретної країни) може не змінюватися прямо – прагматична не зростає виключно від зниження нормативної, але трансформується раціональністю реальної політичної практики. У такому випадку замість орієнтації на підтримання рівноважної ефективності інституційної структури суспільно-політичної системи фіксується курс на стабілізацію існуючого політичного порядку (через конструювання різного роду інституційних пасток). Лише шляхом демократизації нефор-

мального політичного дискурсу можливо сформувати таке соціокультурне поле для конструювання ціннісно-смыслових орієнтацій індивідів, яке стане простором для демократичної інституціоналізації діалогової взаємодії держави та інститутів громадянського суспільства.

1. Вороніна К. Ю. Інституційні зміни як індикатор легітимації політичного режиму в транзитивних суспільствах [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://www.nbu.gov.ua/.../P4_doc.pdf. 2. Новый проект журнала "Политические исследования" – "Развитие центров и школ политической науки и образования". "Сравнительная политология": Становление институтов демократии на постсоветском пространстве: сравнительный анализ [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.politstudies.ru/vm/vm1/1-1.htm>. 3. Степанова Н. Е. Взаємодія політичних суб'єктів та інститутів у світлі новітніх соціальних теорій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://dspace.onu.edu.ua:8080/bitstream/123456789/2434/1/str_101-117%2b.pdf. 4. Новый проект журнала "Политические исследования".... 5. Кожемякин Е. А. Институционные дискурсы: программа сравнительного исследования // Человек. Сообщество. Управление. – 2007. – №. 2. – С. 98. 6. Кожемякин Е. А. Производство знания в политическом дискурсе: социально-эпистемологический взгляд // Политическая лингвистика. – 2011. – №. 4 (38). – С. 53. 7. Шейгал Е. И. Семиотика политического дискурса. – М.: ИТДГК "Гнозис", 2004. – С. 33. 8. Ущина В. А. Институционный дискурс як асиметрична мовленнєва взаємодія // Наук. вісн. Волин. нац. ун-ту ім. Лесі Українки. – 2010. – №. 7. – С. 161. 9. Кожемякин Е. А. Институционные дискурсы... – С. 98. 10. Ширяева Т. А. Общекультурные и институционные особенности дискурса // Знание. Понимание. Умение. – 2007. – №. 4. – С. 105–106. 11. Елисеев С. М. Институциональная эффективность импорта демократических институтов: сравнительный анализ опыта России и стран Восточной Европы [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://www.rapn.ru/?grup=573&doc=1661>. 12. Там же. 13. Патрушев С. В. Кликократический порядок как институционная ловушка российской модернизации // Полис. – 2011. – №. 6. – С. 130–131. 14. Там же. – С. 124. 15. Патнем Р. Д., Леонарди Р., Нанетти Р. Й. Творення демократії: традиції громадянської активності в сучасній Італії / [пер. з англ. В. Ющенко]. – К.: Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2001. – С. 208. 16. Robert D. Putnam. Bowling alone: The collapse and revival of American community. – New York: Simon and Schuster, 2000. – P. 22. 17. Ситник А. Ю. Феномен моноцентричности российской партийной системы // Известия Уральского государственного университета. – 2009. – № 4 (70). – С. 25. 18. Там же. – С. 26.

Надійшла до редколегії 25.12.12

О. В. Баштанник

ЭФФЕКТИВНОСТЬ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ИНСТИТУТОВ: АПРОБАЦИЯ АНАЛИТИЧЕСКИХ МАТРИЦ НОВОГО ИНСТИТУЦИОНАЛИЗМА

Определена ведущая роль демократизации институционного дискурса для повышения институциональной эффективности общественно-политической системы в переходных обществах. Подчеркнута опасность институционных ловушек на пути демократических преобразований в странах, которые модернизируются.

Ключевые слова: политический институт, институциональная эффективность, институционный дискурс, институционные ловушки, демократизация.

O. V. Bashtannik

THE EFFECTIVENESS OF SOCIAL AND POLITICAL INSTITUTIONS: THE TESTING OF ANALYTICAL MATRICES NEW INSTITUTIONALISM

The leading role of the democratization of institutional discourse for increasing institutional effectiveness socio-political system in transitional societies is determined. Emphasized the danger of institutional traps on the path of democratic reforms in countries, that modernized.

Keywords: political institution, institutional efficiency, institutional discourse, institutional traps, democratization.

КОНЦЕПТ НОРМАТИВНОЇ СИЛИ ЄВРОПИ В СУЧАСНІЙ ПОЛІТИЧНІЙ ТЕОРІЇ

Проаналізовано основні теоретичні засади концепту "нормативна сила Європи" (НСЕ). Визначення нормативної сили Європейського Союзу можна порівнювати з іншими типами сили в політиці. Розглядаючи джерела, основні цілі, методи і результати застосування НСЕ, можна побачити спосіб впливу ЄС на світову політику.

Ключові слова: нормативна сила Європи (НСЕ), Європейський Союз, світова політика, політична теорія.

На території Європи впродовж тривалого часу утворювалися політичні об'єднання, союзи, альянси, які мали на меті утвердження миру та добробуту держав європейського простору. Європейський Союз (ЄС) виступає на сьогодні результатом ряду об'єднань політичного, економічного, культурного характеру. Не маючи ознак держави, охоплюючи більшу частину (але не всіх) європейських країн, ЄС не тільки став вагомим актором світової політики, а й перебрав на себе роль представника інтересів усієї Європи. Так постає проблема визначення ролі ЄС у світовій політиці та у політичних відносинах на території Європи, тих засобів ведення політики, використання яких він постулює і які дійсно застосовуються у конкретних політичних ситуаціях.

ЄС можна розглядати як нескінченний, відкритий проект, що базується на зміні основ політики сусідства, важливість якої можна спостерігати на прикладі України. Щоправда, для багатостороннього вивчення особливостей ЄС та його ролі у світовій політиці потрібно звернутися до теоретичних основ дослідження політики, виводити концепти та застосовувати певні методи. Тим самим, політична наука має посприяти виробленню ґрунтовної багатоаспектної "європейської теорії та способу, яким вона може доповнити наше майбутнє розуміння сучасної Європи" [1].

Для вирішення наведених питань з початку XXI ст. актуалізується дискурс довкола концепту "нормативної сили Європи" ("normative power Europe", скорочено – NPE, українською мовою доцільно також використовувати скорочене позначення – НСЕ). Професор університету Кента в Кентербері (Великобританія) Ян Маннерс (Ian Manners) у статті "Нормативна сила Європи: протиріччя в поняттях?" (2002) пропонує розглядати Європу як нормативну силу з огляду на зміну становища ЄС в міжнародних відносинах та світовій політиці після припинення холодної війни. За Маннерсом, нормативна сила Європи проявляється у можливості створювати розуміння "нормального" в міжнародних відносинах.

Надалі такі дослідники як Томас Дієз (Thomas Diez), Річард Вітман (Richard G. Whitman), Хіскі Хауккала (Hiski Haukkala), Ема Стюарт (Emma J. Stewart), Ана Джанкос (Anna E. Juncos), Аніка Бьоркдаль (Annika Bjorkdahl), Міхаель Сміт (Michael Smith), Маріо Тело (Mario Telo), Лізбет Аггестам (Lisbeth Aggestam), Калінко Ніколайдіс (Kalypso Nicolaïdis), Хелен Сюрсен (Helen Sjursen) розвинули дискусію довкола питання нор-

мативної сили Європи, зокрема частина дослідників під редакцією Річарда Вітмана виклали основні моменти розуміння нормативної сили Європи у колективній монографії "Нормативна сила Європи: емпіричні та теоретичні перспективи" (2011).

Таким чином, основною метою даної статті є загальна характеристика теоретичних основ концепту нормативної сили Європи. Для цього спочатку буде дано визначення концепту НСЄ, проведено розрізнення між нормативною, етичною, військовою та цивільною силами в політиці, розглянуто передумови його формування, виокремлено основні його джерела та роль у світовій політиці.

Варто зауважити, що концепт НСЄ вміщує в собі три ключових поняття, а саме: нормативність (норми), сила (англійською – "power", яка може перекладатися і як "влада", а О. Шаповалова перекладає як "потуга" [2]) та Європа, роз'яснення яких виявляється необхідною передумовою подальших досліджень.

Основи нормативності визначені Угодою про Європейський Союз (від 7 лютого 1992 р.), яка містить такі фундаментальні принципи як свобода, демократія, повага до основних прав та свобод людини, верховенство права та договірна основа спільноти. Крім того, в п. 2 Лісабонської угоди від 13 грудня 2007 р. передбачена провідна роль норм та принципів у формуванні ролі ЄС на міжнародній арені.

Всі ці норми не лише властиві самому ЄС, а й поширюються та впроваджуються назовні, в ряді країн, які в своєму державному устрої прагнуть бути подібними до країн-членів ЄС. Саме в цьому і проявляється сила, яку можна розуміти як владу, тобто здатність одного суб'єкта нав'язувати свою волю іншому.

Європу можна охарактеризувати трьома основними поняттями: "цивілізаційна Європа, категоріальна Європа і культурна Європа" [3]. Розглядаючи Європу як певний тип цивілізації, можна зауважити, що саме поняття "європейського" конструється політично Європейським Союзом. Це дає змогу говорити про концепт Європи в політичному сенсі, який вміщує ЄС як політичний інститут, що утворює "ядро" Європи, та ряд країн, які виступають або країнами-кандидатами до вступу в ЄС, або країнами-сусідами.

Тим самим, кордони Європи стають розмиті, її складові елементи невизначені, а існування спільної європейської політики теж можна поставити під сумнів. Отже, в суспільному і науковому дискурсі поняттю Європи надається переважно політичне значення, яке зводиться і стає тотожним Євросоюзу.

Томас Дієз зазначає, що нормативна сила Європи – це "скоріше дискурсивна конструкція ніж об'єктивний факт" [4]. Проте щоб обговорюватися у світовому співтоваристві, навіть серед наукової спільноти, вона має спершу визнаватися ними, а перед цим бути представленою самим ЄС, що, на відміну від суверенної держави, містить в собі членів, між якими має бути узгоджений репрезентативний образ Євросоюзу, а отже і Європи. ЄС провадить набір стандартів, які втілюються у концепті

нормативної сили Європи і є за своєю суттю відображенням гегемоніальних претензій ЄС.

Тепер важливо розглянути основний зміст нормативної сили Європи. Визначення концепту НСЄ можна надати з трьох основних позицій, які обумовлюються різним значенням нормативної сили як такої [5].

По-перше, у визначенні нормативної сили робиться наголос на нормативній теорії, що означає можливості нормативно-ціннісного розгляду емпіричних фактів з метою виокремлення правдивих положень в соціальних науках. Це дозволяє зрозуміти, як "різні розуміння соціальної теорії формують оцінку дій ЄС" [6] у світовій політиці.

По-друге, нормативна сила є мислинневою, ідейною ("ideational"), що впливає з її першочергового оціночного характеру, а не використання матеріальних чи фізичних засобів впливу. Тож, політика ЄС має бути "нормативно стійкою", що передбачає нормативну оцінку дій інших акторів та використання норм у політиці наступних поколінь. В такий спосіб, ЄС може не лише нормативно діяти, а й змінювати норми у світовій політиці, пристосовувати їх до відповідних змін у суспільно-політичному та економічному житті.

По-третє, нормативна сила як характеристика типу актора і його міжнародної ідентичності. Тим самим, ЄС постає актором світової політики, який може втілювати найбільш наблизений до ідеального тип нормативної сили для нормалізації космополітичного світу. В цьому аспекті ЄС може бути концептуалізовано як актор, що змінює норми в міжнародній системі.

Таким чином, "проекування Утопії Європи на увесь світ має довгу історію і багато позначень" [7], одним з останніх можна вважати нормативну силу Європи. НСЄ – сукупність визначених принципів, виведених із міжнародних нормативно-правових актів та внутрішніх документів ЄС, які використовуються Європейським Союзом з метою легітимації політичних відносин з акторами світової політики та впливу на них.

Вони мають просуватися за допомогою визнаних та аргументованих дій, які спонукають акторів до тих чи інших змін в політиці. Вплив нормативної сили має бути відчутних в таких проявах як соціалізація, розвиток партнерства, поява власності на місцях. Але найважливішою характеристикою все ж таки залишається визнання як запорука дієвості нормативної сили.

Для проведення наукових досліджень важливо враховувати, що концепт нормативної сили Європи можна розглядати в онтологічному, епістемологічному та методологічному аспектах (за Маннерсом).

Онтологія нормативної сили передбачає дослідження природи соціальної і політичної сфер суспільного життя, які впливають на розуміння ролі ЄС у світовій політиці. Необхідно враховувати гібридність, інтерактивну і поліцентричну природу ЄС, яка відмінна від природи звичних форм політичних утворень, що робить необхідним "розуміння реалій ЄС в межах соціальної онтології" [8].

В епістемологічному плані концепт нормативної сили Європи виступає інструментом пізнання усієї множини дій ЄС, допомагає перенести

емпіричні дані про політику ЄС у вимір теоретичних конструктів, "роз'яснити, як ми можемо знати про ЄС у світовій політиці", соціальну природу його влади. Саме таким чином норми та інтереси стають сумісними, взаємодоповнюючими частинами політичної теорії.

Звідси логічно впливає методологія нормативної сили, яка використовує концепт нормативної сили з метою виведення наукових узагальнень, дослідження вже існуючих теорій адже "існує додаткова потреба роз'яснити, як ми можемо дослідити ЄС у світовій політиці" [9]. Так відбувається перехід від власне концептуального значення нормативної сили до аналітичної матриці, яка утворюється на його основі.

Наріжним каменем у наукових дебатах з приводу концепту нормативної сили Європи є розуміння її співвідношення з військовою силою. З одного боку, нормативна і військова сили несумісні, навіть протилежні одна одній, адже кожна з них використовує різні засоби впливу – відповідно ідейно-нормативні та фізичні, насильницькі. З іншого боку – мілітаризація може використовуватися для посилення дії норм та принципів, забезпеченню їх впровадження. Таким чином, мілітаризація може призводити як до втрати балансу сил та неадекватного сприйняття засобів впливу, так і захищати відстоювання основних, принципових норм.

Нормативна сила відрізняється від військової сили за такими основними параметрами: розуміння природи сили (нормативна вважається незначною, малою, на відміну від потужної військової сили, яка зазвичай приховує в собі значну загрозу існуючому політичному ладу), відносини між акторами (за нормативного підходу вони більше взаємодоповнюючі, партнерські, аніж ієрархічні) і відповідно до засобів, які використовуються (чи то норми, правила, принципи, чи то військова сила). Щоправда, таке жорстке розмежування не дає змоги зрозуміти реальну сутність нормативної та військової сили, адже в такий спосіб вони протиставляються одна одній як добро і зло, істина та хиба. Хоча, насправді, часто в політичних діях вони скоріше доповнюють одна одну, дозволяють підтримувати причинно-наслідкові зв'язки у впливі одного політичного актора на іншого. Так, військові засоби можуть стати підтримкою нормативної сили і навпаки.

Варто зауважити, що концепт нормативної сили Європи виник не раптово. Його появі передували тривалі дискусії з приводу змісту політики Європейського Союзу, та його відмінностей у порівнянні з іншими акторами світової політики. Передумовою, а на думку Т. Дієза – формою та складовою частиною НСЄ виступає концепт цивільної сили Європи (*civilian power Europe*), який у 1972 р. було введено Франсуа Дюшеном з метою "зрівноваження балансу Захід – Схід, особливо в Європі" [10]. Дане розуміння Європи було розроблено науковцями на противагу традиційній військовій силі, дослідження якої було поширено і до 70-х рр. ХХ ст. Європа як цивільна сила передбачає як застосування громадянських, цивільних (на відміну від військових) засобів, так і зовнішній, цивілізаційний вплив на спільноту. В межах Європи має існувати більш-менш однозначне трактування основних ціннісних настанов, яке поширюватиметься на всіх, хто приймає свою "європейськість". В такий спосіб має

відбутися концептуалізація та затвердження поняття Європи серед усіх учасників спільноти. Цивільній силі Європи властиві три основні характеристики: провідна роль економічної сили у досягненні національних цілей, домінування дипломатичної кооперації у вирішенні міжнародних проблем; використання наднаціональних інституцій у досягненні міжнародного розвитку. Хетне і Зьодербаум (Hettne, Söderbaum) в даному контексті виокремлюють також м'який імперіалізм – "м'яка сила застосована жорстким способом" [11], а цивільна сила – тільки м'яка, без жорстких механізмів впровадження. Тож, за даного підходу ЄС розглядається як глобальний актор, який прагне утверджувати зразки власної нормативної основи не лише на європейській території, а й по всьому світові.

Проте обмеженість концепту цивільної сили Європи економічними стосунками та зовнішніми політичними діями дала поштовх до все більш частого використання поняття нормативності стосовно політики ЄС. Одним з перших вжив це поняття Гьоран Терборн (Göran Therborn), але найбільш повну концептуалізацію ЄС як нормативної сили провів Ян Маннерс, якого і вважають провідним теоретиком концепту НСЄ. Основними відмінностями нормативної від цивільної сили Європи є те, що за допомогою НСЄ можна врахувати "самозв'язаність ЄС у міжнародних нормах" [12], тобто ЄС окрім створення і поширення норм для інших країн, сам бере на себе зобов'язання по їх виконанню. Отже, коли ми говоримо про нормативну силу Європи, то вона, з одного боку, включає в себе цивільну силу, а з іншого – застосовує норми як інструмент вибудовування власної ідентичності на основі "я/інший" практик, які конституюються в дискурсі "нормативна сила Європи" [13]. Основні відмінності між нормативною та цивільною силами Європи можна показати в таблиці:

Таблиця 1
Відмінності нормативної та цивільної сил Європи

Нормативна сила Європи	Цивільна сила Європи
нормативно спрямований характер сили; перевага нематеріальних форм впливу; увага до недержавних акторів пост-вестфальської системи міжнародних відносин; самозв'язаність ЄС у створеній нормативно-правовій системі; використання в якості інструменту формування ідентичності ЄС.	багатосторонність; невійськовий характер сили (зазвичай економічна сила); побудова політичних відносин у світі за Вестфальською системою; важливість матеріальних та фізичних ресурсів у забезпеченні сили.

Проте, жорстке розрізнення цивільної та нормативної сил не має підстав, як зазначають дослідники концепту нормативної сили Європи, на противагу твердженню Яна Маннерса. Так, Вікі Бірчфілд зауважує, що "нормативна сила Європи – це скоріше концептуалізація, яка фактично може пристосувати інші концепції як цивільної, так і військової сили. Нормативна сила Європи – це більше, ніж концепт; це теоретична основа, яка допомагає проводити аналітичну роботу, намагаючись виокре-

мити сенс і пояснити роль ЄС як глобального актора" [14]. Тож, нормативну силу Європи з еволюціоністської перспективи можна розглядати як наступний, найбільш досконалий концепт, результат розвитку дискусивних практик з приводу ЄС як військової, далі – як цивільної сили. З іншого боку, Європа як нормативна сила може бути розглянута під кутом зору об'єднавчої, універсальної якості, що впливає з її можливості використовувати за необхідністю як військові, так і цивільні засоби з "гуманними намірами, повагою до прав людини, багатосторонності, захисту найбільш важливих норм" [15].

Крім того, існує небезпека зведення нормативної сили до етичної сили, відходу від її політичного значення та зосередження в етико-моральній сфері.

Етична зовнішня політика завжди космополітична, такими ж є і норми у політиці. Проте зовнішня політика, що базується на певних нормах і принципах, завжди специфічна (політика держав-членів, наднаціональних органів ЄС, світового співтовариства). Крім того, основне завдання НСЄ – визначити, яким має бути політичний курс ЄС, а етичної сили – сприяти істинності, чесності в зовнішній політиці за допомогою ідеальних цінностей, які покладено в її основу. Нормативна сила має свою етику, яка "міститься у можливості нормувати більш справедливий, космополітичний світ" [16], Проте етиці не обов'язково мати формальні норми для набуття сили.

Природа нормативної сили Європи має подвійний характер: з одного боку НСЄ як концепт та явище політики ЄС має свої конкретні витоки в історії та політико-правовій практиці, з іншого – нормативна сила виконує певні функції та має властивості, які визначають політику в європейському регіоні та у світі.

Можна виокремити такі основні джерела нормативної сили Європи (за Маннерсом та Вітманом), тобто ті чинники, які сприяли становленню ЄС як нормативної сили:

- 1) історія (особливо політичні події Другої світової війни);
- 2) гібридизація політичних відносин (а саме: ЄС як основа та один з провідних акторів пост-вестфальської системи міжнародних відносин);
- 3) договірна природа ЄС (особлива роль нормативно-правових актів як у внутрішній, так і у зовнішній політиці ЄС).

Для того, щоб концепт НСЄ став дієвим інструментом поточної політики, він має бути визнаними більшістю тих, на кого спрямовано його дію. Можна окреслити дві основних частини легітимації нормативної сили Європи.

Перше – це універсальне, космополітичне законодавство, засноване на спільному культурному ґрунті, тим самим "ЄС апелює до набору правил, які є спільними для всіх" [17], тобто поводить себе нормативним чином. Це сприяє виробленню загальних спільних засад міжнародного права і уможливорюється здатністю ЄС вписати власні політичні норми у загальносвітову систему.

Другою основою легітимації нормативної сили виступають соціальні преференції, які надаватимуться тим чи іншим країнам у разі викорис-

тання у власній політиці норм, запропонованих ЄС. Згідно позиції ЄС, глобальне урядування має базуватися на однаковому сприйнятті норм асиметричними акторами світової політики, на провадженні міжнародними інституціями переговорів з приводу рівня легітимності, а також на принципі однакової ступені наслідування норм незалежно від політичної чи економічної могутності.

З іншого боку, нормативна сила Європи має характерні властивості, що дозволяють їй виконувати певні функції, а її використання, в свою чергу, стає джерелом явищ та процесів європейської та світової політики. Концепт НСЄ може бути використано як джерело легітимності для політики ЄС, але тут постає питання про визнання законності норм, які ним пропагуються. Через те, що Європейський Парламент втілює недержавні інтереси, а політичне життя Євросоюзу фінансується не приватною особою, а груповим, колективним суб'єктом, а ЄС має діяти відповідно до групових інтересів, можна стверджувати, що легітимність ЄС є відображенням слабкості легітимності національних держав, яка базується на загальноновизнаних нормах. В той же час, ЄС має вплив на встановлення норм у світовій економіці, тим самим він виступає сучасною "регуляторною імперією" [18].

Хіскі Хаукала [19] розглядаючи концепт нормативної сили Європи, переносить акцент з того, як ЄС має діяти у глобальній нормативній сфері, на те як ЄС на сьогодні діє в регіональному масштабі, де основним інструментом співпраці з країнами виступає європейська політика сусідства, що регламентує хід інтеграції країн до структур ЄС. Розширення ЄС має дві основні функції: встановлення стабільності в Європі, а також легітимне поширення норм та цінностей ЄС на інші країни. Так може бути встановлена "Імперія ЄС" – різні зони порядку, одні з яких, наслідуючи норм ЄС отримують перспективу членства або ж стають членами ЄС, інші – так звані "сірі зони" – співпрацюють з ЄС без гарантій майбутнього членства. Та ЄС не класична імперія, це імперія за запрошенням, отримання якого розглядається як значний привілей для країни і не було ще жодного випадку, щоб хтось відмовився приєднатися до цього наднаціонального утворення. Щоправда, можливість вступу в ЄС є визначною для поширення нормативної сили, адже, по-перше, норми та цінності стають легітимними, чим, по-друге, зазвичай підкріплюється прийняття непопулярних рішень в суспільстві, які, по-третє, отримують не лише політичну, а й економічну та технічну підтримку майбутніх трансформацій.

В той час, як "численні автори погоджуються, що Європа мала бути чимось винятковим, не існує згоди стосовно природи цієї особливості" [20]. В даній статті Європу було розглянуто як політичний проект, характерною рисою якого є нормативна сила. Застосовуючи нормативну силу, ЄС перетворюється на регіонального гегемона в Європі, адже "має ресурс можливості вимагати майже повну монополію на те, що можна називати "європейським"". ЄС визначає межі нормальності та дає характеристики "європейськості", тим самим встановлюючи право

інших країн на самовизначення та віднесення себе до того чи іншого типу країн. Без згоди на те провідних лідерів та керівників ЄС незважаючи на будь-які дії з боку країни (наприклад, референдуми, громадські обговорення, постанови та нормативно-правові акти керівних органів держави), вона буде визнана європейською. Це призводить до того, що країни часто поступаються своїми нагальними інтересами, прагнучи задовольнити вимоги ЄС з метою здобути членства або преференцій в певних сферах взаємодії.

В даному контексті постає ще проблема так званих "подвійних стандартів ЄС", чим характеризується поточна політика ЄС і які уможливорюються застосуванням нормативної сили. Вона полягає в тому, що маючи конкретні нормативні акти, які регламентують правила вступу до ЄС, до одних країн висуваються більш жорсткі вимоги, ніж до інших. Також, досить часто ЄС затягує прийняття тих чи інших рішень, незважаючи на виконання країною усіх попередньо висунутих вимог.

Стає зрозумілим, що розширення Євросоюзу не культурне чи етичне питання, а суто політичне. Тим самим, ЄС стає унікальним явищем, яке, з одного боку, слугує для відмежування ЄС та його сусідів від решти Європи шляхом включення країн до існуючої системи норм, а з іншого – є формою ексклюзії, що загрожую ЄС втратою легітимності в очах країн-сусідів. Також ЄС має небезпеку втрати довіри і серед країн-членів через нездатність провадити ефективну економічну політику.

Остання функція НСЄ – це можливість впливу на різні сфери суспільного життя, а не лише на політичну. Так у торгівельно-економічних відносинах між країнами, нормативна сила може стати передумовою появи нових робітничих стандартів, введення нових вимог до умов праці та інше. Подібну ситуацію можна спостерігати не лише в економічній, а й культурній і соціальній сферах. Нормативна сила Європи – це "насамперед дискурс, в якому актори ЄС самі конструюють себе як "зразкових громадян" [21].

Таким чином, концепт нормативної сили Європи може відображати як теоретичні аспекти аналізу ролі ЄС у світовій політиці, так і слугувати інструментом вивчення процесів у світовій політиці. Цікавою постає проблема способів і методів перенесення внутрішнього дискурсу на світову політику в цілому, і використання по відношенню до конкретної країни у певній конфліктній чи спірній ситуації зокрема. Також, додаткових досліджень потребує питання впливу нормативної сили Європи на політику різних країн світу.

1. *Manners I.* European Studies // *Journal of Contemporary European Studies*. – 2003. – Vol. 11, No. 1. – P. 68. 2. *Шаповалова І. О.* Нормативна сила Європейського Союзу в Східній Європі // *Наук. вісн. Дипломат. акад. України*. – 2009. – Вип. 15. – С. 187. 3. *Manners I.* Normative Power Europe: A Transdisciplinary Approach to European Studies // *The Sage Handbook of European Studies* / ed. by Chris Rumford. – London : Sage Publications. – 2009. – P. 561–586. 4. *Diez T., Pace M.* Normative Power Europe and Conflict Transformation // *Normative power Europe: empirical and theoretical perspectives* / ed. by Richard G. Whitman. – London ; New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2011. – P. 210. 5. *Manners I.* The European Union's Normative Power: Critical Perspectives and Perspectives on the Critical // *Normative*

power Europe: empirical and theoretical perspectives / ed. by Richard G. Whitman. – London ; New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2011. – PP. 227–233. 6. Ibid. – P. 228. 7. *Nikolaidis K., Howse R.* 'This is my EUtopia ...': Narrative as Power // *JCMS* 2002. – Vol. 40. – No. 4. – P. 767. 8. *Manners I.* The European Union's Normative Power... – P. 240. 8. Ibid. – P. 243. 9. *Duchêne F.* The Future of Europe: Ways Forward // *The World Today*. – Vol. 27, No. 11 (Nov., 1971). – P. 457. 10. *Hettne B., Söderbaum F.* Civilian Power or Soft Imperialism? The THE EU as a Global Actor and the Role of Interregionalism // *European Foreign Affairs Review*. – 2005. – Vol. 10. – No. 4. – P. 539. 11. *Diez T., Pace M.* Normative Power Europe and Conflict Transformation... – P. 636. 12. Ibid. – P. 635. 13. *Birchfield V.* The EU's Development Policy: Empirical Evidence of Normative Power Europe // *Normative power Europe: empirical and theoretical perspectives* / ed. by Richard G. Whitman. – London ; New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2011. – P. 144. 14. Ibid. – P. 112. 15. *Manners I.* The normative ethics of the European Union // *International Affairs* – 2008. – Vol. 84. – No. 1 – P. 47. 16. *Whitman R. G.* Norms, Power and Europe: A New Agenda for Study of the EU and international Relations // *Normative power Europe: empirical and theoretical perspectives* / ed. by Richard G. Whitman. – London ; New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2011. – P. 32. 17. *Bickerton C. J.* Legitimacy Through Norms: The political Limits to Europe's Normative Power // *Normative power Europe: empirical and theoretical perspectives* / ed. by Richard G. Whitman. – London ; New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2011. – P. 28. 18. *Haukkala H.* The European Union as a Regional Normative Hegemon: The Case of European Neighbourhood Policy. // *Normative power Europe: empirical and theoretical perspectives* / ed. by Richard G. Whitman. – London ; New York : PALGRAVE MACMILLAN, 2011. – PP. 45–64. 19. *Гейффер-нен М.* Значення Європи. Географія та геополітика : [пер. з англ.] – К. : Дух і літера, 2011. – С. 31. 20. *Diez T., Pace M.* Normative Power Europe and Conflict Transformation... – P. 211.

Надійшла до редколегії 25.12.12

А. Г. Донская

КОНЦЕПТ НОРМАТИВНОЙ СИЛЫ ЕВРОПЫ В СОВРЕМЕННОЙ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ

Проанализированы главные теоретические основы концепта "нормативная сила Европы" (НСЕ). Определение нормативной силы Европейского Союза можно сравнить с другими типами силы в политике. Рассматривая истоки, основные цели, методы и результаты применения НСЕ, можно проследить способ влияния ЕС на мировую политику.

Ключевые слова: нормативная сила Европы (НСЕ), Европейский Союз, мировая политика, политическая теория.

A. G. Donska

NORMATIVE POWER EUROPE CONCEPT IN CONTEMPORARY POLITICAL THEORY

It is investigated the main theoretical foundations of the concept "Normative Power Europe"(NPE). The notion of the European Union's normative power could be compared with other types of power in politics. The sources, main purposes, methods and results of the application of NPE one might consider the way of European Union's influence in the world politics.

Keywords: Normative power Europe (NPE), European Union, world politics, political theory.

ОСОБЛИВОСТІ ПОЛІТИЧНОГО МАНІПУЛЮВАННЯ В УКРАЇНІ

У статті розглядаються прийоми політичного маніпулювання, визначаються фактори, від яких залежить ефективність політичного маніпулювання, аналізується динаміка змін поглядів українського суспільства під впливом маніпулятивних прийомів, а також визначаються особливості політичного маніпулювання в Україні.

Ключові слова: маніпулювання, політичне маніпулювання, комунікація, прийоми політичного маніпулювання, особливості політичного маніпулювання в Україні.

Популяризація теми управління суспільною свідомістю, застосування різного роду технологій та прийомів політичного впливу набувають все більших масштабів. Маніпулювання, що здійснюють суб'єкти прийняття рішень від імені держави в межах "державної політики" не є новим явищем. Враховуючи суперечливість трансформації посттоталітарного суспільства та бурхливий розвиток засобів масової комунікації, поглиблення соціокультурних взаємодій, є підстави вважати, що в українському соціумі сьогодні гостро постає проблемна ситуація поширення маніпулятивних впливів на суспільну свідомість. У різних сферах комунікації такі впливи часто набувають форм гострої боротьби, яка стає невід'ємною частиною суспільного життя.

Ступінь успішності маніпулювання залежить від того, наскільки широким є арсенал маніпулятивних прийомів, які використовує маніпулятор, і наскільки гнучко він його використовує. На думку українського дослідника Я. Любимого, "ступінь маніпулювання суспільною свідомістю залежить від соціальної дистанції між елітою та широкими масами і від соціального напруження, який породжує величина цієї дистанції" [1]. Соціальна дистанція, у свою чергу, залежить від особливостей економічного укладу суспільства, розподілу основних засобів існування та життєвих благ, специфіки політичного режиму тощо. Від величини соціальної дистанції залежить також ступінь соціального напруження в суспільстві. Відповідно, збільшення чи скорочення соціальної дистанції в соціумі, посилення й послаблення соціальних напружень накладають свій відбиток на взаємини суб'єкта і об'єкта маніпулювання. Якщо з певних причин соціальна дистанція зменшується і знижується ступінь соціального напруження, то потреба в маніпулюванні масовою свідомістю спадає. Якщо соціальна дистанція між елітою та масами збільшується, і водночас зростає соціальне напруження, то панівна еліта прагне маніпулювати свідомістю мас, щоб ефективніше тримати їх у покорі (керувати ними).

Для сучасних форм політичного життя, головним чином, має значення світ культури, тобто світ символів, інформації. З прадавніх часів мова має не лише комунікативне, а й сугестивне значення. Саме цим вдало користуються маніпулятори. Силою, яка призвела в дію великі історичні потоки в політичній чи релігійній сфері, була чарівна могутність слова, – стверджував А. Гітлер. Для досягнення маніпулятивної мети політики

створюють особливу мову. Кожну подію реального життя, яка має значення для маніпулятивного плану, можна назвати по-різному, і від цієї назви буде залежати і суспільна оцінка цієї події. Основоположником наукового напрямку, який присвячений ролі слова в пропаганді, вважається Г. Лассуел. Він займався вивченням методів підбору слів для передачі потрібного змісту і розвинув за допомогою цього цілу систему створення політичних міфів. Не виникає жодних сумнівів щодо використання політиками особливої маніпулятивної мови – варто згадати такі лексичні пари, як "наведення конституційного ладу" і "військова агресія", "захист прав людини" і "точні бомбардування", "загальнолюдські цінності" і "принципи західної демократії", "введення вільної торгівлі" і "розвал національної економіки", "права національних меншин" і "міжнародний тероризм". Кожна з цих пар словосполучень в певному контексті може бути синонімічною. В результаті людина робить певні висновки не з подій, а з їх назви. Іншими словами, інтерпретація починається вже в номінативних, формально нейтральних висловлюваннях.

Ще одним надзвичайно дієвим прийомом політичного маніпулювання є реклама. Г. Лебон писав: "Не дивлячись на весь свій прогрес, філософія досі не дала ще натовпу жодних ідеалів, які б могли спокусити його; але, оскільки натовпу потрібні ілюзії, то він інстинктивно, як метелик що летить на світло, спрямовується до тих, хто йому їх надає. Натовп ніколи не націлений на правду; він відвертається від очевидності, яка не подобається і воліє схилитись до оман, якщо ця омана подобається натовпу. Хто вміє вводити натовп в оману, той з легкістю стає його володарем; хто ж прагне щось роз'яснити натовпу, той стає його жертвою" [2].

Вже аксіоматичною є теза про те, що реклама не лише інформує про щось, а й формує потребу в тому, про що вона інформує. Таким чином, фактично констатується, що реклама не лише є різновидом маніпулятивної практики, а й виконує доволі важливу функцію для всього суспільного порядку, а саме: функцію соціальної інтеграції і адаптації [3].

Метою використання реклами є підвищення популярності об'єкта, що рекламується у населення. Можна виокремити кілька способів здійснення такої реклами:

- 1) демонстрація вигідних, сильних сторін об'єкта, що рекламується;
- 2) вигідна відмінність від оточуючих (для цього застосовують контраст об'єкту реклами з тим об'єктом, який явно йому програє: політичною фігурою, рухом, інформаційною установкою);
- 3) постійне згадування об'єкта реклами перед аудиторією.

Визначити цей вид маніпулювання досить складно, бо, як правило, він добре "замаскований" маніпулятором. Політична реклама, по-перше, може допускати більше брехні і перебільшень (в порівнянні з комерційною рекламою, метою якої є збільшення обсягів продаж товарів та послуг); а, по-друге, вона повинна обіцяти більше ніж може дати, бо товар, який вона рекламує, – це не конкретний кандидат, а щасливе життя виборців, яке цей кандидат має їм забезпечити. Відповідно до думки

сучасних спеціалістів в області піару, політична реклама повинна викликати мінімум негативних емоцій. Можна виокремити ще одну особливість політичної реклами – це втома виборців від політичних лідерів, що їм вже "приїлися" [4].

Як спосіб протидії можна виокремити ретельний аналіз того, що відбувається. Адже ЗМІ будуть рекламувати лише того, хто їм вигідний і не є для них справжнім супротивником. Зазвичай застосування реклами як методу маніпулювання використовується для іміджевого просування якоїсь конкретної політичної фігури. Варто зауважити, що будь-яка реклама, в першу чергу політична, діє на аудиторію виключно завдяки її довірливості, прагнення появи "сильної людини", яка прийде і вирішить всі проблеми. Також можна виділити ще одну відмінну ознаку політичної реклами – демонстрація окремих позитивних якостей об'єкта, що рекламується, реальних чи таких, які навмисне вигадані.

В Україні використання політичної реклами найбільшою мірою відбувається під час виборчих кампаній. Закон України "Про вибори народних депутатів України" визначає політичну рекламу як "будь-які не заборонені законами України друковані, усні, звукові та аудіовізуальні види і форми ідейного впливу на людей, що мають на меті прямо чи опосередковано привернути увагу до суб'єктів виборчого процесу, сформувати у суспільстві та у свідомості громадян позитивне або негативне ставлення до них або спрямувати політичну поведінку громадян" [5]. Оскільки кількість політичної реклами законодавчо в Україні необмежена, то кандидати широко застосовують цей прийом. На нашу думку, доцільно навести приклад "контрастної" реклами БЮТ, застосованої у виборчій кампанії 2006 р. (така реклама є менш агресивною за антирекламу, та легшою для сприйняття). Уривок з ролика БЮТ: "Ми і вони ("кланові родини", "тіньові власники підприємств". – Т. Ж.) не просто різні. Ми намагаємось дати Україні нове життя, а вони прагнуть залишити усе як є. Ми хочемо мати сильну незалежну країну, а їм потрібна політика, щоб зберегти присвоєні багатства...". Така реклама пропонує однозначний вибір, а отже містить маніпулятивну складову.

Серед актуальних питань, якими політичні сили чи окремі політичні діячі маніпулюють в Україні (особливо під час виборчих кампаній), є питання зовнішньої політики, а саме інтеграційні процеси. Підписанням 1994 р. "Угоди про партнерство і співробітництво між Україною та ЄС" було визначено, що пріоритетним напрямом розвитку є вступ до Європейського Союзу та НАТО. Особливо гостро питання інтеграції України постало на президентських виборах у 2004 р. Два кандидати в президенти мали протилежні точки зору з цього приводу. Так, в своїй передвиборчій програмі В. А. Ющенко наголошував на необхідності вступу України до ЄС, а В. Ф. Янукович відстоював позицію поглиблення стосунків з Росією. Політичні дебати стосовно спрямування зовнішньої політики на вступ до ЄС і до НАТО, що розгорнулися перед президентськими виборами у 2004 р., знов стали загострюватись з наближенням парламент-

ських виборів 2006 р. В грудні 2005 р. Київський міжнародний інститут соціології (КМІС) провів опитування серед громадян України. Метою цього дослідження було визначити ставлення громадян України до її вступу в ЄС і НАТО, а також з'ясувати уявлення людей стосовно своєї обізнаності стосовно цих об'єднань. На запитання "Як Ви вважаєте, чи достатньо Ви знаєте про Європейський Союз, щоб вирішити чи потрібно Україні вступати до нього?" відповіді розподілилися таким чином: близько 38 % вважають, що знають достатньо про ЄС, щоб вирішувати, чи потрібно Україні вступати до нього; близько 47 % вважають, що знають недостатньо, і майже 15 % не можуть назвати свої знання щодо цього ані достатніми, ані недостатніми. Тобто, по суті, теж вважають, що знають недостатньо. Відповідно, більше 60 % українців вважають себе недостатньо обізнаними стосовно Євросоюзу, щоб вирішити чи потрібно Україні вступати до цієї організації [6].

Майже не відрізняються дані аналогічного опитування стосовно НАТО: 37 % вважають, що знають достатньо про НАТО, щоб вирішувати, чи потрібно Україні вступати до нього; близько 46 % – що знають недостатньо, і майже 17 % не можуть назвати свої знання щодо цього ані достатніми, ані недостатніми. Відповідно, більше 63 % українців вважають себе недостатньо обізнаними стосовно НАТО, щоб вирішити чи потрібно Україні вступати до цієї організації. За даними цього дослідження серед громадян України більше противників ніж прихильників її вступу і до Європейського Союзу, і до НАТО. Щоправда у суттєво відмінних пропорціях: до ЄС у співвідношенні 39 % – проти вступу і 33 % – підтримують вступ; а до НАТО – 57 % проти вступу і лише 16 % за [7]. Позиції громадян щодо вступу України до цих організацій залежить від їхньої оцінки своєї обізнаності стосовно цих об'єднань. В цілому свою обізнаність стосовно ЄС і НАТО вважають достатньою, щоб вирішувати чи потрібно Україні вступати до цих об'єднань, менше половини населення (37 %) [8].

В останніх передвиборчих кампаніях 2010 і 2012 рр. питання спрямованості зовнішньої політики України не втратило своєї актуальності. В квітні 2012 р. соціологічною службою Центру Разумкова було проведено соціологічне опитування, завданням якого було показати динаміку ставлення українців щодо вступу України до ЄС, НАТО чи союзу з Росією впродовж 2006–2012 рр. Кількість громадян, які підтримують вступ України до ЄС поступово зростає (42 % у 2006 р., майже 43 % у 2009 р. і 49 % у 2012 р.). Цікаво змінюється ставлення українців до співпраці з Росією. Так у 2006 р. такий союз підтримувало 57 % населення, у 2009 р. – 58 %, а в 2012 р. – 55 %. Все менше українців підтримують вступ України до НАТО (19 % у 2006 р., лише 13 % у 2009 р. і 16 % у 2012 р.). При цьому майже 25 % населення не має чітких орієнтацій і буде схилитись в той чи інший бік в залежності від конкретного варіанту вибору, який стоятиме перед ним. Зокрема, вибір вступу до ЄС залежить від того, чи не перешкоджатиме це відносинам з Росією. Здебільшого саме на невизначену частину населення і спрямована передвиборча політична реклама.

Розглянувши, як використовуються прийоми політичного маніпулювання в Україні, можемо виокремити кілька характерних особливостей. Автор погоджується з О. Дубасом щодо кількох особливостей політичного маніпулювання в Україні, а саме: обмеження електронної конкуренції, здійснення контролю правлячою групою над основними інформаційними потоками й політичним фінансуванням; систематичне використання державного апарату в проведенні виборчих кампаній (адміністративний ресурс); використання прийомів дезінформації (висування двійників, імітація дій від імені конкурентів, імітація небажаної підтримки конкурентів, перехоплення гасел опонентів) [9]. Крім зазначених, на нашу думку, варто виокремити такі особливості, як диверсифікація громадської думки – розосередження уваги на різні штучно акцентовані проблеми й відволікання цим від вирішення нагальних завдань суспільно-політичного та економічного розвитку для нормального функціонування суспільства й держави; безперервність, проаналізувавши розвиток застосування прийомів політичного маніпулювання в Україні, можемо зробити висновок, що їх використання не зосереджується лише в періоди передвиборчої кампанії (як це було ще десять років тому), а характеризується безперервним використанням (на нашу думку, рубіжною була президентська кампанія 2004 р., коли саме після цих виборів прийоми політичного маніпулювання почали застосовуватись не лише під час виборчих кампаній, а й між ними); застосування антитехнологій для впливу на громадську думку, а також інтенсивність використання політичного маніпулювання у період передвиборчих кампаній переважно за допомогою засобів масової інформації.

Як показує українська практика виборів усіх рівнів, більшість виборчих стратегій і відповідних тактичних прийомів впливу на електорат базуються на маніпуляційному впливі та націлені на формування іміджів і контріміджів кандидатів, а не на конкуренції виборчих програм кандидатів. А відтак, головним завданням передвиборчої кампанії стає необхідність вселити потрібний образ у свідомість і підсвідомість громадян, викликати симпатію (або антипатію) до конкретного кандидата чи партії. Розрахунок навіть у "чистих" технологіях робиться на маніпулювання почуттями виборців, їхніми страхами та надіями, на ірраціональні мотиви голосування. Однією з основних причин застосування маніпулювання для впливу на погляди українського суспільства є зростання соціальної дистанції між політичною елітою та суспільством, що стимулює першу до більш тотального маніпулювання свідомістю останньої. Зменшення ж цієї дистанції призводить до зниження потреби владних структур у системному маніпулюванні масовою свідомістю [10].

1. Любимый Я. В. Современное массовое сознание: динамика и тенденции развития. – Киев : Наук. думка, 1993. – С. 34. 2. Лебон Г. Психология народов и масс. – СПб. : Макет, 1995. – С. 148. 3. Шульга М. А. Реклама в структуре манипулятивных практик: постмодерный ракурс // Практична філософія. – 2008. – № 3. – С. 77. 4. Щербатых Ю. В. Психология выборов. Манипулирование массовым сознанием: механизмы воздействия. – М. : Эксмо, 2005.

– С. 161. 5. Закон України "Про вибори народних депутатів України" [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/1665-15>. 6. Хмелько В. Є. Ставлення громадян України щодо її вступу до Євросоюзу і НАТО та їхня оцінка своєї обізнаності стосовно цих організацій [Електронний ресурс]. – Режим доступу : http://kiis.com.ua/materials/articles/attitude_to_es_and_nato.pdf – С. 2. 7. Там само. – С. 7. 8. Там само. – С. 12. 9. Дубас О. Особливості політичного маніпулювання в інформаційному просторі України // Сучасна українська політика. Політики і політологи про неї. – К., 2009. – Вип. 18. – С. 235. 10. Там само. – С. 237.

Надійшла до редколегії 25.12.12

Т. А. Житникова

ОСОБЕННОСТИ ПОЛИТИЧЕСКОГО МАНИПУЛИРОВАНИЯ В УКРАИНЕ

В статье рассматриваются приемы политического манипулирования, определяются факторы, которые влияют на эффективность политического манипулирования, анализируется динамика изменений взглядов украинского общества, а также определяются особенности политического манипулирования в Украине.

Ключевые слова: манипулирование, политическое манипулирование, коммуникация, приемы политического манипулирования, особенности приемов политического манипулирования в Украине.

T. O. Zhytnikova

FEATURES OF POLITICAL MANIPULATION IN UKRAINE

The article discusses receptions of political manipulation, determine the factors that influence on efficiency of political manipulation, is an analysis the dynamics of changes of looks of Ukrainian society, and also determine the features of political manipulation in Ukraine.

Keywords: manipulation, political manipulation, communication, features of political manipulation in Ukraine.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Башук О. Г. Актуалізація проблеми еросу як онтологічної відкритості істини в особистісному досвіді	3
Богдановський І. В. Свідки Єгови як одна з найпоширеніших сучасних нетрадиційних релігій	11
Бокал Г. В. Витоки формування та філософський зміст філософських шкіл вайбхашика та саутрантика	19
Грицишина М. В. Класична новочасна філософія: нове розуміння людини в британському емпіризмі	26
Кальмук І. П. Екзистенціальні пошуки роману В. П. Петрова "Дівчинка з ведмедиком" у контексті розвитку культури українського модернізму	35
Колісник О. В. Інтенціональність як аналітично-постмодерний параметр самоідентифікації людини	42
Руденко С. В. Гегелівське вчення про рефлексію та його методологічний потенціал для розвитку вітчизняної історико-філософської науки	50
Товмаш Д. А. Бізнес як міжкультурний комунікативний простір	58

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Баштанник О. В. Ефективність суспільно-політичних інститутів: апробація аналітичних матриць нового інституціоналізму	67
Донська А. Г. Концепт нормативної сили Європи в сучасній політичній теорії	74
Житнікова Т. О. Особливості політичного маніпулювання в Україні	83

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Башук Е. Г.

Актуализация проблемы эроса как онтологической открытости истины
в личном опыте 3

Богдановский И. В.

Свидетели Иеговы как одна из самых распространённых
современных нетрадиционных религий 11

Бокал А. В.

Источники формирования и философское содержание философских школ
Вайбхашика и Саутрантика 19

Грицишина М. В.

Классическая философия Нового времени: новое понимание человека
в британском эмпиризме 26

Кальмук И. П.

Экзистенциальные поиски романа В. П. Петрова "Девочка с медвежонком"
в контексте развития культуры украинского модернизма 35

Колесник А. В.

Интенциональность как аналитико-постмодерный параметр
самоидентификации человека 42

Руденко С. В.

Гегелевское учение о рефлексии и его методологический потенциал
для развития отечественной историко-философской науки 50

Товмаш Д. А.

Бизнес как межкультурное коммуникативное пространство 58

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Баштанник О. В.

Эффективность общественно-политических институтов:
апробация аналитических матриц нового институционализма 67

Донская А. Г.

Концепт нормативной силы Европы в современной политической теории 74

Житникова Т. А.

Особенности политического манипулирования в Украине 83

CONTENTS

PHILOSOPHY

Bashuk O. G.	
Actualisation problem eros as ontological openness of truth in personal experience ...	3
Bogdanovsky I. V.	
Specificity Jehovah's Witnesses as one of the most widespread non-traditional religions.....	11
Bokal G. V.	
The sources of forming and philosophical maintenance of philosophical schools	
Vaibhashika and Sautrantika	19
Gricishina M. V.	
Classical Modern philosophy: a new understanding of man	
in the British empiricism.....	26
Kalmuk I. P.	
Existential searches of the novel "Girl with teddy bear" by V. P. Petrov	
in the context of the culture of Ukrainian modernism.....	35
Kolisnyk O. V.	
Intentionality as analytical and postmodern parameters of human Selfidentity	42
Rudenko S. V.	
Hegel's doctrine of reflection and its methodological potential for development	
of domestic historic-philosophical science	50
Tovmash D. A.	
Business as intercultural communicative space	58

POLITICAL SCIENCES

Bashtannik O. V.	
The effectiveness of social and political institutions:	
the testing of analytical matrices new institutionalism	67
Donska A. G.	
Normative power Europe concept in contemporary political theory.....	74
Zhytnikova T. O.	
Features of political manipulation in Ukraine	83

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 17

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 5,35. Наклад 100. Зам. № 213-6622.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл32.
Підписано до друку 14.01.13

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