

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 22



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, д-р філос. наук, доц.
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	Л. В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; В. А. Бугров, канд. філос. наук, проф.; І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц.; М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф.; М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф.; 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 28.04.14 (протокол № 7)
Відповідальний секретар	В. В. Приходько, канд. філос. наук, доц.

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

Внесено до Російського індексу наукового цитування
(ліцензійний договір № 374–06/2013 від 27 червня 2013 року)
Внесён в Российский индекс научного цитирования
(лицензионный договор № 374–06/2013 от 27 июня 2013 года)

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка,
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2014

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

УДК 130.2:159.922.4

М. Ж. Абдрахманова, асп., НУБіПУ, Київ

РОЛЬ ТА ЗНАЧЕННЯ КУЛЬТУРИ В ПРОЦЕСІ НАЦІЄТВОРЕННЯ

У статті розглядається націєтворче значення культури; висвітлено багатоманіття змісту поняття "культура"; проаналізовано націєтворчий потенціал культури та підкреслено, що культура є результатом, а не чинником націєтворення.

Ключові слова: культура, нація, націєтворення, національна культура.

Тенденції глобалізації та уніфікації, що спостерігаються сьогодні в усіх регіонах світу тісно співвідносяться з посиленням уваги до проблеми етнічного та національного самовизначення. Особливо яскраво ці зміни виявляються на пострадянському просторі. Постійна зміна політичних режимів, що спостерігається тут, вимагає не лише політичного чи геополітичного самовизначення, але й культурної ідентифікації, адже без неї не можлива консолідація суспільства. Усі згадані явища, зокрема, останнє, яскраво проявляються на українських теренах. Тут, починаючи з кінця ХХ ст., спостерігається неабияке зацікавлення історією української культури – філософією, музикою, мистецтвом, фольклором тощо. Дослідники різних галузей прагнуть відродити чи реабілітувати ту культурну спадщину українського народу, завдяки якій сучасне українське суспільство може стати рівноцінною частиною світового культурного простору.

Слід зазначити, що проблема культури та її консолідуючого значення неодноразово поставала об'єктом науково-теоретичних пошуків. Одними із перших ці проблеми поставили представники німецької філософії кін. ХVІІІ – поч. ХХ ст. Серед них варто згадати Г. Гердера, Й. Фіхте, Г. Гегеля, Й. Шада. Згодом, на принципово іншій теоретико-методологічній основі, вони постають в межах марксизму й досягають свого апогею в австромарксизмі, зокрема, у творчості О. Бауера, К. Ренера тощо. Серед українських дослідників, які у ХІХ ст. приділили значну увагу націєтворчому значенню культури, варто згадати М. Драгоманова, О. Потебню, І. Франка, Т. Зіньківського та ін. Слід зазначити, що в роботах мислителів ХІХ ст. культурі досить часто відводиться провідне значення у процесі націєтворення.

Більш плідні з наукового погляду думки щодо ролі та значення культури в процесі націєтворення висловили мислителі ХХ ст. Серед них такі європейські та українські мислителі як М. Вебер, Е. Геллнер, О. Бочковський, В. Старосольський, Л. Ребет, І. Лисяк-Рудницький.

Незважаючи на тривалий інтерес до проблеми націєтворчого значення культури, дану проблему не можна вважати вичерпаною і сьогодні. Чільна увага її окремим аспектам приділяється у творах таких зарубіжних мислителів як Б. Андерсон, Е. Гіденс, Е. Сміт, Р. Брубейкер,

В. Тишков та ін. Серед сучасних вітчизняних дослідників можна згадати роботи В. Лісового, Г. Касьянова, С. Сторожук, В. Вілкова, М. Русина, І. Огородника та багатьох інших дослідників. Загалом, незважаючи на значний науковий доробок усіх згаданих мислителів, варто зазначити, що проблема націєтворчого значення культури жодного разу не поставала окремим предметом дослідження. Зважаючи на сказане, метою даної роботи є виявлення впливу культури на процес націєтворення.

Переходячи безпосередньо до розгляду окресленої теми, варто попередньо відзначити, що культура – це один із найскладніших соціальних феноменів, й, відповідно, "його не можна зловити за допомогою волейбольної сітки". Культура суперечлива і багатогранна, що й породило той факт, що на сьогодні ми маємо понад 250 різних її дефініцій. Слід відмітити, що спочатку в якості спеціального терміну слово "культура" вживалося у вузькому значенні – просвітництво, освіченість, вихованість тощо, однак поступово його семантика усе більше розширювалася. Що й привело до того, що дослідники, за твердженням С. Артановського, акцентують увагу на різних аспектах виявлення культури в соціумі [2, с. 101]. Це яскраво засвідчують наступні визначення: "культура – це специфічний спосіб діяльності людей та її результатів (або спосіб діяльності)" [2, с. 97], або ж "культура – це все те, що створене людиною, на відміну від того, що створене природою" [5, с. 3].

Не зупиняючись на детальному розгляді згаданих дефініцій, хочеться відзначити, що вказана їх різноманітність тісно співвідноситься з тим, що в кожному випадку культура визначається крізь призму діяльності людини та спільноти. Цілком очевидно, що культура не існує поза людиною, адже її народження пов'язане з соціалізацією, яка й вимагає оволодіння культурою. Це яскраво підтверджують роботи В. Лісового, який стверджує, що у широкому сенсі культура – це своєрідний "життєвий світ", творений людиною і вбудований нею у природне оточення, адже "... суспільство стає зрозумілим лише шляхом «входження» у той «культурний підтекст», «образ світу», «систему вірувань», без яких його структури і уся систему соціальних взаємовідносин не можна буде пояснити..." [8, с. 25]. Фактично, культура не може існувати поза спільнотою ні з генетичної, ні з функціональної сторони.

Сформовані у відносному просторі свободи, самотутні культури, на думку В. Лісового, здатні об'єднувати людей у спільноти – колективи, сформовані на основі історично витвореного культурно-психологічного підтексту. Слід зазначити, що ця думка вітчизняного мислителя є далеко не новою, оскільки даному питанню значну увагу приділив ще М. Вебер. Поняття "культури" мислитель розглядає досить широко – під нею він розуміє усе те, що створене людиною. "Говорячи... про зумовленість пізнання культури ідеями цінності, – пише М. Вебер, – ми сподіваємось, що це не стане підставою глибоко помилкового висновку про те, ніби для нас культурне значення мають лише ціннісні явища. До культурних явищ проституція належить аж ніяк не менше, ніж релігія чи гроші, і всі вони... прямо чи опосередковано зачіпають наші культурні інте-

реси..." [4, с. 227]. Цілком очевидно, що в контексті такого тлумачення культури нація у кожному її визначенні буде виступати результатом усвідомлення цінності сформованої спільноти.

Беручи за теоретичну основу роботи М. Вебера можемо однозначно стверджувати тісний взаємозв'язок культури та нації і пріоритетне значення культури в процесі націєтворення. Слід підкреслити, що погляди М. Вебера були досить типовими для мислителів XIX ст. Зокрема, дана позиція яскраво проявляється в роботах одного із найстаріших дослідників національної проблематики Ф. Ноймана. Він у роботі "Народ і нація" однозначно стверджує, що нація – це спільність, що виникає в результаті усвідомлення "своєрідних культурних надбань, особливо ж у літературі, мистецтві та науці, або в ділянці політики" [1, с. 74]. Ці надбання передаються від покоління до покоління й реалізуються в процесі формування загальнонаціональної мови, спільної вдачі, спільних поглядів та звичаїв, і, що найголовніше, почуття національної єдності. Згодом аналогічні думки розвиваються у австромарксизмі О. Бауера.

На вітчизняних теренах провідне націєтворче значення культурі надавали І. Франко, Т. Зіньківський та ін. Зокрема, І. Франко розглядає націю як "суцільний культурний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, звідки б вона не йшла, та при тім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайшвидшій темпі загальнолюдських культурних набутоків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і яка сильна держава не може отстоятися" [12, с. 404]. При чому культура, будучи головним критерієм нації, розглядається І. Франком досить широко – вона постає як історична єдність матеріальних та духовних складників, у їх зв'язку з соціальною боротьбою за ідеали справедливості та рівноправності. Іншими словами, основою культури в такому випадку виступає єдність соціально-економічного, психологічного, етнокультурного, історичного та політичного аспекту життя певної спільноти.

На перший погляд аналогічні погляди висловлює і Т. Зіньківський, який однозначно стверджує, що нації відрізняються між собою "прикметами свого інтелекту, складом своєї вдачі, сумою свого морального і розумового дотепу і хисту" [6]. Позірна спорідненість цих двох концепцій має внутрішню докорінну відмінність. Вона обумовлена особливостями тлумачення поняття "культура". В той час як для І. Франка поняття "культура" має широкий внутрішній зміст, Т. Зіньківський, услід за Й. Фіхте та О. Потебнею, головним культуротворчим чинником вважає мову. "Кожне слово, – пише мислитель, – в самородній мови не тільки означає річ фізичну, чи абстрактне розуміння, як у мінерологічному кабінеті напис, але виявляє собою результат вікового духовного життя народу, суму його творчості; воно нерозривно зв'язане з свідомістю народною, будить у кожного думку свідому, розворює всю його моральну істоту. Тим тільки той народ, що своєю мовою говорить, може свідомо орудувати цим органом життя духовного і здатен розвивати його, як природа своя каже" [6]. Тільки зберігши "самородність

національну", народ може приготуватися до самотворчості на основі нової системи духовного виховання.

Сформована у XIX ст. тенденція надавати провідного націєтворчого значення культурі виразно проглядається і у мислителів першої половини XX ст. Це яскраво засвідчують праці С. Рудницького, О. Бочковського, В. Старосольського, В. Липинського, Л. Ребета, І. Лисяка-Рудницького та ін. Властиво, що ці дослідники не обмежувалися тільки дослідженням націєтворчого значення культури, але й прагнули показати вплив нації на розвиток культури. Адже, за переконанням О. Бочковського, саме завдячуючи "масовій апперцепції нація стає джерелом культурної своєрідності та творчості. Завдяки цьому вона є вічним джерелом культурної різноманітності, все збагачуючи новими дарунками загальної світової культуру, вносячи веселкову різнобарвність в її сонячне сяйво" [1, с. 75–76].

Ідеї, запропоновані мислителями кін. XIX – поч. XX ст., знайшли своє продовження та розвиток у творчості О. Шпенглера. На противагу своїм попередникам він переконаний, що культура – це не тільки чинник формування національних спільнот, але й результат діяльності цієї спільноти. "Якщо ми розглядаємо історію великих культур, – пише мислитель, – то її об'єктом, тим, що рухає, є нація" [13, с. 1138]. Варто зазначити, що націями німецький філософ називає народи, які існують в межах стилю певної культури і мають у своїй основі деяку ідею (те, що відрізняє її від народу). При чому О. Шпенглер відрізняє нації від інших утворень до і після культури (пранародів і фелаків), які не мають історичного значення на відміну від націй. На його думку культура – "це існування націй у формі держав" [13, с. 1139], адже в існуванні кожної культури закладена ідея держави, в якій і через яку може виразитися нація.

Показовим у цьому відношенні є розуміння нації О. Шпенглером. Мислитель переконаний, що: "Не буває культурного народу, у який би входили усі без виключення. Таке можливо лише серед пранародів і «фелаків», у існуванні народів, які не мають глибини й історичного значення. Допоки народ є нацією і реалізує долі націй, у ньому є меншість, котра від імені усіх представляє і вершить його історію" [13, с. 889]. Та чи розвиває мислитель у цьому відношенні ідею аристократичної нації? Мабуть ні. Меншість – культурна та політична еліта – мобілізує, надихає та формує міфи певної спільноти, завдяки яким нації стають історичними або фаустівськими. "Фаустівські народи, – пише мислитель, – це історичні народи, спільноти, яких об'єднує не місцезнаходження чи consensus, а історія, а в якості символу і носія спільної долі виступає правлячий дім" [13, с. 898].

В загальному ідеї представників культурної теорії нації (Г. Гердера, Ф. Ноймана, О. Бауера, О. Потебні, М. Драгоманова, В. Антоновича тощо) поділяє і сучасний британський націоналіст Е. Сміт. Проте в його концепції наявні суттєві уточнення. Зокрема, Е. Сміт, об'єднуючи засадничі націєтворчі значення культури, природу нації розглядає більш широко. В одній із своїх останніх праць "Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка" вона, як і для О. Шпенглера, постає як культур-

на і політична одиниця. "Важливим аспектом нації, як форми спільноти, для якої характерна культурна і (або) політична ідентичність – пише Е. Сміт, – була її роль як моделі соціально-культурної організації" [10, с. 43]. Відповідно, "... на конкретно-історичному рівні її (націю – М. А.) можна не менш плідно вважати за соціально-культурний ресурс, або, точніше, за сукупність ресурсів і модель, яку можна використати різними способами й за різних обставин" [10, с. 43]. Іншими словами, Е. Сміт, розкриваючи онтологічні аспекти проблеми нації, стверджує, що культурні ресурси багатьох суспільно-політичних утворень стали "моделями", дороговказами для пізніших спроб сформувати державні утворення. Аналогічні погляди зустрічаємо і у вітчизняного дослідника В. Лісового, для якого культура та нація постають як ідентичні феномени [7, с. 7].

Як бачимо, велика кількість зарубіжних та українських дослідників, поділяючи думку щодо засадничого націєтворчого значення культури, зосереджують увагу на специфіці та умовах цього взаємозв'язку. Проте, на наш погляд, більш слушними є зауваження В. Старосольського, який, загалом не заперечуючи важливого націєтворчого значення культури, все ж акцентує увагу на тому, що культура не вирішує усієї проблеми нації, оскільки в такому випадку варто було б визнати можливість належності до різних націй. Ситуацію, за твердженням українського мислителя, значно ускладнює спілкування та взаємовплив культур, адже культурне зближення не веде за собою зближення взагалі. Як приклад, мислитель наводить культурне зближення, яке відбувалося внаслідок тривалої боротьби українців, татар і турків, а з іншого – приклад Англії та Ірландії, культурна близькість яких так і не призвела до формування єдиної нації [11, с. 23–24]. Ще більше, на думку В. Старосольського, ситуацію ускладнює неоднозначність понять "культура" та "національна культура". Адже, на його думку, цілком очевидно, що "національної культури" в "розумінню одностайної культури всієї нації досі ніде не існувало та не існує. Під назвою її досі розуміється культуру одної частини нації, пануючої повсякчасно класи, яка виступає в характері носія національної ідеї та національної культури" [11, с. 22]. Твердження В. Старосольського повністю підтримує й О. Бочковський. З цього приводу він пише: "... поняття культури досі науково не визначене й залишається дискусійним питанням...не може бути мови про якусь національну культуру в загальнонаціональному значенні. Це пов'язане з тим, що народи не являють собою поки що чогось одноманітного" [1, с. 71–72].

Прямо протилежну позицію стосовно поняття "національна культура" знаходимо у вітчизняного дослідника М. Семчишина. Він, спираючись на роботи В. Голубничого та Є. Маланюка робить висновок, що національна культура – це культура означеної спільноти – її духовна спадщина та певні суспільно вироблені традиції, що передаються з покоління в покоління [9, с. XXII]. Фактично, національна культура – це групова культура, а її творення, за твердженням В. Лісового, рівноцінне творенню нації. "Творення національної культури (а отже, нації), – пише вчений, – полягало в тому, що з попередньої культурної різноманітності

бралися якісь явища (міфи, легенди, епос, діалект тощо) і їм надавався статус спільної культури для всіх тих спільнот (общин, племен, сіл, міст і т. д.), які культурно об'єднувалися" [7, с. 7]. Звідси, становлення національної культури, як особливої сфери спілкування, полягає у об'єднанні індивідів у єдиному контексті спілкування, що набуває загальнозначущості незалежно від регіональних відмінностей. При цьому дуже важливим є збереження зв'язку нової культури – "національної", з її етнокультурним підґрунтям. На цій теоретичній основі В. Лісовий зауважує, що національна культура є найважливішим чинником націєтворення.

Визнаючи авторитет українського мислителя, все ж, беручи за теоретичну основу праці С. Сторожук, ми вважаємо, що нація – це суто політичний феномен, становлення якого є цілком свідомим. Варто зазначити, що ця думка у рудиментарній формі представлена у В. Лісового, який, у дусі конструктивізму, стверджував, що виокремлення складових елементів "національної культури" ніколи не буває суто механічним, адже культурна еліта, переробляючи і синтезуючи їх (елементи етнокультури – М. А.) в нову культурну цілісність, водночас творила ідеалізований образ нації ("національний міф") [7, с. 7].

Більш радикальні, порівняно з В. Лісовим, погляди знаходимо у працях Е. Хобсбаума. Він переконаний, що зрозуміти характер нації можна лише шляхом аналізу національної традиції, яка, в свою чергу, виступає "вигаданою традицією". "Вигодана традиція" означає сукупність практик, яким надається сакральне чи ритуальне значення. Вона спрямована на розвиток певних цінностей та норм поведінки шляхом повторювання, яке автоматично означає зв'язок з минулим. Суттєвим у цьому випадку є те, що всі "вигодані традиції" скрізь, де це можливо, встановлюють зв'язок із минулим [14, с. 1–2]. При цьому традицію Е. Хобсбаум чітко відрізняє від звичаю, який, за твердженням мислителя, більш гнучкий. "Звичай – це те, чим займаються судді; традиція (в даному випадку вигодана традиція) – це перука, мантия та інші зовнішні атрибути і ритуалізовані практики, які оточують їх основну діяльність" [14, с. 2–3].

Слід зазначити, що проблемі конструювання ідентичності, нації та національної культури багато уваги присвятив С. Соколовський, В. Тишков, Ф. Барт – всі вони переконані в тому, що не культурна спільність формує національні кордони, а кордони формують свідомість спільності. Найяскравіше ця позиція представлена у роботах Р. Брубейкера, який доводить, що етнічність, раса та нація виступають не результатом зовнішнього світу, а способом його бачення та усвідомлення [3].

Визнаючи раціональними думки сучасних вітчизняних та зарубіжних дослідників щодо свідомого конструювання нації та, відповідно, національної культури, мусимо визнати, що не спільність культури породжує націю, а навпаки, політична спільність, що називає себе нацією, використовуючи культурні ресурси тих етнокультурних утворень, що входять до її складу, формує спільність культури або "національну культуру".

На основі проведеного історико-філософського аналізу праць вітчизняних та зарубіжних мислителів приходимо до висновку, що культурні

ресурси все ж таки є вагомим націєтворчим чинником. Разом з визнанням певного націєтворчого значення культури ми все ж таки переконані, що вона не може самовільно породити ніякої соціальної спільності й, тим більше нації. Спільність виникає лише в тому випадку, коли еліта, свідомо використовуючи різні культурні ресурси, починає "вигадувати традицію", формувати таку соціальну спільність, яка за своєю внутрішньою структурою відповідає соціокультурним умовам її часу, й одночасно своїм дійсним чи вигаданим корінням сягає сивої давнини. Фактично, спільність цінної для усієї спільноти культури – "національної культури" є свідомим конструктором культурної та політичної еліти.

Список використаних джерел:

1. Бочковський О. Вступ до націології. – К.: Генеза, 1998. – 144 с. 2. Бромлей Ю. Очерки теории этноса. – М.: Издательство ЛКИ, 2008. – 440 с. 3/ Брубейкер Р. Этничность без групп [Електронний ресурс] / [пер. с англ. И. Борисовой]. – М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2012. – 408 с. – Режим доступу: http://yanko.lib.ru/books/cultur/brubaker_rogers_ethnicity_without_groups_2004_ru_2012_408s_sl.htm. 4. Вебер М. "Об'єктивність" соціально-наукового пізнання // Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / [пер. з нім. О. Погорілий]. – К.: Основи, 1998. – С. 192–263. 5. Зворыкин А. Определение культуры и место материальной культуры в общественной культуре. – М.: Наука, 1964. – 10 с. 6. Зінківський Т. Фіхте старший. Публіцистика [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://zinkivsky.at.ua/publ/fikhte_starshij/1–1–0–13. 7. Лісовий В. Українська філософія в контексті національної культури // Історія філософії України. – К.: Либідь, 1994. – С. 5–21. 8. Лисовой В. "Культура" и "цивилизация" (концептуально-семантический анализ) / [пер. с укр. В. Грищенко] // Философская и социологическая мысль. – Киев, 1993. – № 1. – С. 19–44. 9. Семчишин М. Тисяча років української культури. – К.: Друга ріка; Фенікс, 1993. – 550 с. 10. Сміт Е. Культурні основи націй. Ієрархія, заповіт і республіка / [пер. з англ. П. Тарашук]. – К.: Темпора, 2009. – 312 с. 11. Старосольський В. Теорія нації. – Нью-Йорк; К.: Наук.-т-во ім. Т. Шевченка; Вища шк., 1998. – 157 с. 12. Франко І. Одвертий лист до гал[ицької] української молодіжі // Зібрання творів : у 50 т. Т. 45. – К.: Наукова думка, 1986. – С. 401–409. 13. Шпенглер О. Закат Европы: Очерки морфологии мировой истории / [пер. с нем. С. Э. Борич]. – Минск : Харвест ; М.: АСТ, 2000. – 1376 с. 14. The Invention of Tradition / Hobsbawm E., Ranger T. (eds). – Cambridge : Cambridge University Press, 1983. – 320 s.

Надійшла до редколегії 11.04.14

М. Ж. Абдрахманова

РОЛЬ И ЗНАЧЕНИЕ КУЛЬТУРЫ В НАЦИЕТВОРЧЕСКОМ ПРОЦЕССЕ

В статье рассматривается нациетворческое значение культуры; раскрыто многообразие содержания понятия "культура"; проанализировано нациетворческий потенциал культуры и подчеркнуто, что культура есть результат, а не фактор нациообразования.

Ключевые слова: культура, нация, нациообразование, национальная культура.

M. Zh. Abdrakhmanova

THE ROLE AND MEANING OF CULTURE IN THE PROCESS OF NATION FORMATION

The nation formational meaning of culture is considered in this article; there is uncovered the diversity of concept "culture"; analyzed nation formational potential of culture and stressed that culture isn't the factor of nation formation, but result.

Keywords: culture, nation, nation formation, national culture.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЇ ФІЛОСОФІЇ У ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

У статті досліджується Тейлорова версія трансцендентальної філософії. Автор доводить, що трансцендентальний підхід важливий для Тейлора передусім для спростування практичного релятивізму. Водночас у статті продемонстровано, що моральна онтологія Тейлора не є різновидом конструктивізму.

Ключові слова: трансцендентальний аргумент, моральна онтологія, конструктивізм.

Попри всі закиди стосовно позиції Тейлора, його проект реабілітації блага здається мені одним із найуспішніших проектів практичної філософії за останні три десятиліття. Тут я хочу аргументувати на користь двох тез: (1) проект моральної онтології не є версією релятивізму й (2) цей проект містить значний потенціал для розвитку та розв'язання актуальних практично-філософських питань нашого часу.

Захист першої тези я пов'язую з питанням про методологічні підстави Тейлорової моральної онтології. Тейлор вважає методологічною основою власних досліджень модифікований *трансценденталізм*. Я називаю трансценденталізм Тейлора модифікованим, тому що він відрізняється як від Кантової версії трансценденталізму, так і від різноманітних версій трансцендентальної прагматики. На те, що моральна онтологія обґрунтовується за допомогою трансцендентальної аргументації, вказують й інші дослідники. Наприклад, Томас Ренч стверджує, що Тейлорові "сильні оцінки" є трансцендентальними умовами можливості кожної самості [11, S. 589]. Втім, про який трансценденталізм йдеться, які його головні властивості?

Тейлор часто називає Мерло-Понті, Гайдеґера й Вітґенштайна мислителями, що є для нього близькими й що поділяють базову форму аргументації (*a basic form of argumentation*), яку можна назвати "аргументацією з трансцендентальних умов" [наприклад, 15, р. 9; р. 21]. З погляду Тейлора, важливою рисою такої аргументації є подолання позиції "розутіленого суб'єкта" [2, с. 655; порів. з с. 238]. Для нього названі автори є передусім непримиреними критиками суб'єктивізму. "Існує певний зв'язок між Кантом і Гайдеґером, Вітґенштайном або Мерло-Понті. Всі вони виходять з тієї інтуїції, що головний феномен досвіду, або висвітлення (Гайдеґерове *Lichtung* – А. Б.) не досягається за допомогою епістемологічних конструкцій, все одно, чи йдеться про їхні емпіристські, чи раціоналістичні версії" [15, р. 9]. Кантів трансценденталізм Тейлор перетлумачує у перспективі, яку він називає "знанням дієвця" (*agent's knowledge*): "ми здатні ідентифікувати певні умови, без яких наша діяльність втратила б усяку послідовність" [15, р. 11]. Нова версія трансценденталізму працює на користь концепції "втільової діяльності" (*conception of embodied agency*) [15, р. 22; р. 26]. Якщо інтерпретувати трансценден-

талізм у такий спосіб, то фундаментальна онтологія Гайдеґера безумовно є спробою розвинути трансцендентальну аргументацію в напрямі подолання суб'єктивності. За Тейлором, Гайдеґер показав, що "умовою нашого формування об'єктивованих (*disengaged*) репрезентацій реальності є те, що ми завжди вже перебуваємо в світі (*already engaged in coping with our world*), взаємодіємо з речами світу і певним чином уже розуміємо їх" [15, р. 11; див. також р. 25, де аналізується поняття *être-au-monde* у Мерло-Понті]. Тейлор схильний тлумачити трансценденталізм Гайдеґера у філософсько-практичному контексті. Сама онтологія набуває практичного сенсу: наше буття насамперед – це буття діячів у світі (*agents in the world*) [15, р. 12]. Зрозуміло, що Тейлор трансформує Гайдеґерів трансценденталізм (як він представлений у "Бутті та часі"). Можна навіть казати, що Тейлор намагається творчо розвивати головні ідеї фундаментальної онтології у напрямі філософії інтерсуб'єктивності й філософії мови. З такої позиції й Гайдеґерове поняття *Dasein* можна розуміти як соціальний феномен, а фундаментальну онтологію тлумачити як проект, що показує "пріоритет суспільства як простору здійснення індивідуальної ідентичності" [15, р. 13]. Тейлор намагається творчо переосмислити головні ідеї фундаментально-онтологічного проекту й надати їм зовсім іншого (як мені здається, зовсім нехайдеґерівського) спрямування.

Саме з такої творчої переінтерпретації "Буття та часу" випливає й нове розуміння трансцендентальної аргументації в моральній онтології Тейлора. Завдання нової версії трансценденталізму полягає, за Тейлором, в більш послідовній артикуляції передумов нашого розуміння світу й нашого саморозуміння (*articulating the background*) [15, р. 12]. У світлі Тейлорової трансцендентальної аргументації наше буття постає як буття втілених дієвців. Сам же трансцендентальний аргумент спрямований на виявлення (артикуляцію) умов можливості нашої практичної орієнтації в світі [15, р. 31]. Запропоноване Тейлором розуміння трансценденталізму включає певні онтологічні засновки. Ми можемо ефективно діяти як суб'єкти, ми можемо розуміти світ тільки сприймаючи самих себе як втілених суб'єктів. Причому наш досвід (само)розуміння має бути послідовним, *когерентним* [15, р. 27]. Такий досвід потребує надійних практичних орієнтирів. Фундаментальні структури Тейлорової моральної онтології, які я намагався вище дослідити, якраз і вписуються у той сценарій, що його можна назвати модифікованою трансцендентальною аргументацією. Тейлорові йдеться про те, що без сильних оцінок, без онтологічних систем координат, без орієнтацій на певні блага, неможливий досвід нашого буття-в-світі (як індивідуальний, так і соціальний). А принцип кращого тлумачення можна розглядати як *герменевтичне доповнення* до трансцендентального аргументу.

Хід аргументації Тейлора певною мірою подібний до аргументації Гайдеґера в його лекціях початку 20-х років, коли Гайдеґер піддавав критиці поза-світове трансцендентальне *Я* Гусерлевої феноменології. Недоліки Гусерлевого поняття самосвідомості як нормативного джерела сенсу й значущості Гайдеґер убачав в ізолюваності трансценденталь-

ного суб'єкта й у неартикульованості його онтологічних передумов. Грубо кажучи, Гайдеґерові йшлося про перенесення трансцендентального Я з поза-світової ізоляції в світ щоденного досвіду й показ того, що джерела нормативності можна експлікувати тільки шляхом аналізу фундаментальних способів буття-в-світі такого сущого, як *Dasein*. Втім, сильні нормативні розрізнення на кшталт автентичного та неавтентичного або справжнього та несправжнього буття (Тейлор назвав би їх *strong evaluations* і *qualitative distinctions*), що утворюють "систему координат" проекту фундаментальної онтології, неможливо пояснити й обґрунтувати в рамках самого проекту, приймаючи його головні засновки.

Тейлор стає на схожий шлях і піддає критиці розутілений розум Модерну і новочасні концепції ізольованого суб'єкта. Він піддає критиці розуміння суб'єкта як "неситуованої" (*unsituated*) або "точкової" самості (*punctual self*) [2, с. 655]. Але, на відміну від Гайдеґера, він витлумачує конститутивні структури самості в термінах чітких моральних розрізень, розглядаючи людське (так, саме *людське*) буття-в-світі в перспективі практичної орієнтації самості на певні цінності й блага. Замість проекту фундаментальної онтології, опертої на *імпліцитні* сильні оцінки, Тейлор розбудовує моральну онтологію, завданням якої є артикуляція сильних оцінок і чітких моральних розрізень. Іншими словами, Тейлорові йдеться про *експлікацію* онтологічних систем координат, що конституують ідентичність людини й спільноти. Таким чином, на мою думку, подібність Гайдеґерового й Тейлорового проектів лише зовнішня, суто формальна, тоді як змістовні розрізнення є досить суттєвими.

Суттєві відмінності існують також між трансценденталізмом Тейлора та трансцендентальною прагматикою на кшталт Апеля й Габермаса. Вихідним пунктом трансцендентально-прагматичної стратегії також слід вважати прагнення подолати концепцію ізольованої суб'єктивності [1, с. 387]. Ця стратегія реалізує себе у подоланні методологічного соліпсизму й обґрунтуванні концепції комунікативного розуму (комунікативної раціональності). Однак, на думку Тейлора, практична раціональність, що її пропонують Апель й Габермас, описується ними в термінах процедурно витлумачуваної нормативності (*procedural conception of the right*). Така практична раціональність "хоче обійтися без блага взагалі" [2, с. 642]. Суперечність різноманітних версій процедурної практичної раціональності полягає в тому, що всі вони виходять із певних імпліцитних концепцій блага. Але цей контекст блага або не усвідомлюється (як, наприклад, у Ролза), або витлумачується як домен суб'єктивності, тобто як сфера, що не підпадає під компетенцію раціонального дискурсу (наприклад, у Габермаса). Результатом такого "пригнічення благ" є відчуття й усвідомлення неповноти морального життя. "Те, що самість конститується через взаємообмін у мові, у жодному разі не захищає нас від втрати сенсу, від фрагментації та втрати субстанційного виміру в нашому людському оточенні" [18, р. 510; 2, с. 650]. Практична нормативність в її процедурних версіях не бере до уваги моральні джерела, що конституують самість. Іншими словами, вона беззмістовна. "Процедурне

мислення розриває зв'язок між раціональністю та змістом мислення" [2, с. 122]. Врешті-решт, процедурна практична раціональність має виразно антропоцентричний (іманентний) характер. Підтвердженням цієї діагностики, яку я повністю поділяю, є те, що сам Габермас, воліє казати про власний підхід як про квазі-трансцендентальний. Він каже про *детрансценденталізацію* розуму та про *іманентну трансцендентальність*. Такий трансценденталізм містить серйозні апорії і його важко захистити від звинувачень у натуралізмі. Апелеві йдеться про *a priori* комунікації чи мови. Я б назвав такий трансценденталізм *мовно-комунікативним*. На відміну від Апеля й Габермаса, Тейлорова трансцендентальна аргументація спирається на онтологічні засновки й розгортається в онтологічному контексті. Тейлор каже про певну онтологію людини й про онтологічне тлумачення. Втім, чи не є така онтологія різновидом практичного релятивізму? Чи можна назвати Тейлорову онтологію *реалістичною*? В якому сенсі можна казати про реальність та об'єктивність фундаментальних структур людського буття? Спробуємо відповісти на ці запитання.

Тейлорова моральна онтологія оперує такими концептами, як сильні оцінки, чіткі розрізнення й моральні системи координат. Ключову роль у цій онтології відіграє образ морального простору, в якому самість орієнтується на певне благо. Така орієнтація є конститутивною для творення особистісної ідентичності, для розуміння людського буття. Як показав наш аналіз, зв'язок буття і блага в моральній онтології витлумачується Тейлором за допомогою модифікованої версії *трансценденталізму*: щоб діяльність особи набула певного сенсу, особа повинна ідентифікувати умови цієї діяльності. Йдеться про *онтологічні умови*, виражені в таких термінах, як система координат, моральний простір й орієнтація на благо. Моя діяльність має сенс, якщо я експлікую та артикую умови власної діяльності. А в процесі артикуляції цих онтологічних умов я набуваю розуміння як свого особистісного буття, так і своєї діяльності. Онтологічні умови діяльності, сенсоутворювальні системи координат і горизонти саморозуміння, *не є суб'єктивними*. В цьому полягає сильна теза Тейлора. Але тоді постає питання: якщо умови можливості осмисленої діяльності (а, отже, й буття самості) є *об'єктивними*, то як нам розуміти таку об'єктивність? Що ми маємо на увазі, коли кажемо про "моральну онтологію", "людське буття" та "моральний простір"?

Питання ще більш ускладнюється, якщо врахувати твердження Тейлора, що системи координат змінюються, що вони мають плюралістичну природу, так само, як і сильні оцінки та чіткі розрізнення. Отже, якщо Тейлорові йдеться про практичну об'єктивність морально-онтологічних структур, то ця об'єктивність не є подібною до об'єктивності Аристотеля чи Томи Аквінського. Більш того, така об'єктивність відрізняється від теоретичної й практичної об'єктивності Канта. Я недаремно назвав імена Аристотеля та Аквіната. Тут спрацьовує певний стереотип. Тейлора, як і Макінтайра, вважають комунітаристами. Головна теза комунітаризму полягає в наполегливому підкреслюванні примату спільноти й традиції стосовно

індивіда й "розутіленого" суб'єкта. Комунітаристи є рішучими критиками ліберального атомізму та індивідуалізму. Комунітаризм репрезентує в сучасному практично-філософському дискурсі Аристотелеву (або, точніше, нео-аристотеліанську) лінію мислення. Й у випадку Макінтайра (хоча він відмовляється називати себе комунітаристом) згадане припущення є цілком слушним. Макінтайр захищає й розвиває аристотелівсько-томістичну традицію всупереч традиціям енциклопедії та генеалогії. Попри власну анти-універсалістичну настанову, Макінтайр змушений оперувати такими сильними універсалістичними концептами, як "людська природа", "людське буття", "людський розум" тощо. У Тейлора ми не знайдемо подібних посилань на Аристотеля й Тому. Його головні автори, як ми бачили, це Гайдеггер та Вітгенштайн. А цих авторів (принаймні, якщо брати їх "пізні" твори) дуже важко запідозрити в томістичній версії аристотелізму (Вітгенштайн, за його власним свідченням, навіть не читав Аристотеля, хоча й мав у своїй бібліотечці "Суму теології" Аквіната). Більш того, згадані автори є завзятими критиками таких загальних термінів, як "людська природа" чи "людський розум". Очевидно, що Тейлорів трансценденталізм, орієнтуючись на схеми мислення Гайдеггера, Вітгенштайна та Мерло-Понті, приречений мати проблеми з поясненням таких термінів, як "об'єктивність", "моральна онтологія" чи "онтологія людини".

Якщо ж порівнювати Тейлорове розуміння об'єктивності з Кантовим, то й тут виникає багато запитань. У Канта суб'єктивність не протиставляється об'єктивності, а, навпаки, є умовою можливості *об'єктивної значущості* наших пізнань. Звичайно, я маю на увазі Кантову *трансцендентальну суб'єктивність*. "Бути об'єктивним" означає для Канта бути поєднаним згідно з "чистими поняттями синтезу". Іншими словами: трансцендентальна самосвідомість є нормативним джерелом (в термінах Канта – "умовою можливості") об'єктивної значущості. Об'єктивність у сфері теоретичного пізнання *онтологічно* (конституювання предметів) й *епістемологічно* (можливість пізнання предметів) узалежнена від апріорних форм чуттєвості й розсуду. Відповідним чином, у практичній сфері об'єктивність узалежнюється від апріорної форми практичного розуму. Суб'єктивні практичні правила набувають об'єктивного статусу (постають у вигляді практичного закону), якщо вони "визначаються значущими для волі всіх раціональних істот" (KrV A 35 § 1). Такий практичний закон втілює лише *форму універсального законодавства* (KrV A 49 § 4). Моральний закон принциповим чином підлягає процедурі універсалізації. Моральні обов'язки накладає на нас наша раціональна природа, що виявляє себе у практичному розумі. Тейлор зауважує, що Кант, продовжуючи лінію Русо, "суб'єктивізує" й "інтерналізує" моральні джерела. "Кант відверто наполягає, що моральність не можна заснувати на природі чи на будь-чому зовнішньому щодо раціональної волі людини" [2, с. 469]. Але я б не поспішав визнавати антропоцентризм Кантового розуміння моральності, як це робить Тейлор [2, с. 471]. Тим більше, я б не став звинувачувати Канта (разом із Декартом і Локом) у створенні концепції розутіленої або точкової самості [2, с. 655]. Взагалі, всі розмови про

"без-світове Я", про "розутілену суб'єктивність" не до кінця враховують ту обставину, що Кантова трансцендентальна суб'єктивність перебуває не поза *світом як таким*, а поза світом предметності, поза світом досвіду (як сукупності наявних і можливих даностей теоретичного пізнання). Трансцендентальна суб'єктивність не займає місця в просторі, вона принциповим чином "утопічна", але це не робить її без-світовою й "точковою". Поняття теоретичного і практичного розуму, як і поняття раціонального законодавства, спираються на певну онтологію (я вже звертав на це увагу). Іншими словами: трансценденталізм у версії Канта спирається на онтологічну концепцію інтелігібельного світу і на розуміння людини як раціональної істоти. Трансцендентальне Я має свій онтологічний *топос* в інтелігібельному світі. Ті мислителі, які звинувачують Канта у створенні теорії без-світової, розутіленої суб'єктивності, ризикують спотворити оригінальну Кантову онтологію. Можна ставити під знак питання концепцію інтелігібельного світу, інтелігібельного характеру або інтелігібельного Я. Втім, не варто зводити Кантову онтологію до одномірного світу "того, що відбувається".

Отже, Кантова версія трансценденталізму спирається на певну онтологію, яку, очевидно, не поділяє Тейлор. Тому я й порушив питання про те, що означає в Тейлора поняття "об'єктивність" і "онтологія людини". Яким чином розуміти онтологічні структури, в рамках яких наша діяльність отримує сенс, якщо ми не поділяємо ані онтологічні моделі Аристотеля й Томи, ані онтологічні моделі Канта? Очевидно, що Тейлорове розуміння об'єктивності має відрізнитися як від Аристотелевого, так і від Кантового. Відповідаючи на поставлене запитання слід враховувати ще й ту обставину, що у Гайдегера й пізнього Вітгенштейна ми не знайдемо нічого схожого на моральну онтологію, запропоновану Тейлором. У системі координат, накреслених у Вітгенштейнових "Філософських дослідженнях", навряд чи є місце для чогось такого, як сильні оцінки і чіткі розрізнення. Те саме можна сказати й стосовно Гайдегерових "Буття та часу", "Про подію" чи "Лист про гуманізм". Хоча, як я намагався довести, й пізній Вітгенштайн, і Гайдегер імпліцитно припускають такі оцінки й розрізнення (здорові та хворі життєві форми, автентичне та неавтентичне буття тощо), хоча й не артикулюють їх у імпліцитний спосіб.

Тейлор пропонує щось на кшталт динамічної й плюралістичної онтології. В такій онтології трансцендентальна аргументація доповнюється *герменевтичним* і *конструктивістським* елементами. Прояснення й артикуляція умов нашої діяльності не тільки надають нашим діям сенс, але й уможливають наше саморозуміння. Осмисленість власних дій внутрішньо пов'язана з само-інтерпретацією дієвця. Ця теза має підкреслити не-натуралістичний характер моральної онтології. Сенс наших дій, сенс і мета наших прагнень не є чистими даностями, які ми можемо спостерігати й описувати за схематикою емпіричної методології. Сенс відкривається, видобувається, він посутньо пов'язаний з *інтерпретацією*. Тейлор стверджує, що люди є живими істотами, які самі себе інтерпретують (*human beings are self-interpreting animals*) [14, p. 45]. Само-

інтерпретаційний ("герменевтичний") характер людського буття вимагає від нас іншої дослідницької стратегії, ніж дослідницька стратегія природничих наук. Для людини, як істоти, що інтерпретує сама себе, "не існує незалежної від її власних інтерпретацій структури значень; радше вони [ці структури значень та їх інтерпретації – А. Б.] утворюють певне взаємосплетіння (*for one is woven into the other*)" [16, p. 26]. В моральній онтології (само)інтерпретація становить сутнісний аспект людського існування. Іншими словами, Тейлор вважає, що артикулювати онтологічну систему координат ми можемо за допомогою методології, що поєднує трансцендентальну аргументацію з герменевтикою, як її розвиває Гайдеггер у "Бутті та часі" (принаймні він називає Гайдеггера мислителем, що започаткував подібний підхід [14, p. 66]). Теза, що наголошує на герменевтичній природі людських істот, несумісна з концепцією незмінності й "стабільності" людської сутності та самосної ідентичності. "Людські цілі, прагнення та вчинки, разом із їхніми інтерпретаціями, безпосередньо залежні від соціальної семантичної мережі, в просторі якої вони можуть бути реалізовані. І, навпаки, вони в свою чергу призводять до постійної зміни цієї мережі" [5, s. 48]. Якщо погодитися з такою оцінкою, яку дає в наведеної мною цитаті Адам Хмслевський, то проблематичність Тейлорової моральної онтології стане більш помітною. Тейлорову позицію в цьому контексті Ян Гуджік називає конструктивізмом, а Вальдемар Буліра – "поміркованим конструктивізмом" [7, s. 30; 4, s. 59; s. 73]. Буліра малює образ конструктивіста так: він анти-фундаменталіст, анти-реаліст і прагматист. Конструктивізм – це "методологічна й епістемологічна позиція, що охоплює всі теорії, які є анти-есенціалістичними й підкреслюють ключове значення історичного й культурного контексту в процесі здобування-конструювання людиною знання про реальність" [4, 2012: s. 60]. Утім, мені здається, що Булірове визначення конструктивізму занадто широке. За Булірою, основний аргумент на користь Тейлорового конструктивізму полягає у тому, що Тейлор в останніх працях надає великого значення категорії суспільної уяви (*social imaginaries*). Під суспільною уявою Тейлор розуміє щось ширше та глибше за інтелектуальні схеми: "Мені радше йдеться про ті способи, якими вони (люди – А. Б.) уявляють собі власне суспільне існування" [3, с. 275]. Термін "уява" покликаний підкреслити, що люди "уявляють" їхнє соціальне оточення часто й переважним чином не в теоретичних термінах, а в образах, розповідях, легендах тощо. Суспільна уява поєднує у собі фактичність і нормативність. "Це ширше осягнення не має чітких меж. Саме такою є природа того, що філософи описують як "тло" свідомості (*background*). Фактично йдеться про те загалом неструктуроване й невисловлене розуміння всієї нашої ситуації, в межах якого окремі риси нашого світу набувають для нас того чи іншого сенсу. Це розуміння неможливо адекватно артикулювати у вигляді експліцитних доктрин (*explicit doctrines*), бо сама його природа є необмеженою та невизначеною. Ось ще одна причина казати тут про "уяву", а не про теорію" (я тут дещо корегую переклад Олексія Панича) [3, с. 276; 12, p. 173]. В іншому

місці Тейлор каже про до-теоретичне розуміння (*pre-theoretical understanding*) того, що відбувається між членами суспільства. "Суспільство між іншим є сукупністю інституцій і практик, які не можуть існувати без певного само-розуміння (*without certain self-understandings*)" [16, p. 93]. Іншими словами, наші дії розгортаються в горизонті до-теоретичних цілей і значень, сенс яких нам ще треба виявити й артикулювати. Але це не означає, що різні образи суспільної уяви уможливають наші практики і становлять те, що Тейлор називає моральною онтологією. Тут, як на мене, Буліра вдається до неприпустимих узагальнень [див. 4, S. 71]. Безумовно, фонове до-теоретичне розуміння (чи навіть перед-розуміння) становить певну частину моральної онтології. Ми завжди виходимо з якогось фонового розуміння того, що означає бути людиною (*background understanding of what it is to be a human being*) [13, p. 131]. Втім, Тейлор стверджує, як я вже зазначав, що метою моральної онтології є артикуляція фонових розумінь або фонових образів [2, с. 20]. Фонові образи можуть бути викривленими, певні фонові розуміння можуть бути хибними, ілюзорними. Отже завдання морально-онтологічного аналізу полягає саме в тому, аби "ввести" ці приховані й впливові перед-структури розуміння в світло раціонально-практичного дискурсу. У своїй "Секулярній добі" Тейлор якраз прагне виявити ті фонові розуміння та образи, що сприяли поширенню секулярних ідей в Західному світі. Мікаель Кюнляйн називає такий підхід "рефлексією над трансцендентально-герменевтичними передумовами секуляризації" [9, s. 395].

Отже, мені видається невиправданим перебільшенням приписувати Тейлору конструктивізм (навіть поміркований). Так, до конститутивних рис людського буття належать *проективність* і *само-інтерпретація*. Але це не означає, що проективність та само-інтерпретація не сумісні із тезою онтологічного реалізму. Сам Тейлор каже про сильні оцінки, про ієрархію благ і про над-блага. Плюралістичність систем координат і концепцій благ, різноманітність фонових образів та розумінь не заперечує такі концепти, як "людська природа", "гідне існування", "людське буття", "більш повне буття" тощо. Повертаючи до практичної філософії тематику доброго життя, ставлячи питання про чинники, що надають людському буттю глибини й повноти, Тейлор і не може обрати іншу стратегію. Розуміння його позиції, звичайно ускладнюється через те, що поряд із трансцендентальною аргументацією й герменевтичними рефлексіями, Тейлор активно використовує у своїх дослідженнях наративний *дискурс*. Він це пояснює так: "Тільки додавши перспективу глибини історії, можна виявити те, що діє неявно в сучасному житті... І тільки так можна було виявити зв'язки між новочасним моральним світоглядом і його множинними джерелами, з одного боку, та різними концепціями самості й притаманних їй сил, які постійно розвивалися, з іншого боку, – а також показати, як ці концепції самості пов'язані з певними уявленнями про внутрішній вимір, які мають специфічно новочасний характер та самі вплетені в моральний світогляд" [2, с. 636]. Такий підхід можна порівняти із написанням портрету. Якщо ж обіграти Тейлорову метафору морального

простору, то дослідження у "Джерелах самості" й "Секулярній добі" можна порівняти зі складанням мап моральних та світоглядних подорожей. Юрген Гольдштайн вживає вдалий зворот "топографія блага" [6, s. 624]. У такому разі опис джерел модерної ідентичності я б назвав *Itinerarium mentis ad bonum* (за аналогією з трактатом Бонавентури).

Історія становлення європейської модерної ідентичності, як і історія становлення секулярної доби (як важливого складника цієї ідентичності) містять не тільки діагностичний, але також і терапевтичний потенціал. Так, наприкінці "Джерел" Тейлор каже: "Наміром цього твору була спроба відновити, виявити приховані блага шляхом їх ре-артикуляції – і таким чином зробити ці джерела знову продуктивними, знову впустити повітря в напівзруйновані легені духу" (я тут дещо змінив український переклад) [2, с. 662; 18, р. 520]. Іншими словами, історія модерної ідентичності повинна вивільнити творчий потенціал класичної традиції блага. Що це за традиція? Тейлор пов'язує її з юдео-християнським теїзмом [2, с. 663]. Отже, плюралістичність моральних джерел і множина фонових образів не повинні приховувати визначеність позиції Тейлора. Але це не означає, що він намагається нав'язати нам власну позицію. Якраз навпаки! Тейлор вважає неприпустимим застосовувати певну релігійну позицію в якості аргументу. Кристофер Найт у цьому зв'язку навіть каже про "імпульс апофатизму" у філософських творах Тейлора (особливо у "Секулярній добі") [8, s. 123]. Тейлор добре усвідомлює, що філософське дослідження мусить триматися подалі від релігійної заангажованості. В нього ми не зустрінемо жодної ностальгії за давнім або середньовічним християнством. Його не надихає ресентимент стосовно Модерну. Тейлорова позитивна оцінка модерної доби навіть спричинила критичні зауваження Чеслава Мілоша, який закидає Тейлорові брак трагізму у його інтелектуальних побудовах [10, s. 97]. Втім, у мене немає сумніву, що з думками, які висловлює Мілош, може погодитися й сам Тейлор.

Проект Моральної онтології, що його накреслює в своїх пізніх працях Чарльз Тейлор, є не тільки проектом реабілітації блага в практичній філософії. Йдеться про суттєве доповнення й поглиблення сучасного практичного-філософського дискурсу, орієнтованого переважно на теорію нормативності й на поняття обов'язку. Тейлор цілком слушно вказує на обмеженість такого підходу до наших практик. Раціоналістичні обґрунтування норм (зокрема – фундаментальних прав людини) можуть бути успішними, якщо пов'язувати їх із глибшими уявленнями про блага. Іншими словами: ми не можемо зробити дієвими універсальні принципи, ми не можемо застосовувати їх до світу наших практик, не приймаючи водночас концепцію блага [17, s. 826]. Обґрунтування цієї тези я вважаю одним із головних здобутків Тейлорової практичної філософії.

Список використаних джерел:

1. Апель К.-О. Дискурс і відповідальність / Карл-Ото Апель ; [пер. з нім. В. М. Купліна]. – К. : Дух і літера, 2009. – 430 с.
2. Тейлор Ч. Джерела себе / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. під редакцією А. Васильченка]. – К. : Дух і літера, 2005. – 696 с.
3. Тейлор Ч. Секулярна доба. Книга перша / Чарльз Тейлор ; [пер. з англ. О. Панича]. – К. : Дух і літера, 2013. – 664 с.

4. Bulira W. Konstruktywizm społeczny Charlesa Taylora / Waldemar Bulira // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 59–74. 5. Chmielewski A. Chałstki w przestrzeni: Charles Taylor i estetyka polityczna / Adam Chmielewski // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 41–58. 6. Goldstein J. Säkularisierung als Vorsehung. Charles Taylors Erzählung der Moderne / Jürgen Goldstein // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011. – S. 623–649. 7. Hudzik J. P. Poetyka opowiadania o nowoczesności / Jan P. Hudzik // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 19–40. 8. Knight Ch. J. Charlesa Taylora *A Secular Age*: Impuls apofatyczny / Christopher J. Knight // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 98–123. 9. Kühnlein M. Religion als Auszug der Freiheit aus Gesetz? Charles Taylor über die Vermessungsgrenzen des säkularen Zeitalters / Michael Kühnlein // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011. – S. 388–445. 10. Miłosz Cz. Nowoczesność idylliczna? / Czesław Miłosz // Charlesa Taylora wizja nowoczesności. Rekonstrukcje i interpretacje / Christopher Garbowski, Jan P. Hudzik, Jan Kłos (red.). – Warszawa : Oficyna Wydawnicza Łośgraf, 2012. – S. 93–97. 11. Rentsch T. Wie ist Transzendenz zu denken? Kritische Thesen zu Charles Taylor Säkularisierungskonzept / Thomas Rentsch // Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor / Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011. – S. 573–598. 12. Taylor Ch. *A Secular Age* / Charles Taylor. – Cambridge ; Massachusetts ; London, England : The Belknap Press of Harvard University Press, 2007. – 874 p. 13. Taylor Ch. Gadamer on the Human Sciences / Charles Taylor // *The Cambridge Companion to Gadamer* / Robert J. Dostal (Ed.). – Cambridge : Cambridge University Press, 2002. – P. 126–142. 14. Taylor Ch. *Human Agency and Language. Philosophical Papers I* / Charles Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 1985. – 294 p. 15. Taylor Ch. *Philosophical Arguments* / Charles Taylor. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1995. – 318 p. 16. Taylor Ch. *Philosophy and the Human Sciences. Philosophical Papers II* / Charles Taylor. – Cambridge : Cambridge University Press, 1985. – 340 p. 17. Taylor Ch. Replik / Charles Taylor // *Unerfüllte Moderne? Neue Perspektiven auf das Werk von Charles Taylor* / Michael Kühnlein und Matthias Lutz-Bachmann (Hrsg.). – Frankfurt a/M : Suhrkamp, 2011. – S. 821–861. 18. Taylor Ch. *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity* / Charles Taylor. – Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1989. – 601 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

A. O. Баумейстер

ТРАНСФОРМАЦИЯ ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ У ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА

В статье исследуется тейлоровская версия трансцендентальной философии. Автор доказывает, что трансцендентальный подход важен для Тейлора, прежде всего для опровержения практического релятивизма. В то же время в статье показывается, что моральна онтология Тейлора не является разновидностью конструктивизма.

Ключевые слова: трансцендентальный аргумент, моральная онтология, конструктивизм.

A. O. Baumeister

TRANSFORMATION OF TRANSCENDENTAL PHILOSOPHY BY CHARLES TAYLOR

The aim of this article is to investigate Taylor's version of transcendental philosophy. The author argues that Taylor's transcendental approach for Taylor is important first of all for refutation of practical relativism. The author shows that Taylor's moral ontology is not a version of constructivism.

Keywords: transcendental argument, moral ontology, constructivism

СОЦІАЛЬНО-ФІЛОСОФСЬКИЙ ЗМІСТ ПОНЯТЬ "ДІЯЛЬНІСТЬ", "РОБОТА", "ПРАЦЯ", "СОЦІАЛЬНА РОБОТА", "СОЦІАЛЬНИЙ ПРАЦІВНИК"

У статті визначений соціально-філософський зміст понять "діяльність", "робота", "праця", "соціальна робота", "соціальний працівник" та з'ясовано, що ці поняття мають суттєві відмінності і особливості прояву. Особливістю людського способу існування є діяльна природа людини. Діяльність має усвідомлений характер існування, тобто людина здатна передбачати наслідки своєї діяльності, тому вона (діяльність) є завжди результативною, носить перетворюючий характер, складається із послідовності дій, які, в свою чергу, передбачають реалізацію мети.

Ключові слова: праця, робота, діяльність, соціальна робота, соціальний працівник.

Загально прийнято вважати, що однією із основних сутнісних здатностей людини є діяльність. Завдяки їй людину називають найдосконалішою істотою на Землі. Людина це єдина істота, яка здатна змінювати, підпорядковувати собі природу, створювати такі соціальні відносини, які задовольняють її інтереси і потреби, здатна до змін у собі. Тобто, завдяки діяльності людина активно перетворює світ, створюючи тим самим, так звану, "другу" природу без якої вона існувати не може – культуру. Завдяки розвитку своєї діяльної сутності людина виокремилась зі світу природи і здобувала такої якості свого існування як надприродної, що збільшило шанси людини на виживання, адже вона назавжди здобула статус відчуження від природи. Крім створення культури як специфічно людської сфери існування людина створює й соціальні відносини. Дослідження розвитку суспільств свідчить про те, що виникнення таких відносин, такого типу організації співжиття стало можливо тільки завдяки діяльній сутності людини. Соціалізуючись людина вдосконалює рівень своєї майстерності, створює та засвоює нові знаряддя праці і як наслідок цього отримує найбільш ефективні результати, що підвищує рівень розвитку як самої людини, так і суспільства загалом. Іншими словами діяльність спонукає людину до постійних змін не тільки довкілля, а й в самій собі, що відповідає запитам часу.

В класичній та сучасній філософській літературі існує досить велика кількість визначень діяльності. Класичним вважається наступне визначення цієї здатності людини. "Діяльність – форма активності, що характеризує здатність людини чи пов'язаних з нею систем бути причиною змін у бутті" [5, с. 163]. Ці зміни мають досить поліваріативне тлумачення. Це можуть бути зміни речового характеру, або енергетичного; предметнення чи розпредметнення смислів, що задають параметру цих перетворень. Також до класичних визначень діяльності варто віднести наступне: "діяльність – це специфічно людська, усвідомлена форма активного відношення до самої себе, інших людей, оточуючого світу, змістом якої є доцільна зміна та перетворення" [3, с. 633].

У зарубіжній філософській літературі існує і таке визначення, яке зосереджує увагу на тому, що діяльність є проявом волі людини, яка розкриває прагнення, реалізує цілі, поставлені людиною. "Діяльність – це воля, що приведена у рух і трансформована у силу; це прагнення і сили; це усвідомлена реакція суб'єкта на подразнення та умови середовища; це свідоме пристосування людини до стану Всесвіту, який визначає її життя" [8, с. 14]. Отже, діяльність не постає тільки пристосуванням людини до зовнішнього світу, а підкреслюється, що вона є усвідомленою, а значить перетворення передбачені людиною і вона чітко знає і бажає отримати той результат, який задовольняє її інтереси і потреби.

Виходячи з вище сказаного, варто зробити декілька узагальнень. По-перше діяльність виступає сутнісною силою людини, яка відрізняє її з поміж усіх живих істот. Надає їй особливого статусу, а саме найдосконалішої істоти на Землі. По-друге, завдяки діяльності людина творить "другу", "олюднену" природу, в якій повністю долає свою тотожність із природою. По-третє, саме діяльність детермінує виникнення чогось принципово нового, тобто є основою творчості, креативності. По-четверте, є усвідомленою. Людина діє, перетворює дійсність і себе передбачаючи результати, і, як наслідок цього, по-п'яте, людина творить ідеали, ідеї до яких прагне. Отже, можна сказати, що діяльність є універсальною характеристикою людини.

За змістом структуру діяльності можна представити таким компонентами: когнітивний, інтенціональний (джерело активної спрямованості) та операційний (можливі схеми організації діяльності). Цим самим можна стверджувати, що саме така схема структури діяльності забезпечує розвиток мови, мовлення, адже створення інтерсуб'єктивного світу вимагає розвитку засобів комунікації. Цілком правомірно зауважує більшість науковців той факт, що ускладнення діяльності та розвитку мови, на конкретному етапі розвитку мова сама постає діяльністю [4, с. 8]. Іншими словами мова постає засобом трансляції зв'язків, які необхідні для діяльності. Цим самим відбувається взаємодія між поколіннями, при цьому передається досвід, традиції тощо. Також відбувається тісний взаємозв'язок між діяльністю та мисленням, адже ці два процеси є з необхідністю пов'язаними. Діалектична характеристика цього взаємозв'язку проявляє себе в тому, що саме завдяки їй можливе формування наукової картини світу.

Вчення про діяльність як реалізацію можливого було закладено у філософській концепції Аристотеля, а систематизація та обґрунтування набула у представників класичної німецької філософії, зокрема у працях Й. Г. Фіхте та Г. В. Ф. Гегеля. Саме вони наголошували на тому, що діяльність являє собою єдність теорії та практики. Подальша розробка щодо вивчення діяльності була представлена у роботах К. Маркса та Ф. Енгельса. Вони акцентували увагу на ролі суспільної діяльності та праці. Так автори визначали людину як "homo faber", тобто, людина працююча. Виходячи з цього цілком очевидно виникає питання чи є відмінність між поняттями "діяльність" і "праця", "праця" і "робота" і чому полягає специфіка соціальної роботи.

Сучасна німецька дослідниця Г. Арендт для позначення людської діяльності застосовує термін *vita activa*. Даний термін позначає такі три види людської діяльності як: дія, робота та праця [1, с. 21]. Авторка визначає дію як таку діяльність, яка відповідає біологічній сутності людини, тобто, біологічним процесам людського тіла, що пов'язана, перш за все, з життєвою необхідністю створювати предмети заради власного виживання. А відомий радянський філософ А. Леонтьєв у своїй праці "Діяльність. Свідомість. Особистість" визначає дію наступним чином: "дія виступає «одиницею» діяльності; вона несе в собі всі моменти діяльності. Основною відмінністю, що відрізняє дію від діяльності, є те, що мотив дії лежить поза нею самою" [6, с. 203]. Також варто навести й точку зору відомого австрійського мислителя Л. Мізеса. Автор вважає, що "людська діяльність – це неперервна послідовність одиничних дій. Але разом з тим одинична дія не ізольована. В послідовності дій існують взаємозв'язки, що формують дії більш високого порядку, які спрямовані на більш віддалені результати. Кожна дія містить у собі два основних аспекти. Перший, це часткова дія, яка знаходиться у структурі більш розтягнутої дії і направлена на досягнення частини цілей, встановлених подальшою дією. Але, другий аспект, вказує на те, що це ціле по відношенню до дій, що виконуються його власними частинами" [8, с. 46]. Отже, для розкриття сутності діяльності дійсно необхідно виокремити в ній структурні елементи. Як свідчить попередній розгляд найелементарнішою частиною діяльності виступає дія. Але дія не являє собою ізольований елемент, сукупність виконаних дій також не характеризується як діяльність. Діяльність, перш за все, це неперервність, послідовність, узгодженість дій, що встановлює необхідні зв'язки, які дозволяють говорити про діяльність як цілісність і можливість реалізації поставлених цілей. Тобто, єдність дій, їх структурованість, узгодженість, послідовність дозволяють досягати бажаного результату.

Для подальшого дослідження варто з'ясувати значення такого поняття як "робота". Якщо звернутися до згадуваної вже праці "Між минулим та майбутнім" Г. Арендт, то вона визначає роботу як діяльність, що відповідає неприродності людського існування, в процесі якої створюється "друга природа". Іншими словами завдяки роботі створюється та функціонує "штучний світ", світ речей, який є якісно відмінним від світу природи.

Детального дослідження робота як діяльність набула у філософській концепції К. Маркса та Ф. Енгельса. На думку авторів, робота виступає доцільною діяльністю людини. Такий вид діяльності людини як робота передбачає використання нею знарядь праці і як наслідок перетворює природу відповідно до своїх інтересів і потреб.

Щодо окреслення значення такого поняття як праця, то необхідно звернути увагу на такі її визначення. Загально прийнято вживати наступне визначення поняття "праця". "Праця – це синтетична категорія, яка характеризує специфічну, властиву людині форму діяльності, спрямовану на освоєння та перетворення (згідно з власними цілями, інтересами і потребами) природного середовища, поліпшення соціальних відно-

син або створення нових цінностей" [5, с. 514]. Варто сказати про те, що праця також має свою структуру. Так вона складається із таких елементів: цілепокладання, цілеспрямованість, предмет праці, знаряддя праці та продукт праці. Предметом праці є усе те, на що спрямована перетворюючі дії людини (природні матеріали, соціальні відносини, сама людина, її духовний внутрішній світ). Цілеспрямовуючий аспект діяльності людини розкривається через те, що предмет зазнає своїх трансформацій і перетворюється на продукт праці. Тобто, з предмета – стає річчю, відбувається уречевлення предмету, що відповідає інтересам і потребам суб'єкта діяльності, людині. Так австрійський дослідник Л. Мізес надає наступне трактування праці. "Людина працює, якщо використовує свої сили та здатності як засіб для позбавлення турботи та заміною процес спонтанної та безтурботної розрядки нервового напруження на здатності цілеспрямованого використання своєї життєвої енергії" [8, с. 124]. І далі, автор підсумовуючи вище сказане, стверджує наступне "Праця сама по собі є засіб, а не ціль" [8, с. 124]. Ця ідея є досить співзвучною із ідеєю українського філософа Г. С. Сковороди. Так Г. С. Сковорода, висловлював ідею "сродної" праці. Де "сродна" праця це такий рівень духовного відродження людей, який забезпечує злагоджене функціонування суспільства. "Каждый член не только добр, но и сродную себе разлившиися по всему составу должности часть отправляет. И сіе-то есть быть щасливым, // познать із, себе, или свою природу, взятъся за свою долю и пребывать с частію, себе сродною, от всеобщей должности. Сій должности участія благоденіе и услуга. И не дивно, что у древних римлян как должность, так и благоденіе означалось сим словом – officium. Самая добрая душа тем беспокойнее и несчастливее живет, чем важнейшую должность несет, если к ней не рожденна. Да и как ей не быть несчастною, если потеряла сокровище сіе, всего міра дражайшее. Как же не потерять, если вместо услуг обижаает друзей и родственников, ближних и дальних, однородных и чужеродных? Как не обижают, если вред приносит обществу? Как не повредитъ, если худо несть должность? Как не худо, если нет упрямаго раченія и неутомимаго труда? Откуда же уродится труд, если нет охоты и усердія? // Где ж возьмеш охоту без природы? Природа есть первоначальная всему причина и самодвижущаяся пружина. Она есть мать охоты. // Труд есть живой и неусыпный всей машины ход потоль, поколь породит совершенное дело, соплетающее творцу своему венец радости. Кратко сказать, природа запалает к делу и укрепляет в труде, делая труд сладким" [10, с. 127]. Іншими словами праця є виразом сутності людини, саме в цьому виді людської діяльності розкривається призначення людини, діяльність постає для неї не як щось стороннє, чуже, а як те, що відповідає її дійсній природі, на відміну від роботи. Де роботу можна охарактеризувати як такий вид діяльності людини, коли людина виконує визначені дії, які не відповідають її дійсній природі, тобто, це те, що людина вимушена здійснювати не залежно від її бажань. Не дарма в побуті використовують таке прислів'я "на роботу як на каторгу". Праця, перш за все, це не ме-

ханічне виконання дій, а вираз і об'єктивація сутності людини, це те, що вона бажає виконувати і реалізує свої ідеї на практиці. Ще однією особливістю праці є те, що вона виступає такою діяльністю, яка відбувається мисленнєво, безпосередньо між людьми без посередництва речей та відповідає множинності обставин. На відміну від роботи праця є менш продуктивною, адже мислення не зводиться до матеріального. Завдяки праці людина здатна перетворювати все з чим вона стикається на обставини власної екзистенції. "Світ, в якому *vita activa* витрачає себе, складається з речей, які вона створила. Однак речі, попри те, що зобов'язані своїм існуванням тільки людині, самі впливають на своїх людей-виробників" [1, с. 23]. Виходячи з цього можна сказати, що незалежно від того яким видом діяльності займається людина, вона завжди зумовлена істотою. Так німецький соціолог Г. Зиммель стверджував, що праця виступає цінністю сама по собі. Автор аналізує теорії, згідно з якими еквівалентами оцінки праці виступають: затрачені зусилля, час, витрати, винагорода, корисність тощо.

В інших джерелах філософської літератури працю визначають як доцільну діяльність людини, яка містить у собі декілька аспектів. По-перше, розглядають через взаємодію людини і природи. А тому працю визначають як "людина за допомогою знарядь праці так впливає на природу та використовує її за власними цілями, створюючи необхідні предмети, які задовольняють її інтереси і потреби" [3, с. 117]. По-друге, виокремлення соціально-історичного аспекту. Виходячи з цього працю розглядають як змінну діяльність. "Праця є вічною природною умовою існування людини і тому вона не залежить від тієї або іншої форми життя, а навпаки є однаковою і загальною для всіх її суспільних форм" [7, с. 195].

Отже, можна сказати, що праця виконала досить важливу, якщо не найвизначальнішу, роль у формування людини. Відома всім теза марксизму про те, що саме "праця відіграла суттєву роль у перетворенні мавпи на людину". Саме завдяки їй розвинулись функції рук та мовленнєвого апарату, відбулися структурні зміни й з головним мозком, він поступово з тваринного перетворився в людський, вдосконалились й органи чуття людини, розширилися можливості сприйняття та уявлення. Де на сьогодні ми можемо констатувати ускладнення цих процесів. Адже в такій пізнавальній здатності людини як уявлення виокремлюється уява та фантазія, розвинулись творчість та креативність.

Для подальшого дослідження варто з'ясувати сутність та значення соціальної роботи. У більшості джерел філософської літератури щодо визначення соціальної роботи основна увага зосереджується на тому що її трактують як професійну діяльність, яка за мету має допомогу людям, соціальним групам в подоланні як особистих, так і соціальних труднощів, використовуючи такі методи як підтримка, захист, співчуття тощо.

Наведене визначення соціальної роботи характеризує її як сферу професійної діяльності, тобто це можна розглядати як таку сферу діяльності, якій навчають, а також природну здатність людини до альтруїзму, самовіддачу, пожертву.

Крім зазначеного визначення в соціальній роботі також виокремлюють такі аспекти, як область науково-практичного знання, а також як навчальну дисципліну.

В науковому обігу досить часто вживається наступне визначення соціальної роботи. Воно було прийнятим на засіданні Міжнародної асоціації шкіл соціальної роботи та Міжнародної федерації соціальних працівників 27 червня 2001 року в Копенгагені. "Професійна діяльність соціальних працівників сприяє суспільним змінам, розв'язанням проблем людських взаємовідносин; сприяє зміцненню здібностей щодо функціонального співіснування в суспільстві і звільненню людей для підвищення рівня їх благополуччя. Використовуючи теорії поведінки людини та суспільних систем, соціальна робота сприяє взаємодії людей з їх оточенням. Принципи прав людини і соціальної справедливості постають базисом соціальної роботи". Отже, в даному положенні чітко окреслені завдання соціальної роботи та її мета. Де соціальна робота характеризується як здібності окремих людей забезпечити розвиток як окремо взятої особистості, так і суспільства в цілому. Адже варто погодитись із тим, що не кожна людина має такі здібності. Варто сказати, що на сьогодні досить високий рівень індивідуалізації і кожна конкретна людина намагається самотужки забезпечити своє виживання. А є люди, і вони особливо необхідні на сучасному етапі розвитку суспільств, які допомагають розкритись тим людям, які поки що не віднайшли способи для власної реалізації. Такими людьми, на нашу думку, є соціальні працівники.

Так в науковій літературі існують наступні точки зору щодо визначення соціальної роботи. Так російський дослідник С. Клігін, визначає наступним чином соціальну роботу. "Соціальна робота – це вид професійної діяльності, яка спрямована на надання допомоги індивідам, групам індивідів, общинам, які знаходяться у складній життєвій ситуації, в досягненні, відновленні чи посиленні здатності до психосоціального функціонування" [11, с. 295–303]. Інша дослідниця Холостова Є. І. визначає так соціальну роботу. "Соціальна робота – це діяльність, щодо надання допомоги індивідам, сім'ям, групам в реалізації їх соціальних прав і в компенсації фізичних, психічних, інтелектуальних, соціальних та інших недоліків, які перешкоджають повноцінному соціальному функціонуванню" [12, с. 295–303]. Ще варто звернути дослідницьку увагу на визначення соціальної роботи у російського науковця Д. М. Багрецова. Так автор визначає, що "соціальна робота – це специфічний вид професійної діяльності, надання державної та недержавної допомоги людині з метою забезпечення культурного, соціального, матеріального рівня життя, надання індивідуальної допомоги людині, сім'ї, та іншим соціальним групам" [11, с. 295–303]. Співзвучним до даного визначення є твердження Купріянова Б. В. "Соціальна робота являє собою управління і використання ресурсів людини, сім'ї, які знаходять у складній життєвій ситуації" [11, с. 295–303]. Отже, в наведених визначеннях увага зосереджена на тому, що соціальна робота постає професійною діяль-

ністю, яка спрямована на надання допомоги індивідам, соціальним групам у найбільш складних життєвих ситуаціях.

Сам термін "соціальна робота" вперше з'явився на початку XX століття у США. У вітчизняний науковий обіг впроваджується у 80-х роках XX століття. В даному словосполученні основна увага приділяється поняттю "робота". Цей термін означає те, що діяльність носить упорядкований, організаційний характер, а поняття "соціальна" вказує на те, що дана діяльність обумовлена соціальними факторами, які впливають на соціалізацію та ресоціалізацію людей. На думку багатьох науковців таке трактування соціальної роботи є неузгодженим та недостатньо коректним. Так російський науковець В. А. Нікітін вказує, що трактування соціальної роботи як професійної діяльності і як науки "... не відповідає, а ні її лінгвістичному, ні, тим більше, більш складному соціально-гуманітарному змісту" [9, с. 18]. Варто погодитись з автором оскільки попередній аналіз терміну "робота" вказував на те, що це такий вид діяльності людини, який характеризує відчуження людини від природи, створенням "другої" природи. Але соціальна робота, як було зазначено, це такий вид діяльності людини, який спрямований на стабілізацію розвитку як окремо взятої людини, так і суспільства в цілому. Тобто, саме ця діяльність покликана налагодити такі механізми співжиття людей, які б задовольняли інтереси всіх учасників соціальних відносин. Також як професійна діяльність соціальну роботу можна розглядати як діалектичну єдність природного і штучного. Природним у ній є те, що ці якості (турбота, співчуття, співучасть, толерантність) не можна виховати, а вони характеризують людину як таку (це те, що закладено в ній від природи, це її сутність), а штучними є вироблення тих методик, способів та технологій за допомогою яких здійснюється допомога усім членам суспільства у найбільш складних ситуаціях. Саме це спонукало до зміни назви професії. Так пропонувались наступні терміни для позначення цього виду діяльності людини, зокрема "соціономія". Даний термін не набув свого обґрунтування в якості назви специфічної людської діяльності і зберігається лише в декількох країнах Заходу, зокрема у Швеції.

Досить важливим аспектом у з'ясуванні сутності і значення соціальної роботи є її спорідненість із соціальними інститутами, соціальними програмами, які спрямовані на налагодження і надання соціальної підтримки та допомоги особистостям та сім'ям, які потребують такої допомоги. Тому в даному аспекті досить вагома підтримка соціальних програм з боку держави. Приклад такої організації соціальної роботи ми спостерігаємо у Німеччині. При цьому виокремлюють дві складових соціальної роботи. Перша – це діяльність організацій і установ в соціальній області. Друга – це спеціально організована соціальна допомога, де враховуються особливі психологічні характеристики особистості, а також враховуються особливості їх впливу на соціальне життя суспільства. А це, в свою чергу, потребує спеціальних соціальних програм, які б досліджували особливості тих чи інших соціальних груп, та їх вплив на суспільство. Тому що суспільство має, з одного боку, надати допомогу,

тим хто її потребує, а, з іншого боку, забезпечити стабільний розвиток суспільства в цілому, адже динамічність соціальних змін може як конструктивно, так і деструктивно впливати на розвиток самого суспільства. Щоб передбачити і мінімізувати ризики, наслідки конфліктів потрібна підтримка держави і соціальних установ для організації соціальної роботи.

Людина є біо-соціальною істотою, тому жити і розвиватися поза суспільством вона не здатна. Вона переймається долею інших людей, а також намагається визначити власне місце серед них. При цьому в колективі люди перед собою ставлять різні задачі. Наприклад, реалізувати свою "волю до влади", позбутися власних комплексів тощо. В цьому випадку тільки діяльність соціального працівника здатна не тільки виявити прагнення окремих індивідів, а й спрямувати їх діяльність у відповідному напрямку. Ми зазначали, що соціальна робота це професійна діяльність, яка потребує необхідної фахової підготовки, адже соціальний працівник має освоїти велику кількість інформації, а саме юридичну, економічну, медичну, соціальну, педагогічну тощо. Але таким якостям, якими має володіти соціальний працівник, а саме порядність, чесність, безкорисливість, цілеспрямованість, сильна воля, працьовитість, спостережливість тощо в жодному вузі не навчають. Це те, що є в самій людині. З огляду на це варто сказати, що соціальний працівник це поклик людини, її природне призначення надавати допомогу тим людям, які її потребують.

Отже, дослідження співвідношення таких понять як "діяльність", "робота", "праця", "соціальна робота" виявили цілу низку їх відмінностей та особливостей. Так було з'ясовано, що однією з головних сутностей людини є її діяльна природа, саме так, оскільки бездіяльної людини не існує. Навіть у бездіяльності людина діє. Оскільки однією із основних характеристик людської діяльності є те, що вона усвідомлена. Тобто, людина передбачає наслідки своєї діяльності і тому вона завжди результативна. Далі, діяльність має перетворювальний, творчий характер, складається із послідовності дій, які передбачають реалізацію мети.

Між такими видами діяльності як робота та праця є суттєві відмінності. Де праця це розкриття сутності людини, вона працює з необхідністю, творить, розкриває свій потенціал через взаємодію людини і природи. А робота це діяльність, яка не відповідає дійсній природі людини, це те, що вона має виконувати, це "неприродність" людського існування, в процесі цієї діяльності створюється так звана "друга" природа. Це необхідна складова існування як окремо взятої людини, так і суспільства в цілому. Робота передбачає створення речей, які є якісно відмінним від світу природи. Це доцільна діяльність по створенню благ та послуг. Тому соціальна робота являє собою діалектичний взаємозв'язок природного і штучного. Соціальна робота – це професійна діяльність, яка забезпечує гармонійний розвиток як особистості, так і суспільства в цілому.

Список використаних джерел:

1. Арендт Х. *Vita activa, или о деятельности жизни* / Х. Арендт ; пер. с нем. и англ. В. Бибилина ; под ред. Д. Носова. – СПб. : Алетейа, 2000. – 437 с. 2. Арендт Х. *Між минулим і майбутнім* / Х. Арендт. – К. : Дух і літера, 2002. – 321 с. 3. Баллаев А. Б. *Маркс* / А. Б. Баллаев

// Новая философская энциклопедия : в 4 т. Т. II / Ин-т философии РАН, Нац. общ.-науч. фонд ; Научно-ред. совет: предс. В. С. Степин, заместители предс. : А. А. Гусейнов, Г. Ю. Семигин, уч. секр. А. П. Огурцов. – М. : Мысль, 2010. – С. 497–499. 4. Грязнов А. Ф. Язык и деятельность: Критический анализ витгенштейнианства / А. Ф. Грязнов. – М. : Изд-во Моск. ун-та, 1991. – 142 с. 5. Крымский С. Діяльність / С. Крымский // Філософський енциклопедичний словник / Ін-т філософії ім. Г. С. Сковороди НАНУ. – К. : Абрис, 2002. – С. 163. 6. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность / А. Н. Леонтьев. – М. : Смысл, Издательский центр "Академия", 2004. – 352 с. 7. Маркс К. Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. – М. : Издательство политической литературы, 1974. – Т. 42. – 535 с. 8. Мизес Л. Человеческая деятельность: трактат по экономической теории / Л. Мизес ; пер. с 3-го испр. англ. изд. А. В. Куряева. – Челябинск : Социум, 2005. – 878 с. 9. Никитин В. А. Социальная работа: проблемы теории и подготовки специалистов: учебное пособие / В. А. Никитин. – М. : Московский психолого-социальный институт, 2002. – 236 с. 10. Сковорода Г. Твори в двох томах. Т. 2 / Г. Сковорода. – К. : Видавництво Академії наук Української РСР, 1961. – 637 с. 11. Теория и практика социальной работы: отечественный и зарубежный опыт / под ред. Т. Ф. Яржиной, В. Г. Бочаровой. – М. ; Тула: 1993. – С. 295–303. 12. Холостова Е. И. социальная работа: учебное пособие / Е. И. Холостова. – М. : Дашков и К, 2010. – 859 с.

Надійшла до редколегії 11.04.14

О. М. Бегаль

СОЦИАЛЬНО-ФИЛОСОФСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ ПОНЯТИЙ "ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ", "РОБОТА", "ТРУД", "СОЦИАЛЬНАЯ РАБОТА", "СОЦИАЛЬНЫЙ РАБОТНИК"

В статье определено социально-философское содержание понятий "деятельность", "робота", "труд", "социальная работа", "социальный работник", и выяснено, что эти понятия имеют существенные отличия и особенности проявления. Особенностью человеческого способа существования является деятельная природа человека. Деятельность имеет осознанный характер существования, то есть человек способен предусматривать последствия своей деятельности, поэтому она (деятельность) является всегда результативной, носит превращающий характер, состоит из последовательности действий, которые, в свою очередь, предусматривают реализацию цели.

Ключевые слова: труд, работа, деятельность, социальная работа, социальный работник.

O. M. Begal

SOCIAL AND PHILOSOPHICAL CONTENT OF NOTIONS "ACTIVITY", "WORK", "LABOUR", "SOCIAL WORK", "SOCIAL WORKER"

The article defines social and philosophical content of notions "activity", "work", "labour", "social work", "social worker" and explores that these notions have substantial differences and manifestation peculiarities. Active human nature is characteristic of human mode of existence. Activity has conscious nature of existence, in other words a person is able to forecast results of his/her activity, so it (activity) is always effective, has converting nature and consists of action sequence which, in their turn, provide for target realization.

Key words: labour, work, activity, social work, social worker.

КОРЕЛЯЦІЯ ЗМІСТУ ПРАВА ТА МОРАЛІ ЯК РЕГУЛЯТОРІВ ПОВЕДІНКИ ЛЮДИНИ В УМОВАХ ТРАНСФОРМАЦІЇ СУСПІЛЬСТВА

У статті йдеться про те, що в період трансформацій суспільне буття пред'являє до індивідів, що свідомо діють, аналізовані нормативні регулятори, такі як мораль та право, які виступають як способи практичного орієнтування людей в соціальному житті.

Ключові слова: право, мораль, трансформація, транзитивність, архетип, соціалізація, регулятор, орієнтація, нормотворчість, правопорядок.

Мораль і право є важливими складовими елементами державного і суспільного життя. Об'єктивні потреби суспільства, фіксуючись в феноменах моралі та права, набувають форми оцінок, загальних правил і практичних розпоряджень. Метою правового і етичного регулювання в сучасному українському соціумі є створення системи впорядкованих соціальних стосунків – громадського порядку. В період трансформації зв'язки складаються як загальний результат діяльності людства в конкретних історичних умовах. Фіксуючи вимоги, які суспільне буття пред'являє до індивідів, що свідомо діють, аналізовані нормативні регулятори – мораль та право – виступають як способи практичного орієнтування людей в соціальному житті [1].

Поведінка індивіда в соціумі залежить від дії різних чинників. Це економічні та соціально-політичні умови його існування, рівень і особливості духовного розвитку суспільства, тобто зовнішні сторони життєдіяльності особи. Існує ще й група чинників внутрішніх, які характеризують особливості самого суб'єкта, його різні якості: соціальні, психологічні, особистий досвід індивіда, біологічні. Названі властивості особи детерміновані особливостями її трудової діяльності, місцем в системі суспільних зв'язків і, перш за все, виражаються в рівні і характері активності особи в соціумі. На думку Д. Юнга, вони ведуть своє походження від первинних родоплемінних форм – архетипів, тобто колективного несвідомого, що передаються від покоління до покоління і що визначають у загальних рисах особливості психіки і поведінки індивіда [26]. Кожен етнос (нація, популяція, раса) відрізняється особливими рисами, які виявляються в характері, поведінці, темпераменті, відношенні до життя і смерті, в міфах і традиціях.

"Якісна характеристика особи у зв'язку з її роллю і значущістю в соціальному відношенні багато в чому визначається структурою і змістом її духовного буття – свідомістю, психікою" [18, с. 203]. У мовах різних народів і в світовій літературі існує безліч альтернативних систем психологічних термінів для позначення явищ суб'єктивної реальності. Європейська концепція особи пронизана елементами християнської моралі і гуманістичними ідеями епохи Відродження [11, с. 20]. Психологічні

якості особи пов'язані з особливостями протікання нервово-психічних процесів в організмі. Особистий досвід суб'єкта характеризують індивідуальні знання, звички, досвід виконання соціальної ролі. Біологічні якості особи виявляються в таких індивідуальних особливостях як темперамент, інстинкти. М. Н. Морозов розглядає названі властивості людини ширше, відносячи до них "анатомічні, расові, психофізіологічні, життєві потреби, етологію (поведінку), адаптацію в місці існування" [18].

Відмічені властивості є наслідком процесу соціалізації, включення особи в суспільство, засвоєння його аксіологічних основ. Це об'єктивний шлях становлення людини, визначення її соціальних властивостей, правового статусу. У перехідний період історії засвоєння і подальший розвиток індивідом соціально-культурного досвіду продовжується, наповнюючись новими правами і свободами, обов'язками і відповідальністю, демонструючи організаційний, коеволюційний взаємозв'язок права і людини. Особа при всій суперечності зовнішніх соціальних процесів має сприйматись як осереддя суспільних стосунків, як суспільна істота, що в першу чергу наділена гідністю, волею і свідомістю. Переконливий вислів американського психолога-аналітика В. Одайника вказує на те, що "індивід є тією віссю, навколо якої обертається свідомість, суспільство і історія. І якщо як самій індивідуальності, так і суспільству загрожує хаос і деградація, то це, врешті-решт, результат слабкості або сліпоти індивідів" [19, с. 78].

Найважливішими складовими внутрішніх характеристик особи, в яких виявляються її соціальні особливості, виступають потреби, інтереси, цілі, ідеали, установки, орієнтації. Моральний і правовий регулятори поведінки суб'єкта відносяться до чинників, які впливають на поведінку особи тільки через внутрішній механізм її діяльності. На думку В. П. Андрущенка та М. І. Михальченка, моральна регуляція спирається на громадську думку і совість кожної людини. У цьому одночасно – її сила і слабкість, таємниця ефективності застосування у всіх сферах соціального життя. Силою громадської думки можна психологічно, морально засудити особу, проте не можна покарати. Деякі члени сучасного суспільства ігнорують моральні вимоги, не визнають загальнокультурні цінності. Звичайно, в таких випадках мораль безсила, але не безсилі люди [2, с. 123]. Тому людство досі продовжує пошук ефективних регулятивних механізмів. Процедура регуляції включає елементи соціальних систем права і моралі, потреби, інтереси і орієнтації особи.

У періоди крутої ломки суспільного життя відбувається різка девальвація соціальних цінностей, виникає необхідність адаптації до соціального середовища, що змінилося, до нової ідеологічної атмосфери, світогляду. Втрата провідної мети, розчарування ведуть до знецінення самого життя, втрати особою сенсу існування, її відчуження. Останнє "породжується, перш за все, соціальними причинами, зокрема, приматом державного права перед свободами і правом особи, бюрократизмом з його формальним відношенням до людини, репресивним ідеологічним контролем, що не допускає «інакомислення»" [18].

Не останнє місце в числі причин, що викликають міжлюдську відчуженість, займає втрата об'єднуючої народ-національної ідеї і ушляхетнюючого етично-гуманістичного впливу релігії [24, с. 205]. Паралельно з названими негативними явищами в сучасному світі існує аномія – такий стан суспільства, коли ті або інші сфери соціального життя, типи суспільних стосунків і поведінки людей випадають з сфери нормативного регулювання з боку соціуму, коли відсутні необхідні для цього норми або коли значна частина громадян не вважає за обов'язок їм слідувати [10]. Її причиною виступає невідповідність нормативного і інституційного аспектів правового порядку, системи соціальних норм і установ. Акцент на інститути нерідко супроводжується зниженням імперативної значущості законів, норм, правил.

Сукупність тих зовнішніх чинників, що впливають на поведінку особи, заломлюється через три головні регулятори: знання, норми, цінності, виробляючи вектор впливу на внутрішню суть особи. Право і мораль, як найбільш важливі регулятори стосунків в соціумі, можуть виступати у всіх трьох значеннях. Досліджувані феномени дають людям знання про законне і незаконне, справедливе й несправедливе. Вони виконують функцію соціальної орієнтації, визначають аксіологічні основи, диктують певну поведінку і контролюють її, виступаючи як норма [20].

"Особливості регулювання залежать від того, на що перш за все орієнтується суб'єкт (на знання, норми, цінності), наскільки вони засвоєні" [25, с. 15]. Знання і норми здатні регулювати поведінку, якщо вони навіть не засвоєні особою. Цінність же, на відміну від них, може впливати на поведінку тільки тоді, коли вона внутрішньо прийнята суб'єктом, стала невід'ємним елементом його структури. Сила дії досліджуваних феноменів залежить від того, наскільки вони узгоджені один з одним і рештою соціальних регуляторів, якою мірою їх зміст відповідає цілям, інтересам, установкам суб'єкта. Ефективність морального і правового регулювання знаходиться в прямій залежності від внутрішньої злагоженості, узгодженості всіх елементів, що входять в найважливіші системи явищ і процесів. Центром моральної регуляції виступає моральна норма, яка носить загальний характер. Моральна норма постає одночасно в трьох якостях – норма-заборона, норма – розпорядження і норма – наказ. Остання по силі дії на особу наближається до норми права. Соціальне регулювання є надзвичайно складним процесом, воно включає в свій склад, зокрема, дослідження процесу діяльності людини і динаміку функціональної взаємодії різних структурних елементів моралі і права.

Безпосередньою основою діяльності особи є її потреби – все те, що необхідне в житті. Вони надзвичайно різноманітні, тісно зв'язані і взаємно обумовлюють одна одну, виступаючи живильним середовищем, що детермінує активність суб'єкта. Особа не тільки задовольняє свої потреби, але і створює нові. Тому їх різноманітність є характеристикою рівня її активності і духовного багатства.

Для з'ясування механізму діяльності і особливостей його регулювання необхідно досліджувати співвідношення категорій необхідність – пот-

реба – інтерес – мета, оскільки вони виражають основні моменти діяльності кожного суб'єкта: основу, рушійні сили, стимули, результат. Тільки через виникнення і реалізацію потреб, інтересів, цілей необхідність може перетворитися на свободу, а остання – в свій антипод [16].

У основі спрямованості особи лежать потреби – головне джерело активності людини [23, с. 189]. Для того, щоб жити і діяти в навколишньому світі, людина потребує їжі, води, повітря, рухів. Їй необхідні предмети матеріальної і духовної культури, інші особи. "Потреби – це усвідомлення і переживання людиною потреби в тому, що необхідне для підтримки життя її організму і розвитку її особи" [14, с. 190]. Це немовби безпосередня форма прояву необхідності в структурі суб'єкта. На думку К. Х. Момджяна, в них виражається адаптивний характер людської діяльності [17, с. 265].

Виникаючі потреби спонукають особу до активного пошуку шляхів їх задоволення, стають внутрішніми спонукачами її діяльності – мотивами. Потреби, що відображають фізіологічні потреби людського організму, називають органічними. Якщо вони пов'язані з розвитком внутрішнього "я" окремо узятій особи, групи осіб або суспільства в цілому – духовними або соціогенними, обумовленими сучасною цивілізацією і соціалізацією суспільного життя. У розвитку особи особливу роль відіграють останні: прагнення до знань, творчості, мирного творення. Життя особи в соціумі породило потребу в спілкуванні, у визнанні її значущості з боку інших індивідів, прагнення зайняти високе місце в сучасному суспільстві. Необхідною умовою існування людей або предметом потреби, є взаємодія і взаємна допомога, порядок і безпека [15, с. 267]. На думку видатного ученого-психолога М. Маслоу, вся система людських потреб розпадається на дві групи: потреби дефіцієнтні і буттєві. Під першими розуміють потреби людей у всьому тому, що необхідне для підтримки їх фізичного і соціального існування. Під другими – те, що забезпечує комфортність життя, повноцінне, якісне існування особи. Потреби є об'єктивною основою поведінки індивіда в тому випадку, якщо проходять через його свідомість. Виняток становлять біологічні, рефлексорні потреби індивіда, наприклад в кисні, воді, їжі. І навпаки, ті потреби, які не усвідомлюються особою, не чинять впливу на її поведінку. Таким чином, простежується зв'язок людських потреб і свідомості особи. Проте, це не означає, що потреба тотожна свідомості. Наприклад, в соціальному житті потреба в знанні і усвідомлення цієї потреби – не одне і теж.

Проте, потреби є не єдиним чинником людської діяльності. Вони лежать в основі інтересів. У науковій літературі існує різне тлумачення дефініції "інтереси". Зокрема, вони розглядаються як явища людської свідомості, співвідносні з цілями, стимулами, мотивами діяльності. Інтерес в даному випадку розуміється як зацікавленість, певний вектор свідомості, її спрямованість на щось потрібне, необхідне людині. Індивід звертає увагу на ті предмети і явища, які здатні задовольнити його потреби, тому він прагне до них. "Інтерес – єдність об'єктивного і суб'єктивного" [6, с. 162], це виборче відношення особи до умов своєї життєдіяльності, а також до

потреб інших систем, детерміноване її соціальним буттям, етичними, психологічними і іншими якостями. Одностороннє розуміння інтересу тільки як внутрішнього, психологічного явища не може пояснити складний процес формування моралі і права, не завжди відображає в ньому об'єктивне. Багато властивостей потреби і інтересу збігаються. Тому серед учених до цих пір залишається дискусійним питання про те, чи необхідно теоретично розрізняти ці феномени. Для розуміння механізму регуляції людської діяльності доцільно перейти до феномену волі.

Інтерес і воля в юридичній і моральній сферах не тотожні, оскільки перший є тим чинником, який її направляє. Об'єктивне в інтересі – це виборче відношення до потреби, породженої соціальним буттям особи. Зокрема, це перевага потреб, стосунків, пов'язаних з положенням конкретної особи в складній системі соціальних зв'язків, обумовлене природою особи, умовами її життєдіяльності.

Інтерес виникає і у тому випадку, коли особа пов'язує свої справи і вчинки з пріоритетами іншого індивіда, колективу, суспільства в цілому, тобто із загальними. Завдання, направлені на задоволення об'єктивних матеріальних, духовних і соціальних потреб особи, складають об'єктивний зміст інтересів.

Суб'єктивний елемент інтересу пов'язаний з проблемою оцінки потреб, індивідуальними психологічними, соціальними, моральними якостями особи. Він відображає особливості світогляду суб'єкта, рівень його духовності і культури, інтелектуальні якості. Він виявляється в аксіологічній орієнтації особи, специфіці її установок, цілей. Суб'єктивні і об'єктивні начала в інтересі органічно зв'язані між собою. Інтерес виявляється у виборчому відношенні до потреб, прагненні до їх задоволення. Єдність досліджуваних елементів породжена потребами даної системи, а також інтесами, цінностями, потребами інших систем, інстинктів, звичок, традицій.

Зворотна дія на інтерес, зворотні зв'язки мають бути враховані в механізмі діяльності, ціннісній орієнтації. Всі ці моменти свідчать про те, що було б невірно визначити інтерес як простий вираз певних потреб. У свою чергу, між досліджуваними категоріями можуть існувати суперечності. "Інтерес – це те, що безпосередньо зв'язує зовнішні спонуки і дію, породжує внутрішні стимули (бажання, прагнення, мотиви, цілі)" [8, с. 104]. Через даний елемент виявляється роль потреб як рушійних сил. Насущні потреби тільки тоді стають спонукальною пружиною поведінки особи, коли на їх основі формується інтерес до дії і ставиться певна мета.

Очевидно, що регулювати потреби суб'єктів слід шляхом дії на систему їх інтересів. Через них мораль і право впливають на реалізацію потреб. Це той необхідний елемент, який зв'язує воедино різні ланки діяльності, опосередковує їх. Тому інтерес – фундамент активної, творчої діяльності суб'єкта.

В процесі дослідження механізму морального і правового регулювання необхідно розмежувати поняття "інтерес особи", "загальний" і "суспільний інтерес". Перший включає індивідуальний інтерес, але не може бути зведений тільки до нього, оскільки пов'язаний із задоволенням потреб як

конкретної особи, так і певної соціальної групи, суспільства в цілому, сприяючих розвитку особи. У свою чергу, інтерес колективу, об'єднання є суспільним, відповідним цілям прогресивного розвитку всього соціуму.

Ця обставина обумовлена тим, що "окреме не існує інакше як в тому зв'язку, що веде до загального. Загальне існує лише в окремому, через окреме. Всяке окреме є (так або інакше) загальним. Всяке загальне є (частинка або сторона, або суть) окремого. Всяке загальне лише приблизно охоплює всі окремі предмети. Всяке окреме неповно входить в загальне" [8, с. 104].

Сумісний інтерес не існує поза окремими людьми. Проте він виражає інтереси певної спільності, групи або всіх членів соціуму. В процесі соціальної діяльності кожна людина досягає цей зв'язок, таким чином особисті інтереси трансформуються в суспільні.

У перехідний період, також як і на більш ранніх ступенях історичного розвитку, моральне і правове регулювання вирішують складне завдання оптимізації співвідношення особистих, загальних і суспільних інтересів, орієнтує особу на суспільні інтереси, вимагає їх охорони і захисту. Тим самим трансформує їх у внутрішні цінності індивідів. Очевидно, що ефективність дії найважливіших соціальних регуляторів безпосередньо залежить від того, якою мірою суспільні інтереси знайшли відгук у окремій особі, ставши її власними, і як вони співвідносяться з інтересами всіх членів соціуму.

Якщо в державі культивується висока моральна і правова оцінка активної поведінки особи, пов'язана з відстоюванням суспільних інтересів і засуджується негідна поведінка особи, що суперечить нормам досліджуваних феноменів, то ця обставина сприяє ухваленню і засвоєнню універсальних інтересів і виробляє певний вектор поведінки особи в соціумі.

Очевидно, що найбільш важливою, істотною ланкою механізму правового і морального регулювання є усвідомлення інтересів. Під час цього процесу на їх основі можуть виникати або прийматися суб'єктом різноманітні ідеальні утворення: цілі, ідеї, ідеали, уявлення.

Тут важливо з'ясувати правильним або помилковим виразом своїх дійсних або уявних інтересів є названі вище складові. Глобальність духовних цінностей визначається тим, наскільки вони об'єктивно, вірно відображають інтереси прогресивного соціального розвитку. Коли особа усвідомила інтереси суспільства, вона готова до засвоєння універсальних ідеалів, які потім трансформуються в ідеали конкретної особи. Таким чином, поступово, поетапно здійснюється процес регуляції поведінки. У соціумі мораль і право виражають і охороняють суспільні інтереси, сприяють їх усвідомленню всіма людьми. З причини названої обставини вони виступають як дієві нормативно-ціннісні соціальні регулятори.

Інтерес і мета тісно взаємозв'язані. Проте це різні поняття, що мають істотні відмінності. На основі усвідомлення першого з'являється друга, яка формується із здатності людської свідомості передбачати майбутнє. Мета – це ідеальний образ очікуваного результату діяльності, що виражає уявлення про різні інтереси і потреби. В третьому тисячолітті, як і

раніше, актуальною залишається проблема дослідження співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в діяльності, або висловлюючись інакше – узгодження єдності потреб, інтересів і мети. Остання вважатиметься за істинну, якщо зможе правильно відображати об'єктивне в інтересі. Сказане означає, що цілі правового і морального регулювання поведінки соціального суб'єкта повинні відповідати інтересам прогресивного розвитку сучасного соціуму.

"Вироблення мети пов'язано з системою установок, ціннісних орієнтацій особи і, у свою чергу, визначає їх розвиток" [3]. Установка – це стан готовності до певної дії, вірогідність здійснення прогнозованого акту поведінки в конкретній ситуації. Вона виникає в процесі взаємодії потреб, інтересів, ситуацій їх задоволення і направлена на їх реалізацію. Вона формується у індивіда і різних соціальних спільнот під впливом психофізіологічних особливостей особи, а також сукупності соціальних умов життєдіяльності.

З досліджуваним поняттям органічно пов'язана соціальна орієнтація. Індивід не встановлює самостійно соціальні цінності, знання, норми. Він їх приймає, оскільки вони властиві суспільству в цілому, певній соціальній спільноті, куди входить і сам індивід або їх вимагає та роль в суспільстві, яку він виконує. Тому особливе значення відводиться питанням орієнтації суб'єкта, процесу ухвалення і засвоєння ним знань, норм і цінностей.

На базі усвідомлення інтересів, потреб, установок проходить процес інтернаціоналізації соціальних норм, знань, цінностей у суспільства в цілому, різних соціальних, груп, колективів і у самої особи формуються певні види соціальної орієнтації на норми, знання, цінності. На цій основі аналізується і оцінюється ситуація, відбувається вибір варіанту подальшої поведінки індивіда.

Соціальна орієнтація – це відносно стійке вибіркове відношення до суспільних цінностей, знань, норм. Особливе значення в регулюванні поведінки особи має її аксіологічна база, стійке і усвідомлене ставлення до різних матеріальних і духовних благ, ідеалів.

На ціннісній основі формуються нові установки. У особи з'являється готовність до більш чіткої і усвідомленої дії. У зв'язку з цим складається враження, що аксіологічні орієнтири – це система фіксованих установок щодо цінностей. Очевидно, установка не тільки є передумовою орієнтації. Вона може виступати і як її усвідомлений вираз. Ці моменти відображають складний зв'язок між ними. Розмежування понять установки і соціальної орієнтації необхідне, оскільки стан готовності до реалізації певних зв'язків і стійка усвідомлена спрямованість інтересів не тотожні.

Аксіологічна орієнтація органічно пов'язана з відповідними цінностями і може бути відокремлена від них лише теоретично. Ця проблема зводиться до процесу їх засвоєння. Названий тип орієнтації є вищим. Тоді, коли знання і норми сприймаються особою як цінність, регулювання поведінки за їх допомоги стає дійсно ефективним.

Формування ціннісної орієнтації є найважливішою ланкою механізму регуляції поведінки особи. Особливо важлива проблема глибини засво-

ення цінностей. У ній виділяються декілька рівнів: засвоєння чисте зовнішніх ознак етичних і правових цінностей; засвоєння названих цінностей на рівні відчуттів або розуму; засвоєння на рівні особистого переконання (відчуттям і розумом).

Становлення суб'єкта суспільних стосунків здійснюється під впливом певних соціальних умов і конкретних життєвих ситуацій. Стійкість аксіологічних орієнтацій особи детермінована їх характером і рівнем, що виражають духовну зрілість і суспільну активність суб'єктів суспільних стосунків.

На процес засвоєння чинить вплив соціальна роль індивіда в суспільстві, дія зовнішнього середовища як своєрідних критеріїв заломлення соціальних цінностей в індивідуальній свідомості. Очевидно, що сьогодні особа є учасником різноманітних зв'язків, відіграє різні соціальні ролі. Ці моменти певним чином впливають на аксіологічну орієнтацію індивіда. Очевидно, соціальні цінності абсолютно по-різному заломлюються в різних професійних і вікових групах. На будь-якому етапі історичного розвитку суспільства важливо, щоб особою правильно розумілися, приймалися та засвоювалися основні аксіологічні начала, відповідні певному соціуму.

Слід зазначити, що в Україні законодавчо встановлені вищі соціальні цінності сучасності, проте вони не перешкоджають та не усувають індивідуальності, різноманіття і своєрідності устремлінь окремих осіб і груп.

Проблема вироблення ціннісної орієнтації пов'язана з процесом формування і становлення переконань і звичок. Разом вони додають аксіологічній орієнтації більш стійкого характеру, оскільки пов'язані з усвідомленням відношення до тих або інших процесів і явищ. Очевидно, звичку можна визначити через поняття стійкого продуманого і усвідомленого відношення до явищ, яке відтворюється при певних обставинах, не обтяжуючи свідомість в кожному випадку пошуком рішення. Проте рівень і характер усвідомлення за наявності звички або переконання різний. Останнє припускає велику глибину і міцність сприйняття суті і значущості норми і вимагає її прийняття як внутрішньої цінності. Переконання – це ідея, "проведена через власну натуру", відчута і пережита [22, с. 198–199].

Звичка виникає в ході визначення доцільності застосування перевіреного на досвіді варіанту поведінки до конкретних ситуацій, дотримання певних норм, проте не вимагає їх ухвалення особою у вигляді внутрішніх аксіологічних основ. Досліджуване поняття формується в результаті багатократного повторення одних і тих же дій, без глибокого усвідомлення їх внутрішніх спонукальних пружин, стимулів.

Очевидно, звичка не тотожна потребі, яка виробляється на основі індивідуальних переконань і характеризується внутрішнім ухваленням норми суб'єктом. Звички закріплюють існуючу орієнтацію, стереотипи поведінки особи, що склалися. Їх цінність полягає в тому, що вони додають певний автоматизм дії, звільняють людину від роздуму і зайвого аналізу при здійсненні кожного конкретного вчинку. Проте, для неї характерна і негативна сторона – консерватизм, стереотип поведінки, що позбавляє суб'єкта можливості вийти за межі свого минулого досвіду.

Переконання – це знання, які стали принципом поведінки, спонукаючи особу діяти в певному напрямі, але вони не дають готових рішень і форм поведінки. Не всі норми можуть перейти в звичку, більшою мірою це стосується елементарних норм людського співіснування. Найбільш складні норми, що вимагають рефлексії, роздуму, аналізу ситуації, що склалася, з'ясування мотиву, цілі поведінки особи не можуть перетворитися на звичку.

Велику роль в процесі морального і правового регулювання відіграє переконання. Адже саме воно гармонійно поєднує знання норм і уявлення про їхню цінність та необхідність дотримання з вірою в їхню істинність і прогресивність. "Поява переконання означає перетворення норми на внутрішню цінність людини, тоді як звичка цього не вимагає" [13, с. 171]. Якщо остання тільки закріплює минулий досвід суб'єкта, то переконання вимагають розвитку і вдосконалення правових і моральних норм в соціумі. У цій якості переконання виступає як спонукальний чинник розвитку самої особи, її творчого начала. "Етичний ідеал не виступатиме як етична істина до тих пір, поки він не стане глибоким суб'єктивним переконанням індивіда, якими б аргументами він не обґрунтовувався з погляду ідеології" [13, с. 105].

Процес вироблення нових норм в соціумі не може бути зведений до народження звички. Це означало б певну стагнацію в моральному розвитку особи. На наявність такої небезпеки звертав увагу Г. В. Ф. Гегель в своїй роботі "Філософія права". На його думку, повне злиття норм моральності і поведінки немислиме, бо воно означає ліквідацію самої моральної свідомості і робить неможливим виховання нового покоління.

Дуже цікава думка про природу моралі людини висловлена А. А. Гусейновим в роботі "Золоте правило моральності". Згідно поглядів цього філософа, "мораль особи має двоповерхову будову. І причина цього поміщена в розриві між фактичними характерами і моральною ідеологією. Саме двошарова мораль в суспільстві породжує двошарову мотивацію в індивідів" [9, с. 186]. Важливо в перехідний період розвитку України виявити і подолати невідповідність між звичкою і новими соціальними вимогами, що народжуються. Процес цей складний. Усунення застарілих консервативних факторів безпосередньо пов'язане з розвитком нових ідеологічних переконань, зокрема, про необхідність зміни окремих видів соціальних норм. З цієї причини переконанням відведена особлива роль в процесі становлення, розвитку і застосування норм моралі і права в суспільстві початку третього тисячоліття. Визнаючи безперечну цінність переконань, звичні форми поведінки не мають бути виключені з ужитку, оскільки вони необхідні в процесі закріплення нового, передового. Темп життя, швидкість суспільного розвитку в новому тисячолітті постійно збільшуються. Ці обставини детермінують створення більш рухомих форм стимулювання й зростання ролі переконань.

Важливу роль в механізмі діяльності особи, в його внутрішній структурі грають усвідомлені спонуки – мотиви. Вони вторинні, похідні щодо потреб, інтересів, аксіологічних орієнтацій, цілей та є їхнім виразом.

Мотиви – це спонуки, завжди усвідомлені, оцінені особою, прийняті як підстава поведінки. Особливо тісний їх зв'язок з метою, оскільки мотиви немовби уточнюють мету, конкретизують її особовий сенс для певного суб'єкта. Проте, це не тотожні поняття і змішувати їх було б невірно, оскільки вони не завжди збігаються.

Відмінності між мотивом і метою добре простежуються в юриспруденції на прикладі кримінальних правовідносин. Так, метою такого злочину, як диверсія, є ослаблення національної безпеки держави. Мотивами ж здійснення цього діяння можуть виступати матеріальна зацікавленість суб'єкта, особисті мотиви, ненависть до існуючого конституційного ладу тощо. Іншими словами, спонукати до досягнення конкретної мети можуть найрізноманітніші мотиви, іноді навіть не пов'язані з конкретною метою.

Зв'язок мотиву з потребами, інтересами, цілями носить складний, суперечливий характер, оскільки перші залежать не тільки від внутрішніх джерел активності, але і від конкретної ситуації. На думку С. Л. Рубінштейна, "мотив формується метою і обставинами" [21, с. 564]. Він – не просте, механічне віддзеркалення і вираз внутрішніх джерел активності особи, а важлива частина індивідуальної структури особи, що активно впливає на інші ланки. Спонукальними пружинами поведінки виступають прийняті в суспільстві і такі, що розділяються даною особою форми колективного свідомості: світогляд, мораль, релігійні канони, політико-правові норми. "Прихованим корінням психічних актів, окрім усвідомлених переконань (або вірувань) особи, виступають також несвідомі реакції, приховані інстинктивні імпульси, генотипи і архетипи" [5].

Система мотивів визначається потребами і інтересами суб'єкта і має тенденцію до зміни услід за ними. Мотиви носять відносно самостійний характер, хоча самі можуть впливати на інші спонукачі активності, вступати з ними в суперечності, сприяти виробленню нових потреб, інтересів, орієнтацій. "Народження нових вищих мотивів призводить до формування і відповідних їм нових людських потреб" [12, с. 172–173].

Внутрішні спонукальні механізми людської діяльності різнопланові, різноманітні, мають різну цінність для суспільства. Хотілося б, щоб соціальне життя в новому тисячолітті було наповнене не стільки мотивами задоволення все зростаючих матеріальних потреб членів сучасного суспільства, скільки високими духовними спонуками. Адаже ефективність морального і правового регулювання залежить від того, на які елементи внутрішньої структури особи впливають норми: на елементарні бажання, мотиви, інтереси або на більш глибокий рівень особи – на її переконання, ціннісні орієнтації, на стан моральної і правової свідомості особи.

Найважливіші з соціальних регуляторів орієнтують особу на ухвалення, засвоєння цінностей: правових і моральних ідей, ідеалів, цілей, норм, інтересів. Вони стимулюють особу шляхом заохочення одного виду поведінки і засудження іншого. Таким чином, відбувається вибір варіанту поведінки, відповідної соціальним цінностям сучасного соціуму. Можна виділити три основні завдання нормативного регулювання в соціумі. Це – орієнтація, стимулювання і забезпечення певної поведінки особи.

Моральні і юридичні норми засвоюються суб'єктом шляхом внутрішнього ухвалення або заучування. Ухвалення особою під впливом досліджуваних категорій нових цінностей і формування нових переконань є результатом глибинного впливу. Процес правового і морального регулювання поведінки особи в соціумі є взаємодією об'єктивних соціальних систем права і моралі зі свідомістю особи, її внутрішньою структурою. У процедурі морального і юридичного регулювання поведінки індивіда оцінки, знання, переконання, норми, стосунки впливають на всі складові внутрішньої структури особи, приводячи їх в дію. Тільки ступінь дії окремих елементів є різним.

Дуже сильним на процедуру ухвалення і засвоєння соціальних цінностей є вплив ідеалів моралі, етичних і правових ідей та принципів. У стимулюванні цього процесу велику роль має оцінка. У забезпеченні реалізації поведінки, відповідної зазначеним цінностям, найбільше значення мають стійкі переконання індивіда та його відповідальність (етична і правова). Очевидно, що важливими елементами в механізмі регулювання виступають правова і етична свідомість особи, все те, що свідомо прийняте нею [4].

У широкому сенсі під етичним і правовим регулюванням розуміють взаємозв'язок всіх елементів аналізованих систем в їх сумісному впливі на суспільні стосунки. Це – складова частина єдиного цілісного механізму управління і відповідає його загальним принципам: об'єктивності, конкретності, поєднання особистих і суспільних інтересів. Правове і моральне регулювання забезпечують різні чинники: соціально-економічні, політичні, ідеологічні. Серед них на особливу увагу заслуговує аналіз взаємодії аксіологічних орієнтацій в різних областях професійної і суспільної діяльності та проблеми самореалізації особи. З цієї точки зору для сучасного українського соціуму потрібне серйозне дослідження правової та моральної культури, морально-правового виховання – як важливих засобів регулювання поведінки особи [7]. Адже очевидно, що морально-правова культура забезпечує ефективне засвоєння цінностей. Саме від неї залежить правильне застосування необхідних норм, реалізація правових і моральних стосунків. Вона чинить істотний вплив на стан суспільної свідомості, нормотворчість, юридичну і моральну практику, правопорядок.

Список використаних джерел:

1. Алексеева Т. Ф. Проблемы усаживания духовных идеалов у современном культурно-мистецькому житті України [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://eprints.zu.edu.ua/1866/1/03atfzhu.pdf>.
2. Андрущенко В. П., Михальченко М. І. Сучасна соціальна філософія : курс лекцій. – 2-е вид., випр. й доп. – К. : Генеза, 1996. – 368 с.
3. Антилогова Л. Н. О взаимосвязи ценностных ориентаций и нравственной активности личности [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://hpsy.ru/public/theory>.
4. Баранов В. Н. Правосознание, правовая культура и правовое воспитание / В. Н. Баранов // Теория государства и права / под ред. В. К. Бабаева. – М. : Лань, 2003. – С. 301–319.
5. Вахромов Е. Е. Понятие "Самоактуализация" в психологии [Электронный ресурс] / Московский педагогический университет. – М., 2000. – Режим доступа: <http://nkozlov.ru/library/psychology/d3483/?full=1>.
6. Волков А. В. Принцип недопустимости злоупотребления гражданскими правами в законодательстве и судебной практике (анализ более 250 судебных дел о злоупотреблении правом) : монография / А. В. Волков. – М. : Волтерс Клувер, 2011. – 960 с.
7. Гордієнко М. Г. Політична соціалізація

як засіб виховання громадянської зрілості особи [Електронний ресурс]. – Режим доступу: [http://liberte.onu.edu.ua/upload/file/file_2/gordienko_m.%20г.\(+\).doc](http://liberte.onu.edu.ua/upload/file/file_2/gordienko_m.%20г.(+).doc). 8. Гусейнов А. А. Социальная природа нравственности. – М.: МГУ, 1974. – 129 с. 9. Гусейнов А. А. Золотое правило нравственности. – М.: Молодая гвардия, 1988. – 270 с. 10. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. – М., 1996. – 370 с. 11. Косиков Г. К. Средние века и Ренессанс. Теоретические проблемы // Зарубежная литература второго тысячелетия. 1000–2000 : учеб. пособие / Л. Г. Андреев, Г. К. Косиков, Н. Т. Пахсарьян и др. ; под ред. Л. Г. Андреева. – М.: Высшая школа, 2001. – С. 8–39. 12. Психология сознания / сост. и общ. ред. Л. В. Куликова. – СПб.: Питер, 2001. – 480 с. 13. Культурология : учеб. пособ. для вузов / П. Ф. Дик, Н. Ф. Дик. – Ростов н/Д : Феникс, 2006. – 384 с. – (Высшее образование). 14. Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность. – М.: Политиздат, 1975. – 304 с. 15. Маслоу А. Психология бытия. – М.; Киев, 1997. – 304 с. 16. Мельник О. М. Правове регулювання та шляхи підвищення його ефективності : автореф. дис. ... канд. юрид. наук. – К., 2004. – 18 с. 17. Момджян К. Х. Введение в социальную философию : учеб. пособие. – М.: Высш. шк.; КД "Университет", 1997. – 448 с. 18. Назарова Г. Ф., Некрасов С. И., Некрасова Н. А., Серегина Т. В. Культура. Наука. Образование. – М.: Изд-во "Академия Естествознания", 2010. 19. Одайник В. Психология политики: Политические и социальные идеи Карла Густава Юнга / пер. с англ. К. Бутырина. – М.: Азбука, 2010. – 256 с. 20. Радченко О. В. Ціннісна система суспільства як механізм демократичного державотворення : монографія / Олександр Радченко. – Х.: Вид-во ХарPI НАДУ "Магістр", 2009. – 380 с. 21. Сергей Леонидович Рубинштейн. Очерки, воспоминания, материалы. К 100-летию со дня рождения / ред. Б. Ф. Ломов. – М.: Наука, 1989. – 623 с. 22. Хайрулліна Ю. О. Світоглядна культура особистості: структурно-функціональний аналіз : монографія / Ю. О. Хайрулліна ; Мін-во освіти і науки, молоді та спорту України ; Нац. пед. ун-т імені М. П. Драгоманова. – К.: Вид-во НПУ імені М. П. Драгоманова, 2011. – 235 с. 23. Хекхаузен. Х. Мотивация и деятельность. – СПб.: Питер ; М.: Смысл, 2003 – 860 с. – (Сер. Мастера психологии). 24. Хьюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / пер. с нем. А. Ю. Антоновского. – М.: Канон+, 2001. – 400 с. 25. Шукин А. М. Ценности современного российского общества в правовой культуре молодежи: социологический анализ : автореф. дис. ... канд. соц. наук. – Майкоп, 2011. – 18 с. 26. Юнг К. Г. Архетип и символ. – М.: Ренессанс, 1991. – 298 с.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. Е. Дзиви́дзинский

КОРРЕЛЯЦИЯ СОДЕРЖАНИЯ ПРАВА И МОРАЛИ КАК РЕГУЛЯТОРОВ ПОВЕДЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА В УСЛОВИЯХ ТРАНСФОРМАЦИИ ОБЩЕСТВА

В статье говорится о том, что в период трансформации общественное бытие предъявляет к индивидам, сознательно действующим, рассматриваемые нормативные регуляторы, такие как мораль и право, выступающие как способы практического ориентирования людей в социальной жизни.

Ключевые слова: право, мораль, трансформация, транзитивность, архетип, социализация, регулятор, ориентация, нормотворчество, правопорядок.

V. E. Dzividzinskyi

CORRELATION OF CONTENT OF LAW AND MORALITY AS REGULATORS OF HUMAN BEHAVIOR IN TRANSFORMING SOCIETY

The article says that during the transformation the social life imposes on individuals who knowingly operate, analyzed regulatory controls, such as morality and law that serve as practical ways of targeting men in social life.

Keywords: law, morality, transformation, transitivity, archetype, socialization, regulator, orientation, rule-making, law and order.

ОНТОЛОГІЯ СВОБОДИ У МЕЖАХ СУТНЬОГО: СВАВІЛЛЯ ЯК ДЕФЕКТИВНИЙ МОДУС СВОБОДИ

Статтю присвячено розгляду свободи на рівні сутнього, де поряд із іншими онтологічними модусами має місце дефективний модус під назвою свавілля. У статті вказується на те, що хоча свавілля є вищим модусом свободи ніж пара модальностей необхідність-випадковість, оскільки репрезентує не природу, а вищий, суто антропологічний рівень, проте цей модус є нижчим від рівня онтологічних модальностей можливість-дійсність. Такий висновок виникає внаслідок дослідження свавілля у межах екзистенціалізму, де свавілля, за суттю, є нездійсненою можливістю, свободою бунтівничою, яка не сприяє а ні буттєвому, а ні онтичному розвитку особистості.

Ключові слова: свобода, сутнє, свавілля, екзистенціалізм.

Шопенгауер у одній своїй праці написав про вищість людини над тваринним світом наступні слова: "Тварина є втілене теперішнє, тому вона знає *страх* та надію лише по відношенню до очевидних предметів, що знаходяться у теперішньому часі, отже, в дуже вузьких межах; тоді як людина має бачення, яке охоплює все життя і навіть виходить за його межі" [28, с. 203]. Свобода у межах онтологічних модальностей можливість – дійсність притаманна природі живій, тобто людині та тваринам. Але навіть на цьому етапі людина, звичайно, перевершує будь-яку розумну тварину тим, зокрема, що здатна "виходити за межі життя" – це значить виходити за межі сутнього у "володіння" буття. Суб'єкт-об'єктне осягнення сутнього задовольняло далеко не всіх мислителів – прагнення буття змушувало робити наголос на винятковості людини, її першості у природі. "Філософська антропологія – це пробний камінь всякої онтології, бо в антропології момент онтологічного розуміння... досягає неминучої інтерпретації. Саме тут... стає ясно, чого варта онтологія... Філософська антропологія, що опиняється на межі філософії і гуманітарної науки (психології, педагогіки, соціобіології), образно кажучи, «дихає в потилицю онтології», спонукає до онтологічної виваженості та визначеності..." [17, с. 15].

Дане дослідження торкнеться антропології, у зв'язку із онтологією, щоб показати один із її шляхів, який заводить людину у безвихідь але при цьому маніфестує цілковиту людську свободу. Ми розглянемо через цю призму екзистенціалізм, тому що саме він звернув увагу на людину та її проблеми і, тим самим розвіяв морально-імперативний міф про самодисциплінованого добропорядного трансцендентального суб'єкта.

Свій початок екзистенціалізм веде від *К'єркегора* (принаймні, так прийнято вважати). Саме цей датський філософ наголосив на двох, головних для багатьох екзистенціалістів, критеріях – *страх та ніщо*. Це було закономірною реакцією на умоглядну безособову філософію Гегеля. "Людина в *К'єркегора* – теж суб'єкт, але не гносеологічний, а онтологічний, тобто реальний індивід життєвого процесу, в якого внутрішній

світ теж індивідуальний, індивідуальні дух і духовність. Тому онтологічний суб'єкт і визначається К'єркегором не «зовнішньою логікою» системи мислення – необхідністю, а свободою: не «мислячою річчю» (Декарт), а екзистенцією" [5, с. 699].

Він писав про те, що поки людина потрібна соціуму або перебуває у гармонії із природою, вона не знає таємниці самотності; лише наодинці із собою людині розкривається безосновність її буття. Закони логіки не владні знищити буття чи призвести до виникнення буття і цей стан усвідомлення своєї безпеки пробуджує в людині *метафізичний жах перед безодньою таємничого, неосяжного Ніщо*, із якого вона вийшла. "Якщо... ми тепер запитаємо, який об'єкт... страху..., доведеться відповісти, що таким об'єктом є Ніщо. Страх та Ніщо постійно відповідні одне одному" [15, с. 191]. І тільки релігійне переживання Бога є запорукою спасіння від жаху перед Ніщо. Проте Бога К'єркегор розуміє як живу Особистість, а не як формалізоване поняття – Боговтілення, страждання та смерть Сина Божого не досягаються розумом й навіть йому суперечать. А тому прийняття християнського вчення значить "розп'яття розуму".

Отже, людина повинна, насамперед, повернутися до себе, стати сама собою – це перша вимога К'єркегорівської етики. І це є лише перша сходинка буттєвого шляху людини. Лише той, хто став самим собою, здатний принести себе у жертву Богу. Справжнє призначення людини – служити Богу, приносити себе Йому у жертву і тому, вважає філософ, християнство є релігією героїзму віри. Тут мислитель наводить свою улюблену фразу із Євангелія від Луки: "хто хоче душу свою спасти, той згубить її, а хто згубить її – спасеться". "Тому релігійна віра є для К'єркегора не притулком слабких, а подвигом. І тому істинний герой для нього – «герой віри»... На прикладі приголомшуючого опису жертви Ісаака Авраамом К'єркегор яскраво ілюструє свою улюблену думку про можливий конфлікт між мораллю та релігією і про безумовну вищість цінностей релігійних перед цінностями лише моральними" [16, с. 272].

Самоспостереження, котре виступає головною домінантою "психометафізики" К'єркегора, вимагає зовсім інших методів аніж спостереження світу зовнішнього. Мислитель реалізує влучний вислів Платона про те, що для пізнання внутрішнього світу людини потрібно "розкрити очі душі". Свобода філософської концепції К'єркегора є справді "живою можливістю": у жахові відображаються її негативні наслідки, а у надії – позитивні. "*Свобода як невизначена можливість може бути дійсно предметом страху*". Страх у даному випадку є інтенціональним феноменом спрямованості людської уяви, яка «отеперюшно» можливе загрозливе майбутнє. І ці моменти добре усвідомив С. Кіркегор, поклавши їх у підґрунтя своєї концепції" [20, с. 150].

Спіраючись на віру в Бога, філософ неортодоксально застосовує її у своєму вченні (хоча б взяти заголовок: вислів апостола Павла "жах і тремтіння" він вживає зовсім не в апостольському розумінні). З одного боку вона неначе і врятовує людину від жаху перед Ніщо, і є метою самовдосконалення, але ці положення є якби формальною даниною релі-

гійному суспільству. А от за суттю філософія К'єркегора саме й акцентує на індивідуальних можливостях конкретної людини, котра пізнає дійсність але через це не одержує із нею примирення, котра шукає не "абстрактно-об'єктивну" а "конкретно-суб'єктивну" істину і так її не знаходить. А у відчаї її охоплює потаємна воля відпадиння від Бога, яку він називає волею до Ніщо. Крайній антропоцентризм, із помітними домішками трагіко-егоїзму, який невипадково зародився саме у протестантському середовищі, дав могутній поштовх подальшому розвитку екзистенціалізму. "Підсумовуючи, можна сказати, що Кіркєгор раніше, ніж будь-хто інший, висловив у своїй творчості *кризу гуманізму* – ту саму кризу, котру у світі думки звістили дещо пізніше Маркс та Ніцше і свідками якої на практиці ми всі є... подібно до Достоевського, він протестував проти гуманізму в ім'я Бога" [16, с. 272].

К'єркегор, взагалі то, був не настільки оригінальний як його наступники – він відомий тим, що започаткував тенденцію акцентуації на проблемах людини. Два німецьких мислителів наприкінці 20-х років минулого століття поклали його ідеї в основу власних систем, але розвинули їх у діаметрально різних напрямках. "Якщо Ясперс став родоначальником «християнського екзистенціалізму», то Гайдеггер є наймонументальнішим представником атеїстичного екзистенціалізму, тобто саме того різновиду, який одержав найбільшу популярність" [16, с. 274]. Ясперс залишився ближчим до філософії К'єркегора, а от Гайдеггер розвинув його ідеї досить однобічно. Він використовує "категоріальний апарат" свого попередника, відстоюючи та пропагуючи свої особисті філософські погляди: *"Жах як буттєва можливість присутності* разом із самою в нім роз'ємною присутністю дає феноменальне підґрунтя для експліцитного скоплення вихідної буттєвої цілісності присутності" [27, с. 182].

Гайдеггер важливий тим, що *буттєвий рівень як умову можливості рівня онтичного* пов'язує із людським існуванням (*das Dasein*), "яке є «сущим, яке існує за межами самого сущого... близько самого буття» і яке тому є «онтично найближчим», але «онтологічно – найдальшим»" [6, с. 766]. У цьому він одностудний із християнськими філософами, як західними (людина – це камінь, створений Богом, якого він сам не в змозі підняти), так і східними (особистість є ворітьми у буття). Тому наголос на екзистенції і є своєрідною приступкою до буття, але ось поняття самого буття, Бога в екзистенціалізмі навіть немає "в дужках", як в Канта й Гегеля, – екзистенціалізм зовсім викреслює Його із книги історії людства.

Гайдеггер класифікував філософію Ніцше на п'ять головних рубрик: нігілізм, переоцінка усіх цінностей, воля до влади, вічне повернення того ж самого, надлюдина. Волю, як першопринцип, *Ніцше* трансформував у волю до влади. Цей принцип Фрідріх Ніцше вважає рушійною силою світового становлення, самоствердження та виживання. Але воля до влади вимагає від людини не розчинитися у Ніщо, а, навпаки, подолати його: "Коли сенс життя вбачають не в самому житті, а в «потойбічному світі», в порожнечі, то значить позбавляють життя взагалі будь-якого сенсу" [22, с. 378]. Концепція нігілізму даного філософа є своєрідною і відрізняється від

розуміння Ніщо К'єркегором. Його нігілізм – це метод теоретичного аналізу, мислення у ритмі подолання й відкидання, ствердження та заперечення.

Для нього, на противагу гуманістам, має цінність не просто людина, а *надлюдина*. "Я люблю того, хто вільний духом і вільний серцем, – бо голова в нього – тільки нутроші його серця, а серце веде його до загину" [23, с. 15]. Істерично-сліпа ненависть до людських слабкостей, абсолютизація сильної людини в філософії Ніцше, практично наділяє надлюдину властивостями Бога, зокрема, абсолютним володінням свободою: "Душе моя, я повернув тобі свободу над створеним і нествореним, – і кому ще так, як тобі, відома насолода майбутнього?" [ibidem, с. 222]. Цінності слабких слід замінити на цінності сильних та сміливих – тобто стати "по той бік добра і зла". Таким чином, нігілізм Ніцше є не тільки запереченням цінностей, але й втіленням відповідних цінностей у життя. Критикуючи християнську мораль, мислитель zarazом заперечує й існування Бога: "Розмивання поняття істини призводить до «смерті Бога». Це означає, що Бог втрачає життєвість і силу діяльності, а його сутність переводиться з онтологічного виміру в етичний" [11, с. 542]. Якщо аналізувати історію європейської філософії, то умовиводи Ніцше є влучними та закономірними: помер Бог, розкритикована метафізика і тому догматичну основу свободи, як головної цінності, треба шукати у чомусь іншому – в етиці, правознавстві, можливо, навіть, у антропології (екзистенціалізмові, персоналізмові), щоб людина остаточно не втратила зміст життя.

Ніцше констатував факт смерті Бога, а його наступники зробили із цього твердження послідовний висновок. "Якщо Бога немає – все дозволено" [26, с. 327] – із особливим задоволенням *Сартр* цитує слова Івана Карамазова; немає ніяких етичних заборон, людина абсолютно свободна. Сартру настільки дуже хотілось підкріпити свою точку зору цитатою із авторитетного джерела, що він і не помітив: саме такої цитати у творах *Достоевського* немає. Його перефразування – це "збірка" із двох фрагментів. Переказ Ракітіним думки Івана Карамазова та епізоду, коли Дмитро Карамазов передає Альоші суть розмови із тим таки Ракітіним: "«Тільки як же ж, запитую, після того людина? Без Бога от і без майбутнього життя? Бо ж це виходить тепер все дозволено, все можна робити?» – «А ти і не знав?» каже. Сміється. – «Розумний, каже, людині все можна...»" [10, с. 274].

Достоевський, у свою чергу, сюжет бунту Івана проти "світової гармонії", "повернення квитка Богу" взяв із відомого листа Белінського до Боткіна, у якому Белінський протестує проти занадто дешевого (бо лише умоглядного) виправдання трагедій життя світовою гармонією: "Ти – я знаю – будеш наді мною сміятись, о лисий! – але смійся якщо хочеш, а я своє: доля суб'єкта, індивідуума, особистості важливіше доль усього світу і здоров'я китайського імператора (тобто гегелівської *Allgemeinheit* «Всезагальність»). Мені кажуть: розвивай усі скарби свого духу для свободного самонасолодження духом, плач, щоб потішитись, сумуй, щоб звеселитись, прямуй до досконалості, лізь на верхній щабель сходів досконалості – а поткнешся – падай – дідько із тобою – такий і був суки син. Вельми дякую. Єгор Федорович (Гегель) – кланяюсь вашому філософському капелюху: але із усією належною вашому філософському

філістерству шаною маю честь донести вам, що якби мені і вдалось влізти на верхній щабель сходів розвитку – я й там попрохав би вас звітуватись мені про усі жертви умов життя та історії, про всі жертви випадковостей, марновіровств, інквізиції. Филипа II і т. д. і т. д. : інакше я із верхньої сходинки кидаюся донизу головою. Я не хочу щастя й задурно, якщо не буду спокійний за кожного із моїх братів за кров'ю – кісток від кісток моїх та плоті від плоті моєї" [1, с. 141–142].

Ніцше визнавав, що знаходився під впливом Достоевського. Цей останній вплинув своїми творами як на російську релігійну філософію, так і на екзистенціалізм Заходу. Для нього немає нічого дорожчого та значнішого, ніж людина, проте немає й нічого страшнішого – письменник розкриває "темний" бік людини і розглядає його крізь призму духовної сутності; навіть жакхливий аморалізм для нього це явище духовного порядку. "Завдяки його художній інтуїції перед ним відкрились найпотаємніші імпульси, найприхованіші серпанки та безодні людської особистості. До нього ми не знали ані людини з підпілля, ані понадлюдей, на зразок Раскольникова (у «Злочині й покаранні») та Кирилова (у «Бісах»), цих ідеалістичних центральних сонць всесвіту на горищах і задніх подвір'ях Петербургу, не знали втікаючих зі світу та від Бога особистостей-полюсів, навколо котрих рухається не тільки увесь заперечуючий їх уклад життя, але й увесь заперечуваний ними світ – і у бесідах з котрими по їх усамітненим леговиццях багато чому навчився новоявлений Заратустра. Ми не знали, що у цих серцях-берлогах достатньо місця для безупинної небесної битви між духовними воїнствами Михаїла та Люцифера за володарювання над світом. Він підслухав в долі найсокровенніше про те, що *людина єдина і що людина свободна*" [13, с. 488].

Свобода відкриває простір для демонізму в людині, але й може звелічити ангельське начало. "Онтологія людини визначається цим прагненням свободи, проте в цьому прихована певна загадка. *Свобода виявляється сліпою тією мірою, якою вона пов'язується виключно з розумом. Не розум веде до добра, а воля, сила духу, любов*" [14, с. 997]. Залишаючись із свободою наодинці, людина спостерігає в душі хаос, вбачає у собі темні та низькі пристрасті. У свободі міститься "зерно смерті", і це значить, що розлад духу має коріння у потаємних людських глибинах – адже свобода є тим, що найглибше вкорінене у людині. Достоевський, на противагу Ніцше, зазначав, що людині неможливо прожити без Бога – зрікаючись Його рано чи пізніше вона стає на шлях людинобожжя. Царство боже на землі, облаштоване без Бога, веде до заперечення свободи.

Але Сартр помітив у творчості Достоевського тільки підвалини для атеїстичного екзистенціалізму. Свідомість, за Сартром, є Ніщо, вона існує, щоб привносити у світ Ніщо, і таким чином філософ обґрунтовує "онтологізм" спільної для екзистенціалістів неантизаційної сфери. Проте він попереджає, щоб не надавати Ніщо якогось окремого буття, котре має існувати рівноправно із світом речей. Сартр виступає проти субстанційності свідомості – свобода є неантизацією: "... свобода не має сутності. Свобода не підлягає жодній логічній необхідності" [25, с. 604]. Справжня свобода має такі самі ознаки як буття-для-себе взагалі. Вона

уникає своєї сутності і тому існує понад своєю сутністю, понад причинами та мотивами. Сартр констатує, що первинна, нічим не зумовлена свобода, містить у собі *онтологічну тривогу* (не страх перед чимось, як в К'єркегора), яка є усвідомленням своєї творчої неантизуючої ролі щодо усього світу. Цей тягар онтологічно зумовленої свободи людина намагається уникнути, скинути. "Навіть посилення на Божу волю (а отже, й сама віра в Бога) може бути таким засобом уникнути своєї визначальної здатності до первісного вибору (свободи)" [20, с. 165].

Відірвана від багатовікової основи свого буття у Богові, людина, за Сартром, не має на що спертись у своєму виборі, вона перебуває у нестерпному становищі – постійно творити своє буття аж до найменших подробиць. Окрім узяття на себе функції Бога творити самій своє буття, людина ще запозичила властивість відповідати за увесь світ. А при такому становищі, і критерії поведінки людина обирає сама, згідно із своїм уподобанням. Ієрархія онтологічних схем поведінки для Сартра – це не християнські радість, мир, любов, а тривога, постійний проект, "притискуючий до стінки" вибір. І він глибоко правий, підкреслюючи трагічність, антиномічність такої свободи. "Але гіпертрофія свободи в Сартра робить цю свободу безблагодатною. *Сартр приписує людині уся повнота божественної всесвободи*. Але так як буття людини все ж "дане" їй (і Сартр це підкреслює), то парадоксальним чином виходить деякий «детермінізм свободи», котрий чинить із свободи фатум. Меонізація свободи робить неможливою її онтологізацію. Свобода виявляється порожньою, що не має за собою онтологічного підпертя. Свобода в Сартра розчиняється у небутті, й, таким чином, людина виявляється «рабом Ніщо»" [16, с. 292].

Загалом, етика є одним із найслабкіших пунктів екзистенціалізму. Тут неначе розмивається межа між, проголошеними Достоевським, диявольським злочином та ангельською святістю. Єдиною максимом для Сартра є ніцшеанське "будь самим собою" – чини як забажаєш, але чини це усім своїм єством. Від ствердження умовності та відносності цінностей до морального нігілізму один крок.

Задовго до виникнення офіційного екзистенціалізму, про трагічність свободи, під впливом таки Достоевського, заговорив *Бердяєв*. Він декілька разів, під час філософської "еволюції", редагував своє вчення і тому нелегко передати його зміст, але одне залишається незаперечним: він справді був апологетом свободи. Основною тезою його системи є те, що *свобода випереджає буття*. Людина є дитяма Бога, але й дитяма свободи, над якою невладний Бог. Бог не створив свободу, вона вкорінена у безґрунтовному Ніщо (Ungrund – термін Бьоме), з якого народжується не тільки вона, але й Бог. Тому Бог не має влади над свободою і це призводить до гріха. "Це вчення про нестворену свободу як про другий Абсолют є найоригінальнішим в Бердяєва. Свобода для нього первинніша ніж Бог Творець, й сама вона коріниться у Ніщо. Тому вчення Бердяєва краще характеризувати як містичний «пан-меонізм», аніж містичний пантеїзм" [16, с. 304].

Так сміливо далеко із екзистенціалістів, мабуть ніхто не заходив. Бердяєв, за традицією російських релігійних філософів, визнає існування

Бога, і, враховуючи це існування, розподіляє свободу на ірраціональну, раціональну та понадраціональну у Богові, також надає великого значення жертві Христа, але при цьому дивно живиле далекі від християнства положення: "Як вже зазначалось, вчення Бердяєва про *Ungrund* і про те, що воля творіння не створена Богом, не може розглядатись як частина християнської філософії" [19, с. 318]. Бог народжується разом зі свободою із Ніщо – це набагато "оригінальніше" ніж атеїстичний екзистенціалізм. Таким незвичайним чином мислитель додатково акцентує на центральному принципі своєї системи, тобто особистості. Мабуть у зв'язку із скромним місцем Бога, основним завданням та обов'язком людини Бердяєв вважає не спасіння а *творчість*.

Творчій активності особистісної свободи протистоїть "об'єктивація", що призводить до "спадання" свободи у необхідність, до відчуження. Об'єктивація неминуче обмежує особистість – об'єктивований, тобто зовнішній, світ не виводить людину із *самотності*, у якій вона перебуває і це породжує *тугу*, яка у свою чергу дозволяє відчувати свою неповторність та одиничність. Отже трагічність екзистенціалізму, що відірваний від Бога, присутня у всій повноті і в Бердяєва. "Якщо світ знаходиться у занепадомому стані, то це – не результат способів пізнання (як гадав Шестов). Вина лежить у глибинах світового буття. Це найкраще уподібнити процесу розкладу, розділення та відчуження, від яких потерпає ноуменальний світ. Було б помилкою вважати, що об'єктивація відбувається лише у пізнавальній сфері. Вона відбувається насамперед у самому бутті. Вона породжується суб'єктом не тільки тим, що пізнає, але й тим, що триває у бутті", замість "екзистенції як неповторної творчої реальності духу ми знаходимо в природі тільки «буття», детерміноване законами" [3, с. 198].

Бердяєв практично у всіх проявах реального світу вбачає загрозу свободі, у своїй системі він оберігає її як мале дитя від об'єктивації, утримує її в можливості та не дозволяє "об'єктивуватись" у дійсність. Людський дух полонений світовою необхідністю і тому задача свободи й творчості вивільнити духовне начало, вести напружену боротьбу із світовим злом та злом у самій людині. Вторинна раціональна свобода запобігає в тім, щоб людина спокушувалась злом, але таким чином веде до примусової чесноти, що у кінцевому результаті є неначе не справжнім добром. Бердяєв цитує із цієї теми Гоголя: "Смуток від того, що не бачиш добра у добрі" [9, с. 154]. Бог всевладний над буттям, але над небуттям влади він не має. Творець безсилий зупинити зло, яке виходить із свободи, котрої Він не творив і тому вихід має бути тільки трагічним – Бог-Син сходить у глибини свободи, проявляючи себе не у владі а у жертві: "Божественна жертва, божественне саморозп'яття, повинно перемогти меонічну свободу просвітленням її зсередини, без насильства над нею, без позбавлення твореного світу притаманної йому свободи" [2, с. 39–40].

У творчості філософ вбачає безпосередній позитивний прояв свободи, воно є для нього "одкровенням Духу". Але вираз творчого акту назовні, тобто його об'єктивація призводить до його викривлення, самовідчуження. І тому наслідки творчості знецінюються, стають беззмисловими;

для Бердяєва єдиною цінністю залишається саме творче палання. За влучним зауваженням Зеньковського – це *типово романтична концепція, котра боїться прийняття реальності* [12, с. 59–61]. Справді, положення його філософської концепції далекі від реальності – це своєрідні утопії свободи; для них спільною характеристикою є те, що свободі не дають можливості здійснитись у бутті, її, через трансформацію у горду сваволю, "спихають" у небуття, Ніщо, і тут, досліджуючи, відповідно віднаходять жаж, тугу, відчай, трагічність і постійну її боротьбу із вітряками. Із встановленням у післявоєнній Європі відносної стабільності, та переходом до інформаційного постмодерного суспільства, ідеї екзистенціалістів втрачали свою актуальність, свобода досліджувалась відтепер здебільшого у політично-правовому ракурсі. Щоправда ще виникали нові "гібридні" версії екзистенціалізму як, наприклад, погляди Моріса Мерло-Понті.

Французький мислитель поділяє думку свого земляка Сартра, що свобода – це, насамперед, свобода вибору: "... Навіть якщо людське буття було мені нав'язане, то сам спосіб буття цілковито залежить від мого вибору; самостійно визначити цей вибір, не узгоджуючи його з невеликою кількістю можливостей, також є свободою вибору" [21, с. 496]. Розглядаючи проблему свободи, ми повинні розуміти, що світ у якому ми існуємо, вже є конституюваним, але таким ніколи не буває остаточно: з одного боку ми задіяні світом, але із другого – ми відкриті безлічі можливостей; і це для людини відбувається одночасно. Тому, констатує Мерло-Понті, ніколи немає детермінізму, немає й абсолютного вибору. Свобода сама визначає себе як межу задумів суб'єкта свободи і на цій межі з'являється зміст та значення речей. "Перша рефлексія свободи, доводить М. Мерло-Понті, засвідчує, що *свобода присутня у всіх наших діях і навіть у пристрастях*. Проте ми не можемо сказати, що вона з'являється десь конкретно, оскільки для того, щоб «стати вільною», певна дія мусить бути рефлексивно відокремлена від «фону життя». Свобода, за М. Мерло-Понті, існує водночас усюди і ніде" [24, с. 138].

Автор теорії "феноменального тіла", котрий еволюціонував до екзистенціалізму, вважав феноменологію єдиною формою філософського знання, здатною здолати опозицію суб'єктивізму та об'єктивізму. Джерело такого подолання Мерло-Понті, услід за екзистенціалістами, шукає у "дикому" відпочатковому бутті або "плоті".

"Повнота аргументації можлива, за Платоном, лише тоді, коли ми, забувши будь-які конкретності, будемо говорити про істину та брехню, як таких. Але *істина, як така, є вказівкою на якусь реальну дійсність*, а брехня є вказівкою на те, чого немає, тобто на неіснуюче, чи на небуття. Таким чином, виходить, що розглянувши буття й небуття, як такі, ми тим самим знаходимо і критерії для окремих висловів про що-небудь частково істинне чи про що-небудь частково хибне. Але у людському житті істина та брехня перемішуються між собою, оскільки істина часто заперечується, а брехня часто стверджується. Таке положення справи, за Платоном, можливе тільки як вивернення справжнього співвідношення самих категорій істини чи брехні, буття чи небуття" [18, с. 567–568]. Як бачимо, один із "патріархів" філософії, задовго до К'єркегора, Бердяєва та

екзистенціалізму, зазначив, що істина із небуття не з'являється, і вести мову про дійсність як частину небуття, неможливо. Гегель також, пропаговану ним свободу як пізнану необхідність, ставить вище аніж невкорінену у дійсності сваволі: "Моральна людина усвідомлює зміст своєї діяльності як щось необхідне, що має силу в собі й для себе, і цим так мало наноситься шкода її свободі, що остання навіть, навпаки, завдяки цьому усвідомленню стає дійсною та змістовною свободою на відміну від *сваволі, яка є ще беззмістовна й лише можлива свобода*" [7, с. 337].

Проте Гегель все ж наділяє сваволі набагато більшою цінністю, ніж природну необхідність, оскільки сваволі не притаманно природі і є атрибутом суто антропологічним, тобто навіть вищим від свободи живих нерозумних створін. "В вірі вже одержала визнання та обставина, що подіями людського життя керує промисел Божий. Чи, може, скажуть, що визначення цього промислу у галузі подій людського життя лише випадкові й нерозумні? Але якщо *духовна випадковість, сваволі, доходять до зла*, то й останнє все ж представляє собою дещо безкінечно вище, ніж звершуваний згідно законів рух світил чи невинність рослин, бо ж те, що таким чином відхиляється від вірного шляху, все ж залишається духом" [8, с. 31]. Але у межах сутнього сваволі є модальністю дефективною і не веде до розвитку онтичного, не кажучи про онтологічний розвиток, вона нижче від пари модальностей можливість – дійсність, тому що є нездійсненою можливістю. Сваволі є свободою бунтівничою (якщо так можна висловитись) вона не є свободою, котра створює, а радше руйнівною. Це хаотичні рухи втілюючого раба, або ж горда постава наймита, який забрався геть із допущеної власником праці, незгідний із вищим за себе становищем власника. Як не дивно, Бердяєв знав про онтологічні градації людини. Знав, але у всіх своїх працях свободі не дозволяв об'єктивуватись; перетворював її на сваволі у можливості і постійний бунт проти дійсності: "Я бачу три стани людини, три структури свідомості, котрі можна визначити як «володар», «раб» і «свобідний». Володар і раб корелятивні, вони не можуть існувати одне без одного. Свобідний же ж існує сам по собі, він має у собі свою якість без корелятивності із протилежним йому... Свідомість же ж свободного є усвідомлення існування кожного для себе, але при свободному виході із себе до іншого і до всіх" [4, с. 67].

Список використаних джерел:

1. Белинский В. Г. Избранные письма / В. Г. Белинский. – М., 1976.
2. Бердяев Н. А. О назначении человека / Николай Александрович Бердяев. – М., 1993. – С. 383.
3. Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация / Николай Александрович Бердяев ; [сост. и послесл. П. В. Алексеева] // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 164–286.
4. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии / Николай Александрович Бердяев ; [сост. и послесловие П. В. Алексеева] // Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. – М. : Республика, 1995. – С. 4–163.
5. Бичко І. В. К'єркегор // Історія філософії : словник / [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – С. 698–699.
6. Бичко І. В. Онтичне // Історія філософії : словник / [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – С. 766.
7. Гегель Г. В. Ф. Наука логики // Энциклопедия философских наук / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Мысль, 1974. – Т. 1. – 452 с.
8. Гегель Г. В. Ф. Философия природы // Энциклопедия философских наук / Георг Вильгельм Фридрих Гегель. – М. : Мысль, 1974. – Т. 2. – 696 с.
9. Гоголь Н. В. Записная книжка / Николай Васильевич Гоголь // Гоголь Н. В. Собр. соч. : в 10 т. Т. 10. – Берлин, 1921.
10. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Части третья и

четвертая / Федор Михайлович Достоевский. – М. : Советская Россия, 1987. – 480 с.

11. Ємельянова Н. М. Ніцше // Історія філософії : словник / [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – С. 541–543.

12. Зеньковский В. В. История русской философии : в 2 т. Т. 2. Ч. II / В. В. Зеньковский. – Л., 1991.

13. Иванов Вяч. И. Достоевский: трагедия – миф – мистика. / Вячеслав Иванов // Собрание сочинений. – Брюссель, 1987. – Т. 4. – С. 483–588.

14. Історія філософії : словник / [за ред. В. І. Ярошовця]. – К. : Знання України, 2012. – 1087с.

15. Кьеркегор С. Страх и трепет / С. Кьеркегор – М., 1993.

16. Левицкий С. А. Трагедия свободы / С. А. Левицкий. – М. : Канон, 1995. – 512 с.

17. Лой А. М. Онтологічні підвалини філософсько-антропологічної концепції Олександра Кульчицького / Анатолій Миколайович Лой // Філософсько-антропологічні читання – 96. – К., 1996. – Вип. 2.

18. Лосев А. Ф. Комментарии / Алексей Федорович Лосев // Платон. Соч. : в 3 т. Т. 2. – М. : Мысль, 1970. – С. 479–602.

19. Лосский Н. О. Н. А. Бердяев / Н. О. Лосский // История русской философии. – М. : Высшая школа, 1991. – С. 298–319.

20. Лях В. В., Лях Р. В. Свобода в контексті визначення людського існування: "онтологічна" структура чи форма самореалізації / В. В. Лях, Р. В. Лях // Свобода: Сучасні виміри та альтернативи / В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – С. 157–203.

21. Мерло-Понті М. Феноменологія сприйняття / Моріс Мерло-Понті. – К., 2001.

22. Ніцше Ф. Жадання до влади / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – С. 329–415.

23. Ніцше Ф. Так казав Заратустра / Фрідріх Ніцше. – К. : Основи, Дніпро, 1993. – С. 7–326.

24. Райда К. Ю. Поняття свободи в екзистенціалізмі / К. Ю. Райда // Свобода: Сучасні виміри та альтернативи / В. В. Лях, В. С. Пазенок, К. Ю. Райда. – К. : Український центр духовної культури, 2004. – С. 57–156.

25. Сартр Ж.-П. Буття і ніщо: Нарис феноменологічної онтології / Жан-Поль Сартр ; [пер. з франц. В. Ляха, П. Тарашчука]. – К. : Основи, 2001. – 854 с.

26. Сартр Ж.-П. Екзистенціалізм – це гуманізм / Ж.-П. Сартр // Сартр Ж.-П. Сумерки богів. – М., 1989.

27. Хайдеггер М. Бытие и время / Мартин Хайдеггер ; [пер. с нем. В. В. Бибихина]. – М. : Ad marginem, 1997. – 452 с.

28. Шопенгауер А. К учению о страданиях мира / Артур Шопенгауер // Афоризмы и максимы. – Л., 1991.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. Б. Лымар

ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ В ПРЕДЕЛАХ СУЩЕГО: ПРОИЗВОЛ КАК ДЕФЕКТИВНЫЙ МОДУС СВОБОДЫ

Статья посвящена рассмотрению свободы в пределах сущего, где наравне с другими онтологическими модусами имеет место дефективный модус под названием произвол. В статье указывается на то, что хотя произвол является модусом свободы, который выше чем пара модальностей необходимость-случайность, поскольку представляет не природу, а более высокий, чисто антропологический уровень, но этот модус является ниже чем уровень онтологических модальностей возможность-действительность. Такой взвод возникает вследствие рассмотрения произвола в рамках экзистенциализма, где произвол, по сути, является неосуществленной возможностью, свободой бунтарской, которая не содействует ни бытийному, ни онтическому развитию личности.

Ключевые слова: свобода, сущее, произвол, экзистенциализм.

В. Б. Лымар

ОНТОЛОГИЯ СВОБОДЫ В ПРЕДЕЛАХ СУЩЕГО: ПРОИЗВОЛ КАК ДЕФЕКТИВНЫЙ МОДУС СВОБОДЫ

Статья посвящена рассмотрению свободы в пределах сущего, где наравне с другими онтологическими модусами имеет место дефективный модус под названием произвол. В статье указывается на то, что хотя произвол является модусом свободы, который выше чем пара модальностей необходимость-случайность, поскольку представляет не природу, а более высокий, чисто антропологический уровень, но этот модус является ниже чем уровень онтологических модальностей возможность-действительность. Такой взвод возникает вследствие рассмотрения произвола в рамках экзистенциализма, где произвол, по сути, является неосуществленной возможностью, свободой бунтарской, которая не содействует ни бытийному, ни онтическому развитию личности.

Ключевые слова: свобода, сущее, произвол, экзистенциализм.

КУЛЬТУРНО-НАЦІОНАЛЬНА ІДЕНТИЧНІСТЬ В КОНТЕКСТІ ФЕМІНІСТИЧНОГО ДИСКУРСУ (на матеріалі романістики О. Забужко)

У статті розглядається культурно-національна ідентичність в контексті феміністичного дискурсу. На матеріалах романістики О. Забужко демонструється, що, порушуючи традиційний патріархальний порядок, жінка вивільнюється з-під влади репресивної травматичної свідомості та стає активним учасником процесу культурно-національної ідентифікації.

Ключові слова: культурно-національна ідентичність, українська література, фемінізм, патріархальний порядок, жертва, національна історія

Останнє двадцятиліття в Україні відбувається постійний процес заповнення "білих плям" у власній історії, звільненої від колоніального дискурсу. Подібна актуалізація історичної пам'яті охоплює комплекс проблемних питань, пов'язаних з пошуком культурно-національної ідентичності, який відбувається у всіх галузях гуманітарного знання: філософії, соціології, політології, психології тощо. У статті пропонується розглянути культурно-національну ідентичність в культурологічному аспекті, оскільки участь у її формуванні бере мистецтво. Воно має безпосередній стосунок до культурного ґрунту буття індивідів, гостро реагуючи на суспільний запит, виявляючи свої діагностичні та терапевтичні функції. Воно стає простором, у якому формуються різні погляди щодо визначення системи цінностей, поведінки, конвенцій, традицій та ієрархій української нації. Найбільш чітко такий зв'язок мистецтва з особливостями стану суспільства можна простежити у літературі, оскільки вона має політичну складову, яка вимагає відповідальності та громадянської позиції автора, про що зазначав Сартр у праці "Що таке література?": "Писатель – посредник в полном смысле этого слова, и его ангажированность – это посредничество", "В любую эпоху, как я это уже доказал, вся литература в целом как раз и *есть* идеология, ибо она, с учетом исторической ситуации и таланта писателей, образует синтетическую и часто внутренне противоречивую всеобщность того, что сумела эпоха воспроизвести ради собственного истолкования" [9, с. 74, с. 268].

Звісно, кожен з літературних "класиків" сучасності представляє у власний спосіб орієнтир для пошуку культурно-національної ідентичності. Втім, особливо у цьому контексті є творча діяльність Оксани Забужко (1960 р.), яка пов'язує процес пошуку ідентичності з феміністичною критикою.

Ідеї феміністичної критики кін. ХХ ст. були інспіровані книгою "Друга стаття" Симони де Бовуар, у якій було використано ідеї екзистенціалізму та психоаналізу задля інтерпретації відмінності жіночої особистості від чоловічої та наголошено на тому, що поняття "фалосу" як вираз транс-

цендентального перетворює "Я" жінки на об'єкт для Іншого [8, с. 139]. Також велику роль у формуванні феміністичної критики відіграв французький постструктуралізм, зокрема діяльність таких його представниць як Ю. Крістева, Е. Сіксу, Л. Ірігарай, С. Кофман та ін. Він вплинув і на формування американської гілки фемінізму впродовж 70–80-х рр., головними фігурами якої були Е. Шоултер, Б. Крістіан, С. Гілберт, С. Губер.

На фемінізм великий вплив мала концепція "фалологоцентризму" Жака Деріди, згідно з якою мислення, притаманне для західноєвропейської культури, є логоцентричним, тобто раціональним, метафізичним, впорядковуючим та таким, що опредметнює та накидає схеми на живий світ [12, с. 41–63]. Символічним виразником подібного патернального логосу був фалос. Фемінізм не сприймав цю трансцендентальну ієрархію і протиставляв їй специфічне жіноче бачення, базоване на інтуїції та вивільненні несвідомого. У цьому ж контексті феміністки заперечили деякі позиції психоаналізу З. Фрейда. Перш за все, йдеться про критику фрейдистського образу жінки як неповноцінного чоловіка. Дослідник Крейг Оувенс з цього приводу зазначає, що Фрейд пов'язує перехід від матріархального до патріархального суспільства з симультанною девальвацією нюхової сексуальності та зростанням зорової, більш обмеженої та сублімованої. Відтак, дитина відкриває поглядом статеву відмінність, присутність або відсутність фалосу, за якими вона приймає свою статеву ідентичність. Статева відмінність здобуває своє остаточне значення від бачення [13, р. 112–113].

Фрейдівський жіночий комплекс кастрації як результат візуального відкриття заперечувався феміністичною критикою. Л. Ірігарай запропонувала визнати жіночу силу як прояв давнього триєдиного феномену "земля-мати-природа / та, що відтворює", а С. Кофман розробила поняття "категоричної жінки", яка відмовляється прийняти комплекс кастрації, стверджуючи власну сексуальність, природно подвійну, принципово невизначену [8, с. 144–145]. Ці критики вважали, що попередні концепції є спробою чоловічої психології та ієрархії ствердити своє домінуютне положення в культурі, політиці, історії тощо. Особливим полем чоловічої ідеології була література. У ній проявлялись різноманітні чоловічі пересуди стосовно ролі жінки в суспільних процесах, тому феміністки, зокрема Е. Шоултер та Д. Феттерлі, наполягали на жіночому прочитанні літератури. Воно мало на меті розкрити текстуальні "сексуальні коди", що демонструють відмінність чоловічої психіки від жіночої. До уваги було взято такі елементи як жіноче письмо з його специфічною мовою, історію літератури, перегляд літературних жанрів. М. Адамс, перечитуючи роман "Джейн Ейр" дійшла висновку, що раніше критики загалом звертались до образу чоловіка та його психології, натомість сучасний погляд має виявити комплекс жіночих питань, які не ототожнюватимуть естетичний досвід чоловіка та жінки [8, с. 148]. Таким чином, література, на думку феміністичної критики, має бути переглянута у новому контексті, без чоловічої влади та панування.

Для Оксани Забужко ці процеси розгортають культурне вивільнення від колоніального панування імперського "Іншого", уособленого, як правило, в чоловікові-поневолювачі України. У цьому контексті позиція письменниці суголосна думці літературознавця феміністичного спрямування, Терези де Лауретис, яка визначала ідентичність як "активну конструкцію й дискурсивно опосередковане тлумачення політичне тлумачення власної історії" [1, с. 69]. Забужко вважає, що жінка має особливе завдання: реактивувати втрачену історію та представити нову модель культурно-національної ідентичності: "І мовлю по-еллінськи: «ме му тос кікльос тарате», – / Мужчинам, / Імперіям, / Часу: / Не руш моїх кіл" [4, с. 316]. Забужко обирає для себе Лесю Українку як приклад суверенності жіночого способу мислення та рефлексії над ідентичністю, історією, літературою. Вона вступає у діалог з Лесею Українкою, вважаючи, що Лесині драматичні поеми є перепрочитанням європейської культурної історії з позиції "другої статі" [11, с. 10–11], досвід яких є важливим для творення української ідентичності. У цьому контексті прикметним є звернення Оксани Забужко до образу Кассандри з однойменної поеми. Кассандра, яка мала дар передбачення, у який, однак, через покарання Аполлона, ніхто не вірив, для Забужко є подібною до модерної поетки, голос якої не знаходив відлуння та довіри у суспільстві: "Так, проклін на мене, / бо я тепер побачила найгірше. / Троянки у неволі і – живі! / Обходять кросна, розділяють ложе, / дітей годують еллінам на втіху... / Прокляті очі, що такеє бачать!.." [10]. Вочевидь, це підтверджує тезу Л. Ірігарай про те, що погляд (як реалізація бачення) у західно-європейській культурі патріархального порядку є чоловічим привілеєм, адже око об'єктивує та домінує над іншими органами чуттів [13, р. 112]. Натомість, Кассандра ретранслює недоступне, невидиме для інших, те, що не можна схопити оком та об'єктивувати. Її істина полягає у особливій чуттєвості, або, як каже Забужко у численних виступах, "чувственності", вбачанні невідворотних процесів та подій.

Цю рису мають усі жіночі образи, створені Оксаною Забужко як у поезії, так і у романістиці. Проте, найяскравіше зв'язок жіночого, відмінного бачення з проблемою культурно-національної ідентичності демонструють твори "Польові дослідження з українського сексу" та "Музей покинутих секретів".

О. Забужко говорить про те, що ці романи є певним філософсько-критичним дослідженням означеної проблематики, завуальованої у літературні форми: "Під час роботи над книжкою мені якраз найпекучіше пралглося дослідити, яким чином тяжкий, темний і потужний плін історії непомітно впливає на геть неусвідомлені форми людської поведінки, на слова й жести в ліжку...(На мою думку, в літературі першим належну увагу на цю проблему звернув Мілан Кундера, тільки що його позиція всюди залишається суто «чоловічою», в найбільш патріархальному сенсі слова.)" [3, с. 157].

Відтак, шлях героїні Оксани (альтер еґо авторки) з "Польових досліджень..." є нічим іншим як шляхом до власної культурно-національної ідентичності через звільнення від постколоніального комплексу, який включає у себе несвідомі травматичні спогади про поневолення, репресії, ідеологічні заборони, залежність: "Ти жінка. В цім твоя межа. / Твій місяць спить, як срібна блешня. / Як прянощ з кінчика ножа, / У кров утрушено залежність" [6, с. 20]. Енс Герльт, професор Фрібурзького університету (Швейцарія), зазначає, що Оксана Забужко поєднує проблеми національної історії та ідентичності з еротизованою (авто)біографічною нарацією: "Те, що починалося як опис нещасливого кохання та самотності, дуже швидко стає рефлексією з приводу визначального впливу українського минулого на вчинки та почуття двох людей. Тож цілу історію взаємного насильства, образ, поневолення і страждань можна розглядати як емблематичну ілюстрацію авторської візії української історії" [2, с. 291–292]. Тобто для героїні Оксани уособленням цього тиску на жіночу свідомість є чоловік, Микола К., який примушує її відчувати "хвору" тілесну залежність, вважати себе лишень ув'язненою, беззахисною. У цьому випадку прозорими є паралелі між стосунками Оксани та Миколи з політичними взаєминами України та Росії. Це відсилає до тези, означеної О. Забужко при аналізі Шевченкової творчості в філософсько-літературній праці "Шевченків міф України": політичні взаємини України та Росії постають суцільним обманом, де первісна інтенція до братання Богдана Хмельницького на обдурену довіру [7, с. 71]. Віктимізація героїні, таким чином, є безпосереднім наслідком колоніального існування нації. Вона іронічно називає себе "націонал-мазохісткою". Є. Герльт вказує, що ключовою ідеологічною концепцією твору є встановлення прямого зв'язку між сексуальною експлуатацією та історичною віктимізацією українців, переважно у контексті ХХ століття (Крути, Голодомор, Броди тощо) [2, с. 293].

Однак, Забужко шукає вихід з ситуації рабства. Її нараторка стверджує, що раніше, до часів національних катастроф, мислення народу було інакшим. Воно було вільним від страху. Слід хоча б поглянути на довоєнні світлини українських селянських родин, де "хлопи як дуби" дивляться прямо в об'єкти без жодного страху, а зовнішність жінок є відображенням первісної, божественної форми [2, с. 293]. Забужко вважає, що окупація вплинула на усі рівні буття народу, призвівши до залежності та поступового вимирання, адже навіть народження дітей почало пов'язуватись з тим, що батьки потребували житла або ж були п'яні під час репродуктивного акту. Тому тілесне приниження героїні Оксани є лишень віддзеркаленням хворого стану нації.

Втім, нараторка задає імпульс новому життю. Вона починає з того, що не хоче бути об'єктом та заручником чоловічого бажання, Оксані йдеться про самостійність та звільнення від страху: "Бо що є рабство, як не інфікованість страхом..." [6, с. 150]. Психоекспертиза героїні постає для Оксани Забужко психоекспертизою національної історії, де умовою

виліковування (читаємо власної ідентичності) є усування критичної ситуації вибору "межи жертвою і катом: між небуттям і буттям-яке-виває" [6, с. 152].

Власне "Польові дослідження..." є тільки одним із сеансів психоаналізу української історії. Його продовження розгортається у "Музеї покинутих секретів". Назва апелює до дитячої гри ховання "секретів-скарбів" у землю. Дівчата викопували ямку, в яку складали різноманітні речі (намистинки, витинанки), закривали її скельцем, зберігаючи таким чином "секрет". Для Забужко "секрет" є метафорою, через яку прочитується головна ідея роману. Письменниця вважає, що ми живемо несвідомо ретранслюючи покинуте, поховане минуле, дія якого не залежить від нашого знання про нього: "Наші маленькі життя, накриті скельцями, – як експонати у мамі в музеї. Такий величезний музей покинутих «секретів». А люди по ньому ходять – і навіть не здогадуються, що він там, у них під ногами..." [5, с. 536]. Однак, заглиблення у це минуле є "методикою", яка неодмінно має привести до звільнення від репресивної свідомості та віднайдення власної культурно-національної ідентичності.

Головні герої "Музею...", Дарина та Адріян починають пізнавати минуле власних родин, поштовхом до чого було журналістське розслідування смерті художниці Владислави подруги Дарини. Владислава створила цикл картин під назвою "Секрети", навіяний дитячою грою, що відсилає також до часу, коли жінки впродовж окупації більшовиків ховали в землю ікони, родинні знімки, образи. Отже, героїв огортає минуле, сповнене подій, які є суперечливими в історії української нації. Наприклад, рух УПА, драми покоління шістдесятників, кримінальні та буремні 90-ті тощо. Відкриття цих "секретів" архіву родинного музею, на думку Забужко, приводить до розуміння "ким я є", визначає стосунок індивіда до культурної традиції нації: "А тобі не здається, що таке ховання скарбу в землю – це взагалі наскрізний архетип української історії?.." [5, с. 79].

Власне подібна ідея "музеїзації минулого" є вкрай актуальною впродовж останніх десятиліть. Для прикладу можна навести оповідання "Енциклопедія мертвих" сербсько-угорського-єврейського письменника Данила Кіша (1935–1989). А. Ассман зазначає, що цей твір присвячено забутому та неартикульованому вимірові існування, адже Кіш розробляє уявну бібліотеку з томами, які присвячені тому, що було вилучено з культурного архіву як незначуще [1, с. 417]. Кіш прагне створити архів того, що не піддається шифруванню, запису, надати йому реєстраційних та облікових форм. Завдяки цьому архівові мертві можуть "реактивувати" свою унікальну та неповторну історію. Така "Енциклопедія" (алюзія на єгипетську пам'ятку "Книга мертвих") протистоїть мілітаристському державному архівові, закритому, недоступному, репресивному, керованому владними органами.

Забужко, в свою чергу, створює образ жінки, що шляхом відкриття альтернативного архіву, заявляє про власну ідентичність. Прикметно, що героїня здійснює це, будучи вільною від хворої залежності, разом з

чоловіком, який не породжує страх жертви, а створює простір спільного пошуку. Тут "Кассандра" Дарина знаходить того, хто здатен відійти від традиційного патріархального, ба навіть колоніального бачення, а тому з таким партнером є можливим нове життя, оскільки, вважає Забужко, "чужого" не можна приймати за "свого", особливо, "в любові не можна так помилятися, в любові це смертельно" [5, с. 638]. Саме такий чоловік може розкрити одну з найголовніших жіночих місій – народження дитини. Відбувається реалізація архетипу "жінка-мати-земля". Справжнє єднання Дарини та Адріяна стається після розкриття "секретів" минулого через сон, який несе пам'ять про власне походження. У ньому закодовується і послання в майбутнє: "Кров лишиться в Києві. Жінки не покинуть родити. Не знадобиться" [5, с. 513]. Відтак, Забужко показує, що кров, вкраплена в землю, є містичним неперервним зв'язком поколінь, а наша ідентичність є тілесно вписаною в цю історію: "Я не бабця, чоловіку. Я земля... Це булькоче земля, напоєна кров'ю, – жирна од крові, як стінки жіночого лона: жабуринна, бродильна, клекочуча твань..." [5, с. 512]. Тут вже не йдеться про вибір між "буттям-яке-вбиває" та "небуттям", адже, розуміючи своє коріння, герої створюють майбутнє. Якщо у "Польових дослідженнях..." жінка несла тягар репресивного минулого, то у "Музеї..." вона вивищується над ним, опановуючи його, остаточно звільняючись від ролі жертви. Її ідентифікація з нацією стверджується не тільки через підтримання культурних традицій, історичної пам'яті, але й через дар нового життя.

Отже, проблема культурно-національної ідентичності для О. Забужко є взаємопов'язаною з феміністичною критикою. Порушуючи традиційний патріархальний порядок, жінка вивільнюється з-під влади залежності та репресивної травматичної свідомості та стає активним співтворцем культурно-національної ідентичності. На прикладах героїнь романів Забужко продемонстровано, що умовою для цієї жіночої позиції є позбавлення від страху жертви та визначення власного стосунку до української історії, зокрема через реалізацію архетипу "жінка-мати-земля".

Список використаних джерел:

1. Асман А. Простори спогаду. Форми та трансформації культурної пам'яті / [пер. з нім. К. Дмитренко, Л. Доронічева, О. Юдін]. – К. : Ніка-центр, 2012. – 440 с. 2. Герльт Є. Польові дослідження націоналістичного дискурсу: випадок Оксани Забужко / [пер. з англ. А. Портнова] // Україна модерна. Марксизм на сході Європи. – К. : Критика, 2009. – 14 (3). – С. 291–296.
3. Гринь Г. Розмова з Оксаною Забужко // Забужко О. Польові дослідження з українського сексу. – К. : Факт, 2009. – С. 157–165.
4. Забужко О. Друга спроба: Вибране. – 2-е вид., виправл. і доп. – К. : Факт, 2009. – 430 с.
5. Забужко О. Музей покинутих секретів. – К. : Факт, 2010. – 830 с.
6. Забужко О. Польові дослідження з українського сексу. – К. : Факт, 2009. – 168 с.
7. Забужко О. Шевченків міф України. Спроба філософського аналізу. – К. : 2009. – 148 с.
8. Ильин И. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. – М. : Интрада, 1998. – 255 с.
9. Сартр Жан Поль. Что такое литература? / [пер. с фр. Н. Полторацкой]. – СПб. : Алетейя, 2000. – 466 с.
10. Українка Л. Кассандра. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.lesya.artiweb.org.ua/works/dramas/kassandra.html>.
11. Ушкалов Л. Дзеркала Оксани Забужко // Забужко О. Друга спроба: Вибране. – 2-е вид., виправл. і доп. – К. : Факт, 2009. – С. 5–17.
12. Хайдеггер М. Время картины мира / [пер. с

нем. В. В. Библихина] // Хайдеггер М. Время и бытие. – М. : Республика, 1993. – С. 41–63.
13. Owens C. El discurso de los otros: Las feministas y el postmodernismo // Habermas J., Baudrillard J., Said E. y otros. La Postmodernidad. Edición a cargo de Hal Foster. – Barcelona, 2006. – P. 93–125.

Надійшла до редколегії 11.04.14

А. О. Николаенко

**КУЛЬТУРНО-НАЦИОНАЛЬНАЯ ИДЕНТИЧНОСТЬ
В КОНТЕКСТЕ ФЕМИНИСТИЧЕСКОГО ДИСКУРСА
(на материале романистики О. Забужко)**

В статье рассматривается культурно-национальная идентичность в контексте феминистического дискурса. На материалах романистики О. Забужко демонстрируется, что, нарушая традиционный патриархальный порядок, женщина освобождается от власти репрессивного травматического сознания и становится активным участником процесса культурно-национальной идентификации.

Ключевые слова: культурно-национальная идентичность, украинская литература, феминизм, патриархальный порядок, жертва, национальная история.

A. O. Nikolayenko

**CULTURAL-NATIONAL IDENTITY IN CONTEXT OF THE FEMINIST DISCOURSE
(on materials of J. Zabuzhko's novels)**

The article deals with the cultural-national identity in context of the feminist discourse. On materials of O. Zabuzhko's novels the author shows that, breaking a traditional patriarchal order, the woman is exempted from the power of repressive traumatic consciousness and becomes the active participant of process of cultural-national identification.

Keywords: cultural-national identity, ukrainian literature, feminism, patriarchal order, victim, national history

КУЛЬТУРНІ ЗАСАДИ ФОРМУВАННЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО СУСПІЛЬСТВА

Розглядаючи явище культури інформаційного суспільства, автор звернувся до аналізу тих загальнокультурних основ, тих соціальних меж, в яких відбувається процес становлення "нового культурного ландшафту", який адекватно відбиває "новоцивілізаційний менталітет".

Ключові слова: інформаційне суспільство, інформатизація, кіберпростір, культура, ціннісні орієнтири, коеволюція, новоцивілізаційний менталітет.

Торкаючись питання ціннісних детермінант розвитку сучасного інформаційного суспільства, слід, як нам видається, насамперед визначити, яких конкретних форм набуває культура саме в інформаційному суспільстві.

Складно заперечувати те, що на початку третього тисячоліття культура і людська духовність увійшли в конфлікт з технологізацією життя. Розвиток науково-технічного прогресу як об'єктивний історичний процес, визначається потребами суспільного виробництва, загальними та специфічними соціальними законами, а також іманентними законами розвитку власне науки і виробництва, характеризується багатогранністю і системністю свого прояву і впливу на культуру суспільства.

Культурний вимір інформаційного суспільства – доволі складна справа. З огляду на всепроникливий вияв культури, яка присутня в усіх без винятку сферах суспільного життя, правомірно розглядати культуру як інформаційний аспект суспільного життя, як соціально значущу інформацію, що регулює це життя, організовує його. Ця інформація, яка за своїм змістом репрезентує сукупний історично змінний соціальний досвід, частково може усвідомлюватися людьми, частково функціонує як соціальне несвідоме.

Розглядаючи зміст поняття "культура" під кутом зору конкретно-історичної парадигми, С. Цимбалюк вважає, що в інформаційному суспільстві її "доцільно розглядати як динамічний процес втілення в реальність напрацьованого людьми культурного потенціалу, а також породженого новими культурними феноменами у конкретній культурно-історичній ситуації" [10].

Почнемо з того, що суттєвою особливістю сучасних культурних процесів стає глобальне експоненціальне зростання масштабів використання нових інформаційних технологій. Інформатизація як форма вияву наукового прогресу конкретного історичного етапу розвитку культури переконливо демонструє необхідність свідомого управління цим процесом, багатомірного підходу до його дослідження, яке не може бути успішним, якщо воно не спирається як на методологічну основу, так і на теоретичне виявлення більш загальних і глибинних закономірностей функціону-

вання постіндустріального суспільства. Передача засобами культури людського досвіду від епохи до епохи, від покоління до покоління можлива тільки завдяки її закріпленню у знаковій та символічній формі. Наприклад, ця особливість культури зафіксована у творах постмодерністської філософії. "Значна частина культурних узагальнень останнього часу була зроблена на лінгвістичному матеріалі, який утворює знакове поле. Невід'ємним фрагментом філософії постмодернізму є дискурс – метод з'ясування соціально-культурної зумовленості мовних висловлювань (дискурс як мова, "занурена у життя)" [3].

Інформаційне суспільство характеризується також як "новий культурний ландшафт", який адекватно відбиває "новociвiлiзацiйний менталiтет". Його особливостями є те, що культурні явища віднині формуються і функціонують в умовах "відкритих систем", які, своєю чергою, тяжіють до культурного синтезу і конструювання на основі різномірних культурних "цитат". Характерною рисою новоявленого менталітету суспільства "третьої хвилі" є й те, що він рефлексує радикальну зміну ціннісних орієнтирів, асоціюється у багатьох дослідників з духовною кризою, втратою моральних критеріїв.

"Кінець аксіологічних орієнтирів" – так визначила сучасну ситуацію у сфері духовного життя Жаклін Рюс. Сучасна культура – це культура, яка прагне позбутися традицій... де ми спостерігаємо агонію ідеологій... що розхитала, як ще ніколи не бувало, всі свої поняття і, таким чином, поставила перед порожнечою [7, с. 529].

Першою особливістю сучасного розуміння культури є те, що вона являє собою систему надбіологічних програм людської діяльності, поведінки та спілкування, систему, яка необхідною умовою відтворення та змін соціального життя в усіх його основних проявах. Культура всіма своїми складовими і проявами (культурними артефактами) акумулює, зберігає і транслює соціальний досвід людства. Генеровані культурою програми діяльності, поведінки та відносин людей виконують в житті суспільства роль, аналогічну спадковій інформації в складних біологічних організмах.

Сьогодні чимало дослідників прагнуть довести, що інформаційне, змістовне навантаження "зовнішнього світу" – космосу, всесвіту, природи – і "світу внутрішнього" – суспільства – близькі, що забезпечує їх певну однорідність, цілісність, здатність до самовідтворення.

Суспільне, або культурне середовище, в якому живе людина і яке вона сама утворює, настільки ж складне, має не менший порядок інформаційної міцності, ніж біотичне середовище, в якому живуть всі наші сусіди по планеті [8, с. 119]. В цьому глибинна сутність необхідності узгодженого розвитку цих "двох світів", на чому, власне, наголошує концепція коєволюції природи і суспільства, одним з авторів якої є М. В. Тимофєєв-Різовський.

Започаткований у біології принцип коєволюції поступово набуває статусу загальнонаукової категорії, активно застосовується в теорії інформації. "Ми настільки радикально змінили наше середовище, – наго-

лошував Н. Вінер, – що тепер для того, аби існувати в ньому, ми маємо змінити себе". Тобто принцип коеволюції виходить за межі забезпечення "комфортного" перебування людства в природі, не є даниною розумного, вираженого споживання її дарів. Коеволюція означає інформаційний механізм взаємозумовлених змін елементів, з яких складається єдина система "природа – суспільство – людство".

Концепція коеволюції – одна з численних матриць сучасного культурного виміру інформаційного суспільства. Щодо суспільства вона наголошує на синергетичному, інтерактивному, системно-цілісному характері його культури.

Якщо раніше сфера культури нерідко розглядалася як дещо автономне (у Д. Белла, зокрема, зустрічається принцип відокремленості, роз'єднаності "трьох" сфер – економіки, соціального життя, культури), то зараз вона сприймається як єдина реальність, в якій об'єктивне і суб'єктивне (практика та її теоретична рефлексія) переплетені, злиті в єдиному утворенні – "людському світі", створеному спільнотою культурному просторі свого життя.

Друга особливість сучасного розуміння культури полягає у з'ясуванні якісної відмінності між філософським і науковим розумінням феномену культури. В. Межуєв пояснює цю відмінність за допомогою образів "дзеркала" і "скла". Наука "як прозоре скло" прагне "об'єктивно точно" відобразити культурні факти такими, як вони є. А у "філософському дзеркалі" обов'язково відображається особистість культуролога, який суб'єктивно досліджує культурні реалії.

На відміну від наукового, у філософському відображенні дійсності, зазначає В. Межуєв, вона постає як світ, що утворюється відповідно до закону свободи, а не як об'єктивна природа [4]. Не вдаючись до оцінки правомірності інтерпретувати філософію як "дзеркало", зазначимо, що розуміння культури є одним із найбільш суб'єктивованих.

Саме така духовна ситуація – зміна світоглядних парадигм, девальвація культурних ідеалів, знецінення моральних чеснот (аномалія як "нова норма") – спричинила позиціювання іронії як форми життєво-поведінкового світовідношення. Іронія, за висловом Т. Бодуена, ключовий троп постмодерної культури серед інших фігур мови – таких, як метафора, метонімія, синекдоха, які конотують або денотують значення через ланцюг асоціацій. Хоч іронію часто розуміють як "суто негативне ставлення до світу", вона не обов'язково є простим позуванням. Іронія "руйнує нібито самоочевидне значення висловлювання, ідеї або образу й очищає цей образ від того, що він, як вважалося, містив у собі. Іронія висмоктує повітря зі свого об'єкта, але тільки для того, щоб надути його згодом" [12, р. 100]. Автор цього висловлювання в книзі "Віртуальна віра: нешанобливі духовні пошуки покоління Х" зазначає, що культура іронії є побічним продуктом популярної культури. Едіт Вишгород також відзначає наявність тенденції іронізації культури інформації та образів, наголошує, що в сучасній культурі іронія перетворюється на "моральний жест" [18]. Тропізація культури іронії співвідноситься з такою поши-

реною темою постмодерної культури, як вдавання (симуляція). Жан Бодріяр використовує поняття симулякр (вдавання) у значенні копії, для якої не існує оригіналу, наслідування, бракує реального референта.

Проблематика іронії як способу життєвідношення міцно укорінена в традиціях культурного нігілізму, який започаткував Ф. Ніцше, цей "візіонер" сучасної історії, і який був продовжений А. Камю, Е. Лонеску, К. Леві-Строссом, Д. Ваттімо, Ж. Дерріда, Р. Рорті. Так, узагальнюючи уявлення про суб'єкта іронії, Р. Рорті пише: "Я використовую слово «іронік» для визначення людей, готових примиритись із випадковістю своїх, його або її найголовніших переконань і бажань, – тих, хто є історицистом і номіналістом..." [6, с. 19]. Іронік, продовжує Рорті, – "типовий сучасний інтелектуал", який усвідомлює силу переопису. До речі, Рорті наголошує на несправедливості звинувачення іроніків як "руйнівників". По-перше, іронія не повинна переповнити всю публічну культуру: "Я не можу собі уявити культуру, в якій молодь соціалізується таким чином, що вона безперервно підозрює власний процес соціалізації". По-друге, "іронія за своєю природою – справа приватна". Іронія, якщо вона незаперечлива за своєю суттю, позитивна і реактивна, вона стимулює, додає сумнів і відчуження. Разом з тим сучасна культура формує і негативний тип нігілізму – цинізм, завдяки якому інтелектуал здатний діяти "як корсар". Петер Слотердайк, автор цього вислову, констатує: "Невдоволеність нашою культурою досягла нової якості: вона постає як універсальний дифузний цинізм" [9, с. 19].

Квінтесенцію змін, які обумовлює інформаційне суспільство, є трансформація культури. Це стосується, насамперед, технологічної культури, яка зумовлює технологічні засади устрою життя людей. Однією із найвиразніших рис цієї культури є її дистанційність. "Технологічна культура, – зазначає Леш, – це, насамперед, дистанційна культура. Форми життя стають формами життя на відстані". Неминучим наслідком цього є радикальна зміна соціального буття людини. "Оскільки форми мого соціального буття виявляються з такою неминучістю і звичністю буттям на відстані, і оскільки я нездатний подолати подібні дистанції, я не можу набути соціальності, за умов позбавлення моїх технологічних доповнень" [15, р. 15].

Своєрідною калькою коеволюційних процесів, свідченням появи нових зв'язків у структурі інформаційного суспільства є технонаука. Мережа науки, технології, інженерної справи, яка онтологічно складається паралельно системі Інтернету, утворює матеріальний каркас останньої – виразна ознака нової цивілізації. У термінах технонауки відбивається реальний синтез різноманітної за функціями і призначенням інтелектуальної та матеріально-виробничої діяльності людини, фіксується факт перетворення науки на суттєву ознаку якісно нового типу суспільного "modus vivendi". Наука, технологія, інженерна справа, промислове і культурне проектування та конструювання вже не є окремими видами діяльності. Навпаки, вони співіснують, взаємозумовлюють один одного, впливають на розвиток і вдосконалення своїх "партнерів". У наш час

технонаука означає "динамічні відносини між інструментами та людьми в культурному контексті, що приносить із собою концептуальні та практичні зміни" [16, р. 175].

Підкреслюючи людський аспект технонауки, Р. Сессовер зазначає, що технонауку як констеляцію науки, технології та інженерної справи можна найкраще зрозуміти в термінах діяльності членів спільноти (у значеннях, розвинутих Робертом Мертоном, Майклом Поланьї або Томасом Куном). Відбувається зміщення від розмов про технонауку як таку до діяльності технонаукової спільноти, що свідчить про те, що ми маємо справу з людьми, які виготовляють, розподіляють і використовують технологічні знаряддя та інструменти у власних цілях. Коли ми згадуємо, що існує людське обличчя, невіддільне від технонауки, це допомагає нам усвідомити внутрішню слабкість технонауки та необхідність її подальших критичних оцінок і перегляду [17], – пише Р. Сессовер.

Вчений наголошує на етичній відповідальності тих, хто уособлює технонауку. Теза про необхідність практичного дискурсу щодо відповідальності усіх, хто бере участь у технонаукових новаціях (в біохімії, астрофізиці, генетичних дослідженнях), – одна з найпоширеніших у теоретичній та праксеологічній культурі доби становлення постіндустріального суспільства, в якому інформація, знання стають домінантою свідомості.

Одним з перших цю тезу сформулював у 1989 р. Евандро Агацці, вбачаючи специфіку будь-якої суто людської діяльності (в тому числі наукової і технічної) в свободі. Він порушує проблему деонтологічних вимог щодо науки, особливо в її прикладній формі. Якщо фундаментальна наука опікується пошуком істини, враховує вимоги доброчесності на рівні інтелектуальної культури дослідника, то в прикладній науці виходить на перший план вимога відповідальності: "Першорядною метою виступає певна можливість практичного застосування знання, звідси наука етичних проблем, які виникають у зв'язку з конкретними цілями, заради яких працює прикладна наука" [11, р. 205]. Наголошення на обов'язковості етичних критеріїв перетворюється на лейтмотив сучасних розумінь "призначення" науки і техніки, їх перетворення в "людську технологію".

Моральні засади мають забезпечити "належне" використання знання, науки, техніки заради запровадження такого типу діяльності "соціальної влади", яка була б спроможною забезпечити людей "бажаними або потрібними цінностями", – вважає Тоффлер. Поділяючи цю думку, А. Грінвальд зауважує, що в сучасному суспільстві знання, яке спрямоване на майбутнє, "етична рефлексія" має супроводжувати будь-які людські рішення, як у сфері науково-технічної політики, так і в повсякденному житті [15].

Поступовий перехід постіндустріального та інформаційного суспільства до антропогенної, ноосферної цивілізації – об'єктивний процес. Який багато в чому зумовлюється тими зрушеннями і якісними змінами, що відбуваються в усіх ланках культури інформаційного суспільства. Адже інформатизація пронизує не тільки державні структури, соціальні інститути, виробництво, сферу послуг, а й побут, дозвілля людини, спричи-

няючи зміни способу її життя. Безсумнівним наслідком інтенсифікації інформаційних потоків є прискорений розвиток не лише інформаційного, а й людського потенціалу, підвищення рівня освіти та обізнаності громадян, а завдяки цьому – формування всебічно активних верств населення, для яких здобування та використання нової інформації стає потребою і звичкою.

Третьою особливістю є те, що у структурі культури інформаційного суспільства виникає специфічна "інформаційна субкультура", яка є базовою підсистемою інформаційної культури. Інформаційна субкультура являє собою систему цінностей інформаційної культури, яка проявляється в конкретних навичках з використання технічних пристроїв (персонального комп'ютера, комп'ютерних мереж тощо), у здатності використовувати інформаційні технології, складовою яких є програмні продукти з різних джерел, у вмінні працювати з інформацією різного рівня тощо [14].

Інформаційна культура істотно змінює суспільний простір, перетворює його на своєрідний "кіберпростір" – це простір взаємодії, утворений глобальною мережею комп'ютерів, з яких складається Інтернет. Автор цього терміну, А. Войскунський, – підкреслює його метафоричний характер. Кіберпростір, або Світ Інтернету (World – Wide – Web), є однією з моделей сучасного суспільного устрою, до осмислення якого прикута увага широкого загалу вчених – філософів, політологів, політтехнологів, соціологів, економістів, етнографів, комунікативістів, психологів, а також фахівців у галузі технічних наук. "Інтернет, WWW перетворились на найістотніший чинник індивідуального та суспільного розвитку, набувши привабливості для сотень мільйонів людей" [1, с. 64].

Користувачі Інтернету визначили характеристику кіберпростору, що сформульована у створеній ними Декларації Незалежності: "Кіберпростір знаходиться поза вашими кордонами. Не думайте, що ви можете побудувати його так, якби він був об'єктом державного будівництва. Кіберпростір є справою вашої природи і зростає самостійно під впливом наших сукупних дій... Ми встановлюємо свій Суспільний Договір. Цей спосіб правління виникає відповідно до умов нашого, а не вашого світу. Наш світ інший. Кіберпростір складається із взаємодій і відношень, міркує і буде себе подібно стоячій хвилі в системі наших комунікацій. Наш світ одночасно всюди і ніде, але не там де живуть наші тіла... Ваші правові поняття власності, особистості, комунікації і контексту невідповідні нашим. Вони засновані на матерії – тут матерії не існує. Наші особистості не мають фізичного тіла, тому, на відміну від вас, ми не можемо досягти порядку під впливом фізичного тиску. У кіберпросторі ми вже не «люди», а повідомлення на екранах один одного. За межами електронної пошти, де користувачі називають свої імена, в Інтернеті, насправді, ніхто не знає, в якій частині світу перебуває, чоловік то чи жінка" [10].

Кіберпростір – це продукт новітніх технологій, нова форма суспільних відносин, в якій існують особливі соціальні групи – "комп'ютіс-групи", тобто спільноти людей, яких пов'язують певні загальні інформаційні інтереси, заради яких вони вступають у певні соціальні відносини, вста-

новлюють соціальні зв'язки між собою і світом завдяки Інтернету. Кібер-простір Інтернету створює умови, що сприяють залученню людини до нових форм соціальної взаємодії і деякою мірою формують особистість. Зазначимо, що віртуальні реальності можуть використовуватись з метою маніпулювання свідомістю людей, отже цей процес не повинен залишатися некерованим.

Привабливість інформації та нових засобів її здобування – одна з причин популярності концепції та практики інформаційного суспільства. Привабливість інформації зумовлюється мотивами, якими керується адресат повідомлення, формою, в якій вона подається, наприклад, піар в інформаційних матеріалах засобів масової інформації, цілі використання здобутих відомостей. Не безпідставно дослідники у суспільному просторі, насиченому електронно-кібернетичними знаряддями, приладами та пристроями, вбачають реалізацію проекту ноосфери.

Свого часу Тейяр де Шарден стверджував, що "ноосфера прагне стати однією замкнутою системою, де кожен елемент, зокрема, бачить, відчуває, бажає, страждає так само, як і всі інші, і одночасно з ними" [5, с. 199]. Цю "відчуваючу єдність", цілісність забезпечує розгалужена мережа "розумних" приладів, частина з яких здатна моделювати окремі функції розуму та органів чуття "homo sapiens". Саме мережі становлять нову соціальну морфологію наших суспільств, а поширення "мережевої" логіки значною мірою позначається на перебігу та результатах процесів, пов'язаних із виробництвом, повсякденним життям, культурою та владою [2, с. 494].

Відмітною рисою інформаційної цивілізації є те, що темпи культурних змін, творчість нових соціальних і культурних форм у багато разів зростає. Новий інформаційний простір, якісно інше в культурному відношенні суспільне середовище потребує, крім іншого, саме метафоричного, образно-символічного осмислення і вираження: "віртуальна реальність", "кібер-простір", "електронний фронтір", "електронна агора", "дигітальна культура" тощо.

Дигітальна культура – якісно новий витвір інформаційної технауки, різновид інформаційної культури, яка опосередкована та трансформована електронно-обчислювальними, цифровими технологіями (компакт-дисковими пристроями запам'ятовування, кишеньковими комп'ютерами, мініатюрними довідниками тощо), які обробляють інформацію, що надходить адресатові, та подають об'єднані відповідним чином результати у комп'ютер-накопичувач. Давід Болтер, автор праці "Людина Тьюрінга", вважає, що ця технологія "розвиває зв'язки, метаморфічні чи інші, з культурологією, філософією або літературою, вона завжди доступна, щоб використати її як метафору, приклад, модель або символ" [13, р. 39].

Ми прийшли до висновків, які не були очевидні спочатку – в інформаційному суспільстві зберігається як інтенціональність попередніх соціально-політичних тенденцій, що виникли задовго до його появи, так і домінанта певної культурної парадигми, виявити справжній зміст якої є можливим тільки за допомогою аксіологічної та морально-етичної рефлексії, що переважає в суспільстві інформації.

З огляду на всепроникливий вияв культури, яка присутня в усіх без винятку сферах суспільного життя, правомірно розглядати культуру як інформаційний аспект суспільного життя, як соціально значущу інформацію, що регулює це життя, організовує його. Ця інформація, яка за своїм змістом репрезентує сукупний історично змінний соціальний досвід, частково може усвідомлюватися людьми, частково функціонує як соціальне несвідоме.

Інформатизація як форма вияву наукового прогресу конкретного історичного етапу розвитку культури переконливо демонструє необхідність свідомого управління цим процесом, багатомірного підходу до його дослідження, яке не може бути успішним, якщо воно не спирається як на методологічну основу, так і на теоретичне виявлення більш загальних та глибинних закономірностей функціонування постіндустріального суспільства.

Першою особливістю сучасного розуміння культури є те, що вона являє собою систему надбіологічних програм людської діяльності, поведінки та спілкування, систему, яка виступає необхідною умовою відтворення та змін соціального життя в усіх його основних проявах. Культура всіма своїми складовими і проявами (культурними артефактами) акумулює, зберігає і транслює соціальний досвід людства. Генеровані нею програми діяльності, поведінки та відносин людей виконують у житті суспільства роль, аналогічну спадковій інформації в укладних біологічних організмах.

Друга особливість сучасного розуміння культури полягає у з'ясуванні якісної відмінності між філософським і науковим тлумаченням феномену культури.

Третьою особливістю є те, що в структурі культури інформаційного суспільства виникає специфічна "інформаційна субкультура", яка являє собою систему цінностей інформаційної культури і проявляється в конкретних навичках з використання технічних пристроїв (персонального комп'ютера, комп'ютерних мереж тощо), у здатності використовувати інформаційні технології, складовою яких є програмні продукти з різних джерел, у вмінні працювати з інформацією різного рівня тощо. Інформаційна культура істотно змінює суспільний простір, перетворює його на своєрідний "кіберпростір".

Сьогодні потужність інформаційних потоків не стримується ані моральними, ані культурними межами. Інформаційна цивілізація змінює не просто статус інформації, тобто роль її позитивних наслідків, а й різко розширює негативні можливості. Інформація стає об'єктом продуктивного впорядкування й регулювання, від результатів якого залежить її використання як глобального стратегічного ресурсу виживання суспільства. Інформаційно-психологічне маніпулювання свідомістю виявляється повсюдно.

Список використаних джерел:

1. Войсунский А. Е. Метафоры Интернета / А. Е. Войсунский // Вопросы философии. – 2001. – № 11. – С. 64–79.
2. Кастельс М. Становление общества сетевых структур / М. Кастельс // Новая постиндустриальная волна на Западе. – М. : Прогресс, 1999. – С. 494–505.

3. Лук'янець В. С. Сучасний науковий дискурс. Оновлення методологічної культури / В. С. Лук'янець, О. М. Кравченко, Л. В. Озадовська. – К. : Центр практичної філософії, 2000. – 304 с.
4. Межуев В. М. Идея культуры. Очерки по философии культуры / В. М. Межуев. – М. : Прогресс-Традиция, 2006. – 408 с.
5. Пьер Тейяр де Шарден. Феномен человека / Пьер Тейяр де Шарден ; [пер. с фр. Н. А. Садовського]. – М. : Прогресс. 1987. – 296 с.
6. Рорти Р. Случайность, ирония и солидарность / Р. Рорти ; [пер. с англ. И. В. Хестановой и Р. З. Нестанова]. – М. : Русское феноменологическое общество, 1996. – 280 с.
7. Рюс Ж. Поступ сучасних ідей. Панорама новітньої науки / Ж. Рюс ; [пер. з фр. В. Шовкун]. – К. : Основи, 1998. – 669 с.
8. Самсонов А. Л. Человек и биосфера – проблема информационных оценок / А. Л. Самсонов // Вопросы философии. – 2003. – № 6. – С. 111–127.
9. Слотердайк П. Критика цинічного розуму / П. Слотердайк ; [пер. з нім. А. Рогачова]. – К. : Тандем, 2002. – 544 с.
10. Цимбалюк С. І. Культура інформаційного суспільства: соціально-психологічні виміри [Електронний ресурс] – Режим доступу: http://www.univerua.lv.ua/index.php?option=com_content&view=article&catid.11.Agazzi
11. Agazzi E. Responsibility: the Genuine Ground for the regulation of a Free Science / E. Agazzi // Scientists and their Responsibility. – Publishing International, 1989. – 235 p.
12. Beadoin T. Virtual Faith: The Irreverent Spiritual Quest of Generatio / T. Beadoin. – San Francisco, 1998. – 234 p.
13. Bolter D. Turing's Men: Western Culture in the Computer Age / D. Bolter // Chapel Hill. University of North Carolina. – 1984. – № 4. – P. 23–45.
14. Hollander R. Video Democracy: The Vote-From-Home Revolution / R. Hollander. – Mt. Airy, MD : Lomond Publications, 1985. – 161 p.
15. Lash S. Critique of Information / S. Lash. – London : Sage Publications Ltd., 2002. – 234 p.
16. Latour Bruno, Woolga Steve. Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts / Latour Bruno, Woolga Steve. – Princeton, 1986. – 321 p.
17. Sassower R. Technoscientific Angst: Ethics and Responsibility / R. Sassower. – Minneapolis, 1997. – 235 p.
18. Wyschogrod E. An Ethics of Remembering: History, Heterology and the Nameless Others / E. Wyschogrod. – Chicago, 1998. – 344 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Г. Н. Сащук

КУЛЬТУРНЫЕ ОСНОВАНИЯ ФОРМИРОВАНИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Рассматривая явление культуры информационного общества, автор обратился к анализу тех общекультурных оснований, тех социальных пределов, в которых осуществляется процесс становления "нового культурного ландшафта", который адекватно отражает "новоцивилизационный менталитет".

Ключевые слова: информационное общество, информатизация, киберпространство, культура, ценностные ориентиры, коэволюция, ново цивилизационный менталитет.

G. Saschuk

CULTURAL FOUNDATIONS OF THE INFORMATION SOCIETY

Considering the cultural phenomenon of the information society, dealt with the analysis of the general cultural bases of social boundaries in which the process of becoming "new cultural landscape" which adequately reflects "new civilisational mentality".

Keywords: information society, information, cyberspace, culture, values, coevolution, new civilisational mentality.

CULTURE AND BELIEFS OF THE ANCIENT IRANIAN PLATEAU

This article is about ancient belief and culture of Iran. In fact, the major beliefs of Iran can be divided into three distinct periods. Pre Zoroastrian, Zoroastrian, and the Islamic period. In this work we consider the part of pre Zoroastrians since the first residents in ancient Persia; we consider the early civilizations in Iranian plateau and their beliefs, customs and culture of that period. We argue who were Iranians, which race they come from, what was the earliest language of this land and what were the origin of their beliefs. We continue with the beginning of Mithraism, explaining the structure hierarchical of Mithraism and the seven grades of it with their special symbol and ruling planet, we demonstrate that Mithraism has an influence on the formation of Christian thought and Christianity had many similarities with Mithraism, with considering all aspects of this mystic culture, and passing from the history and civilisation of this belief finally we close the work with the beginning of Zoroastrian, beliefs and culture in brilliant season Achaemenian empire in old Persia.

Key words: Zaratasism, Kassite, Airiyana, Persia, Achaemenian empire, Avesta, Gathas, Anahita, Ahuramazda, Mazdaism.

INTRODUCTION

Iran, a Middle Eastern country south of the Caspian Sea (the extended as long as 650 km) and north of the Persian Gulf and Oman sea (approximately 1770 km). Iran extend over an area of 1,648,000 sq making it the second largest country in the middle East after Saudi Arabia. This region now called Iran was occupied by the Medes and the Persians in the 1500s B. C., until the Persian king Cyrus the Great overthrew the Medes and became ruler of the Achaemenid (Persian) Empire, which reached from the Indus to the Nile at its zenith in 525 B. C. Persia fell to Alexander in 331–330 B. C. and a succession of other rulers: the Seleucids (312–302 B. C.), the Greek-speaking Parthians (247 B. C. – A. D. 226), the Sasanians (224–c. 640), and the Arab Muslims (in 641). By the mid-800s Persia had become an international scientific and cultural centre. In the 12th century it was invaded by the Mongols. The Safavid dynasty (1501–1722), under whom the dominant religion became Shiite Islam, followed, and was then replaced by the Qajar dynasty (1794–1925). During the Qajar dynasty, the Russians and the British fought for economic control of the area, and during World War I, Iran's neutrality did not stop it from becoming a battlefield for Russian and British troops. A coup in 1921 brought Reza Kahn to power. In 1925, he became shah and changed his name to Reza Shah Pahlavi. He subsequently did much to modernize the country and abolished all foreign extraterritorial rights.

A number of religions were practiced in the different geographical parts of ancient Iran through the various periods of history, all of which underwent many changes in the course of time, owing to the various social and political developments and upheavals faced by the country. It is mainly due to this reason that details concerning the original forms of these religions and their relationship with each other are shrouded in haziness and ambiguity.

The story of civilization is like the story of Iran. Hegel writes in his book *The Philosophy of history*: "The principle of evolution begins with the his-

tory of Iran". The main part of the story of civilization began after the last Ice Age. Broadly speaking, the *Stone Age* began roughly 2.5 million years ago and ended in parts of the world after the last Ice Age. In the *Stone Age*, Human groups in different parts of the world began using stone tools at different times and abandoned stone for metal tools at different times. What we know it as "Religion", is part of the story of civilization, mainly after the *Stone Age*. The history of human evolution, and also the story of civilization and the ancient religion have many unclear and ambiguous things. But we can draw a very big and rough picture of what has happened after the Ice Age on the plane of *Persia*.

While the main principles and the basic belief structure of the ancient Iranian religions like *Zoroastrianism* – the followers of which still live in *Iran* – are somewhat better known because of the availability of certain evidences and sources, not much information can be found regarding the other ancient Iranian religions, and particularly the ones that existed before *Zoroastrianism*, owing to a lack of reliable evidences. However, what is clear is that several faiths and religious beliefs did exist in ancient *Iran* in different forms, the influences of which can be observed in the later religions such as *Mithraism*, *Zoroastrianism*, *Zurvanism*, *Manichaeism*, and the more recent religious movements like those of *Mazdak* and *Babak Khorramdin*. These religions had also, to a great extent, influenced the ancient Iranian art and literature as well as its other cultural heritages. In general, the sources that are available for providing us with information regarding the pre- *Zoroastrian* religions of ancient *Iran* are as follows:

1. The works of Greek writers like *Herodotus*, *Strabo*, *Polybius*, and others that contain sporadic information regarding the traditions and religious beliefs of ancient *Iran*;

2. The surviving parts of the *Avesta*, Concerning the sources of *Mazdaism* the only comparatively sure points in which direct and indirect references have been made to the beliefs and views that were more ancient than *Zoroastrianism*. It is worth mentioning that both *Zoroaster* as well as the early *Zoroastrians* had for a long time struggled to prevent the beliefs of the pre-*Zoroastrian* faiths from penetrating into the *Zoroastrian* thought and belief structure. Nevertheless, some elements of these ancient religions did eventually find their way into the *Mazda*-worshipping *Zoroastrian* religion and became merged with it. Thus, the *Avesta* – and particularly the sections of the *Yashts*, which comprise hymns in praise of God – is one of the most important sources available concerning the religions that existed in ancient *Iran*.

3. The Vedic Texts: These ancient Indian religious texts constitute another important source for research on the religious beliefs and traditions of the ancient *Iranians*. This is mainly due to the fact that the two branches of the *Aryan* race that had apparently separated from the other Indo-European tribes in the second millennium BC had a lot in common in the areas of language, legends, epics, and religious beliefs. Moreover, what has been referred to as the "Iranian religion" in the writings of the ancient Greek histori-

ans clearly resembles the Vedic beliefs and, therefore, there remains no doubt that the Vedas are also one of the most important existing sources that provide researchers with information on the religious beliefs of ancient Iran. Pre-Zoroastrian religion of the ancient ancestors centered on natural/nature cults mostly belonging to the *Stone Age*, such as the cults of water and fire. Many elements of these ancient cults have survived in *Zoroastrian* and Indian Vedic literature. Elements such as water and fire were personified. Water itself became a goddess the 'Apas' (modern *Persian* Aab) with specific prayers and libations made to her. The elders of each household regularly made offerings (from the plant and animal world) to the nearest pool or spring and there were communal ceremonies involving the priestly rites. Fire, named Atar (modern *Persian* Azar / Atash) was also worshipped with offerings consisting of clean dry fuel, incense and animal fat if available.

4. Inscriptions of the *Achaemenian* Kings: These inscriptions, too, make faint references to the religious beliefs of the ancient *Iranians* and since they do not particularly mention Zoroaster's name as well as the specific *Zoroastrian* principles, they can be considered as a part of the non-Zoroastrian culture of ancient Iran. Based on this discussion, it could be said that even though it is not possible to have an exact picture of the pre-Zoroastrian religions of the ancient *Iranians*, it is, at the same time possible to reconstruct certain important characteristics and principles of these faiths with the help of the above mentioned sources and references.

Thus, based on these evidences it can be inferred that the religion in *Iran* has a very long history, more than 10,000 years. *Mithraism* and *Zoroastrianism* are two Old *Persian* religions that influenced almost all religions. *Iran* was a big country and only in 19th century and after the Russian and British attacks to *Iran (Persia)*, the country became as small as today's Iran. The eastern neighbor of *Iran* was India, and China was the eastern-north neighbor. In the north of Iran, in today's Russia, the savage tribes lived in the cold and empty areas. The western neighbors of *Iran* were different countries at different times, from Babylonians and Assyrians to Greeks, Turks, and Egyptians. In the south of Iran, there was the hot and empty desert of Arabia with a few savage tribes. Before the Arab invasion in 1400 years ago, *Iranians* never thought that the hot and empty desert of Arabia and its savage tribes could make any problem for them. Arabs occupied *Iran* for about 200 years and after that *Iranians* tried to free their country and had a series of long and continuous wars with their western neighbors, Arabs and Turks. Mongols and their invasions from the east, solved the problems of Arabs forever, but they created a new tragedy and a big disaster for *Iranians* for about 200 years. In the Safavid era, and after 1501, *Iranians* restored the *Persian* Empire, but like Europe and other parts of the world, the long and continuous wars, especially with the western neighbors, were part of the daily life. Before the 19th century, only the western borders of *Iran* changed every now and then, and were not like the *Persian* Empire in the 5th century BC but the northern, eastern and southern borders were almost fixed.

Culture and Beliefs of the first residents Iranian Plateau

Geological research has shown that at the time when the greater part of Europe was covered by glaciers, During the last Ice Age, in 15,000 to 10,000 years ago, almost all parts of Europe and North America were buried under thick layers of ice. Australia and America were totally isolated and had their own civilization and their own spiritual traditions, but Africa, Asia, and Europe were connected to each others, as "the old world".

The Iranian Plateau was passing through a pluvial period, during which even the high valleys were under water. The central part of the Plateau, today a great salt desert, was then an immense lake or inland sea into which many rivers ran from the high mountains.

Fossil fish and shells, which have been found not only in the desert but also in the high valleys, illustrate the physical aspect of the country as it was many thousands of years before the Christian era, and what we know it as "Religion" is a legacy of "the old world". As known, the main civilizations of the old world are: Iran, India, China, Egypt, and Greece. Jason Cooper in his book "*Mithras: Mysteries and initiation rediscovered*" says: "An Iranian, Zoroaster, is the most important person in the recorded history of religion. The first man to promulgate a divinely revealed religion. He influenced the religions of Judaism, Christianity, Islam, Buddhism, Manichaeism, etc. Over half the world has accepted a significant portion of his precepts under the guise of one or another of these faiths.

Herodotus that some know him as the father of history, wrote in the 5th century B. C., in his book History of Herodotus: "In ancient times, *Iranians* were renowned as Aryans among themselves and their neighbors" [2]. In fact, as the oldest written records of the human history confirm, the residents of the Iranian Plateau were Aryans. In fact, when Europe was buried under thick layers of ice, *Iranians* were creating pictures on earthenware. At the end of the Ice Age, as a result of excessive rainfall on the Alborz and Zagros Mountains and the melting of the ice accumulated on the mountains, the rivers flowing through the Iranian Plateau were so large, and there were several large lakes in the central *Persia*. After thousands years, with the continuous warming of the earth and the decrease in rainfall, the lakes and rivers gradually became smaller and the peoples living around them, who had a common language and *Aryan* culture, had to find new solutions for themselves. Some decided to migrate from Iran, mainly to Europe.

Professor R. Ghirshman, Ukrainian archaeologist, explorer, and historian, educated at the Sorbonne in Paris, in 1930 was appointed head of an expedition to *Iran* and made excavations at Giyan, Luristan, Assadabad, and Siyalk. In 1935 he began work on the site of Shapur, a Sassanid town founded in the 3rd century A. D., Grishman in his book "*Iran from the earliest times to the Islamic conquest*" describes *Iran* in last fifteen hundred years BC before the invading Arabs. In his book he argues about the Aryannations: Skayyan, Medes, *Persians*, Parthians, Sassanids, and Hindus.

Grishman describes about prehistory and cave man of Iran. In the spring of 1949 identified traces of human remains of this age for the first time in *Iran*

in exploration of a cave at Tang-i-Pabda, in the Bakhtiari mountains, north-east of Shustar. He found at a period which may be put at between 10,000 and 15,000 B. C. prehistoric man was already living on the Iranian Plateau.

In this primitive society a special task fell to the lot of the woman: guardian of the fire and perhaps inventor and maker of pottery, it was she who armed with a stick, sought edible roots or gathered wild berries in the mountains. Knowledge of plants, born of long and assiduous observation, led her to experiment in cultivation. Her first attempts at agriculture were made on the alluvial terraces. Whereas man made but little progress, woman with her primitive agriculture introduced many innovations during the neolithic period, to which the cave settlements belong. As a result, a lack of balance must have arisen between the parts played by man and woman. This may perhaps be the origin of certain primitive societies in which the woman is predominant. In such matrarchies (and also, perhaps, in societies practicing polyandry) the **woman directs** the affairs of the tribe and **is raised to the priesthood**, while family succession is through the female line, the woman being considered as transmitting in its, purest form the lifeblood of the tribe. This form of matriarchy was one of the peculiar practices of the original inhabitants of the Plateau and that later it passed into the customs of the conquering Aryans [1, p. 27–32].

The oldest human settlement to be identified in the plain is at **Siyalk, near Kashan, south of Teheran**. Traces of man's first occupation have been found there just above virgin soil, at the bottom of an artificial mound.

Limited archaeological studies and discoveries indicate that the Guti tribe has lived there about 4,000 B. C. The Kassî or *Kassî* tribe has immigrated to this region from Caucasia after the Gutis. The Kassîs worshipped Sourîash or the Goddess of Sun who had *Aryan* origin. According to valid historical evidences, present *Elam* province has been a part of the ancient *Elam* land.

Their domination, the longest foreign conquest known in Mesopotamia, lasted 576 years, not ending until 1171 B. C. The area of the Zagros inhabited by the *Kassîtes* corresponds to the central part of the range, modern Luristan, but their rule also extended north and east of that province and, according to certain scholars, included the district round Hamadan.

The more historians believes that one of the largest ancient Iranian tribes was Cas Su, Cassî and Kassî, which means fair-eyed and fair-faced. The name of central city of Kashan (Kassan) and also the name of the Caspian Sea are a relic of this ancient *Aryan* tribe. Many relics of the Kassî tribe have also been found in the central Iran, in Qazvin and Khorramabad and other regions. The earliest reference to the *Kassîtes* is found in texts of the twenty-fourth century B. C. belonging to the time of Puzur-Inshushinak; they appear to have been relatively unimportant during the third millennium. The Assyrians knew them under the name of Kassî, which in the form of Kossaiioi is mentioned by Strabo, who places the *Kassîtes* fairly far to the east at the Caspian Gates above Teheran. Although the records are relatively inarticulate about Babylonian and Elamite affairs, we know from other sources such

as Grishamans book that the *Kassites* were in touch with Egypt during the Amarna age. During this period there occurred a revival of Assyria, which by treaty secured a frontier in the Holwan district, after a campaign conducted by Adad Nirati. The overthrow of the *Kassites* was the work of Babylonian forces. *Elam* was the first to revive while the *Kassites* were still firmly in occupation of Babylonia, and once again it delivered the final blow. About the beginning of the thirteenth century B. C. a new dynasty established itself in *Elam* which, with rulers of the calibre of Shutruk-Nahhunte, Kutir-Nahliunte, and Shilhak-Inshushinak, marks the 'golden age' of *Elam*.

The second millennium found a new national dynasty in Elam, whose kings styled themselves: 'divine messenger, father and king' (of Anzan and Susa). The business documents of the period were written in Akkadian, but the presence of many indigenous words testifies to the development of the local civilization.

This is evident also in religion. The goddess Shala and her consort, Inshushinak, were frequently invoked and were more popular than the gods of the Babylonian pantheon.

In Elamite and Babylonian inscriptions, *Elam* is called Alamto or Alam which means "mountains" or "the country of sunrise". It has been part of the *Achaemenian* Empire. Existence of numerous historical vestiges in Lurestan and *Elam* provinces belonging to the Sassanide period indicates the specific importance of the region in that time. In the late 4th century, Kurdish tribes governed over the region till the early 6th century AH. Between 570–1, Atabakan-e-Lor ruled Poshtkooh and Lurestan. Later on, this dynasty transferred their capital to Poshtkooh (present Ilam).

In 1930 AD., in the division of the country, *Elam* became a part of Kerman-shah province. Then, being a border region and due to important political situation, it was changed into a province and now it is one of the important provinces of the country. Totally, *Elam* is a tribal province but in recent years the tribal relations specially the decampment of tribes have changed it drastically. Caucasian (commonly referred to as White) race is a major ethnic division of the human species having skin color varying from very light to brown. These people are natives of Caucasus Mountains, which are in the SW region of Soviet Union or Northern region of *Iran* (depending on the time periods when the borders were established). *Iranians* are Caucasian or White.

Old *Persian* have their own language and for express their own language have invented cuneiform writing probably goes back to Teispes, for have found the golden tablet of his son, Ariaramnes. That the *Persians* at the time of their kingdom in Fars probably wrote on clay tablets seems to be proved by the only tablet we know. Found at Susa, it contains in Old *Persian* the text of the 'foundation charter of the palace' of Darius. At the moment when this small kingdom was being transformed into an empire, this language and writing were available only to a small minority of the ruling class. It was assumed that non-*Persian* high officials and satraps did not know the language. On the other hand, Aramaic had become very widespread since the

beginning of the first millennium B. C. The Arameans, who founded several small kingdoms, Damascus, Hama, and Sam' al, spread throughout the Near East as far as western Iran. Under the Assyrians, their language and writing were widely used in commerce and even in conversation. The decipherment of the Elamite texts shows the manner in which these documents were prepared. The order came in *Persian* from a high Court official; the scribe translate it into Aramaic and wrote it on papyrus; the text was then passed to a second scribe, who translated it into Elamite and inscribed it upon a tablet. In the cuneiform writing of Old *Persian* several Aramaic ideograms have been retained, and the same thing must have happened in the transcription of *Persian* into Aramaic characters; from this in time developed the Pahlavi writing which uses Semitic ideograms.

Grishman repeatedly in his book described about burial customs and conditions in different periods, as Grishman statement in the fourth millennium B. C. the dead were buried in a contracted position under the Boors of houses; this proximity absolved the living from the necessity of making offerings, since the spirit of the deceased could share in the family repast. Man already believed that he continued to live after death as he had done on earth, for in one grave a polished stone axe had been placed by the skeleton within reach of its hand, while near the head lay two sheep jaws. Solid nourishment and, in all probability, liquid also accompanied the dead man in his grave.

As Grishman research many figurines of a naked **goddess** have been found on prehistoric Iranian sites. This goddess probably had as consort a god who was at one and the same time both her son and her husband. Undoubtedly it is in this primitive religion that we should seek the origin of marriage between brothers and sisters [1].

Acustom common in Western Asia, which the *Persians* anclater the Nabateans inherited from the indigenous population – or of the marriage, less often recorded, between mother and son. Here also may have arisen the custom of descent through the female line which was practiced by *Elamites* and Etruscans and Egyptians and was particularly widespread in Lycia. It is not without interest to note that among certain of these peoples women commanded the army; this was the case with the Guti, mountaineers living in the valleys of Kurdistan.

Gresham in his book explains Iran was a highway for the movement of peoples and for the transmission of ideas. From the prehistoric period onwards, and for 1,000 years more, it held this important position as an intermediary between East and West. In return for what it received it never ceased to give; its role was to receive, to recreate, and then to transmit [1, p. 16–54].

The beginning of Mithraism (cult mithra)

The roots of mystical thought in *Iran* goes back to the period before the formation of the *Zoroastrian*, that is the era of *Mithraism* that was the Iranian people sacrament for five hundred years at the time of the Parthian (Ashkanian) dynasty. *Mithras* is mentioned both in the Vedas, the ancient holy books of Hindusim, and he is also named in the hymns of the *Zoroastrian*

Avesta, which was written between 224–640 CE as a compilation of older religious oral traditions.

Many *Persian* myths and *Persian* customs are older than *Zoroastrianism* and belong to Pre *Zoroastrian*. *Mithraism*, is the main religion in the pre *Zoroastrian* era in Iran. The worship of *Mithra*, the Iranian God of the sun, justice, contract, and war, during the second and third centuries AD, was set in all areas in the Roman Empire; in mainland Europe; North Africa and Great Britain. In the Roman Empire, this deity was honored as the patron of loyalty to the emperor. In 66 CE King Tirdad introduced Mitra's religion to Nero and up till 325 CE it was the official religion of the Roman Empire. In the first century, during Ashkanian reign, Iranian merchants and believers brought *Mithraism* to Europe and it was mixed with Aristotle's (Aflatoon's) philosophy. After the acceptance of Christianity by the emperor Constantine. In the early 4th century, *Mithraism* rapidly declined.

Mithra or Mehr was the ancient Persian god of light and wisdom. *Mithraism* was the root of *Zoroastrianism*, and *Zoroastrianism* was the first mono-lithic religion in the world. *Mithraism* and *Zoroastrianism* both influenced a lot of following religions -including Christianity. Many ancient religious traditions in *Persia* are global traditions now. The idea of life after death, notions of heaven, hell and limbo, the idea of Satan or Ahriman, the idea of crossing of the bridge on the road to heaven (that decide the final fate), the

The idea of resurrection, the idea of being judged after the death, notion of individual judgment, the idea of fasting and paying religious tax, regarding fire as a sacred entity, using candle and fire in the funeral rites and the ritual, charity and distributing food among the poor, symbolic uses of food, animal sacrifice, avoiding certain foods, thanksgiving to God, daily and periodic ceremonies and ritual, a series of holy days and holy festivals and celebrations, and many other traditions are among what the *Persian* introduced to the world in 10,000 to 4,000 years ago. Some believe that after Alexander's era, *Mithraism* spread rapidly throughout Rome (Italy) and the Roman provinces in the 1st century BC. *Mithraism* became popular there, and Christianity borrowed many things from *Mithraism*. *Mithraism* was older than *Zoroastrianism*, and many *Persian* traditions and the *Persian* myths about *Mithra*, *Anahita*, Jamshid, Siavash, Arash, Kaveh, Zahak, Sraosha (Soroush), Rashnu, etc are older than *Zoroastrianism* and belongs to Pre *Zoroastrian*, mainly to the *Mithraic* culture.

Anahita or Nahid is the oldest *Persian* form of an Iranian goddess, as the divinity of 'the Waters' (Aban) and hence associated with fertility, healing and wisdom. [Now "Aban" is the name of the 8th month in the Iranian calendar, and "Mehr" is the name of the 7th month].

Anahita that was known as "the Lady of *Persia*" is considered as the mother of *Mithra*. Legends about *Mithra* claim that he was conceived by a young virgin named *Anahita* or Nahid. It is said that *Anahita* became impregnated magically while bathing in the waters of Lake Hamun in Sistan (eastern Iran). Now, the *Anahita* Temples or *Mithraic* temples (*Mithraeums*), are

found in all around *Persia*. One of the largest *Anahita* Temple in western *Persia* at Kangavar (in Kermanshah), dedicated to "*Anahita*, the Immaculate Virgin Mother of the Lord *Mithra*". Other *Mithraic* temples were built in Khuzestan and in Central *Iran* near present-day Mahallat, and also in Bis-hapur Hamedan, Istakhr, Yazd, Ray, Armenia (north-west *Persia*), etc. Some say: "The most beloved mountain shrines of the *Zoroastrians* of Yazd, set beside a living spring and a great confluence of water-courses, is devoted to Banu-Pars, "the Lady of *Persia*" (*Anahita*)".

Anahita and *Mithra*'s sculptures are found in almost all ancient cities in Iran. 'Artaxerxes' inscription at Susa reads: "By the will of *Ahura Mazda*, *Anahita*, and *Mithra* I built this palace. May *Ahura Mazda*, *Anahita*, and *Mithra* protect me from all evil". Zoroaster used the *Mithraic* culture, and *Zoroastrianism* had many similarities with *Mithraism*. Some historians say: "Zoroaster changed the *Mithraic* culture. The many gods of the Iranian were supplanted by a new deity who was the supreme deity of the Good. This deity became known as *Ahura Mazda*, or the "Wise Lord. " Opposed to *Ahura Mazda* was Ahriman, the "Angry Spirit," the chief deity of evil. Both deities had underlings and partners. The chief allies of *Ahura Mazda* were the "Amentas Spenta. " Created by the "Wise Lord," these "Bounteous" or "Holy Immortals" included *Mithra*. There was a hymn to *Mithra* in the Zarathustrian holy work, the *Avesta*. It is a beautiful hymn or Yast, in it *Ahura Mazda* addresses Zoroaster, saying that when he created *Mithra*, he made him as worthy of worship as himself. In *Avesta*, *Anahita* is "Aredvi Sura *Anahita*" (immaculate or mighty *Anahita*) and she is not only a divinity, but also the source of the world river and the (name of the) world river itself. They believed all the waters of the world created by *Ahura Mazda* originate from the source Aredvi Sura *Anahita*"

Very little *Mithraic* liturgical text has survived, but much is known from temple imagery and inscription. It is known that in certain rites *mithraists* gathered for a common meal, initiation of members, and other ceremonies. It is also known that the structure of *Mithraism* was hierarchical. Members went through a series of seven grades, each of which had a special symbol and a ruling planet. From lowest to highest these grades were:

"Corax (raven), Nymphus (bride), Miles (soldier), Leo (lion), Perses (*Persian*), Heliodromus (sun-courier), Pater (father).

(1) RAVEN. The first grade was under the protection of Mercury, whose role as a messenger of the gods was taken by the raven in the *Mithraic* myth. The symbols of this degree are the raven a cup and the caduceus of mercury.

(2) BRIDE. The second grade was under the protection of Venus. There is shown a lamp and a crown. There is a suggestion of a wedding ceremony and a bridal bath, so the element of water and purification b water may have occurred in the initiation.

(3) SOLDIER. The third grade was under the patronage of Mars. The symbols are the pouch that the soldier wore over his shoulder, a helmet and

a lance. There is evidence of branding on the forehead. The soldier has been associated with the element of earth.

(4) **LION.** The fourth grade was connected with Jupiter the symbols were a fire shovel, sistrum and thunderbolts. This degree belonged to the element of fire. The inscriptions describe incense burners and in the paintings, torches are held close to the initiate, perhaps for some purification by fire.

(5) **PERSIAN.** The fifth grade was under protection of the moon. The symbols shown are a 2-hooked knife, a scythe or plow and the moon and a star.

(6) **SUN RUNNER.** The sixth grade, messenger of the sun, was under the protection of the sun, whose representative he was on earth. The symbols on the mosaic are a torch, the radiate crown and a whip, which Sol drives the horses of His chariot. The sun-runner and the father are the two most important members of a *Mithraic* society.

(7) **PATER-FATHER.** The highest grade was under the protection of Saturn and the holder of this grade is *Mithras* himself. His symbols are a ring and staff, the *Persian* cap and a sickle" [3].

The seven degrees represent the order of the seven planets of the ancient world. The initiate who had passed thru all degrees could, on his death, pass thru the seven planetary spheres to heaven. According to the paintings in some temples, the candidate was led thru the ceremonies naked and was at first blindfolded. The initiate took an oath of secrecy before admission to the sect. Other paintings indicate such actions as the laying on of hands, pouring on of water like baptism, striking with the leg of a bull placing a solar crown on the head, and fire held close to the body.

The era of *Mithraism* continued all favored *Zoroastrianism* hence destroyed many belongings of the *Mithraism* in the *Persian* Empire. A similar fate destroyed *Mithraism* in the west when the birth of Christianity took over *Mithraism*. Some believe that the Romans feared being taken over by the *Persians* and tried to become independent. But the Roman Empire regarded *Iran* as the birth place of *Mithraism* and they made no attempt to hide it.

In the earliest stages of Greek philosophy, alongside the idealist and materialist schools were some thinkers that were "neither this nor that ". Gnosticism was the name of one such school of mysticism. Its followers were called Gnostics. But Greek Gnosticism was itself influenced by the more ancient *Persian Mithraism*. After Alexander's conquest of Iran, when *Zoroastrianism* the official religion of the defeated state was weakened, *Mithraism* began to grow once again amongst the *Iranians*. Many of the Alexander's commanders themselves became converts to *Mithraism* and took its ideas back with them to Europe.

"*Mithraism* has also had an influence on the formation of Christian thought.

Christianity had many similarities with *Mithraism*, from Virgin birth and Christmases to Killing and Resurrection. There are similarities in the stories about Christ and *Mithra* such as their birth, *Iranians* had still have, a special

feast on December 25, on the night that *Iranians* call it "Yalda Night" (Birth-day Night) that was the birthday of *Mithra*, the *Persians* had a general festival of the light and the sun, this question has remained why December 25th was chosen to celebrate the birth of Christ., the another similarity are the shepherds who came to adore the child, the baptism ceremony, celebration of the ascending human-metaphor God, the bread and wine, the day of salvation, and immortality of soul became com The story of the birth Jesus is the same as the story of *Mithra's* birth.

Mitra was born in a dark cave and shepherds were the first people who found out about him. They brought him gold and pleasant scents. Is this similar to the bible story? Mitra and Jesus were both the links between the God and people. They are both sent by the Father to prevail wishes of the Father on the earth. The difference is that Jesus is son of Yahweh and Mitra is son of *Ahura Mazda*. The Jews believed that Yahweh in Bible is the same as *Ahura Mazda*. Mitra's mission was to fight Ahriman and its followers and to bring about the final conquest of brightness over darkness on the judgment day. So is the mission of Jesus from the Christians' point of view. Return of Mitra to *Ahura Mazda* following his last missions on the earth is similar to the resurrection of Jesus. Even Mitra's symbolism impacted Christianity. *Mithraist's* drew the cross in a circle, which symbolized the sun. For them the four corners of cross-represented the original solar year. Two of the points were day and night and the two other points showed the solar revolution. The Cross inside a circle can be observed in the portrait of Mitra's holy dining. In Christianity cross became a symbol of suffering and resistance although it maintained the sun's symbol. The Birth of Mitra was on the Holy day of December 25, the longest night of the year, in the darkest cave. Symbolizing birth of the light and hope and renovation of the nature. Christ's holy birth is also on the same night in the solar calendar.

In the ritual of dining with Mitra the bread was divided into four parts. The bread and sweet wine ceremony was among the holy rituals of Mitraists. They symbolized Mitra's giving and supporting attitude. They also symbolized Mitra's joy on the earth and eternity in the kingdom. It has a similar meaning in Christianity other than the bread and wine, which represent Christ's body and blood. Emotionally, the ceremony is a reminder of Christ's last supper with his followers.

Baptism in Mitraism meant washing off the sins. Baptism, confession, and forgiving the sins were all transferred from Mitraism to Christianity. The advanced organization of Christian church is a reminder of the well-organized Mitraist institutions. The labeling of the hierarchy in both institutions is similar: the Father, the Papa, the Pope, the Padre (in Vatican). Leaders of Mitraist institutions demanded a rigid discipline such as fasting and obstinate behavior from their followers. That is how Mitraism became a manly religion, a fighters' religion, and that is how it became successful all over from North to Averlians, Galians, and Divcaltians. In the non-martial life, religion was the basis of government and maintaining peace in the society.

To this time high-ranking Christian religious figures wear a hat named Metropolis, which is named after Mitra, and is inherited from *Persian* people. The word "Metropolitan" also means city of Mitra or city of sun and was known to mean the capital city but it does not have such a meaning today. These are a few indicators of the Mithraism within Christianity.

The *Mithraist* names of the days of the week have been maintained except for changes in the language, this can be observed. Mahshid God of Moon, Monday in English, Montag in German. Bahramshid, day of TeeVis, Tuesday in English and Dienstag in German. Tirshid the Vedin day, Wednesday in English and Mittwoch in German. Berjishid day of Tour, Thursday in English and Donnerstag in German. Nahidshid day of Erie, god of fertility, Friday in English, Fristag in German. Keyvanshid, day of Saturn, Saturday in English and Samstag in German. Mehrshid day of Sun, Sunday in English and Sonntag in German. In 321 CE, Constantine declared Sunday a weekly holiday. Mitra had twelve supporters and these became Christ's apostles. When repairing old churches around the world including those in Germany, France and Russia there have been numerous signs of *Mithraism*. Christianity was influenced by variety of traditions and rituals of *Mithraism* and became the leader of European civilization [4, p. 1–60].

After the suppression of *Mithraism*, its practice was gradually uprooted. The influence of its ideas, however, did not disappear and even during the Islamic period its lasting influence could be observed. Some of its traditions continue even today. Winter solstice celebration which continued until sunrise was in fact the birth feast for *Mithra*, as from then on, the sun stayed in the sky a bit longer each day. Even *Zoroastrianism*, which in fact developed in opposition to *Mithraism*, had to recognize Mehr [*Mithra*] as one of the gods and it dedicated a month and a day in the year to him [21 Sep to 20 Oct]. The seven Amesha Spenta in *Zoroastrianism* or the seven day week are also related to the *Mithra*'s seven grades of initiation. Even, shaking hands when committing to an agreement is a *Mithraist* tradition.

The beginning of Zarathushtrism

Achaemenian Empire

Aryan, the Indo-European peoples who lived in the northern Iranian plateau. Has been a gradual migration of the Aryans migrated to the Iranian plateau at the end of the Neolithic period (7000 BC) began in 4000 BC.

Aryans who first came to Iran, including Kassiss (Kanto – Tiles), were Lulubyan and Guti. *Kassite* civilization founded what today as we know silk hill. Lulubyan and Guti, who later settled in the Central Zagros, coming Medes they were part of them. Around 5000 BC, a great migration of Aryans came to *Iran* and settled in any part of the country three major groups of Iranian Aryans which came to *iran* : in the northwestern Iranian Medes, *Persians* and the Parthians in the southern part of Khorasan today, But who were *Persians* or *Iranians*?

"I am Darius, the great king, the king of kings, *Persian*, the son of a *Persian*, 'Aryan', from the *Aryan* race". It's what you can read in the Darius's

Inscription in Naqshe-e-Rostam (in Persepolis). The above scripture is one of most valid written evidences of the history of the *Aryan* race, and as can be seen, Dariush, the Achamenian king, in the 5th century BC, declares himself a *Persian* and from the *Aryan* Race. Herodotus, the father of history, writes at the same times: "In ancient times, the Greeks called *Iranians* «Kaffe», but they were renowned as Aryans among themselves and their neighbors". In another part of his book, Herodotus writes that the Medians were known as Aryans during a certain period. So in two of the oldest written human documents, the race of the *Iranians* have been mentioned as Aryan.

The homeland of the Aryans, or *Aryan* lands was called Airyana Vaeja or Airyanam Dakhyunam in the *Avesta* and Arya Varta in the Vedas. The books of the *Avesta* as well as the Middle *Persian* Pahlavi texts such as the Lesser Bundahishn, tell us that Airyana Vaeja, the *Aryan* homeland, was where Zarathushtra's father lived and where Zarathushtra first expounded his beliefs.

In addition to mentioning Airyana Vaeja, the *Zoroastrian* scriptures, the books of the *Avesta*, also mention neighboring nations or lands. These references, along with references to the terrain and weather in Airyana Vaeja, give us clues about the location of the original *Aryan* homeland, as well as information about the *Aryan* people, their neighbours, and their relationships which spoke a variety of languages belonging to several main groups including Caucasian, and Dravidian. The languages of the *Zoroastrian* scriptures, the *Avesta*, and the Hindu scriptures, the Rig Veda, are classified by linguists as part of the Indo-Iranian family of languages. The people who spoke the Indo-Iranian languages are in turn called the Indo-Iranian peoples. The people who wrote the *Avesta* and the Rig Veda, called themselves Aryans, and the *Avestan*-Rig Vedic languages can alternatively be called the *Aryan* languages.

From Herodotus we learn that the *Persians* worshipped the sun (*Mithra*), the moon (Mah), the earth (Zam), fire (Atar), water (Apam Napat), and wind (Vahyu). The inscriptions of Darius and his two successors make no mention of the name of any god apart from *Ahuramazda*,

Ahuramazda was thus the great god, the creator of all, the benefactor of every living creature. It was he who by his will directed the actions of the King on whom he had conferred power. It was not in his own name that the *Achaemenian* King carried his sword so far from his native country; in fulfilling the divine commands the King's acts had to receive the sanction of the great god. It was close subordination. The *Persia* of the Achaemenians was not a State founded on a religion, as was the case with the Abbasid caliphs. Although Darius derived his power from the god himself, there was in his case no question of being bound down under the weight of a doctrine which became a religion. There was no imperial cult, but the mere fact that the King had been placed on the throne by the will of *Ahuramazda* gave a sort of unity to the *Persian* world, *Ahuramazda* was not the sole god and Darius repeatedly states this.

Under the *Achaemenians* a distinction should be made between the official religion and that of the rest of the people. From the time of Artaxerxes II,

the official pantheon was enlarged by divinities who are mentioned with *Ahramazda* in the texts are *Mithra*, the sun god, god of justice and redemption, who was a very old Iranian deity, and *Anahita*, goddess of the waters, of fertility and procreation, who shows the influence of non-Iranian cults.

This primitive, polytheistic, *Aryan* religion, in which all the forces of nature were worshipped, could not remain unaffected by the gods of the Asianic inhabitants of the Plateau. Just as in Greece the Greeks were influenced by the indigenous peoples, so were the *Iranians*. In the fusion of races, which was on the point of being realized, religion and civilization experienced the same fate.

The *Persians* worshipped their gods with bloody sacrifices. Herodotus has left a well-known description of these very simple and primitive ceremonies which go back to the distant past of the Indo-Iranian people. No sacrifice could be accomplished without the ministrations of the Magi, a fraternity, probably Median in origin, which held certain political and religious privileges. Their functions were very important under the Achaemenians, who, according to all the evidence, took over this priestly class from the Medes. The Magi accompanied the army to celebrate the sacrifices, they interpreted dreams and took part in the coronation of the new King – a ceremony performed in the temple of Pasargadae; they were also responsible for the education of the young men and were guardians of the royal tombs, as for example that of Cyrus. Very little is known about their origin or their religion, which was not that of the *Persians*. They formed an isolated group and permitted the marriage of blood relations. Their cosmology recognized two principles, Good and Evil. In contradistinction to the *Persians*, who buried their dead, the Magi exposed all corpses to be torn by wild beasts or birds of prey.

Herodotus states that the *Persians* had neither temples, altars, nor statues of the gods, and from the Greek point of view he was right. The *Persians* had no temples with altars and statues of the gods where the faithful could worship. Nevertheless they did have temples, and there are three of them which belonging to the *Achaemenian* period: one at Pasargadae built by Cyrus, another at Naqsh-e Rostam in front of the tomb of Darius and probably built by him and a third at Susa, apparently dating from the time of Artaxerxes II. Each is in the form of a square tower enclosing a single room, reached by a stairway and here the Magi tended the sacred fire. It appears that religious ceremonies took place in the open air, all the altars are usually twin altars, have been found in open country, some distance away from the temples. According to Xenophon, these were the places to which the sacrificial animals and chariots drawn by horses sacred to the sun god were led in procession, and then the sacrifice was performed in the presence of the King. The *Persians* also made images of their gods. Artaxerxes II set up statues of *Anahita* at Susa, Ecbatana, and Babylon and in the other great centers of his empire.

During the *Achaemenian* period the Mazdean religion, reformed by Zoroaster, began to spread through the Empire.

The date of the prophet is still in dispute. It is thought to have lived in the East of *Iran* sometimes in the sixth or fifth century B. C. E., though some scholars

believes it could have been as early as 1200 B. C. E. However this may be it was from the east that the new religion slowly spread throughout *Persia*. The *Avesta* is the Zoroastrian holy book it is a collection of holy texts which included the *gathas*, the song and hymns of the prophet Zoroastrianism and the *yashts* the ancient liturgical poems and hymns that scholars believe predated Zoroaster and were modified to reflect the reformation. A little manual of Mazdean doctrine, written in Pahlavi and dating from the fourth century of our era, contains a number of questions the answers to which everyone over the age of fifteen is supposed to know. The first Questions are: "Who am I and to whom do I belong? Whence have I come? And whither am I returning? What is my lineage and what is my race? What is my proper calling in earthly existence?... Did I come from the celestial? World, or is it in the earthly world that I began to be? Do I belong to? Ohrmazd or to Ahriman? To the angels or the demons? And here are the answers:

"I came from the celestial world (*menok*), it is not in the terrestrial world (*getik*) that I began to be. I was originally manifested in the spiritual state, my original state is not the terrestrial state" [10, p. 5].

This idea expounded by Zoroaster that the world was ruled by two principles, Good and Evil- the first being a kind of hypostasis of *Ahura Mazda*, the second a malevolent spirit, Ahriman. *Ahuramazda* was surrounded by divine assistants, some of whom were probably ancient divinities, worshipped originally in the guise of natural forces. The struggle between these two spirits, which stood for an opposition between thought and intelligence, was to end in victory for the Good Spirit. 'Good thoughts, good words, good deeds, this was the triad which constituted *Zoroastrian* ethics.

The cult was ordered according to strict rules. Blood sacrifices were forbidden, since the beast which fed and worked for man ought to be venerated. The intoxicating drink, haoma, was also banned. Finally, the dead could neither be interred, burnt, nor immersed, for fear of defiling the three sacred elements, namely earth, fire, and water. Bodies had to be exposed on the mountains or on towers specially built for this purpose. The bare bones were then placed in ossuaries and deposited in tombs either built or cut in the rock.

Zoroastrianism was almost contemporary with Buddhism, and has this in common with the religion that arose in India, that both were a protest against the cruel practices and bloody rites of the old *Aryan* religions.

Conclusion

The period of ancient *Persia* is the period of formation Median dynasty up to end of Sassanid dynasty and Arab attack on Iran (600 BC Till 652 AD).

Before the Aryans migrated to the Iranian plateau, peoples of different civilizations lived in Iran. The natural components of biological diversity and its climate has distinct characteristics that have led to the conclusion of the Iranian cultural unity,

The ancient paintings in central *Iran* that date back to 15,000 BC show these first *Aryan* inhabitants of *Iran* were polytheists, worshipping, as most

other primitive people, natural phenomena such as fire, water, wind, the moon and the sun. But they gradually developed a cult that is known as "*Mithraism*" or "Kish Mehr".

Mitra's religion prevailed for some 2000 years among Aryans. In 66 CE King Tirdad introduced it to Nero and up till 325 CE it was the official religion of the Roman Empire. In the first century, during Ashkanian reign, Iranian merchants and believers brought *Mithraism* to Europe and it was mixed with Aristotle's (Aflatoon's) philosophy. In *Zoroastrianism*, *Mithra* is one of the "yazatas", or minor deities under Ahura-Mazda. In *Zoroastrianism* *Mithra* is a god of Light that mediates between heaven and earth. *Mithra* also presides over honourable contracts and mediation.

In fact, the major religions of *Iran* can be divided into three distinct periods. Pre *Zoroastrian*, *Zoroastrian*, and the Islamic period. Zoroaster (Zarathushtra) was a *Persian* who founded *Zoroastrianism*, one of the world's oldest living religions, in about 4000 years ago. The languages of the *Zoroastrian* scriptures, the *Avesta*, and the Hindu scriptures, the Rig Veda, are classified by linguists as part of the Indo-Iranian family of languages. The people who spoke the Indo-Iranian languages are in turn called the Indo-Iranian peoples. The people who wrote the *Avesta* and the Rig Veda, called themselves Aryans, and the *Avestan*-Rig Vedic languages can alternatively be called the *Aryan* languages. 'Good thoughts, good words, good deeds, this was the triad which constituted *Zoroastrian* ethics, The *Avesta* is the Zoroastrian holy book it is a collection of holy texts which included the *gathas*, the song and hymns of the prophet *Zoroastrianism* and the *yashts* the ancient liturgical poems and hymns. *Mazdaism*, *Mazdayasna* or *Mazdaism* means worship of wisdom. Mazdeans believe that Mazda or wisdom which is embodied in the world is the cause of all productive, constructive or life-supporting activity. Wisdom is something that resides in the mind – and where a mind is full of wisdom it is called Humanah – the Good Mind.

the religion of Zarathushtra distinguished by its purity and high moral tone, the sacred books of *Mazdaism*, especially the *Avesta*, breathe the spirit of a lofty monotheism, which in the course of its further development was supplemented by the belief in a divine mediator, *Mithra*, born of a virgin and destined to be the ruler of the kingdom of God on earth, for the coming of which all good worshippers of *Ahura Mazda* were praying. *Mazdaism* has on several occasions powerfully influenced the religious life and the main structure of the Western world culture.

References:

1. Grishman R. Iran : From The Earliest Time To The Islamic Conquest / Roman Grishman // 1954 / translated into Persian by M. Muin. – 1972. – P. 500. 2. Herodotus. The History of Herodotus / James Allan Stewart Evans / written 414. B. C. A, translated into Persian by V. Mazandarani. – 2006. – P. 300. 3. Safavi. A Lerrer's Crow : From Myth to Reality / Abbas Safavi // 21 march 2009. – P. 260. 4. Nabarz p. The Mysteries Of Mithra : The Pagan Belief That Shaped the ChristianWorld / Payam Nabarz // 2005. – P. 226. 5. Nietzsche F. Thus Spoke Zarathustra / Friedrich Nietzsche // Germany, 1883 and 1885. 6. Christensen A. Mazda worship in ancient Persia / Christensen Arthur // Translation fun, Zabihullah. – Fourth Edition. – Tehran : Helmand,

1997. 7. Doostkhah G. Avesta, Zoroastrianism divine letter / Doostkhah Galilee. – Tehran, 1987.
8. Williams J. A. V. Zoroaster, the prophet of ancient Iran / Williams Jackson. – New York, 1899.
9. Avshydry J. Mazdysna encyclopedia / Avshydry Jahangir // dictionary explanation of Zoroastrianism. – Tehran, 1997. 10. Corbin H. Cyclical Time in Mazdaism and Ismailism / Henry Corbin. – P. 172.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Тан Тан Давані Хаміла

КУЛЬТУРА І ВІРУВАННЯ СТАРОДАВНЬОГО ІРАНЬСЬКОГО ПЛАТО

Дана стаття присвячена давній вірі та культурі Ірану. Фактично, основні вірування Ірану можна розділити на три періоди: предзороастрійський, зороастрійський та ісламський періоди. У даній роботі ми розглянемо частину предзороастрійського періоду з моменту появи перших жителів в стародавній Персії; розглянемо ранні цивілізації в Іранському нагір'ї та їх вірування, звичаї та культуру цього періоду. Ми спробуємо з'ясувати ким були іранці, від якої раси вони сталися, яка мова була найпершою на цій території, а також походження їх вірувань. Розглянемо зародження мітраїзму, пояснюючи ієрархічну структуру мітраїзму, сім його ступенів, спеціальні символи та керуючі планети. Покажемо, що мітраїзм вплинув на формування християнської думки і що у християнства було багато спільного з мітраїзмом. Розглянувши всі аспекти цієї містичної культури, і переходячи від історії та цивілізації цієї віри, ми завершимо роботу з початком зороастрійського періоду, вірувань і культури діамантової епохи імперії Ахеменідів в стародавній Персії.

Ключові слова: Зороастризм, Касити, Айріана, Персія, імперія Ахеменідів, Авеста, Гати, Анахита, Анахура Мазда, Маздаїзм.

Тан Тан Давани Хамила

КУЛЬТУРА И ВЕРОВАНИЯ ДРЕВНЕГО ИРАНСКОГО ПЛАТО

Данная статья посвящена древней вере и культуре Ирана. Фактически, основные верования Ирана можно разделить на три периода: предзороастрийский, зороастрийский и исламский периоды. В данной работе мы рассмотрим часть предзороастрийского периода с момента появления первых жителей в древней Персии; рассмотрим ранние цивилизации в Иранском нагорье и их верования, обычаи и культуру этого периода. Мы попытаемся выяснить кем был иранцы, от какой расы они произошли, какой язык был самым первым на этой территории, а также происхождение их верований. Рассмотрим зарождение митраизма, объясняя иерархическую структуру митраизма, семь его ступеней, специальные символы и управляющие планеты. Покажем, что митраизм оказал влияние на формирование христианской мысли и что у христианства было много общего с митраизмом. Рассмотрим все аспекты этой мистической культуры, и переходя от истории и цивилизации этой веры, мы завершаем работу с началом зороастрийского периода, верований и культуры бриллиантовой эпохи империи Ахеменидов в древней Персии.

Ключевые слова: Зороастризм, Касситы, Айриана, Персия, империя Ахеменидов, Авеста, Гаты, Анахита, Анахура Мазда, Маздаизм.

ТРАНСФОРМАЦІЯ ІНФОРМАЦІЙНОГО КОДУ В ІСТОРІЇ ТЕАТРУ

У статті йдеться про поступову зміну інформаційного коду в культурі – від текстового до техно зображення, і її вплив на сучасний експериментальний театр.

Ключові слова: історія культури, інформаційний код, медіа засоби, техно зображення, театр, сучасний експериментальний театр.

Театр завжди був важливою частиною світової культури. Його зародження прямо пов'язане з ритуальною складовою в суспільстві. Освоюючи світ, зіштовхуючись з невідомим – людство намагалось описати та пояснити свої відчуття та досвід з допомогою міфології. Спроби взаємодіяти з вищими силами, з невідомим створили ігрову форму – ритуал, який розгортаючись і набуваючи більшого впливу отримує нову художню форму. Залучаючись до ритуальних відносин люди отримують досвід і сакральне знання про те, як поводитися та жити з невідомим, а також приймати його існування. Однією з найвиразніших ознак ритуалу є міцні соціальні зв'язки – фактично, це є найбільша структура по формуванню стосунків, надання ролей та позицій у суспільстві. Ритуальний простір може знаходитися будь-де, зокрема і на театральному майданчику, головне – це інтенції, які розділяють глядачі і актори, а саме прагнення до певного знання, почуттів, переживань. Театр є місцем, де глядачі усвідомлюють значення ролівої гри для передачі певного наративу або знання важливого для сприйняття світу, площин життя та смерті. Наявність чистоти, священності, сакральності надавало повсякденному життю відчуття певної організованості. Ритуальний простір і символічність поєднували реальний світ і світ уявлень. Віра в вищу силу та сакральність дозволяла впевнитися в існуванні бажаного світу, певного ідеалу, в межах якого існують визначені правила – їх виконання дозволяло людині досягти своєї мети. Театральні традиції світу завжди пов'язувалися зі змінами культурних кодів та міфологій. З кожним етапом театр як культурне явище обирає найбільш впливовий з наявних кодів. На початку свого зародження театральна мова обирала образний, поетичний код, подібний до міфологічної структури. Драма визначає і створює популярні міфи на основі публічних та приватних фантазій, а так як вона спрямована на затвердження певного вірування або знання через візуальне представлення, логічно стверджувати, що драматичні перформанси беруть свій початок з ритуалу. Східний театр надає нам багато прикладів коли ритуал відбувається на сцені – в так званих магічних або шаманських виставах. Їх головною ідеєю є подолання злих сил і демонів. Розмова між глядачем і актором в символічному образі "суворо табуована" [7] (тут і далі переклад з англійської та німецької наш – І. Т.), тому вистави наділяються силою приносити вдачу, здоров'я, добробут а також правомірно можуть називатися ритуалами. Театр ущільнює, об-

ґрунтовує, уніфікує, доповнює та робить відчутним і послідовним абстрактний та непослідовний символічний світ сакральних понять. Ритуальний театр уможлиблює отримання містеріального, божественного досвіду, усвідомлення кінечності людської долі та існування інших універсумів.

Давньогрецький театр був зразком взаємодії актора і глядача у всій її повноті. В данному аспекті він був саме такою "точкою концентрації соціокультурного поля, де твір вступає в контакт з публікою" за словами французького філософа і культуролога А. Моля [6]. Театр цієї епохи є фундаментальним для розуміння сучасного театрального простору, оскільки він був грандіозною семіотичною площиною. Саме тісна взаємодія акторів та публіки сприяла структуралістським ідеям XX століття щодо театралізованої мови, а також ідеї динамічної природи театру як процесу "впадання в істину" – на цю особливість звертали увагу М. Мамардашвілі та Г.-Г. Гадамер [5]. Рефлексійна функція містеріального театру полягає у аналізі та виборі задіяних в постановці структур, що виокремлюються з хаосу людського буття. Творець трагедії керує оповідкою для того, щоб вона обов'язково вела глядача до основної мети – катарсису. Трагічний міф відображає не окрему взятую людину, але смислову тканину життя загалом. Давньогрецький театр, в якому ще була присутня складова, що поєднувала його з прадавніми ритуалами все ж активно послуговувався текстовим інформаційним кодом. Текстовий код, тим не менше мав поетичну, образну форму – оповідь історії брав на себе хор, а покладений на пісенну основу текст набував екстатичного ефекту ритуалу. Даний ефект приваблює і режисерів сучасності, тому ритуальний театр входить до популярних практик експериментального театру.

В театрі Середньовіччя також відбувається злиття текстового коду та ритуалу. Ритуальна складова стає основною в середньовічних містеріях, хоча й змінюється ритуальний контекст – на перший план виходить церковна обрядовість. Текстовий код панує в інших жанрах середньовічної драми – мораліте, міраклі та фарсі. Публіка слідує за героєм, який не тільки веде боротьбу з самим собою та зовнішніми обставинами – він робить правильний моральний вибір. Засновуючись на тексті Біблії та апокрифічній літературі, театр популяризує християнське вчення і починає формувати одну з основних функцій театального мистецтва, а саме виховну. Розв'язкою драми був результат морального вибору людини, Так як проблема вибору стає наріжною і в театрі Відродження – він також опосередковується текстовим кодом.

Значною відмінністю від театру Середньовіччя у Відродженні був відхід від релігійної літератури і зміна вектора на персонажа, який не був обмежений рамками релігійної етики. Починаються процеси створення нової драматургії та теорії драми. Загалом, в теорії драматургії звертаються до "Поетики" Арістотеля, оскільки вважають, що розквіт театального мистецтва відбувся саме за його часів. "Поетика" зазнала найбільшої кількості тлумачень. Але найважливішим внеском в театральну традицію Відродження стала теорія триєдності. Якщо Арістотель проголошував найважливішою основою трагедії єдність дії, то театр

Відродження сформулював драматичну єдність місця, часу та дії – театральний принцип, який надалі панував впродовж віків, і на основі якого був створений театральний канон епохи класицизму. Змінюється також і змістова складова драм доби Відродження, в основі конфліктів якої лежить приборкання людиною власних пристрастей та рух до певного етичного ідеалу. В "Берлінському курсі" А. В. Шлегель писав: "Так як почуття вільного самовизначення вивисує людину над нескінченною силою потягу, природнього інстинкту, то усвідомлена нею необхідність не зводиться лише до природньої необхідності, але знаходиться по іншу сторону природи в безмежності нескінченного" [8]. В цьому якраз допомагає людині саме драма, оскільки вона уособлює доведену до межі душевну боротьбу характерів. Через розкриття повноти душевного світу персонажів складається своєрідність драматичного зображення, в чому виявляється постійний розвиток та можливість створення нових чуттєвих смислів. З технічної позиції втілення образів на сцені – театр Відродження також робить великий крок вперед. Це обумовлено поширенням комедії дель арте, яка бере початок з середньовічного фарсу, але з часом позбувається рамок "нижчого жанру" і стає одним з найпопулярніших видів театру. Найбільш суттєвими в комедії дель арте були три елементи. По-перше, професіоналізм актора – в добу Відродження він повністю присвячував себе професії створюючи з свого тіла вправний та слухняний інструмент сцени, що володіє пластикою, голосом та словом. Акторська трупa постає як живий організм, який здатен перебудовуватись згідно з вимогами публіки. По-друге, театральний ефект створюється в повній мірі при умові синтеза всіх мистецтв – пластики, музики, танців та слова. По-третє, найважливішим для театру є дія – розігруючи сценарій трупa вкладає в нього дію, розвиваючи мистецтво імпровізації. Змінюється і сценографія вистав, вони стають більш видовищними, різноманітність масок підкреслює яскравість втілюваних персонажів. Панівна роль актора в театрі, важливість механіки театрального ефекту та необхідність дії склали основний кістяк реформ, які комедія дель арте привнесла в європейський театр. Головними здобутками доби Ренесансу було не тільки глибинне дослідження античної спадщини, а ще її структурація і виведення програмного для театру принципу триєдності місця, часу та дії. Також ідея про незворотність людської долі, яка пропагує зміну погляду на людське життя як гру, що відбилося в сюжетах провідних драматургів цього періоду. І, власне, відродження карнавалу і повернення сакралізованого його символу – маски, який здобув нового значення як уособлення різноманіття драматичних характерів, і надалі був всіяко інтерпретований не тільки в межах філософських концепцій, але й в театральній практиці аж до сучасності.

В театрі класицизму остаточно встановлюється панування текстового коду як визначального, але якщо у добу Ренесансу продуктивно розвивався жанр комедії, то в класицизмі відбувається перехід до більш трагедійних текстів п'єс. Постає проблема чистоти жанру та використання категорії піднесеного в театрі. Через звернення до Арістотеля

вибудовувалися чіткі естетичні норми драматичних жанрів та встановлювалося панування розуму в театрі, що визначало внутрішні закономірності стилю. Але на відміну від формули трагедії Арістотеля, в якій головними елементами були страх та співпереживання, що існували в постійному зв'язку і приводили глядача до катарсису, в класицизмі вони розмежовуються і існують окремо. Трагедія набула вигляду протистояння страху та співпереживання – тому що ці емоції викликали різні групи персонажів – ті, що здійснювали насильство та ті, що від нього страждали. У стилістиці виконання класицистський театр має більше спільних рис з епосом, ніж драмою: сюжетні лінії розгорталися на основі монологів героїв, але стимулювали продуманість психологічного образу персонажу, логічну послідовність його вчинків та створення цілісного образу. Для театрального мистецтва це стало основою одного з головних принципів, а саме визначеність художнього характеру.

Одним з бесперечних здобутків театру доби класицизму став закон про єдність дії, основи якого були закладені в "Поетиці" Арістотеля та наново відкриті в театрі Відродження. Від цього часу дія відповідає основній ідеї постановки та корелюється з особистими переживаннями персонажів. Це сприяло розвитку театрального мистецтва в більш реалістичному ключі, встановлювало цілісність та безперервність подій – драматичний твір починався, розгортався та завершувався перед глядачами. Зазвичай в театрі класицизму вся дія відбувалася в одному місці, тому згодом виникли складнощі з ущільненням драматичної історії, спроби її представити в одному місці за короткий проміжок часу і з'явилася проблема штучності сюжетів. Надалі це склало головну проблему театру класицизму, а саме надмірне використання логічної побудови дії, що позбавляло багатьох драматургів свободи творчості. Дійсність, що поставала в театрі класицизму була позбавлена різноманіття. За Расіном істинне завдання драматургії – побудова всіх сюжетів лише на тих творах, які б відповідали високому моральному змісту та створювали театр нового ґатунку. Найчастіше це сприяло обмеженню ролі театру лише виховною функцією і позбавляло митців можливості створення вистав, які б несли індивідуальне мистецьке висловлювання. Персонажі в трагедіях класицизму були позбавлені рис звичайних людей, прикладом може стати драматургійний спадок Расіна. Ця особливість расинівських персонажів в філософії XX століття була досліджена в межах структуралістської теорії Ролана Барта – він звернув увагу на неприродний побудові трагедійного світу Расіна і виокремив головні тенденції та потяги головних персонажів, які діють за одними і тими ж законами. Світ героя значно різниться від реального світу, в ньому надмірно підкреслюється моралізаторська функція: "Таким чином, по відношенню до героя світ постає майже недифференційованою масою: греки, римляни, яничари, предки, Рим, держава, народ, нащадки – всі ці спільноти не мають жодної політичної реальності; це деякі об'єкти, метою яких є епізодичне, в залежності від вимог моменту, лякати або виправдовувати героя, який піддався страху. Функція расинівського світу – винесення

вироків: світ спостерігає за героєм та постійно погрожує герою засудженням, тому герой перебуває в панічному страху, перед тим, що почнуть говорити" [2]. Барт захоплювався закритістю расинівської фабули та проголошував його відмову від класичного міфу народженням трагедії як вистави, що здатна примиритися зі світом. Але така герметичність згодом вичерпує саму себе і театр починає пошук нових форм для того, щоб відповідати потребам публіки.

Як в комедіях, так і в трагедіях основоположним стає зображення дійсності і критика соціальних проблем. Театр все більше звертається до реалізму, але не втрачає своєї виховної функції. Персонажі втілюють буденні типи, але завжди зазнають покарання за свою гріховність і невідповідність етичним ідеалам. Значний внесок в розвиток не тільки акторської гри, але й у вдосконалення текстового коду, до якого тепер долучився соціальний контекст зробив Дені Дідро. Він переніс соціальний конфлікт в площину театрального мистецтва, і зробив основою сценічної дії. Глядач впізнавав себе в тому чи іншому суспільному стані, і це сприяло глибокому співпереживанню, а також осмисленню своєї ролі в межах суспільства.

Панування текстового коду в театрі продовжується до початку XX століття, але з появою модернізму всі сфери мистецтва зазнають кардинальних змін. Більшою мірою це пов'язане з поверненням до ритуальної складової, спроба деконструкції тексту та його розпаду в межах театру. Головною проблемою було проголошено те, що людство втратило глибинне коріння ритуалу, його первісну форму, але не втратило відчуття його необхідності. Від мистецтва вимагають віднаходження цієї форми, більшість митців підключають уяву, для створення нових ритуалів, прагнуть міметичним шляхом відтворити форму прадавніх обрядів, але через фрагментарність знання про них додають багато своїх ідей. Залишки ритуалу, що залишаються в театрі резонують з глядачем лише тоді, коли використовуються в актуальному для нього контексті. Не дарма після світових воєн та революцій виникає потреба в театральних виставах, які на основі драми вводять елементи ритуалів смерті, насилля, кровопролиття – це звільняє глядача від накопиченої агресії, оновлює його сприйняття дійсності. Тому театр Антонена Арто, театр жорстокості, який атакував глядача, впливав методом аналогій, театр в якому текст був другорядним, а сама подія виступала на перший план, мав надзвичайний вплив на глядача. До поширення такого виду театру, який замість тексту пропонував образність і акторську імпровізацію долучилися такі діячі, як Ежі Гротовські, Пітер Брук, Роберт Вілсон.

Спроби знайти нові безсловесні форми взаємодії між акторами та глядачем втілювалися в постановках Пітера Брука. Він поставив на перше місце питання про те, що мова не є єдиним способом передачі символів і смислів в театрі. Через постійне відтворення тексту актор починає робити це механічно, тим самим створюючи відчуття штучності гри. Брук ставив для актора більш складні завдання, що вдосконалювало його майстерність і розкривало можливості тіла і глибокої концентрації. Для

того, щоб здобути феноменальних результатів використовувались тривале мовчання, максимальна зосередженість, експериментування з різними звуками, які б відображали основний зміст повідомлення. Ці вправи мали на меті через обмеження фізичних можливостей, збільшити супротив і досягти природної виразності. Впродовж вправ приходило розуміння, що невидиме можливо зробити відчутним для іншого тільки завдяки внутрішній зосередженості, а також волі, сміливості та ясності розуму [3]. Контролювання власного тіла і створення осмисленого повідомлення тільки опосередковуючись ним стали новою технікою театру XX століття.

В XXI столітті театр зіштовхнувся з новою проблематикою. А саме поширення нового коду і його активний вжиток у повсякденному житті людини. Існування медіа реальності на сьогоднішній день впливає на всі сфери людського життя. Змінюються процеси отримання та продукування інформації, а з ними і процеси пізнання та світосприйняття людини. Нажаль, в умовах надлишку інформації спрацьовує сценарій представлений медіа філософами у шестидесятих роках минулого століття – людина перетворюється на суб'єкт, що поглинає інформацію без її осмислення, вона позбувається навичок аналізу та систематизації отриманого через медіа засоби коду. В сучасному театрі, який змінюється під впливом ультра технологічного світу, покладаються нові способи взаємодії з медіа – вони не постають як виробник нескінченного потоку інформації, а грають за правилами театрального простору та режисерського задуму.

Зародження театру, що активно взаємодіє з медіа, припадає на кінець дев'яностих – початок двохтисячних. Наразі, можемо констатувати його розквіт – поява нових способів залучення медіа засобів у театральний простір уможлиблює деяку класифікацію даних постановок. Одними з найпростіших видів використання медіа в театрі є постановки, що послуговуються відео проекціями у вигляді віртуального тла вистави. Більшою мірою це опосередковано саме економічними нюансами втілення режисерського задуму. Віртуальна проекція дозволяє створювати цікаві і варіативні декорації з найменшими витратами – що і приваблює режисерів, особливо представників експериментального напрямку. Цей вид широко представлений і в українському театрі, він використовується не тільки на невеликих експериментальних майданчиках, але й на сценах академічних театрів.

Одним з способів використання медіа в театрі є явище, яке дістало назву "відеомеппінг" – створення трьохвимірних медіа проекцій, які враховуючи особливості об'єкта, починають змінювати, переміщувати, замінювати, розмножувати його елементи та породжувати нові образи та змісти. Цікавим прикладом відеомеппінгу з проекцією на тіла акторів є вистава відомого канадського театального та кінорежисера Робера Лепажа "Ліпсінк" – сюжетом якої є псевдо документальна історія сексрабінь. Історія однієї з них розповідається не через вбудований в тло вистави мініфільм, а через проекцію на її власне тіло – акторка отримує нове тіло, над яким проводяться всі маніпуляції, про які йдеться в історії.

Наступною сходинкою в експериментальному театрі, що використовує медіа є інтерактивність. Цей елемент потребує значної підготовки, і є більш складним у втіленні. Але завдяки йому глядач більшою мірою долучається до контексту вистави. Як приклад можна навести незвичний експеримент ірландської трупи "Brokentaklers" (реж. Фейдлім Кеннон) "В режимі реального часу". Вистава виконана у дусі мінімалізму, дійових осіб всього дві, одна з яких фізично не присутня на сцені, а розповідає історію свого життя глядачам через дзвінок по скайпу. Інша дійова особа грає всіх персонажів з розповіді головної героїні, вступаючи з нею в діалог, взаємодіючи з оточуючими предметами та створюючи ілюзію проникнення в інший простір і час. Глядачу пропонується незвичний розвиток подій, який транслюється через медіа засіб, що є у буденному вжитку. Це створює деяку ілюзію документальності вистави і змушує глядача сприймати історію акторки, як історію людини, що перебуває в одному з ними вимірі і в точно такій реальності.

Документальний театр є одним з найвпливовіших видів сучасного експериментального театру. Деякі з документальних театральних проєктів використовують медіа – описують життя сучасної людини, використовують принципи функціонування медіа засобів для розкриття соціальних проблем, а іноді навіть критики сучасного суспільства споживання. Однією з найбільших та найвпливовіших труп документального театру, що мають в своєму арсеналі кілька вдалих медіа вистав є німецька "Rimini Protokoll". Над інтерактивність їх вистав іноді зіштовхує на одному театральному майданчику реальних людей з різних країн, які стають творцями вистави. Наприклад, в ході одного з перформансів глядачам було запропоновано поспілкуватися з представниками реально існуючого колл-центру соціальної допомоги в Калькутті, а потім вийти на відео зв'язок з тими з них, хто побажав розповісти свою історію. Таким чином синтезується документальний театр свідків (в даному виді постановок люди розповідають свої невідомі історії) та театр, що використовує медіа. Прагнення документального театру залучати медіа засоби для створення такої інтерактивної гри для глядачів обумовлений рухом усіх видів мистецтва до більшої візуальності, і причина такого руху полягає саме в поширенні медіа коду як основного джерела інформації.

Отже, можна підвести підсумок, що сучасний експериментальний театр за минуле десятиліття не тільки не відійшов від залучення медіа засобів у вистави, але й почав проникати в інші форми театру, ускладнюючи техніку та розширюючи власні можливості. Завдяки цьому, з'являється багато нових театральних форм, які потребують критичного аналізу. Оскільки медіа код досі є панівним в сучасній реальності – він буде наявний і в явищах сучасного мистецтва і культури.

Загалом, історія театру вказує на постійний процес змін, що відбуваються в театрі та які зажди покликані відображати реальний стан речей. Зміни є невідворотними, оскільки вони напряму пов'язані з процесами пізнання людини, механізмами, які вона використовує для отримання та обробки інформації, зі смислами якими просякнуте повсякденне життя.

Дослідження театру в історичному ключі дозволяє усвідомити поступове оновлення театральної системи, що спричинене змінами у соціальній сфері і спробі віднайти ті концепції, які б адекватно їй відповідали.

Список використаних джерел:

1. Аристотель Поэтика. Об искусстве поэзии // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. — Минск : Литература, 1998. — 1112 с. 2. Барт Р. Произносить Расина // Работы о театре. — М. : ООО "Ад Маргинем Пресс", 2014. — С. 161. 3. Брук П. Пустое пространство // Искусство режиссуры XX век. — М. : Артист. Режиссер. Театр, 2008. — С. 659. 4. Годер Д. Художники, визионеры, циркачи. Очерки визуального театра. — М. : Новое литературное обозрение, 2012. — 240 с. 5. Мамардашвили М. Как я понимаю философию. — М. : Прогресс, 1992. — С. 138–139. 6. Моль А. Социодинамика культуры. — М. : Прогресс, 1973. — С. 251. 7. Bell C. Ritual: Perspectives and Dimensions. New-York: Oxford University Press 1997. — S. 165. 8. Schlegel A. W. Vorlesungen ueber Aesthetik I (1798–1803) / hrsg. von Ernst Behler. — Paderborn ; München, 1989. — S. 722.

Надійшла до редколегії 11.04.14

И. М. Танцюра

ТРАНСФОРМАЦИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО КОДА В ИСТОРИИ ТЕАТРА

В статье речь идет о постепенном изменении информационного кода в культуре – от текстового к техно изображению, и его влиянии на современный экспериментальный театр.

Ключевые слова: история культуры, информационный код, медиа средства, техно изображение, театр, современный экспериментальный театр.

I. M. Tantsiura

TRANSFORMATION OF INFORMATIONAL CODE IN HISTORY OF THEATRE

The article is about transformation of informational code in culture from text to techno image, and as a result – influence on contemporary experimental theatre.

Keywords: cultural history, informational code, media, techno image, theatre, contemporary experimental theatre.

ФУНКЦІОНУВАННЯ МЕДІАЗАЛЕЖНИХ СТРАТЕГІЙ СИМУЛЯТИВНИХ СПІЛЬНОСТЕЙ НА ПЕРЕХРЕСТЯХ "РЕАЛЬНОСТІ" ІЗ "ВІРТУАЛЬНОСТЮ"

Стаття представляє науковому загалу авторський підхід до соціально-філософської концептуалізації особливостей функціонування медіа-дискурсу й технологічних стратегій у спільних взаємодіях нового типу (інтерактивних спільнотях). Ракурс, що обрано авторкою, – актуальність перехресть "реальності" і "віртуальності".

Ключові слова: медіологія, "спільна інтенційність (інтенціональність)", ідентифікація, моб, "multitude" (множинність), нові стратегії опору, Україна.

Із перехрестями у масовій міфологічній свідомості завше було пов'язано багато повір'їв та пересторог. Саме не перехрестях можна набути новий дар, зустріти таємничого віщуна-посланця або навіть загубити свою душу. Прості люди завжди недолюбливали перехрестя, через оцю катастрофічну непевність, що відчувається в місцях перетину доріг, коли слід обирати щось одне й втратити усі інші можливі варіанти. Лише відчайдухи квапливо крокують роздоріжжям в очікуванні змін й набуття нового досвіду. Зважаючи на тематику та ракурс статті, доречним тут буде згадати однойменний культовий американський фільм – "Перехрестя" (*"Crossroads", directed by Walter Hill, Columbia Pictures, USA, 1986*), який описує перетин/суміщення двох аспектів дійсності: існуючого та бажаного, як рівноцінних симуляцій реальної віртуальності. Одна із сюжетних ліній кіно-тексту така: після укладання "містичної угоди" гітарист, в обмін на власну душу, набуває неперевершених творчих вмінь у виконанні блюзу. І аж раптом музикант усвідомлює, що, фактично, він сам перетворився на досконалий інструмент, який не потребує його жодних особистих зусиль й втручань, який є лишень "річчю" (тобто, абсолютно досконалою функцією гри на гітарі будь-кого). Із цього моменту митець починає пошуки шляху вороття до загубленої на перехресті "двох світів" творчої самобутності, тож, – *Περὶ δὲ τῆς ἀληθείας, ὡς οὐ παντὸς φαίνόμενον ἀληθές (Ἀριστοτέλης)* [щодо філософії кіно й спільної гіперреальності див. – 7].

У цій статті я акцентуватиму на специфікованому соціально-філософському аналізі перехресть "реального" із "віртуальним", які добре характеризують ситуацію перебування сучасної людини у інтерактивному просторі (адже, насправді, на думку М. Кастельса, із яким важко не погодитись, такі перехрестя – це і є той спосіб, який нині характеризує спосіб нашої ідентифікації у світі), а також на тих "магічних" ефектах, які сьогодні ми спостерігаємо у масових спільнотах і в стратегіях їх функціонування від оцього дивного/звичного перетину. Зауважимо ще й таке:

"Що ж стосується віртуальної реальності, то, за Жижеком, слід урахувати, що ця реальність не імітує реальність, але симулює її. Симуляція, на відміну від імітування реальності, що існує перед нею, породжує подібність реальності, що не існує. Словенський психоаналітик виводить із цього подвійну природу віртуальності, яка, як він стверджує, відноситься водночас до віртуального статусу фантазматичної "реальності", котру сприймаємо на екрані інтерфейсу, та до чистого обчислення, яке не можна зредукувати до матеріялізації у вигляді електропотоків, що відбуваються через комп'ютерні мікросхеми" (*тут і далі збережено авторську стилістику Д. Шевчука – Я. В.*) [6].

В моїх попередніх соціально-філософських екскурсах до теми реальних/віртуальних спільностей і їх актуальних характеристик та способів дій, вже неодноразово потребував прояснень контекст розуміння (означення) спільностей саме як симулятивних. Це повсякчас викликає багато питань у аудиторії та читачів. Тому не зайвим буде звернутись ще раз до тлумачення деяких контекстів, актуальних саме для цієї наукової розвідки: "симулятивність" – термін, який відразу відсилає нас до концептів Ж. Бодрійяра, П. Вірілію, Г. Дебора, Ф. Джеймсона, С. Жижека, А. та М. Крокерів. Відтак, усі зазначені вище дослідники єдині в тому, щоб розуміти симуляції як певні нові способи презентацій та саморепрезентацій на всіх можливих рівнях соціального: мікро-, мезо-, макро- (функціоналістська система рівнів системи за Н. Дж. Смелзером).

Отже, симуляція не є ознакою відсутності чогось справжнього, яке вона ніби приховує (чи має приховувати), маскуючись під це щось та не будучи саме цим щось. Симуляція не є грою, яка намагається підмінити щось відсутнє. Симуляція є присутністю в якості певного шаблонного акту (бо, як би інакше ми б розрізняли "симулятивність" та "справжність"?). Але, це така присутність, яка може (а, можливо, й – мусить) піддаватись повсякчасним сумнівам й не мати однієї інтерпретації. Це, власне, і є становище, коли мапа більше не потребує оригіналу території, а є цінною сама по собі: ситуація гіперреальності. Звернемось тут до цитати із вже класичної роботи Ж. Бодрійяра, яка слугувала пізніше натхнення й для С. Жижека, а дещо пізніше й для мене: "Симуляція – це вже не симуляція території, референційно-існуючого, субстанції. Вона – породження моделей реального без оригіналу й реальності: гіперреального. Територія більше не передує мапі й не переживає її. Віднині мапа передує території – прецесія симулякрів, – саме вона породжує територію, і якщо звернутись до нашої фантастичної оповідки, то відтепер шматки території повільно тліли б на просторах мапи. Тут і там залишки реального, а не мапи, продовжували б існувати у пустелях реального, які вже не є власністю Імперії, а обернулись нашою пустелею. Пустелею самої реальності" [1].

Наведу ще один приклад медіологічного розуміння реальності/віртуальності – Д. Шевчук у статті "Культура у мереживі мереж", апелюючи до класичних доробків Ж. Дельоза та М. Кастельса, зазначає таке:

"Вплив нових медій на культуру найочевидніше проявляється в трьох аспектах: технологічному, антропологічному та комунікативному.

Технології створюють новий вимір, де люди можуть зустрічатися і мати спільний досвід. Ідеться про реальність, яку називають штучною, віртуальною чи електронною. Поступово цей простір перетворюється на світ, який має подвійний стосунок до фізичного світу. З одного боку, він є складником фізичного світу, адже його витворено на основі технологій, що діють за фізичними законами. А з другого боку, він постає як певна альтернатива до фізичного світу (за приклад може правити феномен *second life* – онлайн-гра, тривимірний віртуальний світ, у якому людина може вибрати найпривабливіший для себе спосіб існування)" [6].

Отже, медіазалежні стратегії, в контексті того, про що йдеться у цій моїй статті, – способи та варіації спільних інтенційних взаємодій (операцій, досвідів та практик) різних учасників в межах наявних комунікативних спільнот (гіпер-текстів, медіа-дискурсів, соціальних мереж), що, так чи інакше, спровоковані новими медіа й особливостями їх функціонування та впливів. Важливою характеристикою тут є специфічна "спільна інтенційність", яку пропоную розуміти в тому ключі, як це влучно, на мій погляд, подається у провокативно-екзистенційній інтерпретації літератора й філософа К. Вілсона: "Інтенціональність (*intentionality*) не має розглядатись як синонім для «спрямованості», в якості сутнісного статичного атрибуту, але має розумітись як динамічний опис, що включає свідомість та свободу дії. Це ліпше описати за аналогією зі стратегіями пітчера у бейсбольній грі, аніж із принциповістю вказівного знаку. Поль Рікер був першим, хто проголосив це із ясністю (певністю). Я пропонуватиму тезу, що Гусерль вбачав у інтенціональності творчий акт, здатний впливати на зміни свідомості, і, потенційно, щось на кшталт різновиду містичної дисципліни" [16]. У роботах К. Вілсона йдеться про можливість містичної комунікації із універсальною свідомістю, спроможностях екстраполяції суб'єктивного досвіду й т. д. – відтак, певним чином, це все можна співвіднести із специфікою Інтернету.

Стратегії, які діють у гіпертекстуальному середовищі та сучасних симулятивних спільнотах, на мою думку, можна стисло й універсально-процесуально схарактеризувати так: 1) знаходження інформації; 2) передавання та поширення ("шерінг") інформації; 3) перевірка інформації (що є не завжди можливо й тому викликає певні складності чітко розмежовувати правдиві факти та "фейки"); 4) спільна дія акторів (дія/акт із "поліфонією" спільних/різних інтенцій, або новий медіа-дискурс, що має на меті змінити наявний стан справ).

Таким чином, у симулятивних спільнотах, об'єднаних однією інтенційністю та дією, виникає потреба у спільній ідентичності (ідентифікації), яку у цьому контексті варто розуміти як сучасний медіа-дискурс для вказування на альтернативність особистісних ролей у мережі, що стало можливим завдяки мімікрійній адаптативності віртуального середовища,

яке сприяє швидкісному переключенню "локусів ідентичності/ідентифікації", через анонімність присутності та зміну персоною своїх масок (*nicknames*), статусів (*role fusion*) у гіпертекстуальному Інтернеті. Таким чином, "стійка ідентичність" підмінюється "гнучкою мережею ідентифікацій", через відчуженням від своїх щоденних ролей та образів відбувається те, що кваліфікується, наприклад, В. Гьосле, як "криза ідентичності", що насправді може бути елементом формування нової "гнучкої ідентифікації", котра отримує свою реалізацію через – "гру" (процесуальна саморепрезентація буття й свободи за Г.-Г. Гадамером) та "художній карнавал" (симуляція недиференційованих знаків і кодів за Ж. Бодрійяром) [докладніше про це див. – 8]. Отже, сьогодні ми маємо відмітити, що "самоконструювання/деконструювання/самореконструювання" є новими способами проявів ідентифікації особи у гіперреальному середовищі, актуалізації яких проявляються в появі нових масових спільностей, наприклад, йдеться про біополітично-агентний проект М. Хардта та А. Негрі – *multitude*, який буде розглянутий у статті трохи далі.

Потребує деяких пояснень й моє авторське розуміння медіазалежності стратегій. Отут для мене є близькими погляди Р. Дебре, який у роботі "Медіологія" наголошує на першочерговому впливі медіатехнологій на соціальну дійсність, саме вони, власне, й конструюють нашу реальність та поле для взаємодії через інтерактивність, адже сутність Інтернету створюється самими користувачами у кожний момент їх безпосередньої присутності/актуалізації в гіпертекстуальному реально/віртуальному просторі. У ефективному функціонуванні медіазалежних стратегій певне місце відіграє й наративність, яка може підсилювати окремі міжособистісні взаємодії (інтерації) та соціально-культурні процеси (мною тут мається на увазі, в першу чергу, Інтернет-комунікація, але не лишень вона) [2].

"Реальність" та "віртуальність" – обидва терміни узяті мною в лапки зумисне, аби, по-перше, підкреслити необґрунтованість їх чіткого розрізнення сьогодні: тут я апелюю до концепту М. Кастельса, щодо "реальної віртуальності", який вказує на те, що віртуальність – цілком реальна; а, по-друге, очевидно, що за доби ІКТ (інформаційно-комунікативних технологій) вже надто символічно вести розмови про межі між реальним та віртуальним. Та і ця тенденція, щодо віртуалізації реальності, не нова – кіно та телебачення теж давало подібний соціально-культурний ефект (див., наприклад, роботи М. Мак-Люена), але ж реальне "занурення" людини у віртуальність відбулось вже у мережах. Власне, тому має сенс говорити про перехресну реальності та віртуальності, які, однак, наявні в нашій практиці повсякденного поспіль у "симбіозі" та особливостях тих комунікативних стратегій, що функціонують на їх перехрестях: "Співвідношення між віртуальним та реальним, між електронним світом і фізичним світом у рамках сучасної кіберкультури закладають передумови нових аспектів онтології можливих світів. Осмислення цього співвідношення сягає розуміння глибинних рівнів функціону-

вання культури. Отже, осмислення нових вимірів сучасної культури вимагає філософського розуміння віртуальності. В рамках сучасної філософії концепцію віртуальності представив Жиль Дельоз, іще заки поняття віртуальної реальності стало популярним. Французький постструктураліст звертається до проблеми співвідношення віртуального та реального. На думку Дельоза, віртуальне протиставляється не реальному, але актуальному. Віртуальне саме є реальним, власне як віртуальне воно є певною частиною реального об'єкта. ... Загалом же, як стверджує Дельоз, відношення між віртуальним та реальним створює фігури, що належать «елементарній оптиці», тобто фактично закладають основи нашого світобачення» [6]. Отже, Ж. Дельоз пропонує розуміти реальність та віртуальність через симулятивність, а саму її – через поняття "знаку", або "маски", які викликають певний афект й ефект.

Надалі, аби практично показати, як саме функціонують медіозалежні стратегії, пропонуємо звернутись до близьких нам в Україні контекстів. Цікавою, в дисциплінарних межах соціальної філософії та філософії історії, без звернень до специфікованих соціологічних методологій й обчислень, буде візуальна акцентація на діаграмі статистичних даних, що мають стосунок до нещодавніх подій, які, вже усталено соціально-політичними теоретиками характеризують, як перехід від "фази Євромайдану" – до "фази Майдану" (початку етапу "Революції Гідності") у Києві (2013 р.). Спираючись на запропоновану фаховими дослідниками П. Барбером та М. Метзгер (P. Barberá and M. Metzger) діаграму можна прослідкувати яким чином змінювалась активність блогерів Facebook-у, як однієї із великих груп користувачів (симулятивної спільності), на публічно відкритих сторінках, які інтерактивно розміщували он-лайн події в Україні та світі, зі зміною громадської оцінки ситуації із побиттям студентів та відтермінуванням владою курсу щодо Євроінтеграції країни, отже:

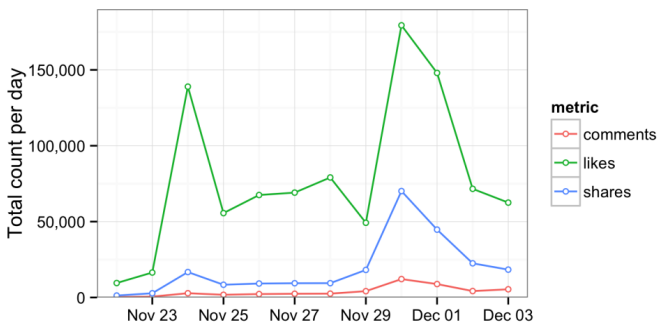


Рис. 1. Активність користувачів Facebook-у на публічно відкритих сторінках щодо протестів в Україні (Facebook activity on public pages related to Ukrainian protests; Data: NYU Social Media and Political Participation (smapp. nyu. edu) lab; Figure: Pablo Barberá and Megan Metzger)

Цей графік виявляє чітку кореляцію поміж віртуальною активністю блогерів й одночасним зростанням реального соціально-політичного напруження у країні: пікові відсотки активності в соціальних мережах співпадають із найбільш критичними ситуаціями періоду, про який йдеться. Отже, подібні "перехрестя" є соціальною дійсністю й для України – можливі завдяки медіа-технологіям новітні стратегії функціонують напрочуд швидко та мають величезний спектр доступності, що дозволяє говорити про "текучість" (*liquidity*) межі між спільнотами реальним та спільнотами віртуальними. Статистика Нью-Йоркської соціологічної Лабораторії (NYU Social Media and Political Participation (SMAPP) laboratory), відповідно до використаного мною, – *рисунку 1*. – свідчить, що у найбільш складні часи, наприклад, 1 грудня 2013 р. (*Dec 1*): відбулось більш ніж 150,000 натиснень – "лайк" (*like*), більш ніж 50,000 натиснень – "поширити" (*shares*), та деяке зростання кількості коментарів (*comments*). Щодо мов, які найбільш були вживані у цей час для координування інформації у блогах: українська 33 %, англійська 28 %, російська 24 % [12].

У нещодавній лекції "Глобальна політика протесту", яка була прочитана І. Крастевим в контексті міжнародної конференції **"Мислити з Україною"** (15–19 травня 2014 р., Київ), лектор, зокрема, звернув увагу присутніх на вплив нових ІКТ та ЗМК на протести, які нині відбуваються у світі, згадавши, в якості прикладів, Сирію та Єгипет (а також рух – "Окупуй Волл-стріт"). Осмислювати масові соціальні рухи та протести без врахування фактору мереж сьогодні є безпідставним заняттям, тому, наприклад, й у публіцистичній статті-інтерв'ю Т. Огаркової "Життя європейців: соціальні протести в Греції 2010–2012 років" йдеться про нові принципи та стратегії повстань у великих містах згаданої в назві країни (Афінах, Фесалоніках, Геракліоні), відтак, тут також зазначено, що соціальні мережі й форуми інтерактивного спілкування і поширення новин/інформації відіграли велику роль у широкомасштабних силових протистояннях народу із мілітаризованими представниками владного апарату [3]. Отже, як висновок до одного з блоків статті зазначу, що І. Крастев, у своїх міркуваннях щодо нових практик протесту в контексті реальності/віртуальності, резюмував доволі відомі "класичні" положення стосовно поведінки масових бунтівних спільностей, які раніше було проаналізовано й мною в дисертаційному проєкті: "Основні тенденції концептуалізації феномену мас в сучасній соціальній філософії" (2008) та інших публікаціях, а їх процесуальна нарація наявна у відомих нині сучасних соціально-політичних концепціях, наприклад, А. Бадью, П. Віріліо, С. Жижека, Ж.-Л. Нансі та, звісно, в теорії – М. Хардта й А. Негрі.

В оцій науковій розвідці я лишень перспективно вкажу на те, що, як бачимо, сьогодні досі актуальною залишається постмодерна "дромологія" французького феноменолога П. Віріліо – вчення про сферу, де

справжньою владою стає сила "чистих швидкостей", відтак особистість легко переформатовується у "навіженого кіборга": частково тіло, а частково – метал. Архітектура війни, політики, влади примушує таке постмодерне тіло бути шизоїдною "машиною війни" [15, с. 21–24]. Тому, зовсім не випадковою є поява глобального футурологічно-біополітичного проекту М. Хардта та А. Негрі – *multitude* (український еквівалент перекладу, запропонований А. Гальчинським – *множинність*. Такий переклад можливий, але, на мою думку, дещо спрощений). Це спільність індивідів, яка не зводиться до маси в її класичному розумінні, не зводиться також й до класу (пролетаріату), або ж до народу [детальніше стосовно специфіки проекту, термінології й її перекладів див. мої публікації: 9; 10; 11]. *Multitude* є активним соціальним суб'єктом, "який діє на основі того, що пов'язує особистості в єдине ціле; *multitude* – це внутрішньо *мульти*-образний, складний соціальний суб'єкт, устрій та діяльність якого базується не на ідентичності або єдності (тим більш, не на відсутності відмінностей), а на тому, що в ньому (тобто, в суб'єкті: *уточнення моє – Я. В.*) є спільного" [5, с. 130]. Це зовсім новий ракурс погляду на природу способи функціонування нових інтерактивних симулятивних спільностей.

М. Хардт та А. Негрі вбачають, що "глобальному центрові" вже сьогодні протистоять структури з мережевою будовою: вони не мають визначеного центру та одного лідера. Ці структури є мобільними, гнучкими, самоорганізованими. Отже, йдеться про "*multitude*" як єдність "*singularities*". Такий ворог є страшним для Імперії, бо майже неможливо визначити масштаби "мережевих легіонів" – вони присутні скрізь, але, по суті, в конкретному місці, як матеріальна одиниця, вони відсутні [5, с. 48–49]. Прикладами таких армій М. Хардт та А. Негрі називають комунізм у соціалістичних країнах, В'єтнам 1960–70-х років, Ірак з 2003 року [5, с. 74, 78]. А також, звісно, протести в арабських країнах й Греції 2010–2012 років, які тривають і нині й докладно описані згаданим тандемом авторів у їх доволі провокаційній роботі "Декларація" [докладніше див. : 13]. Через жах та терор, які маскуються під потребу у воєнних діях з тероризмом за мир, Імперія підтримує своє існування й доки насилля (в будь якому вигляді: як соціальне, як економічне, як політичне, як психологічне чи, як ідеологічне [5, с. 75]) буде вважатись легітимним – доти неможливо говорити про демократію та свободу, адже, усяке насилля, у своїй суті, є тероризмом [5, с. 43]. Зважаючи на таку тезу, М. Хардт та А. Негрі зауважують: "[...] якщо ми не будемо боротися, то нас знищать наші вороги, якщо ж ми будемо воювати з ними, то все одно, врешті-решт, знищимо себе" [5, с. 23]. Отже, таким чином, ми потряляємо у циклічний вир ідеї "Вічного Миру" І. Канта, або ж до циркуляції містерії "Чистої Війни" за П. Віріліо [15, с. 30].

Відтак, спільність *multitude* неможливо звести лише до одного образу, оскільки "цей калейдоскоп" складається з уявлень окремих куль-

тур, етносів, гендерів, способів життя, інтенцій і, врешті-решт, ідентичностей/ідентифікацій: "Multitude – це плюральність, яка не піддається спрощенню; одиничні соціальні відмінності, які притаманні multitude, завжди мають здобувати своє вираження й в ніякому разі не повинні зводитись лишень до стану однорідності, однаковості, спільної ідентичності або нейтральності" [5, с. 135]. Отже, важливою умовою функціонування цієї спільності є "спільна інтенційність", яка допомагає координувати спільні інтеракції, як у мережі, так і поза нею, себто – "на перехрестях".

Координування акторів через мережі та створення ними симулятивних біополітичних спільностей, які можуть дуже швидко організовуватись й самоорганізовуватись, завдяки горизонтальним зв'язкам та респонсивності смислів нових медіа-дискурсів – це все ми мали змогу спостерігати цієї зими (нинішня фаза воєнно-громадянського конфлікту є значно складнішою й іще незавершеною, тому вважаю, що недоречним поки буде апелювати до ситуації на Сході України. Хоча, звісно, взаємокоординація через мережі та пабліки відіграє не останню роль й у цих подіях). Надалі симулятивні спільності можуть легко перетікати із "віртуальності" до "реальності" – йдеться про феномени *Flash/Smart Mob*-ів, які описано в роботах Г. Рейнгольда [див. – 8]. Хоча, такі перформативні спільності спочатку були пов'язані із авангардистськими та концептуальними художніми рухами середини ХХ ст., однак, надалі, завдячуючи новим способам комунікації та імпліцитному збагаченню дискурсивних практик медіологічною складовою, "мобери" перетворились у символ нової соціальної та політичної культур, не полишаючи художньо-мистецьких контекстів своїх проявів, які більше тяжіють у бік візуального мистецтва кіно та фотографії, не виключаючи й саунд-складової. Доволі легко можна пригадати нещодавні перформанси моберів, які відбувались по всій Україні й були пов'язані із політичними подіями й контекстами. Наприклад, 29 червня 2014 р. було проведено флеш-моб: **"Молодь за єдину Україну"**, який відразу потрапив до Книги Рекордів України – у ньому прийняло участь 1200 людей, які зімітували форму жовто-блакитної географічної мапи нашої країни (масштабом – 25 на 35 метрів). Ця симулятивна спільність моберів мала на меті продемонструвати єдність та неподільність території суверенної України (знову таки, як і на початку статті, йдеться про те, що – віртуальна мапа "передусе" реальній території). Таким чином, завдяки візуальному кіно-тексту, учасниками було сконструйовано спільну символічну нарацію, яка шляхом короткочасної ідентифікації, до того моменту незнайомих людей, виказує цією спільною перформативною практикою, можливість нового дискурсу для багатьох різних українців [відео флеш-мобу – 4].

Отже, як висновок зазначу, що у даній статті було всебічно представлено концепт – "медіазалежні стратегії", який розуміється мною як "палітра" способів та варіації спільних інтенційних взаємодій (операцій,

досвідів та практик) різних учасників в умовах інтерактивних комунікативних спільнот (гіпер-текстів, медіа-дискурсів, соціальних мереж), що, так чи інакше, спровоковані новими медіа й особливостями їх функціонування та впливів. Також проаналізовано, які саме стратегії використовуються у нових спільнотах нині (на прикладах специфіки "Арабської весни", протестів у Греції та Україні). Резюмовано, услід за: Ж. Бодрийяром, Ж. Дельозом, П. Вірлію, Р. Дебре, А. Крокером, М. Кастельсом і М. Хардтом та А. Негрі, – що медіатехнології мають першочерговий вплив на соціальну дійсність, власне, саме вони, в якості стратегій, нині й конструюють нову соціально-політичну реальність, завдяки прискореній актуалізації сингулярних взаємодій у гіпертекстуальному (віртуалізованому) середовищі, включаючи "спільну інтенційність" й інтерактивність спільних інтеракцій (ідентифікацій, подій, ситуацій), спільно притаманних множинності доволі різних/інакших представників масових симулятивних спільнотей.

Список використаних джерел:

1. Бодрийяр Ж. Симулякры и симуляция; [пер. с фр. А. Качалова] – (оригинал фр. издания: Jean Baudrillard. Simulacres et simulation. © 1981, ÉDITIONS GALILÉE, 9 rue Linné, 75005 Paris.) [Електронний ресурс] / Ж. Бодрийяр – Самиздат, 117 с. – Режим доступу: http://lit.lib.ru/k/kachalow_a/simulacres_et_simulation.shtml. 2. Дебрэ Р. Введение в медиологию / Режи Дебрэ; [пер. с фр. Б. Скуратова] – М.: Практис, 2010. – 368 с. – ("Образ общества"). 3. Огаркова Т. Життя європейців: соціальні протести в Греції 2010–2012 років [Електронний ресурс] / Т. Огаркова // Інтернет-видання "Українська Правда. Життя". – Режим доступу: http://life.pravda.com.ua/society/2014/06/29/173560/view_print/. 4. Флеш-моб "Молодь за єдину Україну", 29.06.2014. – Київ, Україна; відео події на сайті Радіо Вільна Європа / Радіо Свобода [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://www.radiosvoboda.org/content/article/25439373.html>. 5. Хардт М. Множество: война и демократия в эпоху империи / М. Хардт, А. Негри. – М.: Культурная революция, 2006. – 559 с. 6. Шевчук Д. Культура у мереживі мереж [Електронний ресурс] / Д. Шевчук // Часопис "Критика", Рік XV, Число 3–4 (161–162). – К.: 2011. – С. 14–16. – Режим доступу: <http://krytyka.com/ua/journal/rik-xv-chyslo-3-4-161-162>. 7. Якубіна В. Симулятивность гиперреальности: философия кино и медиология в контексте новых общностей / В. Якубіна // Исследования молодых ученых-гуманитариев России и Украины в начале XXI века : сб. науч. тр. / РАН. ИНИОН. Центр гуманист. науч.-информ. исслед. Отд. философии. – М., 2013. – С. 176–186. – ("Проблемы философии"). 8. Якубіна В. Актуальні ситуації із ідентичністю та ідентифікаціями: медіологічна концептуалізація реєстрів / В. Якубіна // Філософські проблеми гуманітарних наук. – К., 2012. – Вип. 21. – С. 66–69. 9. Якубіна В. Футурологічна "чорна скринька" соціального – інтерактивні спільноті, глобальна демократія та космополітична Співдружність / В. Якубіна // Гуманітарні студії : зб. наук. праць – К., 2012. – Вип. 15. – С. 208–215. 10. Якубіна В. Креативні віртуальні спільноті за умов нестабільності сучасного світу: мас-медійний та соціальний контексти проекту "Multitude" / В. Якубіна // Вісник Національного технічного університету України "Київський політехнічний інститут". Філософія. Психологія. Педагогіка. – К.: ІВЦ "Політехніка", 2012. – № 2. – С. 72–78. 11. Якубіна В. Трансформаційна сутність біополітичного виробництва як концепт постмодерного неомарксизму, або praxis від Zoë до Bios / В. Якубіна // "Гілея: науковий вісник" : зб. наук. праць. – К., 2012. – Вип. 64. – С. 297–302. 12. Barberá P. How Ukrainian protestors are using Twitter and Facebook [Електронний ресурс] / Pablo Barberá and Megan Metzger // The Washington Post, updated: December 4, 2013 at 5:47 am. – Режим доступу: <http://www.washingtonpost.com/blogs/monkey-cage/wp/2013/12/04/strategic-use-of-facebook-and-twitter-in-ukrainian-protests-/?print=1>. 13. Hardt M. Declaration [Електронний ресурс] / Michael Hardt and Antonio Negri // Jacobin. – Summer 2012. – Режим доступу: <https://www.jacobinmag.com/2012/05/take-up-the-baton/>. 14. Hardt M. Commonwealth / Michael Hardt and Antonio Negri. – Cambridge, Massachusetts : The Belknap Press of

Harvard University Press, 2009. – xiv + 434 pp. 15. Kroker A. The Possessed Individual: Technology and the French Postmodern / A. Kroker. – Montreal, Canada : New World Perspectives, CultureText, 2001. – 176 p. – ("CTHEORY BOOKS"). 16. Wilson C. Phenomenology as a Mystical Discipline [Електронний ресурс] / Colin Wilson // Philosophy Now. – Volume 56, 2006. – P. 15–19. – Режим доступу: <http://philpapers.org/rec/WILPAA-8>.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. Л. Якубина

**ФУНКЦИОНИРОВАНИЕ МЕДИАЗАВИСИМЫХ СТРАТЕГИЙ
СИМУЛЯТИВНЫХ ОБЩНОСТЕЙ НА ПЕРЕКРЕСТКАХ
"РЕАЛЬНОСТИ" С "ВИРТУАЛЬНОСТЬЮ"**

Статья представляет научному сообществу авторский подход к социально-философской концептуализации особенностей функционирования медиа-дискурса и технологических стратегий в общих взаимодействиях нового типа (интерактивных общностях). Ракурс, выбранный автором, – актуальность перекрёстков "реальности" и "виртуальности".

Ключевые слова: медиология, "общая интенционность (интенциональность)", идентификация, моб, "multitude" (множество), новые стратегии протестов, Украина.

V. L. Jakubina

**FUNCTIONALIZATION OF MEDIA-DEPENDENT STRATEGIES
BY SIMULATIVE COMMONS (COMMUNITIES) AT THE CROSSROADS
BETWEEN "REALITY" AND "VIRTUALITY"**

An article presented to scientific group the author's model of socio-philosophical conceptualization of the way for media discourse functionality and technological strategies in new type of commons collaboration (interactive communities). Author's purpose and point of view is – the actuality of crossroads between "reality" and "virtuality".

Key words: mediology, "common intention (intentionality)", identification, mob, multitude, new strategies of revolt, Ukraine.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 323.1:316.273:342.1

*В. Ю. Вілков, канд. філос. наук, доц., наук. співроб.,
О. О. Суховій, канд. філол. наук, доц., КНУ ім. Т. Шевченка*

КОНЦЕПЦІЯ НАЦІОГЕНЕЗУ І НАЦІОНАЛЬНОЇ ДЕРЖАВНОСТІ Й. ГЕРДЕРА

У статті запропоновано аналіз системи ідейно-теоретичних та методологічних приписів концептуалізації процесів націогенезу та національно-державного облаштування Й. Гердера.

Ключові слова: нація, народ, націогенез, "дух народу", державна влада, національна держава.

Більшість сучасних дослідників, аналізуючи генезис історико-філософської та суспільно-політичної думки, схиляються до висновку, що вихідною теоретичною моделлю, або першим різновидом культурологічного концепту нації, можна вважати той, що був створений у межах об'єктивно-ідеалістичної філософії історії Нового часу. Тоді як для запропонованої в ній теоретичної моделі національної спільноти можна було б застосувати власну назву – концепція "духу народу" [2, с. 113–200].

Узагальнено оцінюючи процес створення фактично першої парадигми в культурологічному напрямі у формі концепції "духу народу", підкреслимо, що, хоча найбільш фундаментально постулати та методологія дослідження, що, власне, і визначають її як самостійну та самодостатню теоретичну модель, були розвинені та приведені до системи головним чином у німецькій класичній філософії, але зміст, сенс-значення ключового поняття-ідеї "духу народу", інтерпретація й аргументоване пояснення чинників його утворення як реальності культурного та політичного буття, так само, як і їх детермінант, доволі чітко сформулював ще Ш. Монтеस्क'є. Але філософію історії Ш. Монтеस्क'є та його уявлення про народ/націю навряд чи можна теоретично сприймати як виключно культурологічні, оскільки в нього "натуралістичний підхід" домінував над "історико-раціоналістичним", через що можна погодитися із твердженням відомого радянського історика філософії І. С. Нарського, який зазначав, що для Ш. Монтеस्क'є "влада клімату сильніша від усіх влад" [3, с. 207–208].

Загалом, оцінюючи концептуальні напрацювання Ш. Монтеस्क'є, розроблені ним ключові поняття та аксіоматику філософського розуміння суспільно-політичних і культурних процесів, теоретичне відтворення націогенезу та логіку буття народів, все ж таки можна стверджувати, що його вчення – це лише ідейно-теоретичні передумови й деякі інтелектуальні поштовхи до створення першої культурологічної концепції нації. Тоді як її перший, найбільш обґрунтований та завершений варіант – це філософія історії представників німецької класичної філософії (Й. Фіхте, особливо Г.

Гегеля). А значний вплив на формування такого розуміння природи національної спільноти та націогенезу, тлумачення принципів взаємозв'язку нації й держави, так само як на сплеск зацікавленого ставлення німецького романтизму до етноісторії, створення ідейних засад сучасного "етнонаціоналізму" ("культурницького", "органічного" націоналізму"), здійснило вчення Й. Гердера (основні праці: "Ідеї до філософії історії людства", 1784–1791 рр., а також більш рання робота "Дослідження про походження мови", 1772 р.). У цьому випадку стосовно гердерівських поглядів заслуговує на увагу висновок Е. Сміта, який досить точно розкриває власне політичне значення гердерівської концептуальної новації, що полягала в розробці та введенні у філософію історії, політичну теорію, а також теоретичну модель націогенезу нового для них аналітичного поняття "дух народу". "Повернення стародавньої історії", як правильно зазначив Е. Сміт, це "вихідна точка для наступного процесу народнокультурної мобілізації". "Для будь-якого націоналістичного прагнення, яке має бути задоволене, – підкреслює науковець, – суттєво, щоб обрана спільнота мала адекватне й самобутнє минуле. Ось чому поняття «самобутності» таке важливе. Вона засвідчує неповторність, самонароджений характер певної культурної спільноти. Відколи Ентоні Ешлі Купер, третій граф Шефтсбері, популяризував ідею генія нації, а Гердер розвинув ідею неповторного й самобутнього духу нації, самобутність стала лакмусом для будь-яких культурних, а отже, й політичних претензій" [4, с. 96].

Оцінюючи внесок Й. Гердера та його ідей у створення культурологічної інтерпретації нації (певною мірою – аксіоматики примордіалізму та переніалізму, навіть ряду смислових елементів для етносимволізму в сучасній націології), порівняно з поглядами більшості наступних видних німецьких мислителів, підкреслимо, що його філософський підхід як ідеолога європейського Просвітництва, який надихнула ідеологія Французької революції та який оформився ще до наполеонівських воєн та імперської політики постреволуційної Франції, що спричинила крах ідеалів свободи і "природної рівності людей", характеризують: критичне ставлення до расистських ідей і ролі інститутів державної влади в політичній і культурній історії народів, негативне сприйняття й оцінки націоналістичних поглядів, антиєвропоцентризм, а також просвітницький гуманізм, який при цьому не сприймав абстрактного ліберального космополітизму. Крім того, специфіка гердерівської моделі історичного процесу полягає в тому, що вона розробляється через аналітичну призму етноісторії, будується на основі глибокого аналізу сутності та впливу етнокультурних чинників як на долю окремих народів, так і на весь поступ людської цивілізації в цілому. Для адекватного розуміння теоретичної та світоглядної позиції Й. Гердера важливим є й те, що, "не погоджуючись із ліберальним універсалізмом", зазначають, зокрема, автори Оксфордського філософського словника, він "стверджував, що індивідуально" людська особистість "може розвиватися тільки в межах національної спільноти, проте ж, на відміну від Фіхте, він не визнавав переваги однієї нації над іншими". "Визнання культурного значення національного хара-

ктеру та історії" й переконання німецького філософа в тому, що "особлива групова ідентичність" породжена "душею нації", заявляють вони, тим не менше, були орієнтовані на те, що такі ідеї "не повинні базуватися на позиціях мілітаризму, зверхності (етнокультурної чи цивілізаційної – В. В.) або раси" [5, р. 603].

Необхідно також підкреслити, що відмінною рисою гердерівського дослідницького підходу (порівняно, напр., із гегелівським) є те, що в теоретико-методологічному аспекті його дослідження являє собою процес аналізу з позицій пантеїзму та ідей географічного детермінізму. Це історично орієнтоване філософське осмислення природно-кліматичних умов і чинників буття, структури та функціональних властивостей духовної культури й ментальності, а також політичного життя безлічі народів світу, що завершується їх філософським узагальненням. У підсумку, у вченні німецького просвітителя всесвітня історія людства постає як історія культури, точніше – як філософська рефлексія історії сукупності тісно взаємопов'язаних, але цілісних, рівноцінних і самобутніх культур народів (етносів). При цьому понятійно-термінологічний апарат гердерівської філософії історії (в аспекті відтворення в ній природи й буття етнонаціональних утворень) відрізняє те, що німецький мислитель оперує не стільки поняттями "загальний дух", "дух народу", "душа нації", що стане характерним для наступних представників німецької філософської класики й романтизму, скільки більш конкретними, чіткими та виразними категоріями – "характер народу", "національний характер". Саме така специфіка й показує спадкоємність поглядів Й. Гердера стосовно французьких просвітителів (особливо Ш. Монтеск'є) і вказує на особливості трансформацій сенсів-значень понять, а також ідей, що відбулися у процесі остаточного формування постулатів культурологічної теоретичної моделі нації у формі концепції "духу народу" в німецькій класичній філософії.

Один із основних напрямів гердерівського аналізу – це розгляд історії всіх людських спільнот і людства в цілому як процесу природно-історичного. Тобто обумовленого не тільки суб'єктивними, ідейними й особистісними факторами, на чому наполягала вся попередня історична наука та соціально-філософська думка, але й об'єктивними, надособистісними чинниками. Серед них німецький філософ, перш за все, виділяє культуру та характер народів, природно-кліматичні умови "тієї землі", на якій вони сформувалися і живуть і які в сукупності утворюють "взаємодію живих енергій". Ці "живі людські енергії", заявляє філософ, і є "рушійними силами людської історії" [1, с. 344].

В аспекті оцінок дії суто природних детермінант в історії людства і процесах етногенезу найбільш значущими постулатами концепції німецького філософа стають: заперечення популярних уже на той час расистських уявлень; доказ природної рівності всіх етнонаціональних утворень, незалежно від особливостей і ступеню розвитку їхніх культур як "цвіту їхнього буття, витонченого, але бурхливого і крихкого одкровення їхньої сутності" [1, с. 388]; визнання природно-кліматичних умов та чинників вирішальними в генезисі (зародженні та подальшому розвитку) не

тільки антропологічних, але й базових ментальних і етнокультурних ознак кожного народу/нації (етносу).

Щодо інтерпретації феномену раси та, головне, застосування сенсу-значення цього концепту й терміна, то Й. Гердер, по суті, започатковує ідейну традицію його використання в теорії нації, яка стає альтернативною до германофільських "расових ідеологій" французької аристократії XVIII ст. З іншого боку, те, що стосується власне понятійно-термінологічного апарату гердерівської концепції націогенезу й нації, то необхідно особливо підкреслити, що німецький просвітитель не тільки виключає із основних категорій філософії історії поняття "раса", але й виявився впливовим фундатором суспільствознавчої традиції синонімічного вживання термінів "народ" і "нація". Крім того, він перетворює поняття "нація" на найбільш загальне позначення будь-якої етнічної спільноти незалежно від суспільно-історичної, формаційної та культурної стадії її розвитку, а також використовує як тотожні за змістом терміни "плем'я", "народність", "народ", "нація".

На думку Й. Гердера, клімат, природно-кліматичні чинники й умови середовища появи та подальшої життєдіяльності народів здійснюють свій вплив не лише на "тілесну організацію людей", але, основне, – на його душевну "натуру". Так, клімат робить свій первинний і істотний вплив на рід занять народу, способи його життєдіяльності, особливості матеріальної та духовної культури, що, у свою чергу, кристалізується у виразному і стійкому характері народу. Проте своїм впливом клімат, констатує мислитель, "не примушує, а схиляє", формуючи (при подальшому додатковому впливі виховання, особливо традиції як "матері мови і початків культури") звичаї народу, специфіку його чуттєвого сприйняття, особливості психології, систему моральних цінностей, міфологію та, до певної міри, мовні особливості.

Як один із родоначальників історичного мовознавства, Й. Гердер прагне до "зіставлення різних культурних мов" із тією метою, щоб певною мірою "створити загальну фізіогномічну характеристику народів за їхніми мовами" і теоретично уявити картину "століть" і "багатоманітних шляхів розвитку, поступального руху людського духу". Якраз у цьому вимірі гердерівської філософії історії, власне, й оформилася та специфіка "німецького" (т. зв. "етнолінгвістичного") підходу у трактуванні природи етнонаціональних спільнот, у розумінні сутності та структури їхньої духовної культури, яка буде полягати в тому, що багато хто з наступних філософів та ідеологів німецького відродження та об'єднання стане інтерпретувати мову народу/нації як системотвірний елемент його духу/душі, вбачати в ній першооснову етнокультурної самобутності національних спільнот, вважати її умовою або детермінантою національної ідентичності, єдності, уніфікованості та солідарності.

Зазначимо, що ключові постулати гердерівської етнокультурної моделі націогенезу й нації, які стали згодом для багатьох ідеологів німецького відродження аксіомами, формально лише абстрактно проголошують, що геній народу більше всього відкривається у фізіогно-

мічному образі його мовлення або що будь-яка мова – це посудина, у якій відливаються, зберігаються й передаються ідеї та уявлення народу. Особливо ж – якщо народ так прив'язаний до своєї мови і всю свою культуру виводить з мови [1, с. 239, 297]. Проте, зауважимо, що, незважаючи на констатацію факту істотних відмінностей мов і духу народів, визнання незбігу у формах та рівнях їхнього культурного й політичного розвитку, Й. Гердер залишається вірний своїм просвітницьким і гуманістичним переконанням, які є альтернативою націоналістично-історичистським, особливо гегелівським поглядам на культурну та політичну історію народів/націй. У цілому, в гердерівському уявленні, мова як "спільний засіб" спілкування, пізнання і мислення з необхідністю обумовлює душевну подобу всіх людей, із самого початку зумовлює їхню загальну рівність як представників єдиного людського роду [1, с. 234, 238, 239, 241, 242].

В "Ідеях" Й. Гердер постійно відстоює думку про те, що немає народу без культури; що різниця між народами освіченими та неосвіченими, культурними й некультурними – не якісна, а тільки кількісна; що в історії і для історії людства культури всіх народів рівноцінні, бо вони лише фрагменти однієї мозаїчної картини базових цінностей, створених людьми, а кожна з них по-своєму і в неповторних проявах розкриває єдину людську природу. Що ж стосується безпосередньо мови, то його постулат говорить про те, що мови – різні в кожного народу, у кожному кліматі, але у будь-якій мові можна розпізнати один і той же людський розум, який шукає прикмети і ознаки речей [1, с. 230, 252].

Отже, аналізуючи гердерівські уявлення про природу національної спільності та спільноти й оцінюючи їх вплив на подальший розвиток націоналістичних поглядів, необхідно зазначити, що в його концепції не абсолютизується роль національної мови, як це буде в подальшому в багатьох культурологічних теоретичних моделях нації й націогенезу. Фактично, Й. Гердер як апологет ідеї про рівність народів і культур відстоює точку зору, згідно з якою "в кожній мові відбився розум і характер народу". Та й узагалі, у його розумінні, мова народу – це лише один із базових елементів національного характеру, духу народу. Тоді як тільки останній у єдності й цілісності всіх його складових і є субстанціональною природою самого народу/нації, а також справжнім творцем його культури, основ державності та політичної історії в її минулому, сьогоденні й, особливо, у майбутньому.

Узагальнено оцінюючи теоретичну модель історії народів і людства Й. Гердера, необхідно звернути увагу на декілька принципових ідейно-теоретичних моментів. Перший із них полягає в тому, що у своїй концепції німецький просвітитель доводить помилковість уявлень про те, що нібито культурний розвиток і прогрес людства являють собою лінійний, прогресивно спрямований поступ, за якого культура одних народів (напр., Європи) є прямим спадкоємцем та більш високим ступенем розвитку культури попередніх народів (перш за все, за сталими переконаннями того часу, культури Стародавньої Греції та Риму). Так, засуджуючи й

відкидаючи методологію прихильників теорії суспільного прогресу, інтерпретованого як стадіальний, ступінчастий розвиток культури, за явний телеологізм, та фактично європоцентризм, у підході до розуміння й теоретичного пояснення історії людської цивілізації, він пише, що філософія кінечних цілей не принесла користі природній історії, вона, можна сказати, задовольняла прихильників оманливою ілюзією замість дослідження суті справи; наскільки ж більш правильно буде сказати це про людську історію з її тисячею гілок, що переплітаються [1, с. 225].

Другий концептуальний момент гердерівської моделі культури полягає в тому, що він як консерватор і симпатик патріархальних порядків не лише поділяє культуру народу на два типи – "культуру вченого стану" і народних мас, але й переконаний, що остання якраз і є у своїй природній самобутності та етнічній чистоті значно більш цінною. Між культурою вчених і культурою народу є різниця, а в першій є багато знань, які не служать до загального вживання, а отже, не служать народу. Ми ж тепер багато в чому змішали коло культури наукової та культури народної і цю останню довели майже до обсягу першої, а це, потрібно сказати, і марно і шкідливо [1, с. 311]. Більш того, на думку Й. Гердера, народу або стану для того, щоб бути культурним, достатньо освіченим, не потрібні фундаментальні релігійні чи філософські знання, сучасні досягнення духовної культури. Оскільки для нього головна ознака культурності проявляється в тому, щоб мати добрі звичаї та чесноти, володіти знанням ремесел і мистецтв, що достатні для праці та життєвого благополуччя. Не є показником "благополуччя в державі" і наявність культурного прогресу, так само, як і його критерієм – "невпинний поступальний рух наукової культури", що, до того ж, у Європі підтримується штучно коштами конкуруючих держав, при цьому не приносячи ніякої користі загальній людській природі [1, с. 311–312].

Нарешті, третій момент гердерівської моделі історії та культури полягає в тому, що німецький просвітитель (на відміну від Г. Гегеля з його апологетикою війни заради національного самоутвердження) виступає проти культурного місіонерства та експансії, і заявляє про себе як про антиєвропоцентриста. Він відкидає філософську й месіанську ідею, яка стверджує, що культура європейських націй перебуває на більш високому щаблі цивілізаційного розвитку, ніж культури інших народів. Наприклад, відповідаючи на власні ж питання про те, "хто дав форму правління Німеччині" та "культурній Європі", він лаконічно вказує – "війна", завоювання і насильство, які "стали правом" і загальноєвропейським правилом. Крім цього, особливості політичної історії, згідно з Й. Гердером, сформували і специфіку світоглядних і політичних цінностей європейців. З одного боку, вони проявилися в тому, що "європейці не соромляться своїх кровопролитних битв". З іншого, – вони знайшли своє вираження в абсолютно невинуватених етнокультурних амбіціях та пануванні у психології жителів Європи почуттів цивілізаційної й націоналістичної культурної переваги. Хоча все це насправді, зазначає німецький просвітитель, не більш ніж ілюзії та міфи.

Концептуально критика європоцентристських чи націоналістичних теоретичних уявлень і світоглядних установок, що ставали популярними серед наукової еліти й освічених груп населення європейських країн у кінці XVIII – початку XIX ст., базується у вченні Й. Гердера на глибокому аналізі культури, політичної історії, насильницьких способів виникнення, за його висловленням, "дорогих машин держави", а також його власному розумінні природи людини, вищих цілей і цінностей його буття. Людина, переконаний Й. Гердер, це син щастя; щастя поселило людину тут або там і здібності людини, міру й характер радощів його та печалей визначило залежно від країни, часу, органічної будови, обставин, у яких він живе. Вимагати, щоб для свого щастя мешканці всіх частин світу ставали європейцями, – це нерозумна гординя, – хіба ми самі стали б, крім Європи, тим, чим ми стали? Крім того, він підкреслює той факт, якщо вважати, що протягом століть мета об'єднаної Європи полягає в тому, щоб тиранити народи Землі, нав'язуючи їм щастя, доведеться визнати, що богиня щастя ще далека від мети. Та й узагалі, що європейські державні організми – це звірі, які ненаситно поглинають усе чуже, усе добре і зле: спеції й отрути, чай і каву, золото та срібло, – у своєму гарячковому стані проявляючи надмірну збудженість; не те східні країни – вони покладаються лише на свій внутрішній кровообіг [1, с. 221, с. 226, с. 313].

Як визнається багатьма науковцями, визначальна заслуга ідей філософії історії німецького просвітителя у націоналістичній та політологічній проблематиці полягає не лише у створенні ідейно-теоретичних основ культурологічного тлумачення етнонаціональних утворень, але й у принципово новій інтерпретації існуючого та належного взаємозв'язку нації й держави, а також у формулюванні ідеологічного типу сприйняття сучасних реалій через рамковий принцип: "одна нація – одна держава".

Щоб з'ясувати суть і специфіку саме гердерівського розв'язання проблеми – чи повинна і як має бути оптимально, гуманно та історично справедливо інституціоналізована система відносин між етнокультурною спільнотою (народом/нацією) та державою, як необхідно встановити кордони державного утворення для того, щоб воно було стійким та, в ідеалі, політика влади не "підривала саму основу нації – вільну общину" (як це відбувалося, за описом Й. Гердера, у середньовічній Європі) [1, с. 540], потрібно розглянути його погляди на походження інститутів політичного володарювання та на їх сторічні різновиди у вигляді форм правління і способів панування.

Так, щодо історичної послідовності, Й. Гердер виділяє декілька, як він їх називає, "розрядів форм правління". Дві перші з них – "природні". Це родина та родоплемінне утворення, що керується вождем, і там навіть "народ може обирати й суддів". Проте в цілому, відповідно до концепції історії просвітителя, за таких форм правління все життя людей відбувається у природному стані [1, с. 246]. Потім, доводить філософ, "закінчуються закони природи". І хоча "природа не призначила людському роду ніякого пана", у різних народів Землі починає з'являтися "третій розряд правління". Його головною ознакою стають різноманітні анти-

природні форми організації суспільного життя – "форми спадкової влади" (які ґрунтуються на "становому поділі людей", представлені монархіями та імперіями, з відповідним для них інституційним забезпеченням економічного, політичного й духовного примусу). Їх конкретна різниця не має для Й. Гердера принципового значення, оскільки всі вони несправедливі та негуманні. Це ніщо інше, як "деспотії" [1, с. 246–250].

Взагалі, згідно з базовими ідеями Й. Гердера, держава, особливо спадкова монархія та імперія, являє собою безсумнівне зло. Тому що держава – протиприродна для справжніх цілей людського буття. Оскільки, з одного боку, не в державі, служінні їй мета існування людини, народів і людства в цілому. Вона в досягненні щастя, а безліч живучих на землі народів і знати не знають про державу і, тим не менше, живуть більш щасливо. З іншого боку, держава може дати нам лише штучні засоби, але ось відняти в нас вона може щось незрівнянно більш суттєве – нас самих [1, с. 225–226].

Тим не менше, змушений визнати просвітитель, в історії людства й народів (найголовніше – у Європі) поява держави була неминучим явищем. Таким чином, за Й. Гердером, хоча уникнути етапу державності об'єктивно неможливо, тому найменше, що бажано припустити, так це можливості лише утворення таких держав, які можна було б у сучасній лексичі іменувати "національними". Саме вони й будуть до певної міри відповідати критеріям гуманності ("розумності та справедливості"), а також стануть достатньо стабільними та забезпечать самозбереження народу, його культури. За гердерівською логікою державотворення, саме такий тип політичної організації може виникнути або природним шляхом, із власного "природного коріння", тобто утворитися на однорідному етнокультурному ґрунті як втіленні "духу народу", або має бути створеним із частини імперського простору і в підсумку територіально збігатися з кордонами розселення одного народу/нації.

По суті, постулат Й. Гердера щодо ідеалу державного облаштування народів є не лише цілісним обґрунтуванням оптимальної моделі взаємозв'язку нації й держави, визначальних тенденцій політичного та етнокультурного розвитку людства в добу Нового часу, але й стає своєрідним пророцтвом на політичне майбутнє сучасної світосистеми. Він проголошує, що природа виховує людей сім'ями, і найбільш природна держава – така, в якій живе один народ, з одним притаманним йому національним характером. Цей характер зберігається тисячоліттями, і якщо природного правителя народу турбує це, то характер такий може бути розвинений найбільш природним чином; адже народ – така ж природна рослина, як і сім'я, тільки в сім'ї менше гілок. Отже, здається, що ніщо так не суперечить самим цілям правління, як неприродний ріст держави, хаотичне змішання різних людських порід і племен під одним скіпетром. Скіпетр занадто малий і безсилий, щоб можна було прищеплювати до нього настільки суперечливі частини, і ось їх погано склеюють між собою, і виходить вельми нетривка машина, її називають державною машиною, у ній немає внутрішнього життя, немає симпатичного зв'язку

окремих частин. Усе поєднано в одне ціле, ціле вельми непатріотичної властивості. Немов троянські коні, сходяться ці махили, обіцяють один одному безсмертя, але ж вони позбавлені національного характеру, у них немає життя, і лише прокляття долі прирече на безсмертя силою приєднані одна до одної частини, адже мистецтво державного управління, що породило їх, грає народами і людьми, немов бездушними істотами. Але історія показує нам, що такі знаряддя людської гордині зроблені з глини і, як будь-яка глина, розпадуться на землі в пил і прах [1, с. 250].

Таким чином, як можна бачити з наведеного вище базового політико-філософського постулату вчення німецького просвітителя, він не лише логічно завершує розробку засад культурологічної моделі націєтворення (концепцію "духу народу"), генезису національних спільнот висновками про необхідність їхнього державно-політичного облаштування у світі, але й першим, причому без використання ідеологеми "суверенітету народу", формулює головний політичний і геополітичний принцип сучасності "одна нація – одна держава". У подальшому така його ключова ідея стане аксіоматикою німецького філософсько-політичного розуміння спрямованості історичного процесу та ступеню розвиненості етнонаціональних спільнот, критерієм виміру їхньої світової цивілізованості ("історичності/неісторичності"), послугує ідейним підґрунтям для численних політичних проєктів та гасел.

У межах аналізу процесів утворення й наступної еволюції сенсів-значень понять та ідей концепції "духу народу" становить інтерес різноманіття і навіть іноді полярність поглядів її основних творців. У такому аспекті, якщо оцінювати конкретну національну спрямованість і призначення ідей та концепції нації/народу Й. Гердера, порівняно з його співвітчизниками – ідеологами "національного державного самоствердження" ("відродження"), тобто з уявленнями панівної більшості німецьких романтиків, політичних мислителів і філософів першої половини XIX ст., з їхньою знаковою націоналістичною політико-ідеологічною орієнтацією, – то треба підкреслити, що, на відміну від них, його погляди як послідовного гуманіста та просвітителя характеризує не лише патріархальний консерватизм, але й сильні антиєвропоцентристські наголоси і відсутність явних германofільських мотивів. Достатньо показовими в такому випадку можна вважати гердерівські оцінки позитивних впливів культур різних народів як античності (греків, римлян, арабів), так і Середньовіччя, зокрема слов'янських, на культуру й духовні складові німецького народу. Більше того, німецький філософ заявив, що ні один народ в Європі не досяг культури сам по собі, а вся культура Північної, Західної та Східної Європи – це рослина, яка виросла з римсько-грецько-арабського насіння. Багато часу знадобилося цій рослині, перш ніж народ міг прорости на цьому куди як суворому ґрунті, поки він приніс перші, ще дуже кислі плоди; але навіть і для цього потрібен був дивний засіб – чужоземна релігія, – і тільки тоді, шляхом духовного завоювання, було досягнуто те, чого не змогли досягти римляни-завойовники [1, с. 477].

Треба також зазначити, що, порівняно зі співвітчизниками, оцінки німецьким мислителем духу німецького народу, його культурної й політичної історії, а також ролі тих чинників, що суттєво на них впливали, вельми парадоксальні. Просвітитель – протестантський священик Й. Гердер – палкий прихильник патріархального укладу життя німців. Так, у цілому високо оцінюючи релігію та релігійну традицію, визнаючи їх першоосновою культури будь-якого народу і всього людства, він, тим не менш, украй критично, досить негативно характеризує роль католицизму в межах загальних християнських вірувань і церковних структур. В аспекті розгляду загальноєвропейської політичної історії Й. Гердер намагається наочно довести, що католицька церква сприяла встановленню кріпацтва, станового поділу та спадкової монархічної влади у країнах Європи. Він прагне переконливо показати, що саме вона освячувала й забезпечувала створення імперій (зокрема, Карла Великого, Священної Римської імперії німецької нації), а також безпосередньо робила різноманітні кроки для посилення економічної експлуатації народних мас і зміцнення державної влади різного рівня володарів, монархів та імператорів, перешкождала в розвитку науки й мистецтва.

Стосовно ж визначення ролі католицизму в історії розвитку німецької нації, Й. Гердер постає непохитним суддею. Він упевнений, що католицизм, його інститути й політика фактично знищили "старонімецький дух" і споконвічний економічний та політичний уклад життя німецької нації, що природно сформувався на ґрунті общинного буття.

У підсумку також зазначимо, що, на відміну від переважної більшості його послідовників, насамперед, німецьких романтиків і філософів (особливо Г. Гегеля), Й. Гердер не є германофілом, не перетворюється на пропагандиста ідеї вишості (європейської чи світової переваги) німецької нації, не стає й апологетом філософсько-політичного міфу про нібито її особливу культурну місію в Європі та світі. Й. Гердер оголошує своє кредо, яке полягає у тому, що історик людства повинен остерігатися одного: ні одне плем'я не має користуватися його переважною любов'ю, щоб не були урізаними за рахунок того одного інші племена, обійдені славою і щастям за своїм становищем і історичними обставинами. Ми можемо бути дуже задоволені тим, що саме народи, які відрізнялися сильною, красивою, благородною статуєю, цютливою вдачею, здоровим мисленням і чесною душею, – німці, – захопили римський світ, а не гуни і не болгари; але вважати за цим самим німців народом, обраним Богом для Європи, народом, якому, із причини природного благородства, належить цілий світ і якому, заради такої його переваги, повинні по-рабськи служити інші народи, – це було б неблагородною гординею варвара. Варвар панує, освічений завойовник несе культуру [1, с. 476–477].

Список використаних джерел:

1. Гердер И. Г. Идеи к философии истории / И. Г. Гердер ; пер. А. В. Михайлова. – М. : Наука, 1977. – 703 с. 2. Вілков В. Ю. Генезис понятия нації / В. Ю. Вілков. – Вид. 2-ге. – К. : Видавець Карпенко В. М., 2013. – 440 с. 3. Нарский И. С. Западноевропейская философия XVIII века : учебное пособие / И. С. Нарский. – М. : Высшая школа, 1973. – 302 с. 4. Сміт Е.

Нації та націоналізм у глобальну епоху / Е. Сміт ; пер. з англ. М. Климчука і Т. Цимбала. – 2-ге вид., стереотип. – К. : Ніка-Центр. 2009. – 320 с. 5. The Oxford companion to Philosophy / Ed. by Ted Honderich. – Oxford ; New York : Oxford university press, 1995. – 1009 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. Ю. Вилков, О. А. Суховей

**КОНЦЕПЦИЯ НАЦИОГЕНЕЗА И НАЦИОНАЛЬНОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ
Й. ГЕРДЕРА**

В статье представлен анализ идейно-теоретических и методологических предписаний концептуализации процессов нациогенеза и национально-государственного обустройства Й. Гердера.

Ключевые слова: нация, народ, нациогенез, "дух народа", государственная власть, национальное государство.

V. Y. Vilkov, O. O. Sukhovii

THE CONCEPTION OF NATION GENESIS AND NATIONHOOD OF J. HERDER

The article analyses the system of ideological and theoretical as well as methodological instructions on conceptualizing the processes of nation genesis and national state formation, set forth by J. Herder.

Key words: nation, nation genesis, "spirit of nation", state power, national state.

ІНСТИТУЦІОНАЛІЗАЦІЯ ГРОМАДЯНСЬКОГО СУСПІЛЬСТВА ЯК ЧИННИК ДЕМОКРАТИЗАЦІЇ

Політична інституціоналізація розуміється як процес перетворення політичного явища або руху на "організований заклад", тобто на формалізований, упорядкований процес із певною структурою відносин, ієрархією влади різних рівнів та іншими ознаками організації. Вона є одним із показників якісних змін, які відбуваються в політичній сфері в цілому, зосереджуючись на системній організації та механізмах регулювання в політиці.

Ключові слова: громадянське суспільство, держава, організація, суспільний договір, політична сфера.

"Інституціоналізація" – поняття, яке все частіше сьогодні вживається в політичній науці. Вчені досліджують інституціоналізацію різноманітних суб'єктів політики, як-от: органів місцевого самоврядування, державної влади, територіального представництва, політичного лідерства, лобізму тощо. Інституціоналізація становить собою важливу характеристику процесу формування будь-якого політичного явища. Інституціоналізація дає змогу виявити загальні та сутнісні ознаки функціонування інститутів, значно розширює взаємовідносини між людиною, державою та суспільством [2] через систему нормативно-організаційних механізмів, які представляють саме ці інститути.

Теоретичне осмислення інституціонального змісту громадянського суспільства визначається не тільки необхідністю аналізу сучасного його стану через виявлення сутності, змісту та форм досліджуваних інститутів, але й здійсненням аналізу конкретних шляхів, засобів і форм, які забезпечують реалізацію громадянських прав і свобод, вільне волевиявлення, прагнення до консенсусу в суспільстві.

Виходячи з розуміння інституціоналізації як процесу визначення і оформлення організаційних, правових та інших структур для задоволення суспільних потреб [12, с. 51], ми маємо на меті визначити його зміст і механізми здійснення.

Уявлення про громадянське суспільство як систему відносно незалежних від держави суспільних інститутів і відносин, котрі покликані забезпечити умови для самореалізації окремих індивідів і колективів, реалізації приватних інтересів і потреб поділяють В. Андрущенко, В. Астахова, В. Бебик, Т. Ковальчук, І. Кресіна, І. Кучерявий, Б. Кухта, Ю. Литвиненко, М. Михальченко, М. Надольний, М. Панов, Т. Розова, Ф. Рудич, С. Рябов, М. Сазонов, В. Цвих та інші. В основі громадянського суспільства вони вбачають сферу життя індивідів як приватних осіб, систему вільно встановлюваних ними соціальних зв'язків і асоціацій, різноманітність притаманних їм інтересів, можливостей і способів їхнього вираження та здійснення.

Окремо і особливо у визначенні ролі інституалізації громадянського суспільства як чинника демократизації слід виділити наукові напрацю-

вання Р. Даля [6] і Ф. Дарендорфа [7], у класифікації основних стадій розвитку громадянського суспільства Дж. Александера [17].

Одак, перш за все, з'ясуємо сутність таких понять як "організація", "інститут" та "інституція", оскільки в сучасних дослідженнях щодо їх визначення та застосування триває активна наукова дискусія, наводиться конкретна аргументація [8; 14]. З іншого боку, наявний недостатній арсенал ефективних, комплексних досліджень даних феноменів і процесів.

"Інститут" і "організація" як категорії політичної науки, своїм завданням мають регуляцію й стабілізацію суспільно-політичних відносин. Але при цьому власне інститути характеризують істотну змістовну сторону організації. У загальному вигляді структура й характеристика будь-якого інституту громадянського суспільства, на наш погляд, містить у собі ряд складових елементів.

Поняття "institutum" з латинської мови означає встановлення, запровадження, звичай. Відома українська дослідниця, доктор політичних наук М. Кармазіна вважає, що термін "інституція" – це встановлення, традиція, порядок, заведений у суспільстві; а "інститут", відповідно, становить закріплення таких звичаїв і порядків у законах і правових нормах. На її думку, інституції стосуються більше суспільства, ніж суверенної влади, яка постає лише виразником суспільної волі. Інститут у демократичному суспільстві – завжди інституція (але не завжди за демократії об'єктивно існуюча інституція є офіційним інститутом) [9, с. 13].

Погоджуючись із цією думкою, ми вважаємо, що інститути є, перш за все, системою стандартизованих установок, правил, традицій і зразків поведінки. Для того, щоб стати повноправним суб'єктом процесу інституціоналізації, треба взяти на себе певні деперсоніфіковані обов'язки й права, тобто відповідати певним еталонам поведінки. Такі еталони становлять собою історично відібраний та апробований, найбільш ефективний варіант поведінки учасника соціально-політичних зв'язків. Тим самим гарантується та обставина, що новий учасник інституту буде робити все потрібне для його функціонування, а саме те, що від нього очікують інші самовідновлювані учасники взаємодії. Саме спільні вимоги запобігають розпаду інститутів при кожній зміні персонального складу його акторів. Актори змінюються, а загальні цілі, вимоги зберігаються, тому нові актори в головному повторюють зміст, мотивацію своїх попередників.

Функціонування будь-якого інституту пов'язане з соціально-політичним контролем, санкціями, процедурами притягнення до відповідальності за порушення закону. Ефективність інституту багато в чому залежить від дієвості контролю та очікуваних санкцій. Для того, щоб зрозуміти причини розпаду або дієвості інституту, необхідно визначитися з дієвістю санкцій.

Інститут функціонує завдяки установам, у рамках яких організується діяльність, здійснюється управління, контроль за роботою з допомогою необхідних засобів та ресурсів. Ресурсами інститутів виступають організаційні, матеріально-фінансові, інтелектуальні складові. Важливими є знання, кваліфікація, володіння інформацією, мораль, кредит довіри до інституту, повага.

Розглядаючи структуру інституту громадянського суспільства, ми визначаємо його зовнішні ознаки й атрибути і внутрішню змістовну сторону. Ззовні інститут виглядає як сукупність осіб, об'єднаних певною метою, які володіють певними матеріальними засобами й здійснюють певні функції. Тобто, якщо ззовні будь-який інститут громадянського суспільства – це спільнота людей, то з середини він виглядає як сукупність різних соціально-політичних орієнтацій, змістом діяльності яких є характерні для політичної системи суспільства соціальні ролі. Тому характеристика інститутів громадянського суспільства зі змістовного боку є важливою для нашого дослідження з огляду на аналіз та індекс ефективності їх діяльності.

Інститути громадянського суспільства не можна розглядати лише як сукупність індивідів, що забезпечені певними матеріальними засобами і здійснюють конкретні функції. Їх ефективне функціонування пов'язане з наявністю у відповідному змісті цілісної системи стандартів поведінки конкретних суб'єктів у типових, повторюваних ситуаціях й процедурах. Дані стандарти поведінки закріплені нормативно. У політичному процесі виникають певні види громадської активності, правові й соціальні норми, за допомогою яких регулюється політична діяльність та політичні відносини, створюється певна діяльнісна система. Зазначені проблеми нещодавно активно обговорювались на міжнародних наукових конференціях у Москві та Києві [4; 5].

На нашу думку, зміст поняття "інститут громадянського суспільства" з урахуванням усіх вищезазначених підходів можна характеризувати таким чином. *Інститут громадянського суспільства – це стала форма самоорганізації громадян, пов'язана з реалізацією власних інтересів та задоволенням потреб в економічній, соціальній, політичній, культурній сферах, яка характеризується автономією по відношенню до держави та адаптованістю до суспільного середовища.*

Основу інституціональних утворень становлять сукупність рівноправних громадян, які здійснюють соціально-політичні функції та ролі, регулюють і контролюють дотримання державою демократичних принципів і норм. Можливо, до змістовної сторони визначення інститутів громадянського суспільства можна було б додати й те, що термін "інститут" ми застосуємо скоріше для ідентифікації такого роду об'єднань, організацій, в яких спільне існування людей не припускає досягнення об'єктивно вимірюваного результату діяльності, особливо, коли йдеться про таку суб'єктивну сферу громадського життя як політика. У цьому сенсі результати діяльності й оцінка ефективності інститутів громадянського суспільства, на відміну від інститутів економічних, важко піддаються вимірюванню.

Держава створює політико-правові умови, за допомогою яких забезпечується доступ громадських інститутів до участі у процесах формування політичних рішень і вони тим самим інституціоналізуються.

Інституціоналізація має певні етапи. Спочатку, тобто на першому етапі, постають потреби, запити, задоволення яких вимагає спільних дій, що й призводить до створення об'єднань. На наступному етапі відбувається

формування загальних цілей, принципів, політико-правових норм для забезпечення взаємодії відповідних суб'єктів – інститутів громадянського суспільства. Зрештою, встановлюється система санкцій для забезпечення реалізації норм і правил поведінки у громадянському суспільстві.

Отже, підвалинами інституціоналізації виступає нормативно-правова база, завдяки якій розвиваються інститути громадянського суспільства та відбувається їхня багатогранна діяльність.

Інша важлива характеристика, безпосередньо пов'язана з вищевказаною, полягає в забезпеченні інституціональною системою реалізації цілей громадського життя. При цьому кожен із інститутів громадянського суспільства має власні специфічні цілі й виконує конкретні функції задля забезпечення поставленої мети. З огляду на їх призначення, інститути виступають центральним об'єктом структурно-функціонального аналізу громадського життя суспільства.

Основу та зміст усіх інститутів становлять функції, що покладаються на них. Нефункціональність інституту означала б його ізольованість від інших суб'єктів. Тому дослідження інститутів, звичайно, припускає аналіз їх функціональної структури, яка визначається рівнем завдань організації, поведінки, формулюванням норм тощо. Нерідко сама назва структури буває пов'язана з характером функцій, які виконує той або інший інститут.

Так, українські науковці виділяють наступні функції інститутів громадянського суспільства. Функція адаптації становить собою корекцію процесу функціонування держави мирними, легітимними засобами. Функція ціледосягнення полягає у здобутті консенсусу в суспільстві. Завдяки інтегративній функції створюються необхідні економічні, політичні, культурні умови для саморозвитку різноманітних і різнорівневих суб'єктів. Функція відновлення структури і зняття соціальної напруги сприяє логічному продовженню політичних процесів [3, с. 15].

Автор поділяє таку точку зору науковців, та визначає інституціональне середовище як комплекс взаємодії між окремими особами та інститутами. Репрезентується також власний підхід до сутності інституціонального середовища. На нашу думку, воно є сукупністю всіх без винятку інститутів у їх єдності та з їх суперечностями, які діють у даний момент і мають пряме відношення до громадських організацій. До таких ми відносимо засоби масової комунікації, політичні та економічні інститути тощо.

Інституціональне поле є частиною навколишнього середовища громадської організації, яке формує її внутрішнє становище. Воно накладає певні обмеження на діяльність цієї організації, одночасно й стимулює до тих або інших дій і служить основою змін конкретного інституту.

Так, інститути прав і свобод людини, ринкової економіки, які створюють можливості як для свободи індивіда, так і для самоорганізації громадян, стають певними умовами для створення інституційного середовища. Дані умови відображені в резолюції ООН "Про заохочення права на демократію" (1999 р.), в той же час самі входять в інституціональне середовище. Норми, які формують громадську організацію, і норми, які пов'язані з цим інститутом, входять до складу інших інститутів і включа-

ються в інституційне поле організації у випадку, коли вона трансформується в іншу організацію.

Практична діяльність інститутів визначається інституціональним контекстом, усередині якого вони функціонують. Тому інститути працюють по-різному в різних середовищах, різняться один від одного.

Так, залежно від ступеня демократичності політичної системи домінують різні функції інститутів громадянського суспільства. В демократичній політичній системі визначальними є соціальні функції. І навпаки, чим нижче рівень демократії, тим більше інститути громадянського суспільства політизують свою діяльність [6; 7]. У процесі взаємодії між інститутами в інституціональному полі та інституціональному середовищі відбуваються зміни, а самі вони переходять до іншого стану. Так, групи інтересів, "... виходячи з певних інтересів або потреб, висувають вимоги до інших груп суспільства чи суспільства в цілому з метою підтримати або поліпшити свої позиції, досягти певних цілей" [15, с. 123]. У цьому разі вони стають учасниками політичного процесу в силу необхідності тиснути на владні інститути, хоча утворені вони були з іншою метою. Так само інколи й політичні партії, які прагнули завоювати й здійснювати політичну владу, розпадаючись, перетворюються на інші об'єднання громадян.

У процесі дослідження інституціоналізації громадянського суспільства важливим кроком є визначення принципів класифікації власне його інститутів. Ці питання у своїх працях порушують Ю. Резнік, К. Мамедов, А. Колодій та ін. Критеріями класифікації вони пропонують такі параметри, як відношення до держави, функції, ступінь спільності інтересів, мотиви, сфери життєдіяльності, економічні, територіально-адміністративні ознаки тощо.

У вітчизняній політичній науці склалися різні підходи до класифікації інститутів громадянського суспільства. Зокрема, А. Колодій, акцентує увагу на тому, що при дослідженні процесу інституціоналізації, класифікація не може бути простою через складність феномену. Аналізуючи діяльність недержавних організацій, вона пропонує брати до уваги критерії їхньої класифікації. За визначенням суб'єкта громадської діяльності, на думку А. Колодій, організації **поділяються на** жіночі, молодіжні, ветеранські. За метою організації, типом і спрямованістю діяльності – на благодійні, діяльність яких націлена на допомогу інвалідам, бідним, потерпілим від якогось лиха. Діяльність, спрямовану на захист власних групових інтересів, **уособлює в собі** профспілковий рух. Наступним видом діяльності є той, що спрямований на вирішення проблем чи задоволення потреб власними силами, або силами тих, хто об'єднався в гаражні кооперативи, кредитні спілки тощо. Окремо вона виділяє інститути, що діють заради задоволення потреби людей у саморозвитку, відпочинку й розвагах. Це – різноманітні об'єднання "за інтересами", аматорські спілки та клуби тощо. Ще одним типом діяльності інститутів громадянського суспільства є участь у реформуванні освіти, економіки, впровадженні певних ініціатив у цих царинах тощо. Такі організації близькі до громадсько-політичних рухів і часто переростають у них, сферою

їх діяльності є організація культурно-освітньої, економічної, соціальної допомоги населення, спортивна робота тощо [10, с. 190–192].

М. Михальченко виділяє наступні підходи щодо класифікації інститутів громадянського суспільства. Це – об'єднання за інтересами, тобто "збирачі", "аматори", "колекціонери" тощо; організації, які виконують економічні та соціальні функції, профспілки, асоціації бізнесменів та споживачів, самоврядні професійні організації та союзи тощо; групи, у центрі уваги яких перебувають політичні та громадські свободи й обов'язки, так звані, сторожові [11, с. 53].

Необхідним критерієм класифікації інститутів громадянського суспільства в сучасній Україні, ми пропонуємо визначення рівня компетенції та масштабу їхньої діяльності. У цей спосіб вони можуть поділятися на такі інститути:

- 1) міжнародні, які представлені Зеленим рухом, Червоним Хрестом, "Жіночою громадою" та іншими;
- 2) загальнонаціональні, серед яких можна виділити "Комітет виборців України", "Союз Чорнобиль", "Просвіту" та інші інститути;
- 3) регіональні, як-от: громадська організація "Регіон", етнічне національне об'єднання "Товариство донських козаків" та інші;
- 4) місцеві або локальні, які організують свою діяльність на рівні руху, політичної партії, організації тощо. Серед них, скажімо тільки на луганщині: "Трудова Луганщина", Луганський обласний рух "Антимафія", громадська організація "Луганська ініціатива" та інші, які у великій кількості діють на місцевому рівні.

Інституціоналізація досягається за допомогою ряду суттєвих факторів. Найважливішими серед них можна визначити наступні. Перш за все, це чіткий, нормативно закріплений розподіл функцій, прав і обов'язків суб'єктів інституціоналізації. Важливим є виконання певного кола обов'язків, завдяки яким функції інститутів набувають професіоналізації. З цією метою суспільство може здійснювати підготовку кадрів для виконання ними професійних обов'язків, що забезпечує високу ефективність інститутів. Суттєвим фактором інституціоналізації в умовах демократизації дедалі стає впровадження особливого типу регламентації для інститутів громадянського суспільства. Інститут ґрунтується, насамперед, на регулюванні взаємодії індивідів та груп, основною метою якої є агрегування та артикуляція інтересів.

Список використаних джерел:

1. Арато Е. Відродження, занепад і реконструкція концепції громадянського суспільства / Е. Арато, Дж. Коен // Політична думка. – 1996. – № 1. – С. 25–31.
2. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Я. Г. Столпнера и М. И. Левиной]. – М. : Мысль, 1990. – 526 с.
3. Громадянське суспільство в Україні: проблеми становлення / В. Ф. Сіренко, В. І. Тимошенко, Т. І. Ковальчук та ін. – К. : Логос, 1997. – 122 с.
4. Громадянське суспільство: досвід виборів та нова стратегія : матеріали конф. (Київ, 19–20 березня 2005 р.) – К. : Агентство "Україна", 2005. – 87 с.
5. Гросс А. (Швейцарія) Гражданское общество: история концептуальных подходов к проблеме / Андреас Гросс // Проблемы становления гражданского общества в России : материалы науч. семинара. – Вып. № 1. – М. : ФРПЦ, 2003. – С. 6–15.
6. Даль Р. О демократии / Р. Даль ; [пер. с англ. А. С. Богдановского ; под ред. О. А. Алякринского]. – М. : Аспект Пресс, 2000. – 208 с.
7. Даренфорф Р. Дорога к свободе: демократиза-

ция и ее проблемы в Восточной Европе / Р. Дарендорф // Вопросы философии. – 1990. – № 9. – С. 69–75. 8. Загородній Ю. Дослідження громадянського суспільства: модель нормативних досягнень / Юрій Загородній // Політичний менеджмент. – 2004. – № 3 (6). – С. 10–19. 9. Кармазіна М. "Інститут" та "інституція": проблема розрізнення понять / Марія Кармазіна, Олена Шурбована // Політичний менеджмент. – 2006. – № 4 (19). – С. 10–19. 10. Колодій А. Ф. На шляху до громадянського суспільства: Теоретичні засади й соціокультурні передумови демократичної трансформації в Україні : [монографія] / А. Ф. Колодій. – Л. : Червона калина, 2002. – 276 с. 11. Михальченко М. Методологічні проблеми дослідження взаємодії соціально-правової держави і громадянського суспільства / М. Михальченко // Наукові записки Інституту політичних і етнополітичних досліджень НАН України. – К., 2004. – Вип. 25. – С. 23–35. 12. Політична система та інститути громадянського суспільства в сучасній Україні / Ф. М. Рудич, Р. В. Балабан, Ю. С. Ганжуров та ін. – К. : Либідь, 2008. – 440 с. 13. Поппер К. Открытое общество и его враги / Карл Раймунд Поппер ; [пер. с англ. под ред. В. Н. Садовского]. – М. : Феникс, Международны фонд "Культурная инициатива", 1992. – Т. 1. Чары Платона – 448 с. 14. Романюк А. Новий інституціоналізм та поняття інституту в політичній науці / А. Романюк // Вісник Львівського університету. Серія : філософські науки. – 2006. – Вип. 17. – С. 88–94. 15. Фесенко В. В. Групи інтересів // Політологічний енциклопедичний словник / [упоряд. В. П. Горбатенко]. – 2-е вид., доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – 736 с. 16. Хабермас Ю. Философский спор вокруг идеи демократии / Юрген Хабермас [пер. с герм. Б. М. Скуратова] // Антология мировой политической мысли в пяти томах. – М. : Мысль, 1997. – Т. II. Зарубежная политическая мысль XX в. – С. 764–781. 17. Alexander G. Civil Society I, II, III: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations / G. Alexander, C. Jeffrey // Real Civil Societies. Dilemmas of Institutionalization. – London : Sage, 1998. – P. 1–19.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Н. И. Крицкалюк

ИНСТИТУЦИОНАЛИЗАЦИЯ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА КАК ФАКТОР ДЕМОКРАТИЗАЦИИ

Политическая институализация понимается как процесс превращения политического явления или движения в "организованное учреждение", т. е. в формализованный, упорядоченный процесс с определенной системой отношений, иерархией власти ранних уровней и другими признаками организации. Она – один из показателей качественных изменений, которые осуществляются в политической сфере в целом, сосредоточившись на системной организации и механизмах регулирования в политике.

Ключевые слова: гражданское общество, государство, организация, общественный договор, политическая сфера.

N. Krytskalyuk

INSTITUTIONALIZATION OF CIVIL SOCIETY AS A FACTOR IN THE DEMOCRATIZATION

Political institutionalization is understood as a process of transformation of the political phenomenon or movement to "organized institution", ie formal, orderly process with a certain structure relationships, hierarchy levels of government and other characteristics of the organization. It is one of the indicators of quality changes that are taking place in the political sphere as a whole, focusing on the system of organization and regulation mechanisms in politics.

Keywords: civil society, government, organization, social contract, political sphere.

ПУБЛІЧНА ПОЛІТИКА У ДЕМОКРАТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Досліджено категорію "публічна політика" у демократичних суспільствах. Доведено взаємозв'язок між гуманізмом, громадянським суспільством та публічною політикою. Розмежовано деякі особливості народовладдя та гуманізму, які доповнюють один одного. Особливу увагу приділено необхідності оптимізації приватних і загальних інтересів через сфери "відкритості".

Ключові слова: публічна політика; демократія; гуманізм; громадянське суспільство; справедливість.

Сучасні транзитні процеси демократії, які відбуваються у світі а особливо в Україні в останні десятиліття спонукають по новому поглянути на формування публічної політики у сучасному світі та особливо в транзитних країнах. Особливо актуалізується дослідження формування та розвитку публічної політики в умовах політичних та владних змін в Україні 2014 року.

Політична енциклопедія термін "публічна політика" (англ. Public policy) визначає як: горизонтальна (на відміну від політики владної – вертикальної) складова політичного процесу, що безпосередньо впливає на формулювання й ухвалення політ. рішень, забезпечує зв'язок між владними структурами та суспільством – економ. акторами, громадськими організаціями та рухами, експертами, цільовими суспільними групами [10, с. 571].

Дослідження публічної політики демократичних суспільствах варто розпочати з того факту, що така складова політики як "публічність" з'явилась одночасно з самою політичною діяльністю. Вона була характерною особливістю Древньої Греції, Римської Імперії та продовжує нею бути в різноманітних політичних системах сучасності. Важко уявити собі часи, при будь-якій політичній системі, коли в політичних лідерів не було б необхідності публічного спілкування зі своїм народом, або їм не було б необхідності переконувати народ про надання допомоги та підтримки, часто в боротьбі за владу та становище. Звичайно, не публічні та "кулуарні" домовленості між політичними лідерами часто відігравали значнішу роль в прийнятті політичних рішень, і ці процеси ми часто можемо спостерігати й сьогодні. Але демократизація більшості політичних систем змінює природу політики, і навіть сьогодні цей процес перемін не зупиняється. Процес набуття значущості публічної політики підсилюється небувалим до цього розвитком інформаційно-комунікативних технологій які активно проникають у політичну сферу суспільного життя. Інтенсивний розвиток цифрових технологій дав поштовх ідеям "інформаційного суспільства", які поступово поєднувалися з концепціями постіндустріалізму та послужили, в свою чергу теоретичною основою для постановки проблеми електронної демократії. Одночасно тенденції набуття значущості публічної політики спонукають до розвитку та раціоналізації комунікативні інструменти та канали. Сьогодні все більше набувають

значущості відкриті на публічні процеси, особливо такі тенденції проявляються у впливових міжнародних організацій, зокрема: Організації Об'єднаних Націй, Європейської Комісії, Ради Європи, Організації економічного співробітництва та розвитку та ін.

Але протягом історії, політична взаємодія була лінійним процесом, що спускалася по вертикалі від влади до народу. Набагато рідше від конкретного політичного лідера, що мав представляти інтереси народу, до влади. Але цей процес також є лінійний, не кажучи вже про те що такий представник частіше керувався не інтересами народу а своїми егоїстичними. Тут, в умовах сучасних демократичних процесів виникає необхідність саме в "публічності" та відкритості політики й механізмів що змінює лінійність даного процесу. При цьому виникає третій суб'єкт політики – активна громадськість, яка виробляє цілі та ідеали соціально-політичного життя, активно бере участь у політичному процесі, є "живим духом" демократії та гарантом її збереження.

Для нашого дослідження важливо дати визначення "публічності" – поняття, що позначає сферу людського буття, яка стосується взаємодії з іншими людьми з метою досягнення блага для всіх. Публічність охоплює справи і речі, які однаковим чином стосуються всіх (*res publica*) спільна діяльність задля досягнення загального блага має на меті вільний характер участі в ній кожного індивіда. Свобода людини є передумовою участі у вирішенні публічних справ, адже їхнє вирішення передбачає добровільне покладання на себе певних зобов'язань щодо дотримання цих рішень та можливої участі у виконанні їх. У цьому сенсі публічність збігається з поняттям "політичне" як таким; це взаємодія осіб, що мають певні права та обов'язки (громадяни) стосовно спільних справ, зорієнтованих на загальнозначущі цілі. З часом сфера публічності виокремлюється у галузь правових відносин. Як правило, сфера "публічності" інституалізується у формі державної влади, однак не вичерпується нею; публічність функціонує як процедурна вимога до організації та функціонування владних інститутів позадержавна форма публічності – громадянське суспільство передбачає вільні асоціації громадян, що спільно обстоюють як загальносуспільні, так і певні корпоративні інтереси і здійснюють ефективний контроль за змістом та характером перебігу політичного процесу [11, с. 535].

Громадськість виступає горизонтальним актором (рівноправним) по відношенню до державної влади звідси виникає необхідність у відкритій, публічній владі. "Публічна політика" забезпечує суспільну легітимацію легалізованих повноважними органами рішень. Саме наявність і розвиненість горизонтальної складової робить держ. /урядову політику політикою публічною. При цьому слід зазначити, що до горизонтальної складової певної публічної політики (напр., освітньої, енергетичної, оборонної, зовнішньої тощо) потрібно включати і державні органи з інших галузей суспільного життя: освітня політика безпосередньо пов'язана з політикою охорони здоров'я, енергетична політика має узгоджуватися з економічною та екологічною, оборонна і зовнішня політики тісно пов'я-

зані між собою. З цього випливає, що органи державного управління, безпосередньо і з високими повноваженнями задіяні у вертикальній складовій окремої політики, мають координувати свої дії з органами того самого рівня, що пов'язані з іншими публічними політиками (міжвідомчі або міжгалузеві зв'язки з домінуванням інтересів вертикальної складової).

Основними характеристиками публічної політики є когерентність, тобто узгодженість її окремих елементів між собою та з іншими сферами суспільного життя, оскільки будь-яка суспільна проблема не обмежується однією сферою суспільного життя, а так чи інакше зачіпає всі її сфери, і дії влади стосовно однієї галузі неминуче відбиваються і на інших; інструментальність, яка означає наявність комплексних засобів для її ефективного впровадження – інституційної структури державного апарату, економічних, соціальних інститутів та неінституційованих недержавних ресурсів у вигляді підтримки (згори, відмови від опору) заходів і принципів публічної політики; ієрархічність у сенсі наявності чіткого порядку вироблення, ухвалення і впровадження публічної політики та контролю за її виконанням з боку і повноважних органів (вертикальної складової), і акторів (горизонтальної складової) політичного процесу. На відміну від владної політики, що виражає позицію, інтереси і цінності політичного керівництва держави, публічна політика виражає інтереси нації, її окремих секторів чи регіонів, суспільних класів, груп населення. Відсутність або слабкість горизонтальної складової публічної політики в країнах з адміністративно-командним способом державного управління суттєво знижує її ефективність і водночас збільшує ризик невдачі, оскільки природна публічна підтримка реалізації політики та партнерство з дійовими особами поза управлінською вертикаллю замінені на двостороннє спілкування між окремими (переважно державними) агенціями та органами прийняття рішень в межах інституційної ієрархії; призводить до обмеження наявних ресурсів та інструментів здійснення політики лише тими, що є в розпорядженні урядових органів; порушує когерентність її заходів, внаслідок чого вирішення проблем в одній галузі може породити значні проблеми чи конфлікти в інших; знижує можливість об'єктивної оцінки результатів здійснення політики; підвищує ризик хибності в послідовності виконуваних дій та розподілі ресурсів; закладає помилки в реалізації наступних планів і політик, побудованих на основі даної політики.

Обов'язковим атрибутом публічної політики є її прозорість. Обмеження участі неурядових акторів у публічній політиці лише спілкуванням з органами прийняття рішень призводить до фільтрації інформації по всіх зв'язках: при цьому фільтрація може бути як навмисною, у випадках прагнення органів прийняття рішень подати свою діяльність у вигідному для себе світлі, і ненавмисною, спричиненою відсутністю в інших дійових осіб чіткого бачення політики в цілому і небажанням чи неможливістю витратити час і ресурси на збирання повної інформації. Публічна політика спрямована вирішення певних проблем, є ланкою загального стратегічного плану розвитку нації в цілому чи окремих її складових, а тому в наслідок реалізації публічної політики щодо конкретного питання

обов'язково формується наступна публічна політика, яка природно впливає з неї як продовження чи коригування досягнутих результатів. Цей діалектичний процес здійснюється в рамках певної системи, що створюється для реалізації публічної політики, розвивається й трансформується разом нею. Наявність горизонтальної складової додає "ступенів свободи" для трансформування цієї системи, а її відсутність робить систему жорсткою. Внаслідок цього зміна політичного керівництва держави часто призводить до реформації чи навіть ламання попередньої системи публічної політики, а відтак і до її призупинення або викривлення. Відповідно порушуються зв'язки між дійовими особами, залучені ресурси виявляються витраченими марно, і постає необхідність докладання значних зусиль з формування й реалізації нової публічної політики, спрямованої не лише на розв'язання проблеми, а й на подолання наслідків політики, що здійснювалася попереднім керівництвом. Добре розвинена горизонтальна складова публічної політики автоматично передбачає залучення ресурсів усіх дійових осіб, зацікавлених у її позитивних результатах (інакше вони не стали б дійовими особами – ще один аспект публічної політики). Навпаки, відсутність горизонтальної складової вимагає від органів прийняття рішень самостійного пошуку й розміщення всіх необхідних ресурсів та обмеження себе лише доступними для цих державних органів ресурсами або конфіскації цих ресурсів, що призводить до втрати політичних партнерів в особі власників конфіскованих ресурсів [10, с. 572].

Більшість дослідників поняття "публічна політика" розглядають як об'єкт, як результат та публічну звітність органів влади перед громадянами. На нашу думку, в сучасних умовах інформаційного суспільства актуально дещо розширити розуміння "публічної політики". Так російський вчений Н. Шматко публічну політику вважає симбіозом політичної дії, наукової рефлексії, та акту масмедійної комунікації [12, с. 106]. Тобто публічна політика, це таке собі поле суспільно-політичної дії, де рефлексують зазначені елементи. Ще далі, в розумінні публічної політики, як обов'язкової характеристики громадянського суспільства, пішов німецький дослідник Ю. Габермас. Німецький вчений розглядає публічність як запоруку та наслідок набуття суб'єктивних характеристик громадськості.

Особливу увагу дослідженню сфер відкритості приділив Ю. Габермас, і для пояснення суб'єктивних характеристик громадянського суспільства вводить поняття "деліберативна політика", яка направлена на прийняття певної настанови, спрямованої на соціальну співпрацю, а саме настанови відкритості, готовності враховувати розумні докази, які супроводжують заяви інших осіб, так само, як свої власні [1, с. 344].

Ю. Габермасом описано ліберальне й республіканське розуміння політики та запропоновано на їх основі третє, а саме процедуралістську концепцію "деліберативної політики". "Деліберативна політика" незалежно від того, чи здійснюється згідно з формальними процедурами інституціоналізованого витворення суспільної думки, політичної волі та політичної влади, чи лише неформально, обов'язково перебуває у внутріш-

ньому взаємозв'язку з контекстами життєвого світу, який йде їй назустріч і поступово раціоналізується. Деліберативні типи політичної комунікації залежать від ресурсів життєвого світу (вільної політичної культури, просвічених форм політичної соціалізації, асоціацій та об'єднань). Тобто, деліберативна політика – політика раціонального дискурсу, обговорення, переконання, аргументування, консенсусу.

Також Ю. Габермас приділяє значну увагу емпіричній основі поняття деліберативної політики. А вона з'являється лише в тому разі, коли ми враховуємо розмаїття форм комунікації, в яких спільна воля утворюється не тільки на основі етичного саморозуміння, але й з допомогою урівноваження інтересів та досягнення компромісу, з допомогою цілераціонального вибору засобів, морального обґрунтування та перевірки на правову когерентність [1, с. 346].

Як стверджує Ю. Габермас, в політичній структурі держави паралельно існують та функціонують два типи влади комунікативно структурована й адміністративна. Вони можуть у раціональний спосіб взаємопроникати та взаємодоповнювати одна одну. Це відбувається якщо інституціалізовані форми комунікації є достатньо вільними від стратегічної дії, тоді діалогічна й інструментальна політика за посередництва деліберативної політики можуть тяжіти до об'єднання. В такому об'єднанні Ю. Габермас вбачає "зародки" деліберативної політичної влади. Саме вона ґрунтується на умовах комунікації, при яких політичний процес передбачає досягнення раціональних результатів, так як він здійснюється в деліберативному модусі [4, с. 256].

Тільки в формах організації демократичних суспільств можлива повноцінна публічна політика. Тобто рівень публічності інституалізується в громадських дискурсах які набувають резонансу виключно за умови широкої, активної і в той же час не централізованої участі, яка можлива тільки в демократичних суспільствах [5, с. 226]. Зазначимо що саме мінімізація впливу влади на державні інститути та максималізація її взаємодії між суб'єктами комунікації є запорукою розвитку демократичних цінностей та обов'язковим показником легітимності влади [6, с. 39]. А раціоналізація політичної влади демократичних суспільств значить усунення тих владних відносин, які залишаються прихованими в структурі комунікації та заважають освіченому рішення та консенсусному урегулюванню конфліктів як в інтрапсихічній, так і в інтерперсональній сфері комунікації [7, с. 105].

Вихід з ситуації, що склалася, у кращий бік можлива, за умови прояву влади держави і влади індивіда в рамках прав і свобод людини. При цьому влада людини (суверенітет особистості) повинна бути збалансована, з одного боку з його власними правами і свободами, а з іншого боку – із владою, правами і свободами інших.

Необхідність оптимізації приватних і загальних інтересів впливає із сутності права як пануючого над владою фактора і з принципів народовладдя і гуманізму, що у певній мірі поляризуються. Принцип народовладдя орієнтований на загальні інтереси народу, а принцип гуманізму – на

інтереси індивіда. Структурно обидва принципи доповнюють один одного. Суверенітет народу організаційно втілюється в демократичній державі, а гуманізм як панування прав і свобод людини є ідеалом громадянського суспільства. Оптимальний баланс народовладдя та гуманізму полягає в необхідності для суспільства, держави і кожної окремої людини визначення міри прояву і захисту як індивідуальних, так і спільних інтересів.

Побудова правової держави, утвердження демократії та ринкових відносин потребують нового методологічного застосування гуманізму. Загальна тенденція реформування влади прослідковується досить чітко: поворот до людини і її фундаментальних цінностей. На цій методологічній основі організація державної влади дістане більш глибоке і реалістичне втілення в нашому суспільстві. Слід погодитись із думкою дослідників про те, що потрібно добиватися такого стану суспільства, який можна охарактеризувати як "диференційовану інтеграцію". Західні дослідники образно називають його "світом світів", що реалізує себе у принципі доповнення [3, с. 230]. Баланс інтересів необхідно здійснювати в гуманістичних формах, враховуючи коеволюційні процеси, ідеї співрозвитку, спільний рух різних структур до нового стану життєдіяльності суспільства. Пошук підвалин для цієї тенденції можливий на шляхах утвердження загальнолюдських цінностей.

Ідея справедливості, широко проникаючи в масову свідомість, у суспільну психологію, у внутрішній світ кожної особистості, міцно укорінилася в духовному житті. Тут її зміст не стільки теоретично осмислюється, скільки майже інтуїтивно сприймається, часом з підсвідомою ясністю. Люди, як показує життєвий досвід, часто не можуть досить чітко обґрунтувати своє розуміння справедливості або несправедливості того або іншого вчинку, акту влади, економічного рішення. Однак, вони відчують і як би зважують їх правильність на "внутрішніх вагах" справедливості. Із цим почуттям не можна не рахуватися; його варто вивчати, усвідомлювати його зміст. У ньому сконцентрований історичний досвід людства, закладена мудрість століть. Ідея співвіднесеності справедливості й законності, права й закону сягає своїми коріннями в античну філософію. Через тисячоліття погляди античних мислителів по цій проблемі знаходять своє підтвердження, наприклад, у наступному короткому визначенні, що дає праву В. Нерсесянц: "Право – це справедливість, що має силу закону" [9, с. 37].

Сучасна Україна проголошена Конституцією демократичною правовою державою, де на перше місце серед інших соціальних цінностей висуваються права і свободи людини і громадянина. Тому, при розробці досліджуваної нами проблеми основний акцент треба робити не на протиставленні поглядів різних класів і соціальних груп, а на реалізацію тих норм моралі й справедливості, які склалися історично та передавалися від покоління до покоління.

У науковій літературі виділяються, як мінімум, три підходи до визначення змісту категорії справедливості. Одна група авторів характеризує справедливість як неодмінну умову існування об'єктивного явища, як

сторону, момент, "зріз" суспільних відносин. Інша група авторів вважає справедливість суб'єктивним явищем, морально-етичною категорією, вираженою у формі почуттів, ідей, уявлень, ідеалів, понять, а також морально обґрунтованим критерієм для порівняння взаємних вимог і вчинків людей. Цей феномен суспільної колективної та індивідуальної свідомості ініціює за певних умов заперечення існуючих економічних відносин.

I, нарешті, третя група авторів підкреслює, що об'єктивність і суб'єктивність поняття справедливості – це взаємодоповнюючі сторони одного явища, що відображають лише різні його грані. Так, на думку Р. Барнета, справедливість – цілісна система, що функціонує за рахунок взаємодії її об'єктивної основи, якою є всі суспільні відносини, і суб'єктивної форми, що діє на різних рівнях індивідуальної й суспільної свідомості [13, с. 18].

Приблизно такої ж точки зору дотримується Г. Мальцев, думаючи, що основними елементами поняття "соціальна справедливість" є, з одного боку, сукупність суспільних відносин обмінного та розподільного типу, а з іншого боку – вироблені на основі соціальної, насамперед виробничої, практики ідеологічні цінності, критерії, що стимулюють дані відносини [8, с. 67]. На наш погляд, найбільш правильна остання точка зору, оскільки оцінка явища в якості справедливого або несправедливого володіє двоїстою, тобто об'єктивно-суб'єктивною властивістю. У ній відображаються як об'єктивні інтереси людей, так і активна позиція самого оцінюючого, що робить висновки виходячи зі своїх уявлень, особистого досвіду.

Об'єктивний характер соціальної справедливості проявляється в єдності детермінованих умовами існування даного суспільства матеріальних відносин із прийнятими в ньому нормами поведінки та порівняння цих відносин. В економічних зв'язках і сфері політичної активності, в естетичних оцінках і філософських міркуваннях – усюди є ґрунт для застосування критерію справедливості до людських дій. Саме тут її суть розкривається найбільше рельєфно.

Значною формою контролю влади є вплив на владу силою громадської думки. Під громадською думкою розуміють стійкі уявлення з ключових соціально-політичних питань, загальні для більшості груп виборців. Як правило, громадська думка формується під впливом повсякденного життя, і "зовнішньої інформації", її намагаються цілеспрямовано формувати різні групи громадськості і представники влади. Спираючись на громадську думку, влада повинна впливати на повсякденне життя, прагнучи забезпечити добробут суспільства, приборкуючи протести, знижуючи гостроту соціально-політичних конфліктів.

Також вагомою формою контролю виступають громадські ініціативи, акти громадянської непокорності, створення і діяльність громадських об'єднань різноманітного характеру. Використовування цих та інших форм безпосередньої демократії створює умови для зміцнення і підвищення стабільності, як окремих політичних інститутів, так і в цілому політичної системи. Дієве використання даних форм політичної участі дозволяє

ефективно використовувати роль громадян в системі соціально-правового контролю за діяльністю представницьких, виконавчих і судових органів державної влади.

Офіційно визнаний контроль знизу, реалізований, організований і цілеспрямований в рамках політико-правової системи, дозволить вирішувати виникаючі проблеми між громадянами і державою цілком цивілізовано: шляхом використання певних встановлених законодавством каналів дії. В такій ситуації влада не зможе грати на труднощах громадян, а сяде за круглий стіл переговорів з метою вирішення тих або інших соціально значимих питань.

Постструктуралістський підхід до проблеми реалізації публичної політики у демократичних суспільствах пропонує представник другого покоління франкфуртської школи Ю. Габермас. Так в німецького мислителя основним інструментом раціоналізації виступає комунікативний дискурс в суспільстві.

Комунікативний дискурс як методологія "світу формального", на наш погляд, є спробою зняття фундаментального протиріччя між державою і громадянським суспільством, і в рамках раціоналізованого світу слід за Веберівською цілераціональною дією дискурс вільних автономних учасників політичної (державно-правової) реальності став в ХХ ст. і політичною технологією, і принципом, організуючим відносини в політичному (державно-правовому) просторі.

Проте, сама по собі вільна дискусія і розповсюдження ідей не можуть бути гарантом розвитку держави і сумісної адаптації її інтересів і інтересів особи, оскільки, сили, що мають соціальний характер і зацікавлені в збереженні вже існуючих форм функціонування і що чинять опір яким-небудь нововведенням, діють достатньо ефективно. Ці сили, що забезпечують системі стійкість, можуть привести і часто приводять на практиці до стагнації в системі соціальної реальності. Тому для цілей розвитку необхідні люди, що усвідомлюють граничні основи побудови державності, і що вже тим самим мають можливість здійснювати на державу реальний свідомий вплив.

Оскільки більшість людей не уявляють собі устрій соціальності, то соціальне життя у всій повноті своїй виходить за межі свідомості, останнє не володіє достатньою силою сприйняття для того, щоб відчувати її реальність" [2, с. 63]. За твердженням Е. Дюркгейма, суспільству необхідні свідомі сили, які спеціально працюють в цьому необхідному для всього суспільства напрямі. Як правило, цією силою виявляється соціальна еліта. Саме вона чинить опір деструктивним соціальним процесам, що відображають посягання на принципи і засади суспільного устрою. Таким чином, представник еліти, політично грамотний і соціально діяльна людина, повинна знати, що являє і як функціонує політична система суспільства, які її зовнішні атрибути і приховані механізми, які ті дійсні чинники, що здійснюють реальний вплив на її динаміку. Але одночасно ця еліта повинна відповідати характеристикам публічності та відкритості.

Список використаних джерел:

1. Габермас Ю. Залучення іншого: Студії з політичної теорії / Ю. Габермас ; [пер. з нім. А. Дахній]. – Л. : Астролябія. 2006. – С. 344. 2. Габермас Ю. Постметафізичне мислення / Ю. Габермас ; [пер. з нім. В. Купліна]. – К. : Дух і Літера, 2011. – 280 с. 3. Давид Р. Основные правовые системы современности / Р. Давид, К. Жоффре-Спинози. – М. : Междунар. отношения, 1998. – 399 с. 4. Косенко Д. В. Делиберативная политика в теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса / Д. В. Косенко // Теория и практика общественного развития. – Краснодар : Издательский дом "ХОРС", 2013. Вып. 9. – С. 255–257. 5. Косенко Д. В. Демократія в теорії комунікативної дії Юргена Габермаса / Д. В. Косенко // Гуманітарні студії : зб. наук. праць. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. – Вип. 20. – С. 220–227. 6. Косенко Д. В. Кратологічний вимір комунікативного вчення Ю. Габермаса / Д. В. Косенко // Вісник Київського національного університету імені Тараса Шевченка. Філософія. Політологія. – 2013. – Вип. 1(111). – С. 37–39. 7. Косенко Д. В. Рационализация политической власти демократических обществ в теории коммуникативного действия Юргена Хабермаса / Д. В. Косенко // Вестник Российского университета дружбы народов: Серия политология – М. : ИПК РУДН, 2013. – Вып. 4. – С. 98–106. 8. Мальцев Г. В. Социальная справедливость и право / Г. В. Мальцев. – М. : Мысль, 1977. – 255 с. 9. Нерсисянц В. С. Философия права : учеб. для вузов / В. С. Нерсисянц. – М. : ИНФРА-М : Норма, 1997. – 647 с. 10. Політична енциклопедія / [гол. редкол. Ю. Левинець]. – К. : Парламентське видавництво, 2012. – 808 с. 11. Філософський енциклопедичний словник / [гол. редкол. В. І. Шинкарук]. – К. : Абрис, 2002 – 744 с. 12. Шматко Н. Феномен публичної політики / Н. Шматко // Соціологічні дослідження. – 2011. – № 7. – С. 106. 13. Barnett R. The Structure of Liberty: Justice and the Rule of Law. – Oxford University Press, 2000. – 368 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Е. А. Нагорянский

ПУБЛИЧНАЯ ПОЛИТИКА В ДЕМОКРАТИЧЕСКИХ ОБЩЕСТВАХ

Исследована категория "публичная политика" в демократических обществах. Доказана взаимосвязь между гуманизмом, гражданским обществом и публичной политикой. Разграничены некоторые особенности народовластия и гуманизма, которые дополняют друг друга. Особое внимание уделено необходимости оптимизации частных и общих интересов через сферы "открытости".

Ключевые слова: публичная политика; демократия; гуманизм; гражданское общество; справедливость.

E. Nahoryansky

PUBLIC POLICY IN DEMOCRATIC SOCIETIES

Was investigated the category of "public policy" in democratic societies. Was proved the relationship between humanism, civil society and public policy. Was delineated some of the features of democracy and humanism, which complement each other. Particular attention is paid to the need to optimize private and common interests through the realms of "openness".

Keywords: public policy; democracy; humanism; civil society; justice.

ПАРТІЙНА ТОЛЕРАНТНІСТЬ: НОРМАТИВНО-ЦІННІСНИЙ ВИМІР

В статті аналізується місце і роль партійної толерантності в політичному процесі, її ціннісний вимір, взаємозв'язок і взаємообумовленість її ліберальної демократії.

Ключові слова: політична толерантність, партійна толерантність, терпимість, політична терпимість, демократичні норми, політичні цінності, політична культура, політичні партії.

Здобувши незалежність Україна долучилася до світових загальноцивілізованих цінностей і процесів, визначила за мету створення демократичної, соціально-правової держави, основою якої є громадянське суспільство, розмаїття укладів життя людей у ньому і відповідно інтересів та пріоритетів.

Сучасну демократію неможливо уявити без політичних партій. Генезис ліберальної демократії нерозривно пов'язаний із зародженням політичних партій. За висловлюванням О. Реннея "політичні партії створили демократію... сучасна демократія немислима інакше, окрім як в партійному вираженні" [5, s. 312].

Як норма політичної культури, партійна толерантність означає потребу у терпимому відношенні політичних опонентів до відмінностей свого способу життя, готовності до компромісу й стриманості. І толерантність, і політика – це організаційні регулятивні, контрольні сфери суспільства, але їх функціонування істотно відрізняється. За своїм походженням партійна толерантність пов'язана з практикою ведення демократичного процесу, є його базовим принципом. Однак, партійна толерантність має межу свого застосування, після якої вона переходить в свою протилежність – нетерпимість.

Політичні партії репрезентують інтереси різних груп, вони оформлюють та обґрунтовують їх ідеологічно у вигляді систематизованих програмних вимог по відношенню до влади і державної політики.

Партії сприяють розвитку політичної участі, залучення громадян у політику, узгодженню різних, а часом і протилежних соціальних інтересів, подоланню суспільного напруження шляхом компромісів, без агресії і насилля.

С. Ліпсет і С. Роккан обґрунтували також роль партій і як виразників соціальних розколів у суспільстві [1].

Головна мета будь-якої партії – завоювання політичної влади шляхом отримання місця в представницьких органах влади, які здійснюють законодавчі (нормативні) функції, і ключових позицій у виконавчій владі. Вплив партійного фактору на формування та діяльність органів виконавчої влади здійснюється двояким чином. З одного боку, окремі політичні партії регулярно делегують своїх представників до Кабінету Міністрів. З іншого, деякі високопосадовці виконавчої влади стають членами

політичних партій, або ж приймають участь у створенні нових партій. У ругому випадку – це означає посилення лобістського впливу партій, членами яких стають вищі державні чиновники, але не формування системи взаємної політичної відповідальності партій та виконавчої влади за здійснювану державну політику.

Суспільство – це живий організм, що існує в конкретно-історичних умовах і функціонує в системі ціннісних координат. Якщо мова йде про "радянське суспільство", "демократичне суспільство", "українське суспільство", то під цим розуміється певна сукупність норм і цінностей, що їм притаманні, де поведінка індивіда детермінована правилами співжиття саме цього соціуму. Водночас, рух у бік "кращого" суспільства неможливий без спільних зобов'язань, без певного консенсусу між громадянами, без визнання спільних цінностей. Тобто, тут йдеться не про "механічну" сукупність окремих індивідів, а про їх "органічну" єдність. А без усвідомлення більшістю свого морального обов'язку перед суспільством воно приречене на стагнацію і поступове виродження. Наприклад, терпимість до думки, висловленої іншими партіями, повинна мотивуватися й тим, що партії, які не знаходяться при владі, завжди виступають з опозиційних позицій, в тому числі й пропагуючи населенню свою думку незгодну з думкою адміністративної еліти, незалежно від її наукової та практичної обґрунтованості. Партійна толерантність обумовлюється ще й тим, що прийшовши до влади, політична сила або партія повинна, приймаючи державні рішення, враховувати не тільки свої думки, але й думки інших, тому що держава покликана вирішувати загальні, інтегровані інтереси і потреби всього суспільства, громадян, а не тільки однієї партії.

Толерантність партійної еліти повинна містити не тільки вміння прислухатися до думок інших, визнавати їх окрему правоту, але й визнавати свої помилкові думки і рішення. Необхідно при цьому враховувати, що толерантність важлива умова розвитку громадянського суспільства, передумова досягнення компромісів серед різних соціальних сил, руху до можливості прийняття колективних рішень шляхом консенсусу, важлива умова укріплення демократичних основ нашої держави. Політична толерантність виражається в прагненні взаємного розуміння та узгодження різнорідних інтересів і точок зору без застосування тиску, переважно методами роз'яснення та переконання, терпимості до чужих думок, вірувань, звичок, а також поблажливості до вчинків та поведінки інших людей, не порушуючи правові норми поведінки такі як – закони, порядок, правила.

Вочевидь, терпимість взагалі та її політичний різновид є такою бажаною, ідеальною якістю, прагнення до якої декларується як моральна норма, але виконується в реальності достатньо рідко. Особливо важко дається досягнення політичної толерантності в ситуаціях протистояння, розколу суспільства на партії і групи, що ворогують, кожна з яких добирається до єдності, перш за все за рахунок протиставлення членів своєї команди противникам.

Слід зазначити, що і в довідниках, і у словниках та енциклопедіях поняття толерантності, в його політичному значенні, практично відсутнє.

Однак про політичну та іншу нетерпимість написано багато праць. Це пояснюється тим, що з нетерпимістю ми стикаємось значно частіше ніж з проявами лагідності й упокорювання, великодушності та поблажливості.

В сучасному світі вирішальне значення має не нейтральна терпимість по відношенню до представників інших суспільств, культур, релігійних та етнічних спільнот, політичних установок, позицій, ідеологій та поглядів, а активна, зацікавлена толерантність, яка базується на конструктивній комунікативній взаємодії різних соціальних факторів. Розгляд феномену політичної толерантності в перспективі ціннісної орієнтації людського існування дозволяє зрозуміти саму толерантність в якості однієї з важливіших аксіологічних форм, які організують спільну людську життєдіяльність. Компроміси, які досягнуті шляхом взаємних уступок, примирення, відображають не політичну безвольність, а скоріше навпаки, вони свідчать про розумність впровадженого політичного курсу, який дозволяє уникнути великих суспільних та моральних витрат. Культура політичного консенсусу проявляється в готовності різних політичних сил піти на розумний компроміс. Толерантність в цьому випадку виступає як повага до чужої думки в поєднанні з установкою на взаємну зміну позицій в результаті критичного діалогу.

Сьогодні ми можемо фіксувати відсутність толерантності в більшості окремих категоричних висловлюваннях, які транслуються засобами масової інформації, у виступах політичних лідерів і рядових громадян. Проте і категоричні висловлювання можуть сприяти процесу обговорення, дискусії, діалогу в тому випадку, якщо вони дають привід в якості реакції викликати різні думки і позиції, що створює ефект толерантності.

Отже, партійну толерантність можна визначити як систему цінностей і норм, яка регулює взаємодію між індивідами та їх групами в правовому просторі в процесі сумісної життєдіяльності. Інтолерантність, навпроти, перешкоджає позначеним моментам. У результаті, розповсюдження принципів толерантності сприяє процесам стабільності в суспільстві, а інтолерантності, навпаки, дестабілізаційним процесам.

"Демократія" позначає складну проблему (а ще точніше – низку проблем), яку ніколи не можна розв'язати раз і назавжди. Сутність демократії пролунала з вуст афінського стратега Перікла "ми називаємо себе демократією, оскільки наше управління перебуває в руках багатьох, а не кількох" [2, с. 11, 92].

Передумовою демократії, яку умовно називають ліберальною, є терпимість – визнання за людиною права на інакшість, право на багатоманітність.

Демократія, як жодна інша політична форма, несе у собі ризик і невизначеність. За умов демократії не виключені такі явища, як зловживання владою й маніпуляція. Демократія не є розв'язанням усіх проблем життя. Є такі сфери, де повинна домінувати обізнаність і компетентність, а іноді – жорстка і конкурентна воля однієї особи. Тому толерантність до недемократичних установ часто виступає як умова виживання демократичного уряду. Громадяни – основа демократії, вони живлять демократичний дух взаємною довірою й повагою до принципів рівності.

Отже, цінність сучасної демократії полягає у багатстві її форм і механізмів самореалізації громадян, їх участі у здійсненні владних повноважень на всіх рівнях – від загальнодержавного до місцевого. Фундаментальні засади сучасної демократії базуються на синтезі різноманітних ідей, концепцій та форм організації. Вона поєднує традиційні ліберальні цінності з ідеями, котрі були запозичені від античної демократії, християнського, соціалістичного та інших рухів, враховує нові реалії інформаційного суспільства. Сьогодні більшість вчених наполягає на необхідності критичного переосмислення сучасної демократичної практики.

Політологія цікавиться тим, якою є політична толерантність як така: закономірностями або випадковостями політичного життя. Але вона цікавиться не тільки тим, якою є політична толерантність, а й тим, якою вона має бути. Усвідомлення політичних ідеалів спонукає перекроювати дійсність, усіляко наближати, підштовхувати, підганяти її під незбагнений взірець.

Коли політика стала альфою й омегою життя, щоразу, коли політичні інтереси опановували суспільну свідомість, інші інтереси відходили на задній план. Людина живе в дисгармонійній ситуації. Вимоги моралі руйнуються. Інші цінності не втілюються. Моральність не приносить спокою, не дає можливості зручно влаштуватися в світі.

Причини неузгодженості між ціннісними уявленнями і реальною поведінкою знаходяться також у поверхневому засвоєнні цінностей, у відсутності умов, необхідних для реалізації цих політичних цінностей. У зв'язку з цим зміст політичних цінностей тим сильніше впливає на політичну практику, чим більше він є адекватним змісту потреб та інтересів особистості або групи. Політичні цінності, будучи підґрунтям для вироблення стандартів оцінки політичної дії та її результатів, постають ідеальними критеріями орієнтації особистості й суспільства. Також політичні цінності сприяють формуванню цілої системи цілей, уточненню їх ієрархії через визначення головної кінцевої мети всієї політичної діяльності.

Слід зазначити, що система політичних цінностей виконує регулятивну функцію, вона обумовлює відношення соціальної групи чи іншої соціальної спільноти до різнорідних політичних або соціальних інститутів.

Більшість вітчизняних політологів відзначають, що легітимність, а значить і стабільність політичної системи суспільства залежать від ступеня відповідності її цінностей – цінностям політичної культури суспільства, а кількість "позитивних політичних цінностей", які поділяють всі члени суспільства, визначає ступінь консенсусу між його членами.

Падіння ціннісної підтримки з боку мас нижче мінімального рівня або повна відсутність її (що буває рідко) є одним із факторів підриву авторитету партії, одним із факторів, який послаблює її соціально-політичну основу і вплив на суспільні процеси.

Ряд дослідників (І. Лебедєв, Ф. Семенченко) [3] вважають, що політичні цінності – це не тільки ідеали, але й чітко описані норми, узаконення, яких необхідно дотримуватися. Так Ф. Семенченко зазначає, що при всій своїй значущості політичні цінності (ідеали) не можуть бути пі-

знані безпосередньо. Виразом політичних ціннісних ідеалів з різним ступенем адекватності слугують зафіксовані в політичній сфері життя предмети перетворення. У зв'язку з цим, – як зазначає автор, – "певні опредмечені політичні ідеали можна назвати політичними нормами. Останні втілюють надособистісні початки ціннісної орієнтації, пріоритет інтерперсональних зв'язків для тих суб'єктів, що включаються в політику. Політичні норми запроваджують структуру мотивації особистості, на основі чого, людина корегує свої ціннісні орієнтації. Нормативна система більш жорстко, ніж ціннісна, детермінує діяльність людей" [4, с. 87].

Аналізуючи політичні норми і політичні цінності, необхідно зазначити, що функціональні відмінності між ними, у вузькому значенні політичних ідеалів, полягають в тому, що політичні цінності більшою мірою співвідносяться з цілевизначальними сторонами людської діяльності. Вони є критеріями орієнтації у світі, тоді як норми, переважно тяжіють до засобів і способів досягнення мети.

Проблема характеру співвідношення толерантності і політики полягає в тому, як за допомогою можливостей держави, інститутів влади – оптимізувати, погодити, збалансувати інтереси людей, забезпечити на цій основі стабільну соціальну злагоду. Це і стає предметом дослідження учених.

Терміни "демократія" і "толерантність" тісно ідентифіковані, зростання лібералізму було пов'язано з розповсюдженням "демократії", політичних норм. З цієї точки зору політична толерантність може бути безпечною для тих, хто вписується в ліберальний консенсус, тобто для тих, хто не загрожує ліберальній концепції прав людини. Проголошений лібералізм толерантних відносин в суспільстві в кінцевому рахунку повертається досить добре замаскованою тиранією більшості.

У той час, коли багато хто вважає, що політична толерантність буде застосовуватися однаково до всіх політичних доктрин, на практиці, як правило, тлумачиться і застосовується лише тому, що це не загрожує принципам, які лежать в основі ліберального режиму. Політична толерантність є на перевазі ліберальної концепції. Сучасні теорії плюралізму, наприклад, відпочивають, в більшій мірі, на концепції терпимості.

Можна з впевненістю припустити, що існують відносні труднощі в тому, як толерантні зміни корелюють з політичними обставинами. В значній мірі рівень політичної толерантності напряму залежить від готовності груп (партій) провести переговори стосовно своїх розбіжностей мирним шляхом, готовність яких у свою чергу засновано на більш фундаментальній угоді, що основні інтереси конкуруючих груп не знаходяться під загрозою. "Демократичні" толерантні норми можуть процвітати в конкретний момент часу тільки тому, що серйозних загроз для режиму немає, або вони усунені чи нейтралізовані.

Що таке партійна толерантність? Як можна її розпізнати, і як дослідити, знати, коли вона відсутня? Авторка висуває явне твердження, що партійної толерантності не існує, коли немає ніяких реальних заперечень, а нетерпимість існує тоді, коли респонденти рішуче виступають один проти одного і відмовляють іншим у праві на участь в політичному процесі.

Слід зазначити, що розбіжності партій є досить природнім, необхідним і передбачуваним явищем, тому, що справжні причини протилежних суджень полягають у протилежності інтересів. Будь-яка спроба примирити партії була і є даремна й безглузда. Натомість, необхідно прагнути, щоб кожна партія чітко і ясно визначала свої цілі і домовлялась до останнього слова. Тільки тоді суспільство може розпізнати їх істинні інтереси і дати кінцеву оцінку тим намірам, які більш за все відповідають дійсним потребам більшості. Таємниця власної могутності партій полягає в розумінні ними необхідності об'єднання, адже разом вони можуть бути непереможними й надзвичайними тільки в тому випадку, коли вони відображають інтереси своїх партій і інтереси суспільства.

Поведінка партій розглядається як результат взаємних поступок, залежних одна від одної, таких, що пристосовуються одна до одної, а держава, як така що формується в процесі повсякденної взаємодії з політичними і соціальними інститутами.

Міцність демократії немислима без повноцінної демократичної культури. Демократія життєздатна лише тоді, коли відображає політичний досвід і справжню згоду у суспільстві, згоду, яка спирається на почуття відповідальності і панування загального інтересу. Демократія – це, насамперед, культура, а не лише система інститутів, у будь-якому разі, це здобуток тривалого культурного розвитку, без якого ці інститути не мають коренів. Сутність ідеї полягає в тому, що демократія базується на поступовому набутті терпимості й усвідомленні різноманітності життя в суспільстві. Але, інституціональний характер партійної толерантності в сучасних умовах набуває нового, особливого змісту та сутності.

Під інституціоналізацією політичних партій розуміється процес, за допомогою якого, партії зміцнюються, набувають значення та стійкості. Інституціоналізація партій є не тільки процесом, але й властивістю або ж певним станом. В якості властивості, інституціоналізація може бути визначена як ступінь матеріалізації партії в суспільній свідомості, в результаті чого вона існує незалежно від своїх лідерів, регулярно долучаючись до значимих моделей поведінки. Для виміру інституціоналізації використовуються різні індикатори: тривалість існування партії та її стабільність (долучення до розколу та злиття), електоральна стабільність, стабільність представництва в законодавчих органах та ін. Тому можна стверджувати, що ми можемо говорити про інституалізацію партії в тому випадку, якщо вона приймала участь більш ніж у трьох загальнонаціональних виборах.

Інституціоналізм підкреслює значимість політичних організацій в соціальному процесі, тоді як у результаті психологізації поняття "організація" замінюється поняттям "політична поведінка лідерів та мас".

Великі політичні партії, які зацікавлені в збереженні статус-кво, опинились не в змозі інтегрувати та ефективно висловити інтереси нових соціальних сил, які серйозно вимагали переоцінки пріоритетів та цінностей політичних систем сучасних демократій. Це, відповідно, призвело до падіння довіри відповідних контингентів виборців до політичних інститутів, і в першу чергу до політичних партій, як потенційного інструменту досяг-

нення політичних цілей. Більшість рухів оголошують партії невід'ємним компонентом репресивної влади держави над громадянським суспільством, тобто в принципі неадекватними суспільній самодіяльності людей.

Отже, партійна толерантність сьогодні – це важливий атрибут політичної культури демократичного соціуму, який вміщує в собі і державу і громадянське суспільство. Такий різновид толерантної поведінки проявляє себе в рівноправному і симетричному публічному діалозі, учасниками якого, з одного боку, є органи, установи та інститути державної влади, а з іншого, недержавні (суспільні, некомерційні, добровільні, самодіяльні і т. п.) організації, політичні партії, профспілки, церква та інші інститути громадянського суспільства. Розповсюдження толерантних принципів, передбачає цілий комплекс умов. Тут свій вплив здійснюють різні чинники: соціально-економічні умови, політична воля і соціальні інтереси різного рівня, наявність відповідних законів, взаємовідносини між державними і недержавними органами, історичні традиції, і безперечно, менталітет та політична культура народу.

Список використаних джерел:

1. Див.: Lipset S. M., S. Rokkan. Party Systems and Voter Alignments: Cross-National Perspectives. – New York : Free Press, 1967. – 544 s. 2. Фукидид. История / [изд. подг. Г. А. Стратановский и др.]. – Л. : Наука, 1981. – 543 с. 3. Див.: Лебедев И. А. Политические ценности как сложный и многомерный объект // Вестник Московского университета. Сер. 12. Политические науки. – 1999. – № 2. – С. 38–49; Семенченко Ф. Політична діяльність: аксіологічний вимір. – К. : ТОВ Видавництво поліграфічний дім "Формат", 2011. – 304 с. 4. Семенченко Ф. Політична діяльність: аксіологічний вимір. – К. : ТОВ Видавництво поліграфічний дім "Формат", 2011. – 304 с. 5. Renney A. Governing of Men. Manchester: University Press, 1989 – 312 s.

Надійшла до редколегії 11.04.14

В. А. Носовец

ПАРТИЙНАЯ ТОЛЕРАНТНОСТЬ: НОРМАТИВНО-ЦЕННОСТНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ

В статье анализируется место и роль партийной толерантности в политическом процессе, её ценностное измерение, взаимосвязь и взаимообусловленность её либеральной демократии.

Ключевые слова: политическая толерантность, партийная толерантность, терпимость, политическая терпимость, демократические нормы, политические ценности, политическая культура, политические партии.

V. Nosovets

PARTY TOLERANCE: NORMATIVE AND VALUE DIMENSION

The article examines the place and role of the party tolerance in the political process, its evaluative dimension, correlation and interdependence of it's liberal democracy.

Keywords: political tolerance, party tolerance, toleration, political toleration, democratic norms, political values, political culture, political parties.

Б. БАРБЕР ПРО ІНСТИТУЦІЙНИЙ ВИМІР СИЛЬНОЇ ДЕМОКРАТІЇ

У даній статті автор досліджує особливості процесу інституціоналізації сильної демократії, необхідні для цього інструменти та механізми. Аналізуються три ключові аспекти інституціоналізації: обговорення, прийняття рішень та дія. Вивчаються дванадцять фундаментальних стратегічних положень програми сильної демократії, які мають бути імplementовані у соціально-політичну практику, а згодом і в економічну сферу.

Ключові слова: сильна демократія, інституціоналізація, обговорення, прийняття рішень, дія, сусідські асамблеї, жеребкування, публічна служба, електронне голосування.

Розробляючи теорію сильної демократії, американський дослідник Б. Барбер повсякчас критикує ліберальну демократію, акцентує увагу на її недоліках і застарілості, невідповідності істинним принципам демократії і пропонує концептуальну модель, яка на його переконання, спроможна максимально подолати негативні сторони представницької ліберальної демократії, відмовившись від верифікації політичної практики з філософським знанням, звеличивши роль громадянина, його значущість у політичних процесах, активність громади, значення обговорення у процесі вироблення політичного рішення і залученості громадян у процес творення долі тієї соціальної спільноти, до якої вони належать.

Однак, творець теорії сильної демократії добре усвідомлює, що вийти за межі теоретичного поля і імplementувати ідеї у прикладну царину зможе допомогти тільки вироблення інституційної системи, реальних механізмів і засобів запровадження сильної демократії у реальну політичну практику. Б. Барбер пише: "Сильна демократія потребує безпосередницького самоуправління залученим громадянством. Вона потребує інститутів, які б включили індивідів і на рівні району проживання і в національному масштабі до спільного обговорення, спільного прийняття рішення і політичного судження, і спільної дії" [2, р. 261].

Саме тому він і звертається до розробки відповідного комплексу соціально-політичних інституцій, які у взаємодії покликані доповнювати одна іншу, оптимізувати і злагоджувати функціонування сильної демократії. Наслідуючи логіку міркувань вченого, ми також вважаємо за доцільне і навіть необхідне звернутися до детального аналізу інституційного аспекту теорії сильної демократії.

Вчений зазначає, що рівень розвитку сучасного суспільства, а особливо його комунікаційних і технологічних складових, відкриває двері для сильної демократії, адже може інструментально забезпечити переважну більшість її потреб. На думку дослідника інститути сильної демократії мають відповідати ряду критеріїв, а саме: 1) бути реальними і здійснюваними, продуктом дійсного політичного досвіду; 2) доповнювати і бути конкурентоспроможними по відношенню до представницьких інститутів на державному рівні; 3) прямо проводити небезпеки лібералізму повз

такі схильності учасницьких спільнот, як ірраціоналізм, упередженість, уніфікація та нетолерантність, тобто захищати кожного окремого індивіда і його думку, позицію меншості тощо; 4) долати недоліки сучасності такі, як масштаб, технології, складність, парадокс парохіалізму і 5) надавати вираз особливим проявам сильної демократії – обговоренню, судженню, суспільній думці, пропонуючи альтернативи представництву, звичному голосуванню, правлінню бюрократів та експертів.

Вчений переконаний, що переорієнтація демократії у партисипаторний напрям потребує інноваційних інституцій, сильна демократія повинна бути озброєна не лише політичною програмою, а й політичною стратегією. А це значить, що сильна демократія повинна запропонувати системну програму інституційних реформ, а не просто часткові і не пов'язані між собою модифікації. Інституційні зміни мають першочергово торкатися трьох основних сфер, які вирізняють сильну демократію: обговорення (розгляд, формування порядку денного, слухання, емпатія), прийняття рішень (громадська думка, політичне рішення, вироблення політики) і дії (спільна робота, спільна дія, громадянська служба).

У кожній з вище названих сфер мають бути встановлені певні інститути, які у комплексній взаємодії наблизитимуть демократію до партисипаторного зразку. Вважаємо логічним розглянути відповідні інститути і проаналізувати їхнє призначення, значення і значущість.

Інституціоналізація обговорення зразку сильної демократії потребує: сусідських асамблей, телевізійних міських зустрічей та громадських організацій з обговорень, громадянської освіти і рівного доступу до інформації, додаткових інститутів. Отже, щодо сусідських асамблей Б. Барбер зазначає, що вони є засадничими для демократії, адже без спілкування і обміну думками не може бути влади народу. "Чи на ринковій площі, чи у сквері, чи у сільській лавці, чи у перукарні або ж шкільному подвір'ї, або ж міських зборах, демократія повинна мати місце для локальних розмов, свій сусідський парламент. Метою не є здійснення влади чи творення політики: це потрібно для формування умов для здійснення влади – введення громадянської компетентності" [2, р. 267–268].

У цьому контексті доречно пригадати роботу Г. Арендт "Про революцію", в якій дослідниця посилається на ідеї Т. Джефферсона, що добре усвідомлював "наскільки небезпечним може бути надання народу участі у політичній владі без надання їм одночасно більшого громадянського простору за виборчу скриньку і більшої можливості для висловлювання на публіці за день виборів" [1, р. 256].

Відтак, потрібно створити загальнонаціональну систему місцевої громадянської участі, мережу сусідських асамблей у сільській, приміській та міській місцевості, адже політична свідомість народжується в околі. Як писав М. Котлер у роботі "Сусідське управління: місцеві засади політичного життя": "У сусідстві... люди розмовляють одне з одним і детально викладають свої почуття поки рухаються до отримання джерела цінностей у їхніх життях. Вони рухаються до предметів, які сусіди розуміють і поділяють – а саме, спільнота і самоуправління" [4, р. 2].

Такі сусідські спільноти, на думку, Б. Барбера, можуть налічувати від п'яти до двадцяти п'яти тисяч громадян, проводитись у вигляді форумів з громадянських обговорень по питаннях місцевого, а також регіонального і національного рівнів без замахів на сучасні делегування управління відповідальності та влади. Громадянська освіта поступово збільшить компетентність громадян, і з часом асамблеї зможуть стати потенційними інститутами з питань місцевого прийняття рішень і діяльності спільноти. Сусідські асамблеї можуть відбуватися раз на тиждень, коли дорослі люди, що працюють, матимуть можливість їх відвідувати. На початкових етапах, поки вони не переберуть на себе відповідальність прийняття рішень, справа асамблей матиме три вектори: гарантування місцевої звітності, обговорення питань (встановлення порядку денного), діяльність у ролі омбудсмена. На другому етапі становлення, сусідські асамблеї зможуть стати голосуючими виборчими округами щодо регіонального і національного референдумів, і можливо, діяти як об'єднання спільнот у системі телекомунікацій. Задля постійного функціонування сусідські асамблеї повинні мати фізичний "дім", спочатку можуть використовуватися будівлі загального значення, такі як школи, але з часом для асамблей мають бути відведені окремі приміщення для їхнього повноцінного функціонування, які згодом стануть домом громадян, по-справжньому громадянським простором, в якому жінки і чоловіки зможуть підтверджувати громадянство. "Задовго громадянство було ідентичністю без фіксованої адреси і постійної резиденції" [2, р. 271], – зазначає Б. Барбер.

Для захисту прав і більшої ефективності асамблей в їхній роботі мають бути задіяні голова і секретар, ці посади повинні обійматись навченими представниками громади, які можливо мали досвід роботи у федеральній громадській службі. Голова і секретар не матимуть права голосу, а слідкуватимуть за чесністю дискусій, відкритістю дебатів, не беручи самостійної участі у процесі обговорення.

Безперечно, ліберальні демократи схильні вважати, що ідея сусідських асамблей приречена через нестачу людської активності. Як писав Дж. Помпер у роботі "Внесок політичних партій у демократію": "виборці мають забагато справ, що тиснуть на них, починаючи із заробляння грошей до занятя коханням, щоб прослідкувати за арканом процедур управління" [5, р. 7].

Але Б. Барбер має що сказати у відповідь на подібні закиди. Він переконаний, що люди відмовляються від участі тільки тоді, коли з політикою не рахуються, вони є апатичними, тому що позбавлені влади, а не безвладними через власну апатичність. Він наголошує, що прийшов час звільнити сусідство від ностальгії і поновити на позиції серцевини клітини демократичного тіла політики.

Як ми розуміємо, сусідські асамблеї пропонують живі форуми, але вони зачіпають лише населення певної обмеженої місцевості, і можуть мати тенденцію до розмежування регіонів і нації як такої. Регіональний і національний рівні потребують обговорення не менше. Сильна демократія вимагає такої форми міської зустрічі, за якої участь пряма, а кому-

нікація регіональна чи навіть національна. Проблема масштабів може бути вирішена за допомогою модернізації електронної комунікації. Під останньою вчений має на увазі першочергово кабеліне телебачення і супутникові ресурси, інтерактивні можливості відео і комп'ютерів тощо. Проте варто наголосити, що ідея спілкування між громадянами на державному рівні зародилася у дослідника у вісімдесяті роки ХХ століття, коли інформаційні технології і мережа Інтернет не мали навіть натяку на сучасні масштаби розвитку і потужності, які сьогодні додають сильній демократії більше шансів на успіх у власній реалізації.

Б. Барбер зазначає, що телекомунікаційні технології можуть використовуватися по-різному, залежно від того, які цілі у осіб або груп, що їх використовують, виникають нові ризики для сильної демократії, адже обговорюваний технологічний інструмент може використовуватися цивілізовано і конструктивно або ж – деструктивно і маніпулятивно. Однак, якщо досліджувати ідеальну модель, тоді за неї ці нові технології повинні використовуватися для підвищення громадянської освіченості, гарантування рівного доступу до інформації, зв'язку між громадянами і інститутами, що робитиме їхнє спілкування можливим і продуктивним на великих просторових відстанях. Однак телекомунікаційне спілкування не може лишатися неконтрольованим, для здійснення організаційної функції, на думку вченого, має бути створена громадянська комунікаційна спілка (ГКС), яка нестиме відповідальність за конструктивне використання мережі та захист індивідів від засилля необ'єктивної інформації, члени такої спілки обиратимуться з представників різних сусідських асамблей або з регіональних асоціацій, які складатимуться з певного ряду сусідських асамблей.

Відповідно дані засоби, як ми вже зазначали, сприятимуть зростанню освіченості і компетентності громадян і урівноватимуть їхні шанси на доступ до інформації. Цілком зрозуміло, що інформаційне суспільство, з одного боку, полегшує дану справу, а з іншого – ускладнює. Зростає кількість громадян з доступом до інформації, але в той же час збільшується і кількість інформації з усіх суспільно значущих царин, зокрема, політичної, економічної тощо. Вчений вважає можливим подолати цю дилему наступним шляхом: дотувати видавничу і телевізійну сферу, щоб вони забезпечували населення рівним доступом до друкованих і відео матеріалів освітнього та інформативного характеру.

Додатковими засобами, що пожвавлюватимуть роботу сусідських асамблей, за Б. Барбером мають стати представницькі міські збори, керування офісом шляхом жеребкування, декриміналізація та мирова юстиція. Представницькі міські збори врівноважують принцип участі та повної залученості громадян до процесу обговорення на місцевому рівні, рятуючи від роз'їдаючого впливу масштабу. Представники міських зборів обиратимуться шляхом жеребкування, а членство змінюватиметься, таким чином кожен громадянин певний час братиме участь у процесі управління. Це саме стосується і муніципалітетів, які також можуть формуватися з громадян. Щодо юридичного аспекту, Б. Барбер зазначає, що значна кількість проступків може бути виведена з криміна-

льного кола і розглядатись не у суді, а в інший спосіб, наприклад, на форумах справедливості.

Щодо інституціоналізації виміру, пов'язаного з прийняттям рішень, вчений говорить про необхідність активізації національної ініціативи і процесу референдуму, запровадження електронного голосування, виборів за жеребом (розподіл, заміна і платня), гарантування та ринкового підходу до публічного вибору. Отже ініціатива і референдуми мають стати одними з головних інструментів у руках населення, якщо воно хоче позбутися маніпуляцій еліти і збільшити свою участь в управлінні державою. Вони можуть стати сходинкою на шляху до поновлення обговорення і суспільного прийняття рішень. Безперечно, скептики і захисники ідеї правління експертів продовжуватимуть виступати проти законодавства, що виробляється шляхом референдуму, народної правотворчості, наголошуючи на тому, що в наш занадто складний і технологічний час люди не зможуть здійснювати пряме управління розсудливо. Однак, на думку творця теорії сильної демократії, прибічники представницької демократії просто помиляються у самому розумінні законотворчої функції, сприймаючи її як інституціоналізацію науки або істини, натомість її слід сприймати як вплив громади на науку та істину. І в цьому аспекті громадяни нічим не відрізняються від обраних законотворців: їхнє завдання полягає у виробленні висновків та поглядів, оцінці, покладаючись на здоровий глузд, а не експертизу. Політичний здоровий глузд виходить з ціннісних пріоритетів, а тому ініціатива і референдум можуть збільшити потужність і продуктивність громади, що є неодмінною умовою сильної демократії і водночас ключовим елементом її програми.

"Інтерактивні відео комунікації роблять можливими нові форми голосування, які при обережному використанні, можуть посилити демократію" [2, р. 289], – наголошує Б. Барбер. Актуалізація подібної можливості відбувається у зв'язку з тим, що виникає підґрунтя і практична форма втілення відповідей регіонального і національного масштабів, виникає можливість електронного голосування. Проте вчений наголошує, що зручна процедура електронного голосування має відбуватися не вдома у громадянина (окрім випадків людей, що мають проблеми з руховим апаратом, молодих матерів, осіб похилого віку тощо), а в місцях, вироблених і продукування думок і суджень громади, в сусідських асамблеях, адже знаходячись вдома, людина буде більше думати про власні інтереси і надавати перевагу рішенням, які будуть більш вигідні їй як приватній особі, а ось рішення які прийматимуться на спільній території, з урахуванням впливу громади з відчуттям загальної волі, будуть більш вигідними спільноті, в силу чого носитимуть більш демократичний характер.

Б. Барбер добре усвідомлює, що навіть за прямої демократії сильно-го зразку буде неможливим повністю відмовитися від представництва, що першочергово пов'язано з масштабами сучасних держав, але на його думку, вибори цих представників мають відбуватися з чітким урахуванням і розробленими процедурами розподілу повноважень, заміни представників і питання оплати їхньої праці. Він вважає за доцільне по-

вернутися до процедури виборів представників за жеребом, способу який визнавався Ш. Монтеск'є найбільш природним для демократії. "Введення виборів за жеребом на обмежувачій основі може врятувати представництво від самого себе, дозволивши одним громадянам діяти від імені інших (маючи справу з проблемою масштабу)" [2, р. 291], – зазначає вчений. Жеребкування також допоможе нейтралізувати деформуючий вплив заможності на публічну службу, розподіливши публічну відповідальність більш рівномірно між населенням, залучивши значно більшу кількість громадян до процесу вироблення політики і адміністрування. Вчений стверджує, що є дві арени, до яких може застосовуватись жеребкування у сучасних представницьких системах. Перша – місцеві асамблеї, на яких за допомогою жеребу можуть визначатись представники, делеговані до регіональних асамблей (кількість обранців може варіюватись, але в середньому дорівнювати п'яти особам з однієї сусідської асамблеї, а термін їхніх повноважень Б. Барбер пропонує обмежити одним роком). Друга – це місцеві офіси, які не вимагають від представників особливих вмінь та навичок, знань і досвіду, хоча останні і можуть отримати певну мінімальну підготовку. Жеребкування таким чином залучить до політичного процесу тих, хто раніше вважався апатичним через безвладдя, зрівнявши їх у можливостях із забезпеченими і освіченими.

Однак, щоб запрацювати по-справжньому демократично, ідея жеребкування має бути доповнена, на думку дослідника, регулярною ротацією представників, з одного боку, задля того, щоб максимальна кількість населення могла бути залучена до процесу управління, а з іншого – задля уникнення таких недоліків як корупція, лобіювання тощо. Окрім цього, вчений переконаний у тому, що представники мають отримувати щоденну платню за виконання обов'язків, покладених на них громадою, задля того щоб компенсувати час, витрачений на справи спільноти, без виконання професійної роботи, і з метою стимулювання якісно виконувати публічні функції. "Там, де кожен громадянин має рівну можливість політичного судження і рівну відповідальність за загальне благо, ротація відповідальності серед громадян, обраних жеребом, стає впливовим символом істинної демократії. Це найпростіший ... інструмент сильної демократії" [2, р. 293], – переконує Б. Барбер.

Щодо інструментів гарантування і ринкового підходу до публічного вибору вчений зазначає наступне: перший серед демократичних інструментів – це вибори, останнім часом децентралізований або ринковий підхід щодо публічного вибору набуває все більшої популярності. Такий підхід спрямований на надання індивідам влади щодо публічного вибору, він передбачає використання ринкових механізмів у процесі визначення суспільних інтересів. Громадяни, озброєні виданими урядом гарантіями, наділені економічною владою купувати товари та послуги, які припадають їм до вподоби, в той час як створення та обслуговування цих товарів і послуг відводиться приватним виробникам, які змагаються на вільному ринку за отримання замовлень від споживачів. У цілому ця ідея не є новою, і сягає по суті часів артикулювання А. Смітом

головних положень вільного ринку, а згодом була імplementована до практики США, наприклад, коли Дж. Білл дозволив ветеранам Другої світової війни здобувати освіту у будь-якому навчальному закладі.

Б. Барбер вважає, що можливо, якби ця ідея була виключно ліберального характеру, вона б не потрапила до програми сильної демократії. Проте у 60-ті роки XX століття ціла низка науковців, критиків і аналітиків, зокрема, К. Дженкс, Дж. Кунс, С. Шугармен взяли на озброєння ідею гарантій як прогресивну альтернативу для гаснучої системи безкоштовної середньої школи у США. Вони стверджували, що така система збільшить батьківську активність, урівняє вибір і допоможе подолати недоліки існуючої системи. Батьки, залучені до проблеми освіти дітей, стають громадянами, залученими до проблеми сусідського ареалу. Гарантії виступають у вигляді форми влади, а влада – це найбільш ефективний каталізатор громадян. Звісно, система гарантій веде за собою і комплекс небезпек, зокрема, активізація індивідуальних інтересів громадян як батьків, що зацікавлені ліпшою освітою для своєї дитини, проте маючи приватне коріння, ця проблем змушує громадян діяти злагоджено, взаємодіючи з іншими громадянами-батьками. Окрім того, гарантії можуть не просто збільшувати громадську активність, а й викривляти спільноту, привносячи корупційні моменти. Це свідчить про те, що ідея системи гарантій не може сприйматися з ентузіазмом, але також не може позбавлятися можливості експериментального застосування.

І ще один вимір інституціоналізації сильної демократії, пов'язаний з аспектом демократичної дії, передбачає актуалізацію національного громадянства і спільної дії, сусідського громадянства і спільної дії, демократії на робочому місці та перетворення сусідства на фізичний публічний простір. Національна служба сприймається Б. Барбером як життєво важливий елемент між правами і обов'язками за режиму сильної демократії. І права, і обов'язки розуміються дослідником як творіння конституційної системи, фундамент для здорового громадянства. Народ, який має волю святкувати свої права, але не бажає прямо їх захищати, на думку вченого, приречений невдовзі втратити причину веселощів. З демократичним громадянством не можуть порівнюватися ані об'єднання фахівців, ані волонтерські організації.

Думки про загальну національну службу наводять Б. Барбера на іншу ідею – створення універсальної громадянської служби, яка покликана здійснювати навчально-тренувальні програми людського ресурсу, пов'язані з управлінськими можливостями, які згодом допоможуть удосконалити демократію. Навчання повинні будуть проходити усі дорослі люди, незалежно від статі, статків тощо, і освітній процес триватиме в середньому від одного до двох років. Усі студенти матимуть можливість обирати програму серед п'яти напрямків: захисного, міського, сільсько-го, міжнародного і особливого. Однак перш ніж обрати один із вище перерахованих напрямків навчання, усі будуть проходити тримісячний курс з фізичної підготовки, механіки, екології, електоральних навичок, громадянської освіти, елементів соціальної науки тощо. Кожна група

(комуна) з певної спеціальності матиме сто студентів, які поділятимуться ще на чотири підгрупи по двадцять п'ять осіб (команди комуни), вони будуть розміщені у відповідні спеціальності соціальні умови і їхня діяльність зосереджуватиметься на вирішенні ключових проблем певної царини. За таких умов громадяни, що служать своїй державі, стануть посправжньому публічними. Вчений має надію, що з часом подібні служби зможуть з'явитися і в економічній царині.

Б. Барбер підмічає, що політична участь є більш доступною на рівні сусідства, коли наявна безліч варіантів для залучення. Хоча, говорячи про використання інструменту жеребкування, він наголошує на зростанні такої можливості у процесі управління для кожного громадянина. Сильна демократія розвиватиме програму Дія, що сприятиме активності на всіх рівнях від локального до національного. Наприклад, можна запроваджувати громадянські прибирання або створювати місцеву поліцію, що перетворюватиме апатію на активність. Однак цей інструмент буде лише додатковим у процесі генералізації загального духу громадянської відповідальності.

Вчений зазначає, що фундаментальним положенням сильної демократії виступає теза про первинність політики по відношенню до економіки. Однак демократизація робочого місця може відбуватися й на початкових етапах побудови сильної демократії. Наприклад, у роботі проєктів, фінансованих урядом, що відбувається за принципами гуманного управління і егалітаризму, або ж у кооперативних моделях, в межах яких робітники одночасно виступають й власниками бізнесу. Н. Картер у роботі "Демократія на робочому місці: перетворення робітників на громадян?" пише: "... робочі кооперативи – організації, власниками яких і контроль над якими здійснює робоча сила – місце, де очікується найбільш екстенсивна і регулярна участь, а відтак і її вплив – суттєвіший" [3, р. 167].

І ще один останній за рахунком, але не останній за значенням елемент інституціоналізації сильної демократії пов'язаний з перетворенням сусідства на фізичний публічний простір. Б. Барбер говорить про те, що програма сильної демократії вимагає своєрідної архітектури та дизайну, які б відповідали вимогам обговорення і надавали громадянству фізичний ареал розташування і функціонування. Громадські місця мають стати аренами задоволення і духу братерства, дискурсу та активності, прийняття й аналізу рішень. Сусідські асамблеї потребують власної локації, яка б підтримала їхню місію перетворення чужинців на сусідів. І що важливо, сусідство має бути організоване таким чином, щоб зберігаючи власну ідентичність, кожен громадянин був відкритим для іншого, і тоді парохіалізм як ворожість до чужинців не матиме шансу на появу. Традиційне сусідство початку XX століття було значно безпечнішим і продуктивнішим за сусідство на початку XXI сторіччя в силу специфіки забудови території. Освітні школи на території певної сусідської асамблеї мають привчати молодь до основ громадянства, розтлумачувати, що являє собою феномен сусіда та громадянина, відмовляючись від будь-яких проявів дискримінації за будь-якою ознакою. На глибоке переконан-

ня американського дослідника, лише перекроювання ландшафту допоможе формуванню справжньої сильно-демократичної свідомості у людей.

Отже, як ми могли зрозуміти з усього вище наведеного матеріалу, порядок денний розбудови сильної демократії за Б. Барбером не обмежується однією реформою або введенням одного соціального інституту. Запровадження демократії сильного зразку – це застосування комплексу інститутів, механізмів та інструментів, які лише у взаємодії зможуть допомогти розвою прямої демократії у теперішньому часі. Безперечно, ідеї американського вченого не позбавленні раціонального зерна, однак, в багатьох аспектах ми бачимо його захоплення своєю теорією, що часом заслїплює дослідника і позбавляє можливості бути об'єктивним. Не можна, наприклад, не погодитись з Б. Барбером у питанні, що стосується телекомунікаційних технологій, електронного урядування і виборів, однак в той же час викликають подив такі ідеї науковця, як перекроювання фізичного простору, спільні прибирання тощо. І в цьому сенсі доволі слушним буде пригадати речення, яке вчений пропонує нам на початку знайомства з його теорією, зазначаючи що сильна демократія – це ідеальний тип політичного режиму, а відтак може слугувати лише певним мірилом практики, реальних інститутів, явищ та відносин.

Список використаних джерел:

1. Arendt H. On Revolution. – New York : Viking Books, 1965. – 350 p. 2. Barber B. Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age. – Berkeley : University of California Press, 2003. – 320 p. 3. Carter N. Workplace Democracy: Turning Workers into Citizens? // Participatory Democracy and Political Participation: Can Participatory Engineering Bring Citizens Back In? – New York : Taylor & Francis, 2006. – 256 p. 4. Kotler M. Neighborhood Government: The Local Foundations of Political Life. – New York : Bobbs Merrill. – 1969. – 123 p. 5. Pomper G. The Contribution of Political Parties to Democracy. – New York : Praeger. – 1980. – 156 p.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Д. А. Печенюк

Б. БАРБЕР ПРО ИНСТИТУЦИОНАЛЬНОЕ ИЗМЕРЕНИЕ СИЛЬНОЙ ДЕМОКРАТИИ

В данной статье автор исследует особенности процесса институционализации сильной демократии, необходимые для этого инструменты и механизмы. Анализируются три ключевых аспекта институционализации: обсуждение, принятие решений и действие. Изучаются двенадцать фундаментальных стратегических положений программы сильной демократии, которые должны быть имплементированы в социально-политическую практику, а со временем и в экономическую сферу.

Ключевые слова: сильная демократия, институционализация, обсуждение, принятие решений, действие, соседские ассамблеи, жеребьевка, публичная служба, электронное голосование.

D. O. Pechenyuk

B. BARBER ON INSTITUTIONAL DIMENSION OF STRONG DEMOCRACY

In this article the author examines the characteristics of the process of strong democracy institutionalization, the necessary tools and mechanisms. The three key aspects of institutionalization such as talk, decision-making and action are analyzed. The twelve fundamental strategic theses of strong democracy program that should be implemented into the socio-political practice, and eventually into the economic sphere are studied.

Keywords: strong democracy, institutionalization, talk, decision-making, action, neighborhood assemblies, election by lot, public service, electronic voting.

ТЕРОРИЗМ ЯК ФОРМА СОЦІАЛЬНО-ПОЛІТИЧНОЇ ДЕСТРУКЦІЇ: ПРИЧИНИ ВИНИКНЕННЯ ТА ОСНОВНІ ТЕНДЕНЦІЇ

У статті аналізується сутність тероризму, яка визначається як деструктивна практика самоствердження волі за допомогою насильства. Боротьба з тероризмом розглядається як одне з найважливіших завдань, від ефективності розв'язання якого залежить національна безпека, стабільність розвитку суспільства і держави.

Ключові слова: тероризм, насильство, деструкція, національна безпека.

Відомо, що змістовно поняття "тероризм" було розглянуто філософами-класиками (Аристотель, Гегель, Т. Гоббс, І. Кант, Н. Макіавеллі, Ш. Монтеск'є та ін.) Слово "терор" від латинського "страх, жах" виникло в XIV ст., поняття ж "тероризм" і "терорист" увійшли до вжитку під час Великої французької революції. "Тероризм" в ті часи означав "правління жаху". Згодом термін став означати всяку систему правління, основу на страху. Поступово слово "тероризм" вживалося настільки широко і означало стільки різних відтінків насильства, що зовсім втратило конкретний сенс. Тому для того щоб вибудувати ефективний механізм протидії тероризму, слід попередньо розібратися з тим, що він собою являє, і з чим, власне, боротися.

Тероризм як феномен насильства породжує з цілком зрозумілих причин різку негативну емоційну реакцію. Поширена оцінка тероризму як явного зла. Однак, з метою ефективної боротьби з ним необхідно не тільки емоційне його сприйняття, а й об'єктивне, наукове його вивчення.

У наявній літературі, присвяченій тероризму, ця проблема досліджується в різних аспектах – тут постійно виникають нові напрямки в його вивченні. Зарубіжні і вітчизняні філософи, політологи, історики, державознавці, юристи систематизують сучасний тероризм за різними ознаками, пропонуючи специфічні критерії класифікації, що природно відображає багатовимірність і складність цього явища. У наукових дослідженнях проблеми тероризму формуються нові напрямки в його вивченні. Так, наприклад, активно розвивається в останні роки новий напрям – "террологія". Філософія, актуалізуючи антропологічний аспект тероризму, звертає увагу на значення суб'єкта тероризму, здатного до деструктивної й цілеспрямованої діяльності в сучасних умовах глибокої кризи та цивілізаційного зламу, коли руйнуються базові основи і принципи організації та відтворення суспільства [5, с. 39–56]. Дослідження проблеми тероризму ведуться також на рівні державних та громадських організацій, наукових інститутів, служб безпеки, військових відомств, органів масової інформації, не кажучи вже про численні індивідуальних дослідженнях [2; 3; 12]. А з огляду на те, що тероризм еволюціонує, глобалізується, трансформується і набуває транснаціональних рис, проблема вивчення даного феномену і класифікація його видів залишається актуальною і сьогодні [7; 10].

В Україні ґрунтовно досліджують проблеми тероризму Д. Архірейський, О. Бажан, С. Білокінь, Т. Бикова, О. Бойко, О. Будніцкий, В. олко-винський, Т. Вронська, О. Ганжа, В. Гриневич, А. Гриценко, Ю. Киричук, С. Ульчицький, О. Лисенко, В. Остроухов, О. Реєнт, В. Смолій, В. Ченцов, Ю. Шаповал та інші. Політико-соціальні аспекти даної проблематики досліджують Ю. Авдеев, П. Агаїхаджех, О. Бодрук, В. Вознюк, І. Дементєєв, О. Дзьобань, А. Дорошенко, С. Зелінський, Л. Мошкова, Є. Ляхов, О. Половко, М. Примуш, М. Руденко, В. Ткач, О. Токовенко, М. Целуйко, А. Яцько та інші. Ідеологічна та психологічна сторони політичного тероризму аналізуються у працях В. Васильєва, М. Галамби, І. Дубровського, М. Лазарєв, В. Остроухова, О. Половка, В. Пронякіна, М. Шепелєва, Г. Щедрова тощо.

Однак, незважаючи на широке охоплення різних аспектів тероризму, цілісне пізнання, пов'язане з виділенням найважливіших аспектів тероризму далеко від завершення. У дослідженнях з наявної проблеми, які в більшості випадків мають емпіричний характер, рідко ставиться завдання цілісного аналізу поняття "тероризм" і досі відсутня єдина науково-теоретична концепція тероризму. Слід зазначити, що однією з перешкод для розуміння сутності тероризму є його аналіз виключно в оціночних судженнях. Наприклад, зарахування тієї чи іншої збройної дії до розряду терористичних у певному сенсі суб'єктивно і багато в чому залежить від політичних симпатій, релігійних переконань, або національної приналежності. З цього випливає наявність в науці і практиці подвійних стандартів і подвійних підходів до абсолютно однакових явищ. Відсутність загального визначення тероризму зумовлено як складністю самого явища, яким є тероризм, так і чинниками суб'єктивного характеру, що існують на внутрішньодержавному та міжнародному рівнях. До додаткових труднощів самостійного визначення тероризму можна віднести ту обставину, що тероризм, як явище, досліджувався в різних аспектах – філософському, політичному, психологічному, правовому тощо, і кожен дослідник розглядав дане явище зі своєї точки зору, даючи поняттю "тероризм" власну інтерпретацію.

Так, політологи розуміють терор як, головне, політичні дії, як "політика залякування, насильства, розправа з політичними супротивниками аж до офіційного знищення" [9, с. 709]. Українські дослідники М. Головатий та М. Панасюк розглядають терор як політику (кінцева мета якої – розправа з політичними противниками), а також як особливу форму політичного насилля, що характеризується жорстокістю, цілеспрямованістю і вдаваною ефективністю [6, с. 439]. Зазначене спонукало виникнення терміну "терор політичний", якого "Політологічний енциклопедичний словник" трактує як "опозиційна діяльність екстремістських організацій або окремих осіб з метою систематичного або одиничного використання насилля (або його загрози) з метою залякування будь-кого (уряду, партії, населення, групи, тощо)" [9, с. 709].

До терору звично, на думку І. Зеленько, – "вдаються сили, які перебувають при владі, об'єктивно є сильнішим суб'єктом конфлікту і спира-

ються на апарат примусу – армію, контррозвідку, різноманітні служби тощо з метою дестабілізації обстановки, відвернення уваги від певних надзвичайно важливих для суспільства проблем, політичної розправи з опонентами, з метою превентивного залякування громадян, утримання саме такого підпорядкування" [9, с. 709].

Терор як форма збройного насилля широко використовується у державах з тоталітарним політичним режимом. Основними причинами цього ганебного явища є кризові ситуації, їх загострення, неспроможність суспільства, влади врегулювати існуючі конфлікти, розв'язати наявні суспільно-політичні проблеми. Терор є "найкоротшим" і найжорстокішим шляхом до розв'язання конфлікту. Суб'єктами терору політичного є окрема особа, група, організація, держава. Однак усталеної класифікації терору політичного не існує. Зокрема, М. Головатий класифікує його як: державний, недержавний; внутрішній і зовнішній; соціальний, національний, світоглядний, сектантський, релігійний, культурний, кримінальний тощо. Класифікують терор політичний за територію виникнення й існування (транснаціональний, тотальний, селективний, тотальний); за рівнем організації актів насилля (державний, опозиційних груп, індивідуально-груповий); за елементами прояву (суб'єкти, мотиви, цілі, засоби, методи, об'єкти, зміст, наслідки); як метод політичної боротьби у мирний і воєнний час; індивідуальний, організований терор і терор як політика держави; терор як метод внутріполітичної боротьби і терористичні акції міжнародного масштабу [6, с. 655–656].

Разом з тим, на думку А. Анцупова, тероризм розуміється як "ідеологія і політика, основною зброєю якої є терор, що полягає у системному застосуванні насильства, не пов'язаного із військовими діями, переслідуючи мету залякування і придушення політичних та інших супротивників. Терористи розраховують на психологічний ефект своїх дій, а не на військово-стратегічну перемогу [2, с. 543].

В епоху глобалізації тероризм завдає могутнього удару по існуючій системі загальнолюдських цінностей. Він сіє страх та паніку, породжує недовіру до державних структур, які не здатні приборкати терористів. Важливо зазначити, що головною метою тероризму є не вбивство конкретних людей, а погроза убивством чи насильством, відтак жертвами стають не лише ті, хто загинув, а й ті, хто залишилися живими. Аби позбутися власного страху, терористичні угруповання прагнуть перенести його на інших. Часто у цій ролі виступають представники чужих народів, націй, країн і цивілізацій [13].

Екстремісти прагнуть нав'язати свою систему антицінностей, до якої належать, наприклад, агресивність та анархізм, всьому людству. Тому об'єктами тероризму в сучасному світі стають не тільки і не стільки окремі індивіди, скільки значні маси людей, громадські та урядові установи, транспортні та енергетичні системи. Терористичні дії щодо них являють своєрідну помсту за існування у світі нерівності і несправедливості у розподілі матеріальних благ між класами і націями. Тероризм

відображає спротив натиску озброєної руйнівними науково-технічними досягненнями західної цивілізації, він спрямований проти проведення глобалізації в егоїстичних національних та класових інтересах. Проте він призводить до загибелі громадян, які не винні у прийнятті тих чи інших рішень держави, не несуть за них відповідальності [8, с. 46].

Терор, як засіб зведення політичних та інших рахунків, метод залякування або нав'язування своєї волі, у тому чи іншому вигляді існував в усі часи. У ХХ ст. відбулося перенесення тероризму на державний рівень, а від початку ХХІ – на наддержавний. Сучасний тероризм – це вже не розрізнені індивідуальні дії, а серії різноманітних терористичних акцій, спрямованих проти широкого кола осіб та об'єктів, ретельно підготовлених, що здійснюються кваліфікованими кадрами і добре організованими угрупованнями. При цьому спостерігається різке кількісне зростання терористичних актів із численними жертвами і значними матеріальними збитками, а також об'єднання зусиль окремих екстремістських формувань і кримінальних структур на міжнародному рівні для досягнення своїх політичних цілей [1, с. 8–9].

Щодо витоків та змістовної сутності тероризму як форми соціально-політичної деструкції.

Тероризм – це історична категорія, зміст якої може бути поданий у двох моделях "традиційного" і "сучасного". В історичному аспекті проблема тероризму розглядається в контексті становлення і розвитку індустріальної цивілізації у зв'язку з процесом індивідуалізації особистості. Історичні модифікації тероризму виділяються на основі розуміння предметного характеру терористичної діяльності владних структур (панування і підпорядкування) в логіці владного і підвладного суб'єктів. Історична еволюція тероризму нерозривно пов'язана з раціоналізацією всіх сфер суспільного життя і з втратою віри в ідеали свободи. Власне, тероризм як явище людського життя відомий давно. Ще в І ст. нашої ери в Іудеї діяла секта сикарійів (сика – кинджал або короткий меч), що знищувала представників єврейської знаті, які співробітничали з римлянами. Представники християнської церкви припускали ідею вбивства правителя, який, на їхню думку, ворожий народові. В середні віки представники мусульманської секти оссошафінів убивали префектів і халіфів. У ці часи політичний терор практикували деякі таємні товариства в Індії та Китаї.

У 1848 р. німецький радикал Карл Гейнцен доводив, що застосування вбивства не заборонено в політичній боротьбі і що фізична ліквідація сотень і тисяч людей може бути виправдана, виходячи з "вищих інтересів" людства. Гейнцена можна вважати основоположником теорії сучасного тероризму. В його роботах можна знайти чимало ідей, співзвучних ідеологічним переконанням сьогоднішніх терористів. Він вважав, що силі й дисципліні реакційних військ слід протиставити таку зброю, з допомогою якої невелика група людей може створити максимальний хаос. І тут Гейнцен покладав надії на отруйний газ, ракети, а також вимагав пошуку нових засобів знищення. Це і є так звана "філософія бомби", яка

з'явилася в XIX ст., хоча її корені сягають у грецьку історію, коли виправдовувалося тиранобвиство.

Тероризм стає постійним чинником суспільного життя з другої половини XIX ст. Його представники – російські народники, радикальні націоналісти в Ірландії, Македонії, Сербії, анархісти у Франції 90-х років, а також аналогічні рухи в Італії, Іспанії, США.

До першої світової війни тероризм вважався знаряддям лівих [4]. Але, по суті, до нього вдавалися індивідуалісти без політичних платформ, а також націоналісти різних орієнтацій. Після закінчення війни тероризм взяли на озброєння праві, націонал-сепаратисти і фашистські рухи в Німеччині, Франції, Угорщині, Румунії. Нічого не змінилося в природі тероризму й в XX столітті. Більше того, тероризм тепер набув спектра найрізноманітніших явищ, починаючи від політичних убивств і закінчуючи масовою загибеллю людей у полум'ї громадянської війни. Відбулося перенесення тероризму на державний рівень, чого людство раніше не знало. Терористична держава "чинила тиск" на своїх громадян беззаконням у межах країни, примушувала їх постійно відчувати своє безсилля і слабкість. Вона не змінювала своєї поведінки ні за своїми межами, ні в світовому співтоваристві. Так, фашистська Німеччина на очах у всіх розчавила Польщу та інші країни Європи.

Феномен тероризму полягає, на наш погляд, в багатому конфліктогенному потенціалі, що особливо зріс із 60-х років XX століття. В даний час спостерігається якісне посилення терористичної діяльності, ускладнюються її характер, стають все більш різноманітними і високотехнологічними терористичні методи, наростають жорстокість і нелюдяність терористичних актів. Вже можна сказати, що тероризм надбав транснаціонального, глобального характеру [12]. В будь-яких формах він перетворився в одну з найнебезпечніших за своїми масштабами, непередбачуваністю і наслідками серед суспільно-політичних і моральних проблем з якими людство увійшло у XXI століття.

У XXI ст. театр бойових дій тероризму складається з двох частин: традиційного простору і кіберпростору, в якому точиться жорстка боротьба за психічний вплив. З'явилися абсолютно нові елементи, які зараз уже примусили всіх військових теоретиків суттєво переглядати взагалі теорію сучасної війни. Варто звернути увагу й на ту обставину, що ми маємо справу з новим суб'єктом на світовій арені – "всесвітнім терористичним інтернаціоналом".

Сучасні терористи діють у сфері нестандартних уявлень про досягнення політичних цілей. Ніхто не міг уявити собі, що може відбутися в такий спосіб, такий жажливий терористичний акт за такою технологією, який стався у США 11 вересня 2001 р. Американські фахівці передбачали, що може бути біологічна атака. Але навіть близько не було припущень, що це може бути через пошту й не тільки проти США. Нині стало звичним використання терористами останніх досягнень військової науки і техніки: реактивної авіації, супутникового зв'язку, ракет з тепловою

головкою наведення тощо. Ядерний тероризм – не єдиний винахід сьогодення. Вчені передбачають появу у найближчі роки екологічного тероризму. Різні рухи "зелених" перебувають на тій межі відчаю, коли можливий їх перехід до терору. Адже у них немає інших ефективних і визнаних державною системою засобів впливу на уряди і парламенти [3]. Немає іншої можливості звернути на себе увагу і прислухатися до своїх вимог. Важко сказати, яких форм набуде "зелений терор", які методи візьме на озброєння, але прихід його в нашу дійсність цілком імовірний. Якщо ядерні злочинці лише мріють про бомбу і загрожують уявною зброєю, а "зелений терор" існує лише в прогнозах експертів, то повітряні терористи давно перейшли до діла. Їхні методи з кожним роком стають усе більш досконалими, добре продуманими, відпрацьованими.

Є доволі поширена думка, що тероризм продукується бідністю. Це не зовсім так. Нинішні міжнародні терористичні структури (про них було відомо спецслужбам багатьох країн – і Росії, і США, й інших) мають свої центри, досить могутні фінансові а також виробничі структури, центри підготовки. Останні, до речі, були в різних європейських країнах і до цього, на жаль, чомусь ставилися терпимо. І бен Ладен, і "Аль-Каїда" (до речі, зовсім не велика структура "міжнародного терористичного інтернаціоналу") – це не бідняки.

Розглядаючи міжнародний тероризм в контексті проблем глобалізації В. Вознюк доходить висновку, що він спричинений: 1) зростаючою диференціацією країн на бідні та багаті, внаслідок чого створюється підґрунтя для формування терористичного "інтернаціоналу"; 2) регіональною нестабільністю, що провокує терористичні акти; 3) інформаційною революцією, поширенням електронних ЗМІ, які використовуються як інструмент маніпулювання масовою свідомістю; 4) загостренням суперечностей між західною системою цінностей, яка виявляється далеко не універсальною, та системою ісламського світу, яка є певним альтернативним варіантом [5, с. 8].

Історична ретроспектива розвитку феномена тероризму в контексті аналізу соціальних протиріч сучасного суспільства дозволяє виявити п'ять груп причин тероризму, які виступають (окремо або в сукупності) деструктивними факторами соціальних потрясінь. До причин виникнення і розвитку вітчизняного тероризму відносяться: 1) соціально-політичні; 2) соціально-економічні; 3) соціально-психологічні; 4) соціокультурні; 5) ідеологічні. Тероризм все більше загрожує безпеці багатьох країн та їх громадянам, тягне величезні політичні, економічні та моральні втрати, здійснює сильний психологічний тиск на великі маси людей, органи влади й цілі народи.

Отже, для сучасної науки нагальним є завдання дослідження феномену тероризму як глобальної проблеми сучасної цивілізації в концепції єдиного світу, згідно з якою тероризм – це внутрішня хвороба, яка породжується дисгармонійним розвитком країн і суспільства в різних областях – культурі, політиці, економіці, соціальній сфері. Тероризм виникає

тоді, коли вичерпані всі можливості діалогу, коли вкорінюється суб'єктивна впевненість сторін в тому, що більше не залишилося ніяких засобів для ефективної взаємодії [11].

Характеристика змістової сторони сучасного тероризму дозволяє класифікувати його і як своєрідну форму прояву війни, обов'язковими компонентами якої є наявність організаційно-управлінської структури, маніпулятивний характер впливу, застосування високотехнологічних вдосконалених засобів для досягнення мети, наявність високого ступеня суспільної небезпеки, що має на меті формування негативного громадського резонансу і нагнітання паніки.

Сутність тероризму становить деструктивна практика, самоствердження волі за допомогою насильства. Насильство в тероризмі є вторинним, похідним від викривленого розуміння свободи, яка виступає як діюча причина тероризму. Боротьба за свободу в формі насильства є визначальною ознакою тероризму. Сучасний тероризм істотно відрізняється від його історичних модифікацій. Сучасні терористи, позиціонуючи себе як борців за свободу, повстанців, бійців опору, сепаратистів, приховують свої справжні мотиви і цілі. З іншого боку, боротьба з тероризмом використовується як привід для досягнення геополітичних цілей військовим шляхом. У зв'язку з цим необхідна розробка комплексної стратегії і тактики антитерористичної боротьби, важливим напрямком якої є ідеологічна протидія тероризму. Зведення боротьби з тероризмом виключно військовими методами є безперспективним [7, с. 159].

Ефективна боротьба з тероризмом багато в чому залежить від її наукового забезпечення. Здійснюється диференціація наукових досліджень тероризму, формуються нові напрямки. У зв'язку з цим актуальними продовжують бути філософсько-політологічні дослідження й на їх основі постановка і розв'язання комплексної проблеми тероризму.

Список використаних джерел:

1. Андрущенко Т. В. Тероризм у сучасному світі: політико-технологічні аспекти / Т. В. Андрущенко // Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К. : ВАДЕКС, 2013. – Вип. 70. – С. 7–14.
2. Анцупов А. Я. Словарь конфликтолога / Анцупов А. Я., Шипилов А. И. – 3-е изд., испр. и доп. – М. : Эксмо, 2010. – 656 с.
3. Беглова Н. С. Терроризм: поиск решения проблемы / Н. С. Беглова // США экономика, политика, идеология. – 1991. – № 1. – С. 36–45.
4. Витюк В. В. "Левый" терроризм на Западе: история и современность / В. В. Витюк, С. А. Эфиров ; отв. ред. Г. В. Осипов. – М. : Наука, 1987. – 315 с.
5. Вознюк В. С. Знаковий виклик цивілізаційному розвитку? : монографія / В. С. Вознюк. – Луцьк : Волинська обласна друкарня, 2004. – 104 с.
6. Головатий М. Ф. Терор політичний / М. Ф. Головатий // Політологічний енциклопедичний словник / упоряд. В. П. Горбатенко ; за ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. – 2-е вид., доп. і перероб. – К. : Генеза, 2004. – 736 с.
7. Гуцало М. Деякі теоретичні аспекти побудови сучасної антитерористичної парадигми / М. Гуцало // Політичний менеджмент. – 2007. – № 2. – С. 155–163.
8. Денисов В. В. Философия насилия / В. В. Денисов // Философия и общество. – 2008. – № 1. – С. 39–56.
9. Зеленько Г. І. Терор / Г. І. Зеленько // Політологічний словник / за ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антоноюка. – К. : МАУП, 2005. – 792 с.
10. Илларионов С. И. Террор и антитеррор в современном мироустройстве / С. И. Илларионов. – М. : ООО "РИЦ «ПрофЭКО», 2003. – 592 с.
11. Івченко В. Жорстокий. Кривавий. Багатоликий. Таким постає перед цивілізованим світом міжнародний тероризм / В. Івченко // Політика і час. – 2000. – № 1–2.
12. Нарочницкая Н. А. Терроризм: уродливая случайность или неизбежная черта глобализации? [Электронный ресурс]. – Режим доступа: <http://www.>

zhilin.ru. 13. Печенюк І. Витоки та сутність міжнародного тероризму [Електронний ресурс] / Ігор Печенюк // Воєнна історія. – 2004. – № 4–6. – Режим доступу: http://warhistory.ukrlife.org/4_6_04_6.htm.

Надійшла до редколегії 11.04.14

О. В. Поппер

**ТЕРРОРИЗМ КАК ФОРМА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕСТРУКЦИИ:
ПРИЧИНЫ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И ОСНОВНЫЕ ТЕНДЕНЦИИ**

В статье анализируется сущность терроризму, которая определяется как деструктивная практика самоутверждения воли с помощью насилия. Борьба с терроризмом рассматривается как одно из важнейших заданий, от эффективности разрешения которого, зависит национальная безопасность,, стабильность развития общества и государства.

Ключевые слова: терроризм, насилие, деструкция, национальная безопасность.

O. Popper

**TERRORISM AS A FORM OF SOCIAL AND POLITICAL DEGRADATION:
CAUSES AND KEY TRENDS**

We analyze the nature of terrorism, which is defined as a destructive practice assertiveness will through violence. Fighting terrorism is regarded as one of the major challenges of the effectiveness of which depends on the solution of national security, the stability of society and the state.

Keywords: terrorism, violence, destruction, national security state.

ПЛЮРАЛІЗМ ПОЛІТИЧНИХ ІДЕАЛІВ ЯК ЗАСІБ І ФОРМА РОЗВИТКУ ПОЛІТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Політичний плюралізм розглядається як ідейно-регулятивний принцип суспільно-політичного і соціального розвитку, що виходить з існування декількох (або багатьох) незалежних основ політичних знань і розумінь буття; система влади, заснована на взаємодії і протилежності дій політичних партій і суспільно-політичних організацій.

Ключові слова: політичний плюралізм, політичні цінності, політичні ідеали, політична діяльність.

Сьогодні існує гостра потреба у розширенні досліджень ролі політичного ідеалу в житті українського суспільства, висвітленні комплексного історико-політологічного та соціально-філософського аналізу проблем української державності, в удосконаленні їхньої структури. У суспільстві й у суспільній свідомості проходять процеси, котрим необхідно дати реальну оцінку з наукової точки зору, розкрити механізм цих процесів, що, можливо, вкаже суспільству вихід із духовної кризи, в якій воно сьогодні знаходиться.

Оперуючи поняттям "політичний ідеал", слід, насамперед, визначитись з тим, що насправді мається на увазі. Під політичним ідеалом можна розуміти і форму державного правління, і форму державного устрою, і певний політичний режим. Сюди можна віднести і особистість державного діяча і вихід із певної політичної ситуації і ін. Тобто, потрібно підкреслити, що поняття "політичний ідеал" різноманітне і досить колоритне за своїм змістом. З точки зору М. Карват, "ідеал є точне представлення про бажану зміну реальності, відповідність знання суб'єкту, тому що він дає нам картину світу не таким, який він є, а яким він повинен бути відповідно до нашого бажання" [1, с. 224–225]. Світоглядна "картина світу", у тому числі знання про суспільство, спотворюється (ідеалізується) відповідно до інтересів соціальної групи, її бажань і постає уявленням про бажане майбутнє. Тому люди втілюють у життя не істинні знання, а ідеали, що виражають бажання соціальних груп. І можна не дивуватися тому, що маси людей усупереч науковим знанням і здоровому глузду приймали комуністичні чи нацистські ідеали і сприяли створенню тоталітарних суспільств. Отже, цілком прийнятною є точка зору Г. Водоплазова [5], Б. Дем'яненко [8], В. Саратовського [15], що істинність ідеалів залежить від ідеології класу, що є їхнім носієм, від тієї методології, що використовується для одержання відповідного знання.

Сьогодні мало хто зважиться відкрито осперювати те, що плюралізм думок, ідей, ідеалів є нормальним станом суспільства, що всякий диктат і монополізм під час обговорення соціальних проблем неприпустимі, тому що ведуть до застою і загинання. І в той же час сьогодні загальна ейфорія щодо так довго бажаного і нарешті досягнутого плюралізму

відсунула на задній план питання про політичну істину. Політична істина – це адекватне відображення нашими знаннями навколишньої політичної дійсності. Але як визначити відповідність політичного ідеалу цій дійсності, якої в об'єктивній реальності не існує?

Мабуть необхідно звернути увагу на те, що політичний плюралізм – це "ідейно-регулятивний принцип суспільно-політичного і соціального розвитку, що виходить з існування декількох (або багатьох) незалежних основ політичних знань і розумінь буття; система влади, заснована на взаємодії і протилежності дій політичних партій і суспільно-політичних організацій" [11, с. 491]. Під політичним плюралізмом, як наголошують А. Гусейнов [12] та В. Прозерський [14], слід розуміти, не що інше, як рівні, гарантовані конституцією і законами країни можливості боротьби за державну владу, а також впливу на неї різних соціальних груп через відповідні політичні партії та інші інститути громадянського суспільства, конституційно-правовий статус яких врегульовано законом.

Але в практичній площині сьогодні в наявності існує розрив між плюралізмом політичних ідеалів, який проповідують політичні організації, і їхньою інституціоналізацією. Багатопартійність України, на жаль, і досі характеризується нерозвиненістю. Українські політики ще надто слабо цінують такі цінності демократії і соціальної, правової держави, як повага до прав людини, пріоритет інтересів особистості по відношенню до інтересів держави та нації, повага до прав меншості, прагнення до компромісів. Тому серед теоретиків існують різноманітні оцінки плюралізму. Одні ставлять його до нього негативно, інші – розглядають у якості соціального ідеалу. Проте і оптимізм і песимізм відносно політичного плюралізму вирізняються методологічною неспроможністю при вирішенні питання про його сутність і тенденції розвитку.

Оптимістичні концепції, що розглядали плюралізм у якості політичного ідеалу, вказували на реалізацію гармонії особистих і суспільних інтересів. Ратували за те, що майбутнє за "плюралістичною демократією", в умовах котрої групові й особисті інтереси розвиваються убік взаємного узгодження. Або ж можна зустріти твердження, що плюралістичне суспільство є типом політичної системи, що найбільше відповідає людській гідності. Та якщо в оптимістичних концепціях акцент робиться на ототожненні ідеологічного плюралізму з "вільним" розвитком соціальних груп і індивідів, то в песимістичних концепціях абсолютизується соціальна сегментація, відчуженість, особистісна індиферентність. Дослідники, які методологічно спиралися на принцип плюралізму, не завжди в явній формі проголошували свій негативізм стосовно проблеми взаємозв'язку. У більшості випадків вони, навпаки, усіляко підкреслювали значення цієї проблеми, усвідомлення необхідності в тій або іншій формі, її вирішення. Такий підхід був характерний, наприклад, для "критичного раціоналізму" Поппера, онтологічного плюралізму Уайтхеда, соціологічних теорій Белла, Феркіса тощо. У сучасній науковій літературі питання ставиться ще більш жорстко – плюралізм або відокремлення цивілізацій?

Суть проблеми, мабуть, пов'язана також і з усвідомленням соціальних основ плюралізму політичних ідеалів, у котрих може бути присутній

не тільки подальший плюралізм, а і його об'єднання в щось спільне і єдине. Як і наскільки можливе втілення політичного ідеалу, що не тільки припускає, але і засновується сьогодні на плюралізмі? Це питання має сьогодні не тільки теоретичне, але і важливе практичне значення. Адже зрештою ми прагнемо не тільки до інтегративного, але і до монолітного політичного ідеалу, що, набуваючи в чомусь національний відтінок, містить у собі більше, ніж особисте бачення світу, підкреслюємо, насамперед, його значення, що є мобілізуючим для життя суспільства. У цьому відношенні варто погодитися з О. Беркурадзе [3], Х. Голинською [7] і В. Краус [10], котрі вважають, що ідеал, котрий легко руйнується від часу, або, того гірше, під впливом кон'юнктури, є усе що завгодно, але тільки не ідеал. Виробляти політичні ідеї і нормативи, що називається "під себе" – значить знецінювати і дискредитувати їх.

Необхідно зазначити, що в історії філософії плюралізм не завжди відіграв реакційну роль. Так у філософській системі Демокрита або в середньовічному номіналізмі (у порівнянні з реалізмом) у плюралістичному підході була зосереджена прогресивна світоглядна функція. В цілому, інтегруючи різноманітні точки зору, можна дійти висновку про так звану моноплюралістичну концепцію істини стосовно політичних ідеалів, вироблених історією (сам термін "моноплюралізм" належить М. Бердяєву [4, с. 259]).

Моноплюралізм можна пояснити множинністю історичної реальності у всіх її проявах. Зазначимо, що моноплюралістична концепція істини політичних ідеалів не відкидає класичну (монізм), а з урахуванням сучасних досягнень включає її в більш широкий пізнавальний (когнітивний) контекст. У той же час вона виявляє межі придатності останньої. З цієї позиції з'ясується, що так звана абсолютна точка зору, що лежить в основі класичної концепції, не що інше, як пізнавальний прийом, специфічна ідеалізація граничного ступеню допустимості. Цей прийом цілком виправданий і необхідний, але лише при розумінні його умовної природи. Зауважимо, що й у рамках класичної традиції існували ідеї, близькі до моноплюралізму. Така ідея соборності, породжена слов'янофілами і розвинута В. Соловйовим у понятті всеєдності. Сюди ж можна віднести тезу Гегеля про конкретність істини як єдності різноманітного. Якими ж чинниками обумовлений плюралізм політичних ідеалів і наскільки він необхідний? Звертання до аналізу деяких вчень, наштовхує на думку, що плюралізм політичних ідеалів, вироблених історією, має прямий зв'язок із плюралізмом самих вчень. Тому що цілком очевидний той факт, що останні в цілому впливали на формування суспільної свідомості і суспільної думки в різноманітні історичні періоди.

На думку Ф. Гегеля плюралізм різноманітних вчень і концепцій, виражає органічну систему, цілісність, що містить у собі множину шаблів і моментів, між якими розходження необхідні. Але вони повинні розумітися діалектично як ті, що містять у собі тотожність. За Гегелем, наука, щоб бути істинною, повинна бути побудована за принципом "кола кіл". Якщо окрема доктрина вбирає в себе одну лінію напряду думки, то

більш високий рівень вже охоплює "ряд процесів розвитку, що ми повинні уявляти собі не як пряму лінію, що тягнеться в абстрактне безкінечне, а як коло, що повертається до себе, що має свою периферію значне число кіл, сукупність яких складає великий" [6, с. 32]. Такий по суті і наочний образ істини, якою вона уявлялась Гегелю. Виходячи з цього, різноманітні вчення і концепції є в Гегеля історичними утвореннями, духовною квінтесенцією епохи, що призводять до певного типу політичного ідеалу. Тобто, з урахуванням розходження історичних епох, культур, національних особливостей розвитку народів можна говорити про закономірність плюралізму політичних ідеалів не тільки в плані історичного минулого людства, але і для його дійсного і майбутнього.

Реалії політичного життя нашого суспільства переконають в тому, що плюралізм політичних ідей, поглядів, ідеалів зайняв тривке місце в суспільній свідомості. Мабуть, в основі цього лежить небажання реального повернення до тоталітаризму, адже розробка сучасного політичного ідеалу ведеться на тій ідейній спадщині, що розвивалася в умовах засилля ортодоксальної ідеології і політичних ідеалів. Тоталітаризм завжди виникає як спокуса швидким і одночасним актом розв'язати назрілі в суспільстві проблеми. Але ще М. Бердяєв звертав увагу на те, що ідея, яка домінує в менталітеті подібних суспільств, викликає маніакальність у переконаннях і діях людей, а особистість у цих умовах може втратити почуття реального і стати жертвою масових психозів. Подібну аналогію Бердяєв бачив і в деяких ознаках масової свідомості людей – активних прихильників революційної перебудови суспільства, комуністичного або фашистського ідеалу [4].

Нарешті, плюралізм політичних ідеалів пов'язаний із тим, що історичний процес розвитку суспільства повний колізій: революцій, змін форм державного правління й устрою, трансформацій політичного режиму. За цих умов і сам політичний ідеал видозмінюється, розчленовується, стає різноманітним у політичній свідомості, що схильне безпосередньо відбивати реальний стан суспільства. Виникла ситуація, що у свій час описував Ортега-і-Гассет щодо повоєнної Європи: "... Не залишається нічого тривкого, не існує нічого явного, усе проблематично... Кожний індивід сам для себе повинен знаходити життєві принципи. При цьому він не може опертися на що-небудь заздалегідь установлене. Прощавай упевненість, приємність, спочинок! Форма життя змінилася набагато більше, ніж сутність: сьогодні її сутність – неминучість, раптовість, дратівливість, поспіх, грубість" [13, с. 32].

В умовах втрати орієнтирів люди схильні або групуватись навколо старих політичних ідеалів, або ж піднімати на п'єдестал нові ідеали і кумирів. Тут виникає цікаве і важливе питання, чому "відповідь" на "виклик" кризової ситуації в системі з'являється саме в надбудовній сфері, а часом ще й у максимальному віддаленні від економічного базису – у філософії, релігії тощо. Справа в тому, що лише в духовній сфері існує реальна можливість оцінити стан економічного базису не фрагментарно, а в цілому. Іншою причиною є те, що лише в духовній сфері існують

об'єктивно прогностичні можливості. Саме вона зорієнтована на перспективу, на своєрідний регулятивний ідеал як певну межу, яку досягти абсолютно не можна, а можна лише максимально наблизитися.

Проте в даний історичний момент ми не тільки не маємо єдиного політичного ідеалу, що був би сприйнятий більшістю громадян України, але його немає і в громадян колишніх республік СРСР. Так, за даними академіка НАНУ В. Кременя, переважна більшість населення України не упевнена, що наша держава в цілому йде не в помилковому напрямку [2]. Кризовий стан символічної основи моральних цінностей обмежує сьогодні можливість одержання звичних позитивних емоцій, збіднює життя і навіть веде до ситуації, у якій відсутнє свято. Саме тому сучасна людина намагається знайти заміну зруйнованим символам моральної єдності: вулицям (і навіть містам) повертаються історичні назви, відроджуються національні прапори, державні герби й інша символіка.

В цілому узагальнюючи питання про те, який сьогодні політичний ідеал і як він втілюється в реалії політичної діяльності, можна обмежитися такими висновками. Посилилося несприйняття людьми будь-яких ідеологізованих конструкцій. Більшість відхиляє і саму ідею пануючого у всьому суспільстві єдиного ідеалу соціально-політичного розвитку. У той же час спостерігається прагнення багатьох людей мати власні уявлення про бажаний політичний устрій, відбувається інтенсивний пошук нових ціннісних орієнтирів, що виявляється у формуванні нових партій, асоціацій, фондів, спілок, комітетів тощо. Через засоби масової інформації розширюються можливості створення "ідеальних зразків" для ототожнення, типологізації і стандартизації індивідуальних орієнтирів і прагнень.

Якщо у всі історичні епохи політичний ідеал був результатом вищої форми теоретичного аналізу, то сьогодні його зводять до повсякденності. Втрачено позитивний психологічний аспект ідеалу і ніхто не сприймає його як найвищу цінність. Прийшов час, коли політичний ідеал став явно популістським, зрадив своєму призначенню як чомусь ідеальному, об'разному, недосяжному, а став розмінною монетою на виборах і навіть у цій формі не приваблює виборців. Політичні ідеали сьогодні можна виявити в основному лише в прихованому або "перетвореному" вигляді: через ділові, чисто "технологічні" рішення економічних, політичних, соціальних проблем, вони персоналіфікуються в гаслах і діях конкретних політичних лідерів тощо.

Отже, вихідним моментом втілення політичного ідеалу в політичну діяльність є ступінь їхньої відповідності об'єктивним закономірностям, що і є основою для формування ідеалів у суспільній свідомості. За своєю суттю істинність знань, що відбиті в політичному ідеалі, визначаються тим, якою мірою в ньому, з одного боку, відображені закономірності дійсності і, з іншого боку, наскільки точно на підставі пізнаних законів створений образ майбутньої політичної конструкції.

У змісті політичного ідеалу майбутнього (який, по можливості, повинен відбивати закономірні відносини) міститься фіксація явищ, зародження таких фактів дійсності, розвиток яких є очевидним. Як приклад, можна

привести ст. 1 Конституції України, де вказується, що Україна є демократичною, правовою і соціальною державою. Але щодо існуючої дійсності, то це явне перебільшення, тобто, ніщо інше як політичний ідеал із його очевидними конструктивними параметрами, тому що в політичному ідеалі може відтворюватись не тільки необхідність, але і можливість. Якщо реально виявлені закономірності, то теоретично можна передбачити реальні результати вже на шляху до ідеалу. Причому, у цьому відношенні істинним політичний ідеал буде тоді, коли виявлені закономірності розвитку дадуть можливість вибрати шлях досягнення такого майбутнього результату, "ембріональні" параметри якого відомі в дійсності.

Ще один аспект втілення політичного ідеалу може бути обумовлений методологією і методикою, а часом і технологією, котрі застосовують для одержання знань, що належать тому або іншому політичному ідеалу. Слід зазначити, що навряд чи сьогодні можливо існування такої "наукової" методології, що відповідає об'єктивній логіці розвитку і може дати "правильні знання" про політичний ідеал. Причому, у політичному ідеалі, як і в ідеалі взагалі завжди були присутні і повинні бути присутніми своєрідні оптимістичні бажано прогнози. У протилежному випадку не має сенсу взагалі говорити про ідеал [9].

Не зважаючи на те, що обов'язковою попередньою умовою ідеалу є своєрідний результат пізнання закономірного, і пізнання законів у формуванні і пізнанні політичних ідеалів можуть бути використані й інші зв'язки і ставлення крім закономірних. Сюди можна віднести "ідеальну державу" Платона, "град божий" Августина, "царство розуму" просвітителів, "побудова комунізму в основному" М. Хрущова, "перебудову" М. Горбачова які так і залишилися в історії суспільної думки, не втілюючись у дійсність. На те були свої об'єктивні причини. Але з іншої сторони якщо ідеал знаходить підтвердження в дійсності, то він утрачає свою активність. Ідеали залишаються такими до того часу, доки вони сприяють вирішенню конфліктів у політичній сфері між бажаним і дійсним. Разом з тим, можлива і така ситуація, коли протиріччя вирішене і конфлікт ліквідований, проте домінуюча ідеологія продовжує пропагувати і впроваджувати в суспільну свідомість раніше висунутий політичний ідеал. Останній у цьому випадку вже не грає прогресивної ролі, але він необхідний владі для того, щоб зберегти своє політичне й економічне панування в суспільстві.

Можна, резонно припустити, що існує безрадісне положення більшості громадян України вигідне владі та депутатам українського парламенту, тому що в людей ще теплиться надія (із кожним роком згасаючи), що можновладці знайдуть відповідні політичні рішення по виходу країни з економічної кризи і здійснять народні сподівання та очікування. Проте життєва практика підтверджує, що надії ці швидко за все даремні. Ослаблену віру народу намагаються підгодувати ідеєю про те, що нові депутати, обрані народом у парламент на демократичній основі, будуть спроможні вирішити цю проблему на відміну від попередніх. Але щоб вибори функціонували на демократичній основі, необхідна, як міні-

мум підтримка принципових основ існуючого ідеалу демократії, на якому сходяться практично всі існуючі сьогодні політичні партії.

Водночас, в умовах життєвих реалій сумнівним є питання про те, наскільки ідентичним сьогодні для нас є демократія й ідеал демократії? Правомірність цих питань спирається на досвід історії і підтверджує, що політичний ідеал, приходячи узагальненою уявою дійсності і виникаючи на основі певних протиріч, повинен розв'язати ці протиріччя в ході практичної діяльності людей по реалізації самого політичного ідеалу. Але сьогодні протиріччя в нашому суспільстві не тільки не вирішені, але і загострюються далі, а ідеал демократії залишається домінуючим у суспільній свідомості. Тому сьогодні, рівновага в суспільстві тримається лише на тому, що протиріччя не виходять за межі сфери вільного спілкування в площину насильства. Хоча такий вихід може відбутися в будь-який момент, тому що тут ніхто не може дати ніякої гарантії.

Плюралізм думок, ідей, ідеалів є нормальним станом суспільства, що всякий диктат і монополізм під час обговорення соціальних проблем неприпустимі, тому що ведуть до застою і загнивання. І в той же час сьогодні загальна ейфорія щодо так довго бажаного і нарешті досягнутого плюралізму відсунула на задній план питання про політичну істину. Політична істина – це адекватне відображення нашими знаннями насколишньої політичної дійсності. Ставиться питання про відповідність політичного ідеалу цій дійсності,

У практичній площині сьогодні в наявності існує розрив між плюралізмом політичних ідеалів, який проповідують політичні організації, і їхньою інституціоналізацією. Багатопартійність України, на жаль, і досі характеризується нерозвиненістю. Українські політики ще надто слабо цінують такі цінності демократії і соціальної, правової держави, як повага до прав людини, пріоритет інтересів особистості по відношенню до інтересів держави та нації, повага до прав меншості, прагнення до компромісів. Тому серед теоретиків існують різноманітні оцінки плюралізму. Одні ставляться до нього негативно, інші – розглядають у якості соціального ідеалу (В. Корнієнко, М. Павловський, І. Сидоренко). Проте і оптимізм і песимізм відносно політичного плюралізму вирізняються методологічною неспроможністю при вирішенні питання про його сутність і тенденції розвитку.

Вихідним моментом втілення політичного ідеалу в політичну діяльність є ступінь їхньої відповідності об'єктивним закономірностям, що і є основою для формування ідеалів у суспільній свідомості. За своєю суттю істинність знань, що відбиті в політичному ідеалі, визначаються тим, якою мірою в ньому, з одного боку, відображені закономірності дійсності і, з іншого боку, наскільки точно на підставі пізнаних законів створений образ майбутньої політичної конструкції.

Список використаних джерел:

І. Абізов В. Є. Політичне рішення: механізм прийняття / В. Є. Абізов, В. Г. Кремень. – К. : НІСД, 1995. – 63 с. 2. Бабієва А. Теоретичний аспект насилля / А. Бабієва // Політичний менеджмент. – 2005. – № 5. – С. 161–168. 3. Бакурадзе О. М. Истина и ценность / О. М. Бакура-

дзе / Вопросы философии. – 1966. – № 7. – С. 45–48. 4. Бердяев Н. А. Самопознание / Н. А. Бердяев. – М. : Книга, 1997. – 448 с. 5. Водолазов Г. Г. Идеалы и идолы. Мораль и политика: история, теория, личные судьбы / Г. Г. Водолазов. – М. : Культурная революция, 2006. – 863 с. 6. Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель ; [пер. с нем. Я. Г. Столпнера и М. И. Левиной]. – М. : Мысль, 1990. – 526 с. 7. Голинська Х. О. Партійно-політична відповідальність: зарубіжний та український досвід : автореф. дис. ... канд. політ. наук : 23.00.02 / Х. О. Волинська ; Київський нац. ун-т імені Тараса Шевченка. – К., 2010. – 18 с. 8. Дем'яненко Б. Українські ЗМІ в конструюванні політичної реальності і віртуалізації політичного процесу (поміркувані технології) / Б. Дем'яненко // Наукові записки Інституту політичних і етнонаціональних досліджень ім. І. Ф. Кураса. – К., 2010. – Вип. 2 (46) березень–квітень. – С. 189–207. 9. Корнієнко В. Політичний ідеал: проблеми еволюції та втілення в умовах сучасного суспільного розвитку : автореф. дис. ... д-ра політ. наук : 23.00.03 / В. О. Корнієнко ; Ін-т держави і права ім. В. М. Корецького НАН України. – К., 2002. – 36 с. 10. Краус В. Нигилизм сегодня, или Долготерпение истории. Следы рая. Об идеалах / В. Краус ; [пер. с нем. А. Карельского, Е. Кацевой, Э. Венгеровой]. – М. : Радуга, 1994. – 256 с. 11. Кудінова А. О. Пліуралізм політичний / А. О. Кудінова // Політологічний енциклопедичний словник / упоряд. В. П. Горбатенко ; за ред. Ю. С. Шемшученка, В. Д. Бабкіна, В. П. Горбатенка. – К. : Генеза, 2004. – 736 с. 12. Ненасилие: философия, этика, политика / ред. А. А. Гусейнов. – М. : Наука, 1993. – 188 с. 13. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени / Х. Ортега-и-Гассет // Что такое философия? – М. : Наука. – С. 3–50. 14. Прозерский В. В. Проблема ценности и оценки в философии Д. Дьюи / В. В. Прозерский // Проблема ценности в философии : сб. статей / под ред. А. Г. Харчева. – М. ; Л. : Наука, 1966. – 261 с. 15. Сагатовский В. Н. Социалистический образ жизни и активная жизненная позиция личности / В. Н. Сагатовский // Нравственная жизнь человека. – М. : Мысль, 1982. – 295 с.

Надійшла до редколегії 11.04.14

Ф. Г. Семенченко

ПЛИУРАЛИЗМ ПОЛИТИЧЕСКИХ ИДЕАЛОВ КАК СРЕДСТВО И ФОРМА РАЗВИТИЯ ПОЛИТИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Политический плюрализм рассматривается как идейно-регулятивный принцип общественно-политического и социального развития, что предполагает существование нескольких (или многих) независимых основ политических знаний и пониманий бытия; система власти, основанная на взаимодействии и противоположности действий политических партий и общественно-политических организаций.

Ключевые слова: политический плюрализм, политические ценности, политические идеалы, политическая деятельность.

F. Semenchenko

PLURALISM OF POLITICAL IDEALS AS THE MEANS AND THE FORM OF DEVELOPMENT OF POLITICAL ACTIVITY

Political pluralism is seen as ideological and regulatory principle of the political and social development that comes from the existence of several (or many) independent political foundations of knowledge and understandings of life, the system of government based on the interaction of opposites and actions of political parties and socio-political organizations.

Keywords: political pluralism, political values, political ideals, political activity.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Абдрахманова М. Ж. Роль та значення культури в процесі націєтворення	3
Баумейстер А. О. Трансформація трансцендентальної філософії у Чарльза Тейлора	10
Бегаль О. М. Соціально-філософський зміст понять "діяльність", "робота", "праця", "соціальна робота", "соціальний працівник"	20
Дзівідзінський В. Є. Кореляція змісту права та моралі як регуляторів поведінки людини в умовах трансформації суспільства	29
Лимар В. Б. Онтологія свободи у межах сутнього: свавілля як дефективний модус свободи	41
Ніколасенко О. О. Культурно-національна ідентичність в контексті феміністичного дискурсу (на матеріалі романістики О. Забужко)	51
Сашук Г. М. Культурні засади формування інформаційного суспільства	58
Тан Тан Д. Х. Культура і вірування стародавнього Іранського плато	67
Танцюра І. М. Трансформація інформаційного коду в історії театру	84
Якубіна В. Л. Функціонування медіа залежних стратегій симулятивних спільностей на перехрестях "реальності" із "віртуальністю"	92

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Вілков В. Ю., Суховій О. О. Концепція націогенезу і національної державності Й. Гердера	102
Крицкалюк Н. І. Інституціоналізація громадянського суспільства як чинник демократизації	113
Нагорянський Є. А. Публічна політика у демократичних суспільствах	120
Носовець В. О. Партійна толерантність: нормативно-ціннісний вимір	129
Печенюк Д. О. Б. Барбер про інституційний вимір сильної демократії	136
Поппер О. В. Тероризм як форма соціально-політичної деструкції: причини виникнення та основні тенденції	145
Семенченко Ф. Г. Плуралізм політичних ідеалів як засіб і форма розвитку політичної діяльності	153

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Абдрахманова М. Ж. Роль и значение культуры в нациетворческом процессе.....	3
Баумейстер А. О. Трансформация трансцендентальной философии у Чарльза Тейлора	10
Бегаль А. Н. Социально-философское содержание понятий "деятельность", "работа", "труд", "социальная работа", "социальный работник"	20
Дзвидзинский В. Е. Корреляция содержания права и морали как регуляторов поведения человека в условиях трансформации общества	29
Лымар В. Б. Онтология свободы в пределах сущего: произвол как дефективный модус свободы.....	41
Николаенко А. О. Культурно-национальная идентичность в контексте феминистического дискурса (на материале романистики О.Забужко)	51
Сашук Г. Н. Культурные основания формирования информационного общества.....	58
Тан Тан Д. Х. Культура и верования древнего Иранского плато	67
Танцюра И. М. Трансформация информационного кода в истории театра	84
Якубина В. Л. Функционирование медиазависимых стратегий симулятивных общностей на перекрестках "реальности" с "виртуальностью".....	92

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Вилков В. Ю., Суховой О. А. Концепция нациогенеза и национальной государственности Й. Гердера	102
Крицкалюк Н. И. Институционализация гражданского общества как фактор демократизации....	113
Нагорянский Е. А. Публичная политика в демократических обществах	120
Носовец В. А. Партийная толерантность: нормативно-ценностное измерение	129
Печенюк Д. А. Б. Барбер про институциональное измерение сильной демократии	136
Поппер О. В. Терроризм как форма социально-политической деструкции: причины возникновения и основные тенденции	145
Семенченко Ф. Г. Плюрализм политических идеалов как средство и форма развития политической деятельности.....	153

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCE

Abdrakhmanova M.	
The role and meaning of culture in the process of nation formation	3
Baumeister A.	
Transformation of transcendental philosophy by Charles Taylor.....	10
Begal O.	
Social and philosophical content of notions	
"activity", "work", "labour", "social work", "social worker"	20
Dzividzinskiy V.	
Correlation of content of law and morality as regulators of human behavior	
in transforming society	29
Lymar B.	
The ontology of freedom within being:	
arbitrariness as a defective mode of freedom.....	41
Nikolayenko A.	
Cultural-national identity in context of the feminist discourse	
(on materials of O. Zabuzhko's novels)	51
Saschuk G.	
Cultural foundations of the Information Society	58
Tan Tan D.	
Culture and beliefs of the ancient Iranian plateau	67
Tantsiura I.	
Transformation of informational code in history of theatre.....	84
Jakubina V.	
Functionalization of media-dependent strategies by simulative commons	
(communities) at the crossroads between "reality" and "virtuality"	92

POLITICAL SCIENCE

Vilkov V., Sukhovii O.	
The conception of nation genesis and nationhood of J. Herder	102
Krytskalyuk N.	
Institutionalization of civil society as a factor in the democratization	113
Nahoryanskyy E.	
Public policy in democratic societies	120
Nosovets V.	
Party tolerance: normative and value dimension.....	129
Pechenyuk D.	
B. Barber on Institutional Dimension of Strong Democracy.....	136
Popper O.	
Terrorism as a form of social and political degradation: causes and key trends	145
Semenchenko F.	
Pluralism of political ideals as the means and the form of development	
of political activity	153

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 22

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 9,53. Наклад 200. Зам. № 214-7142.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл17.
Підписано до друку 20.10.14

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