

МІНІСТЕРСТВО ОСВІТИ І НАУКИ УКРАЇНИ
КИЇВСЬКИЙ НАЦІОНАЛЬНИЙ УНІВЕРСИТЕТ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 24



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 29.09.14 (протокол № 1)
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 141.319.8

**В. Ф. Калуга, канд. філос. наук, доц.,
Національний університет біоресурсів
і природокористування України, Київ**

ІДЕНТИЧНІСТЬ ТА САМОІДЕНТИЧНІСТЬ ЯК КЛЮЧ ДО ОСМИСЛЕННЯ ПРИРОДИ ЛЮДИНИ

Попри численні і різноманітні наукові доробки в сфері філософської антропології, пошук дієвих шляхів і засобів стабілізації душевного життя людини, стимулювання її до духовного росту і розвитку в тому числі за посередництва самопізнання і самоусвідомлення, залишається актуальним. Останнє напевно чи можливо без того, аби піддати якнайширшому осмисленню феномени ідентичності та самоідентичності людини, котрі суттєво різняться між собою, попри їх теоретично припустиму схожість. Стаття присвячена дослідженню згаданих феноменів як ключової ланки на шляху до осмислення природи людини і її перманентного буття, а також пошуку змісту її буття.

Ключові слова: ідентичність, самоідентичність, особа, індивідуальність.

Найбільший парадокс, з яким коли-небудь стикалася людина, – вона сама. Існування людини як і її природа настільки парадоксальні в контексті формальної логіки, що буденна свідомість навідріз відмовляється помічати нібито неосяжні для неї феномени. Ймовірно, по іншому і бути не може, інакше б зосереджена на клопотах і суєті соціальна істота опинилася б на грані божевілля: навряд чи б їй вдалося встояти під інформаційним тиском невідомого та зберегти власну цілісність або ідентичність. Простіше кажучи, залишатися при добрій пам'яті та здоровому глузді, зберігаючи стабільними всі набуті соціальні зв'язки, "майстерно" відтворюючи засвоєні моделі поведінки, "бездоганно" граючи відведені соціальні ролі, в цілому, відтворюючи звичний навколишній світ, саму себе та інших синхронно з іншими і аналогічно їм. Для того ж, щоб явно наблизитися до осмислення дійсної ситуації людини, очевидно, для початку варто було б виявити, так би мовити, слабкі місця домінантних вражень і переконань про людину, що побутують в масах. Зокрема по новому поглянути на суть та етимологію соціально значимих іпостасей ідентичності людини. А далі замислитися над дійсними механізмами, котрі роблять дієвою властивість людини перманентно синхронно відтворювати світ та існування з собі подібними як континуум власної екзистенції. Саме синхронно відтворювати, а не безпосередньо сприймати нібито об'єктивно існуючий світ. Адже приклади того, як, умовно кажучи, психічно хворі люди (шизофреніки), котрі мають справу зі зразками змодельованої ними ж дійсності, щонайменше породжують певний сумнів щодо аксіоматичного об'єктивізму світу, в якому апіорі віднаходить себе наділена свідомістю істота.

На більш примітивному або побутовому рівні мова йде, в тому числі про механізми, які дозволяють колективно вірити в істинність численну кількість різноманітних за своїм змістовним наповненням теорій і тверджень, приймаючи їх за об'єктивне знання. До прикладу, якщо вірити історикам, а маси завжди їм сліпо вірять навіть тоді, коли при цьому явно не довіряють, то в добу раннього середньовіччя практично всі нібито знали, що Земля – центр Всесвіту, і її як і все решта створив бог. В епоху Просвітництва і далі всі майже одночасно нібито дізналися, що Земля це лише одна з планет, котрі рухаються навколо Сонця, і цей рух як і всяке існування чітко регулюється природними законами. При цьому зміну домінанти в масах однієї ідеї на іншу цивілізована людина привчена ідентифікувати як відкриття, звісно наукове. Бо воно так і виглядає з позицій формальної логіки та буденного сприйняття. Відтак, не маючи фактично жодної уяви як так сталося, маси від останнього бовдура до найосвіченішого добродія щонайменше з часів Ньютона приймають як щось само собою зрозуміле симбіоз того, що прийнято вважати відповідно божими та природними законами – ідеального і об'єктивного, не помічаючи їх принципову в світлі раціоналізму та логіки несумісність, що витікає з суті самих понять. До прикладу, буденна людина абсолютно не знічується від того, що вважає себе творінням божим і водночас "продуктом" еволюції зразка дарвінізму-марксизму. А коли їй на це вказати, то вона обов'язково "викрутиться", вдаючись або ж до заувної, а фактично безглуздої аргументації або безпосередньо до принижень і агресії.

Таким чином, щоб зробити виважений крок до схоплення суті того, що діється з людиною та чим вона є насправді, було б не зайвим дослідити механіку того, як масами опановують ідеї і спонукають кожного окремо та маси в цілому ідентично відтворювати "об'єктивний" світ, тобто звичний для всіх континуум існування. Очевидно, для цього найперше необхідно "зростися" зі своєрідним, як на звужену свідомість, фактом, що "світом управляють ідеї". Не чиїсь приватні думки і переконання чи вербалізовані враження, і, навіть, не в контексті вольтеріанського просвітництва, а саме ідеї як деякий енерго-інформаційний субстрат, що захоплює і підпорядковує собі увагу мас, певним чином впорядковуючи їхнє сприйняття, а отже і світогляд, а в цілому, певним чином визначаючи особливості континууму спільного існування індивідів. Ці континууми носять різні назви, як от, епоха, культура, цивілізація. Вони відтворюються на рівні етносів, народів, локалізованих груп, наприклад, племен або й іноді радикалізованих чи втаємничених сект та організацій. Ідею також можна представити як щось, що є началом кооперації, так би мовити, приватних свідомостей або ж точкою відліку (само)ідентифікації: маси як певним чином організованої людської спільноти, та індивіда як носія сукупності ознак і властивостей, перманентно визнаваних спільнотою. Разом з тим ідею або симбіоз ідей, притаманних тій чи іншій спільноті, можна розглядати ще й як своєрідний інструмент соціалізації та критерій, на основі якого встановлюється приналежність до "своїх" чи "чужих", оскільки "процесс социализации предусматривает кроме проче-

го, включение в группу, интеграцию в «мы»" [1, с. 116]. Відповідно, в індивіда формується ідентифікація, "базисом которой является «наш» – «чужой», «правильный» – «неправильный»" [1, с. 116].

Цілком ймовірно, по тому, як буде подолано процес "відторгнення" факту того, що світ, інші, ми самі відкриваємося для нас такими, а не інакшими тільки тому, що наше сприйняття відповідним чином упорядковане чимось, що можна позначити як "ідея", людині відкриються можливості дійсно досліджувати в міру її сил і потенціалу реальність – те, що лежить в основі всякого прояву або ідентифікованого існування. Те, що Кант міг би назвати "річчю в собі", котра "етим [мисленнєвим] путем вовсе не познается и не может быть познана" [3, с. 24], а Платон "світом ідей". Те, що окремі сучасні психологи і парапсихологи називають простором суб'єктивних переживань або суб'єктивною реальністю. Те, що філософи позначають як трансцендентне, тобто винесене за межі звичного сприйняття і буденного досвіду.

Ще одним суттєвим кроком до віднаходження дієвих способів схоплення реальності, в т. ч. природи людини та суті людського буття як вони є, а не як вони відкриваються людській свідомості у вигляді системних образів і вражень, зведеної до цілісної "картини світу", є змістовне дослідження природи ідентичності і самоідентичності людини. Зрозуміло, що самоусвідомлення індивіда, вирізнення себе як самостійної одиниці буття, здатної до рефлексії, безпосередньо пов'язано з феноменом ідентичності. Все, що відкривається людині як існує або притаманне буттю, автоматично підпадає під процедуру ідентифікації, тобто не лише набирає рис знайомого, факт або актуальність існування якого встановлено чи визнано, а й піддається опису або маркуванню, тобто його кодифікований образ стає елементом свідомості суб'єкта. В цьому контексті індивід сам для себе відкривається не як щось особливе і унікальне, а тільки як один із проявів буття, що підлягає ідентифікації в робочому порядку. Тобто індивід сам себе сприймає як щось відсторонене від самого себе: те, що існує невід'ємно від нього, але нездоланно поза ним. Так спрацьовує механізм ідентифікації та самоідентифікації на рівні пересічної з позицій буття людини. При цьому під ідентифікацією розуміється мисленнєвий процес встановлення відповідності поміж подразниками, що так чи інакше впливають на органи чуття або безпосередньо викликають внутрішні переживання (так звані абстрактні поняття), та образами відповідних подразників, які виникають і утримуються в свідомості. Для цивілізованої істоти ідентифікація можлива лише завдяки тому, що вона наділена другою сигнальною системою, тобто в стані бадьорості в людини фактично не припиняється внутрішній діалог. Відповідно ідентифікація є також процесом співставлення образу речі, явища чи властивості з її знаковим маркуванням, тобто поняттям, терміном чи знаком.

Безумовно ідентифікація як процес перманентного встановлення тожності та цілеспрямованого вирізнення одиничного з маси має коласальне соціотворче та культуротворче навантаження. Фактично без ідентифікації не можливий процес соціалізації людини, оскільки саме в про-

цесі ідентифікації за кожним новонародженим індивідом закріплюються соціально-значимі властивості і ознаки: його соціальна належність та статус, гендерні ознаки, соціальні орієнтири і ідеали тощо. Відповідно, людина знає себе такою як вона себе ідентифікує (утримує і проговорює інтегрований образ самої себе); індивід знає себе таким, як його від народження ідентифікують інші, а далі він перебирає на себе сформовану іншими стосовно нього ідентичність і паралельно ідентифікує себе сам. Таким чином запускається механізм самоідентифікації, так би мовити, на побутовому рівні. Хоча на більш усвідомленому рівні "самоідентифікація починається з виділення себе из группы, противопоставления «закону», а завершается возвращением в группу в новой ипостаси. Самоидентификация предусматривает завершение экзистенциального становления человека" [1, с. 116].

Разом з тим, феномен ідентичності і сполучений з ним процес ідентифікації залишаються мало дослідженими в просторі іудо-християнської практики. Успішне дослідження згаданої проблеми дозволить пролити світло на численні процеси, пов'язані з усіма аспектами соціалізації людини, її розвитком і реалізацією в найширшому розумінні цих процесів. Стримуючим фактором на шляху розгортання масштабних досліджень проблеми ідентифікації є тотальна схильність сучасного людства до об'єктивації приватного досвіду та світу. Відповідно, досвід чистих практиків або ігнорується, або гостро висміюється і засуджується як такий, що нібито межує з божевіллям чи безглуздям, а насправді вступає в прямий конфлікт з догматами іудо-християнства в усій їх множині від чисто наукових до суто релігійних. В свою чергу природну цікавість щодо суті ідентифікації теоретики-дослідники часто спрямовували на розкриття феномену людського "Я" або "Его" як основи персональної ідентичності. Попри значні за об'ємом тексти, особливо феноменологів, зокрема Е. Гуссерля, а також представників філософії життя та екзистенціалістів, проблема ідентифікації, а в даному випадку природа "Я" або "Его", його властивості і дійсні функції так і залишилися за завісою невідомого. Чи не єдиний дієвий висновок в напрямку практики зробив З. Фройд, дійшовши очевидного висновку про те, що душевне, себто повноцінне і свідоме, себто фрагментарне життя людини далеко не співмірні: "Ты [«Я»] заходишь так далеко, что считаешь «душевное» тем же самым, что и «сознательное», то есть известное тебе, не смотря на очевидное подтверждение того, что в твоей душевной жизни должно происходить значительно больше, чем может знать твое сознание" [8, с. 252]. Щоб утвердитися в правдивості щойно сказаного, варто звернути увагу хоча б на той момент, що свідомість відображає лише незначну кількість подразнень, сила яких відповідає діапазону, в межах якого формуються нервові імпульси. Але ж подразнень, які впливають на людину – і на тіло, і на психіку, і на біополе, значно більше. І ці подразнення не залишаються без відповідної реакції, а їх вплив без наслідків, хоча все це й не відображається безпосередньо в свідомості. Тобто свідомість в дійсності відображає лише незначну частину того, що насправді відбувається з її носієм чи власником.

Між тим практики чітко розрізняють умовно свідоме та умовно душевне життя, говорячи про два центри або дві основи ідентифікації. В контексті бачення представника буддистської світоглядної парадигми Росі Дзею Сасаки "каждый из нас живет, проявляя себя двойственно – как абсолютное Я и как индивидуальное «я». человеческая жизнь в своей основе является бесконечным циклом забвения «я» и его утверждения" [6, с. 118]. Відповідно за індивідуальним "я" криється властивість людини відтворювати в свідомості звичний потік подій і сукупність речей та явищ. Відтак виникає враження про протистояння "я" і всього, що не є "я" або світу та інших. Абсолютне Я в свою чергу виявляється позасвідомою, тобто недоступною для осмислення основою існування "я". Воно співмірне Буддті, в ньому зникають будь-які протиставлення і протиріччя, відповідно відпадає потреба в індивідуальному вирізненні та виокремленні з загального континууму Буддті.

За відсутності можливості за допомогою раціонального інструментарію відкрити для себе феномен власної ідентичності, тобто сприйняти саму себе цілісно, людина, як ми себе знаємо, будучи раціонально центрованою істотою, виокремлює різні грані самоідентичності у прив'язці до сфер та особливостей діяльності і взаємодії. До найбільш вживаних форм прояву самоідентичності, які схильна виокремлювати людина, звичайно, належать особа, особистість, індивідуальність, які в свою чергу поєднуються в такий собі конгломерат особистісної ідентичності – центрованості індивіда на власній цілісності та водночас виокремленості з посеред собі подібних, опертій на конституювання індивідом своєї унікальності та здатності бути джерелом і генератором різного роду активності та міркувань чи ідей. Окрім того, особистісна ідентичність не можлива поза стійкими різноманітними зв'язками особистості з соціальним оточенням, а також без набуття, осмислення і прийняття нею низки соціальних ролей, системи соціальних цінностей та ототожнення себе з певними соціальними групами.

Особливої актуальності питання особистісної ідентичності набуло в феноменологічних колах. Зокрема, акцент робиться на переживаннях індивіда, що формують особливий шар буддті, та актах свідомості, котрі в своїй сукупності ідентифікуються як прояв душевного життя людини. Представники згаданого філософського напрямку схильні дотримуватися думки про те, що переживання – це чи не єдине, що безпосередньо відкривається кожній людині в її існуванні. Принаймні, в актах своєї свідомості, таких як сприймання, пригадування, міркування, мріяння індивід не має підстав сумніватися. Відповідно, очевидність для індивіда його власних переживань, на думку феноменологів, і є основою ідентичності особистості. Завдячуючи саме цій очевидності кожна людина знає, що щось відбулося чи трапилося саме з нею, а не з кимось іншим. Тож "Я" як прояв особистісної ідентичності відкривається перш за все в переживаннях.

Зародження я-концепції відбулося у 50-ті роки минулого століття в руслі гуманістичної (феноменалістичної) психології. Зокрема, А. Маслоу, К. Роджерс прагнули віднайти основу людського "Я", що була б джере-

лом і гарантом його цілісності, та підґрунтям особистісного самовизначення мікросоціуму. В результаті їх діяльності під я-концепцією почали розуміти динамічну систему уявлень людини про саму себе, що включає усвідомлення нею своїх фізичних, інтелектуальних та природних властивостей; а також самооцінку та суб'єктивне сприйняття дійсності. Поглиблюючи і відшліфовуючи набутки своїх попередників, Ч. Кулі та Дж. Мід пропонують власне визначення я-концепції як образу власного "Я", уявлення людини про себе, завдяки якому вона будує взаємостосунки з іншими і сприймає себе. На їх думку, я-концепція може носити реальний, ідеальний, фантастичний або динамічний характер. Окрім того, якщо дивитися на я-концепцію як на сукупність установок, спрямованих на себе, то в ній можна виділити три структурних елементи: когнітивний – "образ Я"; емоційно-ціннісний, афективний; та поведінковий.

Важливе місце в своїх наукових працях проблемі ідентичності особистості відводили також неофрейдисти. Приміром, Е. Еріксон розробив так звану епігенетичну теорію розвитку особистості. Він відштовхувався від того, що розвиток особистості визначається соціальним світом, а не хімічними чи біологічними факторами. Вчений висунув положення про "ідентичність особистості" як центральну властивість людини, що сигналізує їй про нерозривний зв'язок з навколишнім соціальним світом. Ідентичність особистості виявляється у центрованості людини на себе, в ототожненні її з соціальною групою та оточенням, у визначенні цінності людини та її соціальної ролі. В контексті епігенетичної теорії особистості чи не вперше було піднято питання про роль генетичного фактора у становленні особистості, а також набули нового звучання низка фундаментальних проблем, зокрема внутрішньої структури особистості, місця "Я" в ній, механізмів формування та функціонування особистості, ролі свідомого й несвідомого, регуляції поведінки та діяльності, механізмів психологічного захисту особистості тощо. В цілому, в ході вивчення особистості в дусі неофрейдизму аналіз зміщується у бік внутрішніх суб'єктивних відношень і переживань.

Між тим, щодо виокремлення форм прояву самоідентичності людини, то можна прослідкувати своєрідну тенденцію нарощування змістовного наповнення від форми "індивід" до форми "індивідуальність" через форми "особа" та "особистість". Якщо мова йде про індивіда, то цим терміном, як правило, прийнято позначати одинично виокремленого представника людського роду, що є носієм потенціалу відбутися як людина. Це значить, що іноді на рівні індивіда такий потенціал не реалізується з тих чи інших причин, що стали на заваді повноцінної соціалізації людини. Мова може йти в першу чергу про психічні і розумові розлади, а також про специфіку виховання. В свою чергу на факти повноцінної соціалізації, тобто набуття індивідом мінімальної необхідної сукупності моделей поведінки і реакцій на зовнішній світ та свідоме і (юридично) відповідальне їх вживання на практиці, вказує поняття особи. Під особою в такому разі прийнято розуміти цілісність соціальних властивостей людини, продукт суспільного розвитку і включення індивіда в систему соціальних відносин за допомогою активної діяльності і спілкування.

Поняття особи походить від латинського "persona". Спочатку цим поняттям позначалися маски, які надягали актори під час театральної вистави в давньогрецькій драмі. При цьому право вдягати маску або бути "персоною" належало лише громадянам або вільним. Інші не мали змоги позиціонувати себе ніяк по іншому, аніж раб або невільний. Як наслідок, традиція з правом вдягати маску і відповідно переймати різні соціальні ролі та займати місце в спільноті чи публічному просторі відбилася і на змістовному наповненні поняття особа – політично, юридично самодостатній представник спільноти. Зрештою, вислів "втратити обличчя", притаманний багатьом мовам світу, означає утрату свого місця і статусу у визначеній соціально-політичній ієрархії. Таким чином, від самого початку в понятті "особа" закладено зовнішній, поверхневий соціальний образ, який приймає кожен дієздатний член спільноти, коли виконує ті чи інші соціальні ролі – деяка "личина", публічне чи соціально-юридичне обличчя, звернене до навколишніх.

Однією з ключових ознак того, що особа включена в соціальний дискурс є її дієва належність до культурного простору, в якому формується і закріплюється її особистісна культура. Відтак, під особистісною культурою або культурою особи прийнято розуміти стан відображення індивідом власної приналежності до культурно-соціального простору, міру усвідомлення цієї приналежності та особливості і специфіку організації свого існування індивідом відповідно до відображеного і усвідомленого ним соціально-культурного простору. В згорнутому вигляді поняття культури особи зводиться до сукупності соціальних норм і цінностей, якими індивід керується в процесі практичної діяльності. Вважається, що міра причетності особи до культури визначає міру її суспільного розвитку, а іноді, особливо, якщо сприймати людину винятково як симбіоз біологічного та соціального, й міру людського в людині. В цьому контексті особливе місце відводиться її морально-етичним та естетичним аспектам життєдіяльності. Засвоєння людиною норм та моделей поведінки відбувається як автоматично з моменту входження людини в соціум (народження), так і усвідомлено внаслідок цілеспрямованої виховної діяльності. Водночас відбувається закладання, становлення та розвиток естетичного смаку.

Особливим атрибутом культури особи є її культура мислення, що знаходить своє безпосереднє втілення в культурі мовлення та опосередковане в культурі соціальної активності. З огляду на особливості соціального позиціонування і "навігації" особа може характеризуватися як цілісною внутрішньою культурою так і "мозаїчною", тобто такою, яка складається з окремих фрагментів культури, не узгоджених або мало узгоджених поміж собою. Такій особі властива обмеженість, низька соціальна адаптивність, примітивність смаку, а головне – відсутність виваженості, послідовності, а також несмівмірності вчинків чи дій з аргументами, які наводить особа на їх користь. Особа ж, котра в процесі власного становлення досягає відносно високих щаблів культурного і духовного розвитку автоматично ідентифікується як особистість. Таким чином під особистістю, як правило, розуміють грань про-

яву людського ества в соціально-культурному просторі, що відзначається сукупністю стійких світоглядних і поведінкових установок та стереотипів, адекватних особливостям функціонування і організації соціально-культурного середовища, в якому вона реалізує власну активність. Особистість вказує також на формальну приналежність людини до суспільства чи іншої форми організації спільного існування людей, шляхом підтвердження її дієздатності та спроможності відтворювати в поведінці і свідомості особливості соціально-культурного простору, в якому вона перебуває і реалізує себе.

Стрижневим началом особистості прийнято вважати поєднання рефлексії, самоідентифікації та самооцінки індивіда, котрі направлені на відтворення соціального образу в свідомості індивіда. Серед найбільш вагомих ознак особистості виділяються певна самодостатність у вчинках; спроможність усвідомлювати прогнозовані наслідки своїх вчинків і нести відповідальність за їх скоєння, в т. ч. і моральну; здатність приймати рішення та мобілізувати зусилля і ресурси задля їх реалізації; властивість пристосовуватися та адаптуватися до змін в межах соціально-культурного простору; свобода вибору, що спирається на зважування та вибір прийнятних дій відповідно до домінантної ієрархії цінностей, притаманній як самому індивіду, так і спільноті в цілому. Ознакою завершеності особистості є її опосередкована поведінка. Зміст останньої полягає в тому, що особистість спроможна свідомо та добровільно підкоряти власні бажання і мотиви суспільно значимим цілям та мотивам. На сьогодні існує велика кількість теорій особистості, спродукованих в межах гуманітарних дисциплін. Очевидно, найбільш узагальнене і компактне визначення особистості зробив російський дослідник А. Н. Леонов, вбачаючи в останній результат процесу виховання і самовиховання: "особистістю не народжуються, а стають". С. Л. Рубінштейн зазначав, що особистості характерний такий рівень психічного розвитку, який дозволяє їй свідомо керувати власною поведінкою і діяльністю. До того ж, згаданий рівень розвитку є не просто набутком, а результатом кропіткої праці та наполегливого виховання, оскільки "один рівень розвитку переходить в наступний шляхом реалізації в ході навчання можливостей попереднього рівня розвитку" [7, с. 117]. В свою чергу суть особистості, за К. Роджерсом, виражає її самосвідомість, суб'єктивність, здатність діяти свідомо і відповідально. Особливо він робить наголос на відповідальності як ключі до усвідомленого і водночас дієвого ставлення до дійсності: "... Всякий раз, когда ответственность, касающаяся характеристики и оценки личности, лежит вне этой личности, ее поведение отчасти должно быть направлено на то, чтобы как-то соответствовать подобным стандартам и моделям поведения, предписываемым этими стандартами, или же на сопротивление им" [5, с. 226].

Якщо така діяльність не лише свідома, а й унікальна або відповідальність за дії і вчинки дійсно перманентно усвідомлювана людиною, то мова уже йде про індивідуальність – найвищий ступінь персоналізації і водночас інтегрованої цілісності людини, що виказує її подвійну уніка-

льність як по роду своєму так і за неспростовною неповторністю ества або глибинного "Я" окремо взятого індивіда. До проєкцій інтегративного начала індивідуальності на сенсильно-умоспоглядабельному рівні найчастіше зараховують своєрідність організації психіки, особливості анатоμο-фізіологічної організації, інтенсивність і направленість індивідуальної активності, а також специфіку соціального позиціонування та самоідентифікації або й ідентифікації іншими.

Індивідуальність найбільш повно виказує окремішність її носія (індивіда) серед йому подібних та його онтологічного покликання, часто зводжуваного до рівня долі. В даному контексті саме індивідуальність визначає особливості розгортання екзистенції, а отже виказує онтологічну вкоріненість людини, через яку реалізуються вищі прояви людського буття, такі як свобода, любов, сумління, гідність тощо на рівні персонального існування. В психології даний термін може позначати як індивідуально-психологічні особливості – індивідуальність як своєрідна сукупність психологічних властивостей людини, так і ієрархічність організації психологічних властивостей людини – індивідуальність як вищий рівень цієї організації у порівнянні з індивідом та особистістю. В останньому випадку про індивідуальність говорять як про інтегровану індивідуальність, в якій вичерпують себе решта властивостей та ознак людини. На думку російського психолога Б. Г. Ананьєва, індивідуальність можна представити як інтегровану систему індивіда, особистості та суб'єкта активності. Всі прояви людської ідентичності перебувають в стані перманентної зміни, зважаючи на постійну взаємодію людини з оточуючим світом. Результатом формування індивідуальності є становлення "Я" – ядра людської ідентичності опертої на самоусвідомлення. Свідомість, направлена індивідом на самого себе, за Ананьєвим, корелює з внутрішньою роботою, що неодмінно екстраполюється на навколишнє середовище та інших [2, с. 43–47]. Таким чином індивідуальність робить неповторний внесок в спільний соціально-культурний або інтерсуб'єктивний простір та водночас наочно виказує свою неповторність. Між тим, екстраполяція внутрішньої роботи та світу індивідуальністю, як вважає Ананьєв, якщо й не є чистою основою творчості, то безумовно сполучена з нею, а отже індивідуальність корелює з творчим началом людини. Індивідуальність, очевидно, також найбільше близька до повноцінного прояву самоідентичності людини, бо є, так би мовити, її "соціально опредмеченим" еквівалентом. Відтак тяжіння людини до самовираження, культивування в собі творчого начала є певним шляхом до самоосягання, до встановлення власної сутності та відкриття дійсного змісту власного існування. Крокуючи шляхом самопізнання, спираючись на творчість, індивід набуває властивість блокувати вплив антропологічного фактору, не втрачаючи при цьому власної ідентичності. Інакше кажучи, дійсно творча людина рано чи пізно відкриває в собі здатність бути в людській спільноті, але не розчинятися в ній. Таким чином самоідентичність дійсно творчої людини остаточно пориває з її ідентичністю, як атрибуту соціальної приналежності і зумовленості групою.

Список використаних джерел:

1. Алисон Дж. Вера над обидами и возмущением: фрагменты о христианстве и гомосексуализме / Дж. Алисон. – М. : Издательство ББИ, 2013. – 205 с. 2. Ананьев Б. Г. Личность, субъект деятельности, индивидуальность [Текст] / Б. Г. Ананьев. – М. : Директ-Медиа Паб-лишинг, 2008. – 134 с. 3. Кант И. Критика чистого разума [Текст] / И. Кант ; пер. Н. Лосский. – М. : Мысль, 1994. – 592 с. 4. Райх В. Анализ личности [Текст] / В. Райх. – М. : КСП+ ; СПб. : Ювента, 1999. – 333 с. 5. Роджерс К. Клиентоцентрированная терапия [Текст] / К. Роджерс. – М. : Рефл-бук ; Киев : Ваклер, 1997. – 320 с. 6. Роси Дзеио Сасаки. Где находится "я" // Психотерапия и духовные практики: Подход Запада и Востока к лечебному процессу [Текст] / пер. с англ. Н. В. Бок ; сост. В. Хохлов. – Минск : Вида-Н, 1998. – 320 с. 7. Рубинштейн С. Л. Основы общей психологии [Текст] / С. Л. Рубинштейн. – СПб. : Питер, 1999. – 720 с. 8. Фрейд З. Основные психологические теории в психоанализе. Очерк истории психоанализа [Текст] / З. Фрейд. – СПб. : Алетейя, 1999. – 251 с. 9. Фрейдджер Р. Гуманистическая, трансперсональная и экзистенциальная психология. К. Роджерс, А. Маслоу и Р. Мэй [Текст] / Р. Фрейдджер, Д. Фейдимен. – СПб. : Прайм-Еврознак, 2007. – 221 с. 10. Globalization and identity: dialectics of flow and glosure [Text] / ed. B. Meyer. – Oxford : Blackwell, 1999. – 338 p.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

В. Ф. Калуга

ИДЕНТИЧНОСТЬ И САМОИДЕНТИЧНОСТЬ КАК КЛЮЧ К ОСМЫСЛЕНИЮ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Вопрос о природе человека является не только ключевым в области познания, но и смыслообразования. Тем не менее, он оказывается вечно открытым для постижения. Между тем, максимальное приближение к его раскрытию, очевидно, не возможно без осмысления двух ключевых феноменов человеческого существования: идентичности и самоидентичности. Эти два феномена, не смотря на их кажущуюся смысловую близость, существенно рознятся между собой, характеризую человека с радикально противоположных позиций: как одинокое автономное существо и как существо сугубо социальное. Автором статьи осуществляется поиск наиболее близких к практике и действительности вариантов теоретического представления сути идентичности и самоидентичности человека, в том числе, исходя из того, что прояснение сути названных феноменов является этапным моментом в процессе поиска эффективных решений ряда насущных проблем, с которыми человек и человечество в целом сталкиваются в жизни.

Ключевые слова: идентичность, самоидентичность, особа, индивидуальность.

V. F. Kaluga

IDENTITY AND SELF-IDENTITY AS A SOURCE OF UNDERSTANDING THE NATURE OF MAN

Man is a creature who asks oneself questions of the existential nature. To find an adequate answer to those is impossible unless one tries to comprehend the nature of certain phenomena inherent to human existence. In particular one deals with such human feature as a permanent and simultaneous reproduction of the world of common accommodation or a preservation of a personal identity and self-identity despite the fact that human self-identity splits under pressure of various factors which lead to a mental illness. That is why to reveal a question of the nature of identity and self-identity is topical and essential if one is about to solve up-to-date critical problems a person and mankind deal with.

Keywords: self-identity, identity, person, individuality.

ЕТНОЦЕНТРИЗМ С. ГАНТІНГТОНА ЯК СОЦІАЛЬНИЙ ПАРАМЕТР САМОІДЕНТИФІКАЦІЇ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Досліджується концепція етноцентризму американського політичного філософа С. Гантінгтона як аспект соціалізації та самоідентифікації людини в американському соціумі кінця XX ст.

Ключові слова: етноцентризм, мультикультуралізм, самоідентифікація, культурні традиції, американська національна ідентичність.

Аналіз трактування етноцентризму в американській філософії другої половини XX ст. є актуальним аспектом сучасних антропологічних та політологічних досліджень, які спрямовані надосліди особливостей та специфіки постмодерного соціуму й потреб пошуків варіантів самоідентифікації людини в ньому.

Проблема самоідентифікації з позиції соціального параметру його розгляду широко представлена у філософських розвідках такими американськими філософами як Ч. Тейлор, Р. Рорті, А. Макінтайр. Зазначені дослідники переважно трактують її з позиції моралі, наративу, що формується під впливом парадигми благ як вагомих систем значимих символів й впливає на формування ціннісних уподобань і своєрідність "Я"-концепції людини. Дослідження особливостей розкриття соціального параметра самоідентифікації в американській філософії не можливо, як ми вважаємо, здійснити без розгляду концепції етноцентризму, яка впливає на формування пріоритетів життєдіяльності людини, в американському соціумі періоду постмодерну зокрема. Метою даної статті є аналіз трактування проблеми національної ідентичності американців С. Гантінгтоном, який своєю концепцією етноцентризму сформував напрям розгляду соціального параметра самоідентифікації в американській соціо-філософській та політологічній традиції.

Так, зокрема, ми ставимо перед собою завдання проаналізувати концепцію С. Гантінгтона, яку він представляє в своїй роботі "Хто ми?" ("Who Are We?: The Challenges to America's National Identity", 2004), що відображає розгляд проблеми самоідентифікації та мультикультуралізму з позиції англосаксонського протестантського етноцентризму. Ідея етноцентризму представлена в американській філософії др. пол. XX ст. також у філософії Р. Рорті, утім філософ трактує її дещо відмінно, з позиції лінгвоцентризму, історизму та плюралізму.

Ідея національної ідентичності в різні історичні періоди відображала різні базові пріоритети. Континентальна філософія, ґрунтуючись на традиціях античності, тяжіє до мовно-культурних самоідентифікаційних складових, які впливають на формування національної ідеї. Починаючи

з XIX століття, класичний європейський націоналізм базувався на тому, що національна ідея має сприяти створенню національних держав, де поєднуються державні та національні інститути й владу здійснює правляча національна еліта. Проблема ототожнення американців з ідеєю єдиної нації через порівняно недавнє своє виникнення й етнічне різноманіття має особливе значення для цього суспільства починаючи з кінця XVIII ст. В США політика американізації іммігрантів теж спирається в першу чергу на обов'язкове вивчення мови та культурних цінностей американського суспільства.

Традиційно теоретики націоналізму класифікують національну ідентичність з позиції протиставлення одних, більш позитивних характеристик, відносно більш негативних критеріїв для суспільства, наприклад, громадянський націоналізм протиставляється етнічному, політичний культурному й т. ін. Так, позитивні риси політичного чи громадянського націоналізму ґрунтуються на засадах суспільного договору між представниками будь-яких рас і націй. Етнічний чи культурний націоналізм виступає обмежувачим чинником відносно приналежності до співтовариства, розглядаючи цю можливість лише з позиції наявності домінуючих національних ознак. Проте, культурний націоналізм може бути замінений будь-якою системою цінностей іншої культури, в той час як етнічність, зокрема з точки зору С. Гантінгтона, трансформаціям практично не піддається. Крім етнічного фактора, на проблему національної ідентичності впливає релігійний світогляд та перебіг історичних подій. С. Гантінгтон підкреслює, що історія імміграції у XX ст. в Америку відіграла визначальну роль у формуванні теперішніх особливостей американської національної ідеї. Друга світова війна значно змінила склад іммігрантів, й англо-протестантська культура, яка спиралась на протестантську мораль, британські традиції справедливості та прав, європейські критерії ставлення домигтєцтва, й була майже триста років базою для США, починає поступово у др. пол. XX ст. піддаватись впливам іммігрантських культур (мексиканської, латиноамериканської, східноєвропейської, азійської й т. ін.). Одним з домінуючих критеріїв визначення американської ідентичності постмодерну, вважає С. Гантінгтон, а також А. Менн, П. Глісон та інші дослідники проблеми американської самоідентифікації, стає тільки символ аме-риканської віри у пріоритетність політичних основ свободи, демократії, поваги приватної власності та прав людини, які стають принципами саморефлексії американців.

Політичне підґрунтя національної американської ідентичності виступає, отже, саме тією системою вагомих символів, які допомагають об'єднати американців у єдине ціле, і розв'язує проблему протиставлення ідентичностям інших країн, які спираються на культурні та етнічні засади. Статус такого самоусвідомлення дає підстави американцям говорити про сучасну Америку як більш цивілізовану країну, яка функціонує за справжніми принципами ліберальної демократії, що й дає американцям право, як вони вважають, втручатись у внутрішню політику інших країн з метою захисту свобод та прав громадян цих країн. Подібна опозиція

відносно інших держав стає ідеологією, домінуючим світоглядом американців, який підкреслює, наскільки важливою для цієї нації є ототожнення себе з ідеєю та політичними інститутами, а не, наприклад, з конкретною територією (якої, в принципі, завжди було достатньо, й вона постійно збільшувалась), чи етнічними уподобаннями. Зрозуміло, що даний світогляд має лише ілюзію правдоподібності, оскільки історія Сполучених Штатів Америки свідчить, що тиранія та дискримінація прав людини (індійців, афро-американців, мексиканців...) мала місце протягом усього існування країни, починаючи від перших поселень до хвиль імміграції XX ст.

Слід зазначити, що переконання американців щодо нерівності рас (кавказької, монгольської, індійської та африканської), яка закладена самою природою й науково доведена, де першість у середині кавказької раси належить англосаксам, починає змінюватися завдяки новим постановам Конституції лише у XX ст.

Досліджуючи підґрунтя національної ідеї американців, С. Гантінгтон здійснює своє трактування концепції самоідентифікації американця, підкреслюючи значення у її формуванні не тільки політичних ідей та інститутів, а й факту етнічної приналежності. Історично саме питання етнічної спорідненості впливало на те, що включно до середини попереднього століття населення США переважно становила кавказька раса. Актуальність питання етнічної єдності для американського суспільства виникла на початку XX ст., коли значно збільшився потік східноєвропейських та південно-європейських іммігрантів. Американське населення з "англо-американського" поступово стає багатонаціональним також унаслідок подій Другої світової війни. Проте, незважаючи на те, що англосаксонські протестанти більше не домінують в етнічному питанні й етнічних субкультур в Америці велика кількість, але саме система смислів американського етносу продовжує визначати головні орієнтири мультикультурного суспільства США.

С. Гантінгтон, поділяючи думку багатьох дослідників, як американських, так і європейських, переконаний у тому, що у випадку заселення Америки поселенцями будь-якого іншого етносу, а не Англії з її соціальними практиками, традиціями, інститутами, мовою як певною структурою сприйняття дійсності, Америка б не відбулася, це була б якась зовсім інша країна, з іншими самоідентифікаційними моделями. Значення впливу англосаксонської культури на представників інших етнічних культур можна характеризувати як постійний вплив на психологічному рівні, який вимагає від іммігрантів повної асиміляції з американськими культурними, релігійними та політичними цінностями. Американський письменник та редактор Б. Шварц зазначав, що національна ідентичність сформувалась на основі здатності та бажання англійської еліти закарбувати систему своїх образ у думках людей, які прибували до США. Релігійні та політичні принципи еліти, її традиції й соціальні відношення, стандарти моралі протягом трьохсот років керували Америкою і керують нею, у певному сенсі, й сьогодні. Важливим є той факт, що США, утворившись на релігійних засадах, як переважна більшість дер-

жав XVII ст., стала прикладом утілення в дійсність ідей Реформації. В сучасних мультирелігійних умовах, незважаючи на те, що кількість населення, яка сповідує протестантизм, постійно зменшується, змістове наповнення даного світогляду продовжує активно трансліювати свої значення, повністю впливаючи на події в Сполучених Штатах Америки.

Соціолог Д. Белл зазначав з цього приводу, що рівність можливостей, орієнтація на успіх, свободу, відсутність втручання з боку уряду в справи приватних осіб, індивідуалізм стали єдиною основою унікального американського феномена національної ідентичності. Ці принципи приймалися американцями безапеляційно тому, що враховували права людини, зокрема підлеглість влади народу та закону. Перевага місцевих органів самоврядування демонструвала, що джерелом політичної влади був сам народ. Крім того, дані правила соціальної організації, як уже зазначалось вище, спираються й на ідеологію протестантизму з його вимогою відповідальності кожного за свої вчинки та життєвий шлях, робочою етикою, повагою до свободи вибору віросповідання та демократичних способів церковної організації. С. Гантінгтон стверджує, спираючись на концепцію "американського кредо", запропоновану шведським економістом Г. Мюрдалем (автором цього поняття, введенного ним у праці "Американська дилема" у 1944 р.), що виникнення та формування феномена американської національної самоідентифікації відбулося завдяки раніше перерахованим пріоритетам. Даний факт підтверджується багатьма як європейськими, наприклад, П. Шаффом, М. Вебером, так й американськими науковцями Н. Глейзером, А. Шлезінгером та іншими. З цього приводу С. Гантінгтон зазначає: "В континентальній Європі нічого подібного до «американського кредо» не склалося, за винятком Французької революції; не виникло «національних вір» й у французьких, іспанських чи португальських колоніях, так само, як і в британських колоніях у Канаді, Південній Африці, Австралії й Новій Зеландії" [1, с. 118]. Отже, протестантська система пріоритетів, свобода вибору, демократичні цінності у побудові суспільства зумовили виникнення феномена "американського кредо", який і в сучасних умовах детермінує національну ідентичність та національний характер, сприяючи розвитку ще одного соціально зумовленого самоідентифікаційного явища американської дійсності. В даному випадку мова йде про "американську мрію", яка демонструє значення та роль протестантського світогляду, а саме таких його домінуючих ідей, як власна відповідальність за спасіння, свобода в інтерпретації Євангелія, культивування праці, робочої етики, оскільки американська релігія від початку була релігією праці. Головна ідея "американської мрії", яка тісно взаємопов'язана з попереднім феноменом, постійно впливаючи на американців й новоприбулих іммігрантів, спирається на концепцію людини, яка завдяки своїй енергії, наполегливості та бажанню працювати, сама себе творить. Для підтвердження своєї ідеї філософ наводить слова президента Б. Клінтона, який слушно виразив базове підґрунтя "американської мрії" в одній із своїх промов, підкресливши, що наполеглива праця та гра за правилами обов'язково створює можливість для отримання найкращих результатів у житті [1, с. 121].

Особливості національної ідентичності, згідно із С. Гантінгтоном, залежать крім таких феноменів американського суспільства як "американське кредо" та "американська віра", й від особливості релігійного світосприйняття, рівень впливу якого позначився на тому, що найбільші політичні кризи країни були умовлені переважно етичними проблемами: антирабовласницькими, анти-воєнними, боротьбою за громадянські права тощо.

Релігійність у США набагато сильніша, ніж у Європі, Англії чи інших протестантських країнах, й виступає демаркаційною ознакою американської ідентичності. Такий розвиток християнське світосприйняття дістало через реальну можливість найбільшої свободи для свого виявлення. Зростанню релігійності в суспільстві також сприяла заборона введення єдиної державної чи національної релігії й обмеження влади уряду над церквою, що було затверджено конституційно, й укріпило усвідомлення релігійної та суспільної ідентичності. Заперечення Бога і віри відповідно до атеїстичних поглядів кінця ХХ ст. сприймається американцями, у порівнянні з іншими націями, виключно негативно. Згідно соціологічних досліджень, на зростання чи зменшення релігійності у світі в цілому впливає рівень економічного розвитку країни. Так, економічний розвиток приводить до меншої релігійності, як це спостерігається останнім часом, наприклад в Англії й інших розвинутих країнах, в той час як низький рівень економіки у більшості випадків говорить про високий рівень релігійності населення (Індія, Нігерія, Пакистан, та ін. країни світу).

В такому аспекті США, маючи з кінця ХІХ ст. статус світової країни, є феноменом поєднання релігійного світогляду й високого економічного рівня та духу свободи. Впливу протестантизму зазнав і католицизм, який затвердився в американському соціумі лише завдяки своїй американізації. Кількість нехристиян у суспільстві зростає, порушуючи проблему свого власного статусу в державі зі світським керівництвом та єдиним релігійним пануючим світоглядом. Проте, внутрішня політика країни відносно питань віри, що спирається на громадянські права, які гарантують свободу віросповідання, абсолютно терпима та толерантна відносно представників інших конфесій (буддистів, іудеїв, індуїстів й т. ін.): "Головне, щоб людина вірила, а в що вона вірить – не важливо – це її приватна справа" [3, с. 156]. Таке загальне ставлення в державі орієнтує й нехристиянські громади бути толерантними відносно християнської домінанти в світогляді Америки. Необхідно зазначити також, що зниження потреби у релігійному волевиявленні, як це відбулось, наприклад, у Європі під впливом науково-технічного прогресу й розвитку економіки, в американському суспільстві на кінець ХХ – початок ХХІ ст. не спостерігається.

Крім релігійних, культурних та національних контекстів етноцентризму США, С. Гантінгтон у своїй інтерпретації соціального параметра американської самоідентифікації виділяє й громадянський надконфесійний символ віри, що є вагомим консолідуючим аспектом для американців. Проте цей символ віри ("Я вірую у Сполучені Штати Америки, у правління людей, створене людьми і для людей, в уряд...") є взірцем потужного

впливу релігійного, зокрема християнського, світогляду на соціум, оскільки підґрунтям символу американської громадянської релігії слугують світоглядні орієнтири саме християнства.

Французький соціолог Г. Лебон у своїй праці "Психологія натовпу" (1895 р.) зазначав, що ХХ ст. змінить політичний контекст національної ідеї на психологічний, який дозволяє визначити й пояснити дію несвідомого зв'язку людини з своїм національним підґрунтям. Потреба американців у національній та політичній самоідентифікації у другій пол. ХХ ст., як зазначає С. Гантінгтон, і зумовлюється, зокрема, цим психологічним аспектом під тиском зовнішніх обставин. Ситуація кінця ХХ ст., на думку американських політологів та соціологів, таких, як С. Гантінгтон, Н. Глейзер, А. Шлезінгер, актуалізує визначення параметрів, які дозволяють виокремлювати індивідуальність, окремішність картини світу особи, її пріоритетів із мультикультурного, мультирелігійного, субнаціонального соціуму епохи інформації та транснаціональних корпорацій на ґрунті етноцентризму.

Утім, розвиток комунікаційних технологій, різних сфер економіки, демократичних прав і свобод став періодом, який підвищує значення для американців не лише ототожнення з представниками єдиного культурного, мовного та національного осередку, а і сприяє потребі у більш приватному, особистому рівні ідентичності, наприклад, груповому й т. ін. Таке ототожнення актуалізує проблему власного самоусвідомлення, зумовлюючи необхідність визначення меж поведінки у соціумі для кожного, й характеризується певною гнучкістю відносно окремої людини, яка може одночасно самоідентифікувати себе з різними груповими системами, репрезентуючи собою різні типи поведінки даних осередків. Однак, відсутність війни та загрози національній безпеці країни, що значно підвищує необхідність почуття політичної, громадянської та національної приналежності, а також процеси глобалізації, зростання тенденції потреб до більш приватних інтересів й ідентичностей, як підкреслює С. Гантінгтон, обґрунтовуючи позиції етноцентризму, не відмінюють і не заступають собою проблеми релігійної та національної самоідентифікації для США.

Таким чином, соціальний параметр самоідентифікації й взаємопов'язані з ним комунікативні та частково біхевіористські виміри С. Гантінгтон розкриває через національну ідею, формулюючи концепцію культурно-цивілізаційного етноцентризму, яка, за дослідником, об'єднує в собі прояви націоналізму та громадянської ідентичності. Він переконаний, що коли інші самоідентифікаційні моделі (культурні, мовні, територіальні, політичні, релігійні тощо) в постмодерному суспільстві швидко можуть змінюватися, то етнічне підґрунтя є найбільш стійким до змін. С. Гантінгтон обґрунтовує своє твердження, як і соціологи Г. Лебон, М. Баррес та інші, наявністю незмінних символів, які існують на психологічному несвідомому рівні й зумовлюють формування типів сприйняття носіїв певного етносу. З цього приводу Лебон у "Психології натовпу" зазначав, що основою еволюції різних народів й головним тлом їх вірувань, політичних заколотів, особливостей мистецтва й т. ін., виступає інтелектуальна та моральна своєрідність цих етносів.

Криза ідентичності, що виникає наприкінці др. пол. XX ст. в американському соціумі, актуалізує обговорення цієї проблеми в міждисциплінарному дискурсі й впливає на зростання популярності ідеї різноманітності та мультикультуралізму серед вищих прошарків суспільства. Похідним від цього постає процес зменшення вимог до повної та швидкої асиміляції іммігрантів, що відразу вплинуло на підвищення намірів іммігрантів притримуватись і зберігати власні національні традиції й, врешті, у своєму подальшому розвитку проявилось в обстоюванні іммігрантами ідеї подвійного громадянства й, зокрема в поширенні спілкування національними мовами. Крім того, в останні десятиліття XX ст. починає набувати своєї актуальності проблема гендерної та субнаціональної ідентичності, а расові й етнічні питання, незважаючи на політику мультикультурної толерантності, не можна характеризувати як такі, що знайшли своє вираження. Так, дані тенденції щодо трансформації національної ідеології вплинули на те, що в американському суспільстві збільшуються сфери загального вжитку, які більше не належать до єдиного культурного осередку, поступаючись, наприклад, іспаномовним громадянам. Разом з тим націоналістичні й патріотичні контексти не зменшують свого значення, а, навпаки, отримують нове прочитання з позиції протистояння масовим деконструкцістським суспільним рухам др. пол. XX ст., які виступають за Америку як сукупність різних субнаціональних культур, де людей об'єднують інтереси окремих груп, а не домінування ототожнення з єдиною англоконформістською системою цінностей, що виявляє себе в ідеї єдиної історії, культури, релігії та нації.

Расові, етнічні та культурні особливості, які з позиції С. Гантінгтона були основою відмінності американців від представників інших країн, в епоху постмодерну починають розглядатись ознаками відокремлення в середині самого американського суспільства. Дослідник висловлює своє негативне відношення до тенденцій поширення ідей мультикультуралізму, обмежуючи ототожнення соціального параметра самоідентифікації американця визнанням демократичних прав і свобод, єдиною вірою та культурою. Дана теза викликає низку заперечень, зокрема права й свободи громадян передбачають вільне виявлення їх інтересів, які не загрожують у свою чергу порушенням прав і свобод інших згідно з Конституцією США, й виступи за єдину расову та етнічну асиміляцію субнаціональних груп є порушенням ідеї рівних прав і можливостей, які підтримуються символом американської віри й американським кредо.

Дискусуючи з приводу американської національної ідеї, Р. Емерсон, Г. Мюрдаль та інші підкреслюють розбіжності між переконаннями та реальністю. Складне для американців питання соціальної ідентифікації національних меншин, урбанізація афроамериканського населення, гендерні рухи й виступи проти расової дискримінації, як зазначає С. Гантінгтон, стають наслідком того, що представники еліти (політичної, академічної, мас-медійної й т. ін.) американського суспільства, яка є переважно білою з високим рівнем освіти, починають спрямовувати свої зусилля на підтримку програм, які в сфері перш за все освіти та бізнесу

допомагають представникам расових і національних меншин. Проте така політика знов підтримує расові привілеї, оцінюючи людей за кольором їх шкіри, виступає підґрунтям для нових расових суперечностей та багаточисленних конфліктів й не приймається більшістю населення Америки, навіть якщо спрямована на усунення наслідків попередніх порушень прав людини. Характер такого типу впроваджень, зазначає Д. Белл, пов'язаний фактично з новим суспільним устроєм, новою філософією взаємостосунків.

Результатом таких відносин є прямування суспільства до спростування ідеї загального блага. Крім того, абсолютизація расових відмінностей між чорними і білими, фактично закріплює погляд, що расові питання постають єдиними носіями значень, але це суперечить демократичним правам та свободам Америки, які до того закріплені Конституційно. Позиція С. Гантінгтона стосовно таких нововведень є цілком зрозумілою. Дослідник переконаний, що коли іммігрант вибирає для свого переїзду Америку, то вже від початку вибирає для себе специфіку американського способу існування: англійську мову, з бажанням її поліпшення, особливості культури та ідеології. Так само як до визнання расових пріоритетів, так і до білінгвізму в країні, що спираються на заходи уряду для захисту прав громадян не володіючих англійською мовою, дослідник ставиться негативно. Масове впровадження білінгвізму федеральним урядом США стало протидіючим фактором відносно розвитку англійської мови. В останні десятиліття XX ст. в Америці було проведено більше ніж 12 мовних референдумів, які захищали ідею монолінгвізму, утім в більшості штатів функціонування двох мов лишилось незмінним.

Філософ підкреслює, що мультикультуралістські рухи спрямовані на заперечення домінування європоцентризму, підтримуючи антизахідну ідеологію, що заперечує концепцію США як країни з єдиною всезагальною культурою. Крім того, представники мультикультуралізму, захищаючи ідею культур меншин, не враховують інтересів білих американців, національні культури яких є європейськими.

Так, негативний вплив культурного різноманіття проявив себе не тільки в розвитку білінгвізму й занепаду єдиної системи цінностей, як вважає дослідник, а поширює свій вплив й на інші сфери суспільства, зокрема на освіту. В американській освітній системі, яка наприкінці XX ст. намагається бути максимально нейтральною, уникаються національно-патріотичні теми, здійснюється різноманітним програмам підтримки студентів національних меншин, що, як вважає філософ, висловлюючи позицію більшості американців, демонструє всі аспекти мультикультуралізму, постаючи "кульмінацією довготривалого процесу ерозії американської національної ідентичності" [1, с. 273]. Уведення в 90-х роках попереднього століття в більшості університетів США обов'язкового курсу з вивчення історії соціальних меншин, народів Третього світу та жіночих рухів замість курсу з вивчення історії Америки і західної цивілізації, ще більше фрагментувало та деконструвало ідею американської національної ідентичності, пріоритетність англійської мови та єдиної культури.

Безперечно, що проблема культурного різноманіття є неоднозначною, проте вона входить до реалій постмодерних розвинутих суспільств, і просто заперечити її як загрозу розпаду стабільного культурно-гомогенного суспільства, котре орієнтоване на європейську систему цінностей, не видається можливим.

Отже, як вважає С. Гантінгтон, політика расових пріоритетів, зростаючі вимоги етнічних меншин, ліберальна імміграційна політика, подвійне громадянство, масове збільшення представників іспаномовних, зокрема мексиканських, іммігрантів – ведуть не до політики інтеграції різноманіття, що прийшла на місце попередньої існуючої політики асиміляції, а, навпаки, формує ґрунт для серйозних расових конфліктів, які ще не були відомі історії США.

Таким чином, С. Гантінгтон оцінює культурне різноманіття з позиції зіткнення інтересів цивілізацій, вважаючи, як і відомий історик-ліберал А. Шлезінгер, політичний філософ Е. Шилз, що створити країну, котра базується на цінностях різних цивілізацій, не маючи єдиної спільної "фонові культури", яку утворює парадигма культурних та релігійних пріоритетів, неможливо. Філософ аргументує своє ставлення до проблеми мультикультуралізму тим, що для людини є абсолютно природно самоідентифікувати себе в інформаційному просторі культури, а не використовувати замість цього лише американське кредо. С. Гантінгтон також переконаний, що національно-патріотичні настрої та спільна протестантська релігія допоможе США зберегти ідею національної ідентичності, врятувавши її від розчинення в космополітизмі.

Утім, мультикультуралізм, як синтез ліберальних ідей толерантного розуміння "Іншого" та намагання комунітарного об'єднання, є необхідною ознакою реалій постмодерних суспільств з розвинутою економікою й є спробою об'єднання прав людини та правової концепції справедливості, принципів, які покладені в основу сучасного ліберального суспільства. Прихильники мультикультуралізму не розглядають його з позиції загрози національній єдності, а, навпаки, вважають, що інтеграційна, а не асимілятивна, політика допомагає створити комфортне для людини середовище її визнання, яке формує відчуття цієї держави як власної. Такої позиції, зокрема дотримуються засновники теорії мультикультуралізму комунітарист Ч. Тейлор та політичний філософ У. Кімліка.

Філософи не заперечують необхідності в сучасних умовах наявності в розвинутих ліберальних суспільствах політики соціальної стабільності та єдиної ідентичності, яка спирається на спільні культурні цінності й ідею загального блага зокрема. Проте, вплив міграцій населення створює всі підстави для порушення цілісності єдиної ідентичності, замінюючи її фрагментарністю, коли людина відчуває себе представником одночасно, наприклад, декількох культур. Ч. Тейлор переконаний, що політика мультикультуралізму додержується демократичного принципу справедливості відносно всіх громадян і здатна створити такі умови для всіх, хто бажає чи повинен жити в даному соціальному осередкові, при яких самоідентифікуючий простір буде визначеним у процесі діалогу, а при-

йнята система компромісів не буде порушувати цільності. Отже, Ч. Тейлор у своїй праці "Мультикультуралізм та політика визнання" пропонує прагматичну політику компромісної інтеграції, яка влаштовує своїм вигідним результатом як тих, хто іммігрує до країни, так і представників суспільства, котрі зацікавлені в цій імміграційній політиці. Підґрунтям даних взаємовигідних угод має бути система загальних цінностей, які спираються на європейські права та свободи громадян. Мультикультуралізм для Ч. Тейлора постає формою самоствердження, пошуком визнання своєрідності, оригінальності та рівнозначності. Окремі культури філософ розглядає як певні окремі сутності, котрі наділяють своїми властивостями людину, яка є носієм того чи іншого культурного світосприйняття. Розглядаючи сучасне суспільство з позиції сукупності різних культур, що входять до його складу, Ч. Тейлор пропонує рівнозначне ставлення до них, як головну моральну вимогу сучасності. Філософ вважає, що, незважаючи на те, чи подобається нам будь-яка культура чи ні, сприйняття прекрасного, доброго, святого в даній культурі обов'язково містить контекст, який викликає тільки захоплення й повагу.

Політичний філософ Уїлл Кімліка підкреслює, що проблеми мультикультуралізму можливо розв'язати лише на основі толерантності та принципів лібералізму. Дослідник пропонує ліквідувати тільки ті нерівності, які шкодять людині, позбавляючи її права голосу, свободи слова, бути обраним на урядові посади й т. ін. Наявність у людей різних соціальних благ розглядається У. Кімлікою справедливим, оскільки індивід заслужував це своїми діями й отриманим результатом. Природні здібності та соціальний статус У. Кімліка розглядає як нерівності, котрі не визначаються за критеріями справедливості. Аналізуючи класичні ліберальні принципи, дослідник звертає увагу на те, що лібералізм зменшує беззахисність меншості відносно рішень більшості в суспільстві. Найголовніше, на що звертає увагу філософ, це дотримання рівності між різними групами, вимога наявності свободи всередині груп й рівності між більшістю та меншістю.

Кімліка зазначає, що держава не може усунутись від розв'язання проблем етносів. На відміну від позиції С. Гантінгтона, котрий виступає проти фінансових програм підтримки як етнічних меншин, так і рас, що, на його думку, сприяє формуванню нерівності, У. Кімліка переконаний, що цілком справедливим є фінансове підтримання державою певних культурних заходів етнічних та релігійних груп, які спрямовані на розвиток багатства та різноманіття культурних ресурсів мультикультурних країн. Саме такі заходи, вважає У. Кімліка, є основою стабільності суспільства й ліквідують існуючі нерівності між релігійними та етнічними групами, допомагають зберегти національні ідентичності, які без підтримки з боку уряду можуть зникнути взагалі. Існування різних етнічних ідентичностей в одному суспільстві для філософа не є загрозою руйнації єдиної національної самоідентифікації, коли суспільство підтримує культурне різноманіття, держава різними програмами підтримує та контролює вивчення іммігрантами державної мови й існують чіткі правила для громадян, які базуються на толерантності до "Іншого".

Толерантне ставлення до людей з різними культурними традиціями, історією, самоусвідомленням як способом існування в постмодерному суспільстві, пропонує й американський філософ-комунітарист Майкл Уолцер, звертаючи увагу на те, що терпляче сприйняття різноманіття уможливорює уникнення конфронтації під час співіснування різних культур на спільній території. Дослідник описує п'ять способів толерантного ставлення до різноманіття: відсторонено-смирненне, пасивно-байдуже, принципове прийняття прав інших, сприйняття через повагу й бажання наслідувати, захоплене схвалення. Проте, М. Уолцер ідеалізує соціальні функції толерантності, намагаючись визначити її як поняття, що має контекст універсального етико-політичного ідеалу, статус "надблага" (термін Ч. Тейлора). Самоідентифікацію дослідник, як і С. Гантінгтон, розуміє перш за все з позиції соціального параметра: національної культури та релігії. Фрагментарність постмодерну, яка поширює тенденції в американському суспільстві до поривання з попередньо існуючою національною самоідентичністю, М. Уолцер розглядає як втрату цілісності "Я" та досвіду буттєвості в культурі, дотримуючись категоричної позиції стосовно того, що втрата попередньої національної ідентичності унеможливорює появу будь-яких нових групових ідентичностей. Однак, Уолцер розуміє, що нейтралізація різноманіття на основі толерантності пов'язана також із узгодженням політичної підтримки на основі принципів лібералізму.

Наведені концепції мультикультуралізму в той же час не усувають наявність недоліків, зокрема, етнізації соціальних стосунків, посилення міжрасових суперечностей (програми соціальної підтримки при вступі до навчальних закладів та прийнятті на роботу поглиблюють зазначені суперечності), культивування специфіки етнічних меншин, що призводить до поширення шовіністичних настроїв.

Отже, етноцентрична позиція ідентичності політичного філософа Гантінгтона підкреслює роль та значення для американського мультикультурного суспільства постмодерну соціальних, комунікативних, біхевіористських вимірів самоідентифікації в аспекті превалювання цінностей англосаксонської культури.

Проведений аналіз демонструє бачення проблеми етноцентризму С. Гантінгтоном з позиції її загострення й практичною відсутністю компромісів. Ч. Тейлор, М. Уолцер, У. Кімліка, як вже зазначалось, переконані, що розв'язання проблем мультикультурного суспільства на демократичних й ліберальних позиціях прав людини й поваги до різних культур, незалежновід їх трактування та сприйняття системи європоцентризму, є єдиною реальністю сучасно-го співтовариства. Радикальне протиставлення цивілізацій, яке зустрічається в підході до самоідентичності С. Гантінгтона, свідчить про неоднозначність й недосконалість розв'язань цих проблем та зростання негативних етноцентричних настроїв американців, які вболівають за культурну та релігійну цілісність свого суспільства на європейських засадах.

Американський філософ-неопрагматист Р. Рорті, поділяючи погляди свого колеги відносно наявних мультикультурних суперечностей, наго-

пошує на необхідності толерантних пошуків методів співмірності культурної різноманітності й визначення критеріїв національної ідентичності, вважаючи це вагомою потребою американського соціуму.

Хотілося б також зазначити, що ідеї "етноцентризму" формуються Р. Рорті, зовсім з інших позицій, ніж це спостерігається у вищенаведеній концепції етноцентризму С. Гантінгтона. Загалом, заявляючи про себе як про прибічника лінгвоцентричної філософії, соціоцентризму і традицій постмодерну, Р. Рорті вважає, що окремі вчинки, політичні протистояння, історичні події не можуть розглядатись ізольовано від їх зв'язку з конкретною соціальною спільнотою та її мовою.

Отже, етноцентризм Р. Рорті, в цьому сенсі, не має нічого спільного з націоналізмом або шовінізмом, які, навпаки, схильні вихваляти окрему культуру або етнос. Філософ наголошує, що його етноцентризм базується на принципах максимального культурного плюралізму та терпимості й на відміну від націоналізму, призводить до усвідомлення рівної цінності й значущості кожної мовної гри. Тобто в неопрагматизмі це відношення можна уподібнити знаменитому афоризмові, популярному в середовищі сучасних мультикультуралістів "Усі рівні, всі різні" ("All equal, all different"). Етнополітичну солідарність Р. Рорті пропонує поставити на місце колишньої філософської "об'єктивності" [4, с. 21–34].

Підкреслюючи необхідність позицій лінгвоцентричної філософії, відповідно до якої неможливо розглядати дії людини ззовні, незалежно від її власного словника, Р. Рорті також наголошує на ідеї недоречності порівняння різних дискурсів й стверджує неможливість створення нейтральної мови опису для їх узагальнення та теоретизування.

Також він вважає, що правила кожної мовної гри досконалі й чітко відмежовані від правил іншої мовної гри. Усвідомлення цього максимальним числом філософів, вчених та дослідників, підкреслює Р. Рорті, й стало б практичною реалізацією тих прагматистських принципів, які формували Ч. Пірс, Дж. Дьюї, У. Джеймс, Дж. Мід та інші. В роботі "Про етноцентризм. Відповідь Кліффорду Гірцу" ("On Ethnocentrism. A Reply to Clifford Geertz", 1991) Р. Рорті підкреслює, що етноцентризм не повинен перетворитися в ізоляціонізм [4, с. 203–211].

У своєму неприйнятті націоналізму і шовінізму американський філософ звертається, перш за все, до своїх колег по філософському співтовариству: "Ми, філософи, стаємо у нагоді для наведення мостів між народами, для космополітичних ініціатив, але не для диспутів у душі шовінізму. Коли ж ми все-таки це робимо, то виходить щось погане, подібно до того, що Гегель і Гайдеггер говорили німцям про них самих: про виняткове відношення між певною країною і надприродною силою. Я сподіваюся, що ми, професори філософії, можемо знайти спосіб уникнути всіх трьох спокус: революційного поклику бачити філософію, швидше, як агента змін, ніж примирення, схоластичного поклику замкнути себе всередині дисциплінарних кордонів і поклику до шовінізму" [4, с. 34–35].

Американська дослідниця М. Джанак, дискутуючи з рортіанською позицією щодо етноцентризму, приходять до висновків, які прагне довес-

ти, що філософ, намагаючись відмовитися від картезіанської традиції у філософії, насправді зберігає деякі її установки [2, с. 204–216]. Так, М. Джанак наголошує, що заміна поняття об'єктивності солідарністю переносить ці установки в царину соціальних груп й, запропонована позиція Р. Рорті щодо цих соціальних груп має в своєму підґрунті припущення про проблеми розуму та тіла (mind/body problem), які є характерною картезіанською традицією. Таким чином, Р. Рорті не досягає поставленої мети, а причина його невдачі полягає, як вважає авторка, в помилковій концепції людського співтовариства. М. Джанак до такого висновку приходять при зіставленні трактувань декартівського чистого розуму самого по собі й рортіанської заміни даного поняття привілейованими уявленнями деякого співтовариства, які чисті для його членів, й розум в такому випадку фактично розкривається через "ми". Отже, як розум не тождий тілу, так і "ми" не дорівнюється у концепції Рорті "іншим".

Філософ-неопрагматист хотів відкинути класичну епістемологію через застарілі уявлення, що створюють її каркас, зокрема поняття об'єктивності, яке засноване на вірі в існування речей самих по собі. Згідно з Р. Декартом, наші уявлення отримують нормативний статус через свої внутрішні характеристики. Вважаючи подібні погляди застарілими, Р. Рорті поняття об'єктивності розглядає як солідарність членів співтовариства визначати реальність такою, яка для них краще. Тоді зникає необхідність у співвідношенні істини з речами як вони є в реальності, й прагматистові не потрібна жодна епістемологія, він свідомо стає на позицію етноцентризму, який, утім, ніяк не виправдовує прийняті в його співтоваристві правила. Але оскільки ці правила – "наші", то для "нас" вони кращі, ніж правила "інших" співтовариств принаймні практично. Іншими словами, уявлення людини філософ пов'язує з її соціальною самоідентифікаційною позицією.

Стосовно проблеми рортіанської критики епістемології також існують застереження. Потреба в епістемології лишається, але сучасній епістемології не потрібні теорії істини та фундаменталістські докази, вона повинна описувати, як норми співтовариства застосовуються по відношенню до "нас" і "чужих", тобто, стосовно сучасності, описувати те, як ці норми можуть працювати проти демократії й ліберальних ідеалів, реального плюралізму. В той же час епістемологія повинна обґрунтовувати, як такі норми можна використовувати для захисту тих же ідеалів. Без епістемології об'єктивність стає просто інтерсуб'єктивною згодою всередині соціальної групи, яка гарантується її гомогенністю. Отже, мораль "ми – це ми, а вони – це вони" дозволяє безперешкодно виключати з групи "чужих" і звільняє від критики тих, хто проводить подібні виключення. Будь-які зміни критеріїв виключення з групи допускаються лише з відома членів групи. Проте такий етноцентризм мало чим відрізняється від націоналізму чи шовінізму.

М. Джанак критикує концепцію соціальних груп Р. Рорті, який виходив з припущення про різку відмінність соціальних груп одна від одної та опису їх як замкнених систем. Соціальна група – не природне утворення, і

вона не гомогенна, навіть якщо складається з однієї людини. Не вочевидь також, що соціальні зміни з'являються саме так, як описує Р. Рорті, тобто через консенсус членів співтовариства: якщо вимоги якої-небудь маргінальної групи довго залишаються без відповіді, то вона може сама довести свої права, наприклад, шляхом революції. Через помилковість концепції людського співтовариства Р. Рорті страждає саме поняття об'єктивності, котре недостатньо визначити просто як інтерсуб'єктивну згоду.

Дослідник проводить свій аналіз на суто лінгвістичному рівні, йому не вистачає "емпіричності". Проте, відмовляючись аналізувати матеріальні умови формування мови, він не додержує й своїх ліберальних позицій, які для нього такі важливі. Р. Рорті відтворює декартівський каркас "розум – тіло", внаслідок чого виходить дуалізм "ми-інші" й з'являється припущення, що людські співтовариства – це "речі в собі", та якщо вони не "наші", то вони є незбагненими.

Підводячи підсумок зазначимо, що етноцентризм як соціальний вимір самоідентифікації представлений у концепціях американських філософів другої половини XX століття достатньо різнопланово й дещо деконструкційно, зокрема у Р. Рорті, відносно традиційного кола проблем, які постулюються етноцентризмом. Однак, якщо глибоко дослідити лінгвоцентричну концепцію етноцентризму Р. Рорті, то вона так, як і цивілізаційний та англо-саксонський етноцентризм С. Гантінгтона, формуючи самоідентифікаційні основи людини не розв'язує проблему "ми"–"інші".

Список використаних джерел:

1. Хантингтон С. Кто мы?: Вызовы американской национальной идентичности / С. Хантингтон ; [пер. с англ. А. Башкирова]. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2004. – 635 с. 2. Janack M. Rorty on ethnocentrism and exclusion / M. Janack // *Speculative philosophy*. – Park (Pa), 1998. – Vol. 12 – № 2. – P. 204–216. 3. Lipset S. M. The First New Nation: The United States in Historical and Comparative Perspective / S. M. Lipset. – New York : Norton, 1979. – 354 p. 4. Rorty R. Objectivity, Relativism, and Truth: Philosophical papers / Richard Rorty. – Cambridge ; N. Y., 1991 – 226 p.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

А. В. Колесник

ЭТНОЦЕНТРИЗМ С. ХАНТИНГТОНА КАК СОЦИАЛЬНЫЙ ПАРАМЕТР САМОИДЕНТИФИКАЦИИ В МУЛЬТИКУЛЬТУРНОМ ОБЩЕСТВЕ

Исследуется концепция этноцентризма американского политического философа С. Хантингтона как аспект социализации и самоидентификации человека в американском социуме конца XX века.

Ключевые слова: этноцентризм, мультикультурализм, самоидентификация, культурные традиции, американская национальная идентичность.

O. V. Kolisnyk

SAMUEL P. HUNTINGTON'S THEORY OF ETHNOCENTRISM AS A SOCIAL PARAMETER SELFIDENTITY IN A MULTICULTURAL SOCIETY

We study the concept of ethnocentrism American political philosopher S. Huntington as an aspect of human socialization and identity in American society of the late twentieth century.

Keywords: ethnocentrism, multiculturalism, identity, cultural traditions, the American national identity.

**НАЦІОНАЛЬНО-ОБ'ЄДНАВЧІ КОНОТАЦІЇ
ЕТНОКУЛЬТУРНОГО ДОСВІДУ У ВІТЧИЗНЯНОМУ
ІСТОРИКО-ФІЛОСОФСЬКОМУ ДИСКУРСІ
ДРУГОЇ ПОЛОВИНИ ХІХ – ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ ХХ ст.**

У статті актуалізуються проблеми і завдання формування та зміцнення українства як етнокультурної цілісності на засадах поглиблення змістовності етнонаціональної самосвідомості. Однією з істотних рис життя суспільства є активізація спеціальних суб'єктів із відповідно ініційованими національними цінностями, потребами та інтересами. Проблема єдності українського суспільства – надзвичайно складна, різнопланова – її вирішення потребує пошуку різноспрямованих шляхів, підходів і способів консолідації українства. Формування етно-національної цілісності українства буде успішним із відповідним теоретичним та практичним врахуванням чинників, скажімо адекватної потребам часу активності національних, державно-політичних структур, спрямованих на поглиблення змісту суспільної ідеології на шляхах зміцнення її національно-ідейного потенціалу. Для національної особистості українськість самопочування та самоутвердження повинні сприйматися не обмежувальною, а навпаки, ініційовуючою смисловою спрямовуючою внутрішнього життя, як продовження життєздійснення, самореалізації української людини за нових історичних умов.

Ключові слова: нація, об'єднання, цілісність, етнонаціональна самосвідомість.

Ускладнення суспільно-політичних, духовно-культурних процесів в сучасному українському суспільстві викликані, зокрема, і надзвичайно стрімкими змінами в усіх його сферах. Однією з істотних рис життя суспільства є активізація спеціальних суб'єктів із відповідно ініційованими національними цінностями, потребами та інтересами. Проблема єдності українського суспільства – надзвичайно складна, різнопланова – її вирішення потребує пошуку різноспрямованих шляхів, підходів і способів консолідації українства. Адже "основним суб'єктом націоконсолідуючих процесів в Україні постає український етнос як коріння, титульна і найчисельніша етнічна спільнота, історичні землі якої і визначили межі держави" [11, с. 22].

Формування етно-національної цілісності українства буде успішним із відповідним теоретичним та практичним врахуванням чинників, скажімо адекватної потребам часу активності національних, державно-політичних структур, спрямованих на поглиблення змісту суспільної ідеології на шляхах зміцнення її національно-ідейного потенціалу. Останнє ж отримує нові позитивні ініціювання у єдності з репрезентованим вітчизняним історико-філософським дискурсом етно-національно-об'єднавчих конотацій етнокультурного, національно-ментальнісного досвіду українства.

Під тим чи іншим кутом зору проблеми суспільно-політичної, національної єдності послушливи предметом спеціальних досліджень І. В. Бичка [3], А. К. Бичко [4], В. С. Горського [5], В. Ф. Жмири [6], В. С. Лісового [8], В. С. Лутая [9], Г. Скрипник [11] та ін.

У другій половині, наприкінці XIX ст. українські мислителі особливо пильну увагу приділяли переосмисленню вітчизняного досвіду розуміння народності нації, національно-культурного буття, що має сприяти національному об'єднанню. Нація, зазначав, наприклад, В. Б. Антонович, є "група людей рідних і близьких між собою натурою, хистом, вдачею, дотепом, вдатністю, темпераментом" [1, с. 91]. Серед виокремлених ознак, вважає він, на першому плані, безперечно, "психологічний елемент відчуттів, понять та зформованих поглядів і ідей", від цієї "головної духовної відмінності конкретної групи населення залежить і вибір сфер життєдіяльності, у межах яких максимально повно може сповнитися кожна індивідуальність" [2, с. 146].

Крім того, характер народу досить виразно проявляється "у тих політичних ідеалах, які при відповідних обставинах він намагається реалізувати, виконати" [1, с. 97]. Але, наголошує дослідник, характерною рисою внутрішнього життя українців вважається беззаперечне "переважання почуттів над практичним розсудком" [там само]. Почуттєво-емоційний характер внутрішнього життя проявляється, зокрема, у зародженні, зміцненні глибоких зв'язків українців зі своїм життєвим світом, подібна прив'язаність не втрачається навіть за відсутності відповідних практичних переваг. І лише у випадку особливих потреб, викликаних життєвими негараздами, появою небезпеки українець та його родина "розлучаються зі своєю хатою, зі своїм селом і з батьківщиною". Для українців необхідність полишати свої рідні місця з метою заробітку на чужині або ж з інших причин було життєвою трагедією.

Однією з істотних рис характеру українців, вважав В. Б. Антонович, є ліризм. Але, як натура глибоко лірична, українець все ж найвище поціновує повагу та свободу особистості [там само]. Прикметно, що, зазначає В. Б. Антонович, найвище поцінування українцями своєї гідності та незалежності залишається на передніх позиціях серед норм і орієнтирів світовідношення за будь-яких життєвих обставин – в умовах і загрози життю українця та його родини, і жорстко несприятливої ситуації у суспільстві гідність української людини залишається найвищою нормою. Так, родина українців завжди намагається відокремитися від спільного проживання із близькими чи рідними, аби вивільнитися "від авторитету навіть сімейної влади", яка для нього є "нестерпною" [2, с. 148].

Успішним, вважає В. Б. Антонович, національне об'єднання може бути. відтак, лише за умови вироблення адекватних понять стосовно народності та держави, що, зокрема, несумісно із тим, коли кожна держава розглядається як така, що буцімто "повинна прагнути до встановлення однорідного етнографічного типу у своїх межах та що подібне встановлення може досягатися завдяки адміністративним міроприємствам – наскільки б різноманітним не був культурний та племінний склад населення" [2, с. 151]. Усі, хто недоброзичливо відноситься до української народності, "одноманітність розглядають необхідною умовою порядку і сили держави" і, безперечно "якби природа не встановлювала нездоланних обмежень подібним тенденціям, вони намагалися б циркуляра-

ми впроваджувати не лише одноманітні етнографічне, але й тілесний склад, колір волосся, зріст людини і т. д." [2, с. 151].

У міркуваннях В. Б. Антоновича привертає увагу не тільки і, можливо, навіть стільки артикулювання положення, що не "законтоворчістю", але самою природою, точніше природним, поступальним існуванням людської спільноти створюються народності, а характер співбуття "народних типів", можливості й потреби їх об'єднання у спільноти, до того ж наскрізно визначальними і конститутивними, при цьому розглядаються спільні для усіх членів суспільства і кожної людини невідчужувані їхні права. Лише на основі жорсткого і безумовного дотримання людських прав може бути об'єднаним суспільство та, відповідно, розвиватися як цілісність. Поціновувати подібну цілісність, можуть лише члени спільноти, для яких державні закони та установи гарантуватимуть права і захист.

Разом з тим послаблення державного механізму, загострення суспільних суперечностей мають місце із необхідністю якщо "панівна народність" по відношенню до інших народностей, етнічних меншин намагається виконувати роль завойовника із відповідно "утопічними цілями", які зводять до, по суті, невідчужуваного: нівелювати, асимілювати природну фізіономію усіх не панівних народностей та етнічних меншин і "перетворити їх за своїм образом і своєю подобою". Безперечно, наголошує В. Б. Антонович, якщо подібна асиміляція і можлива, то, по-перше, лише упродовж тривалого історичного розвитку, а по-друге, і головним чином, "лише шляхом поступового культурного впливу за умов дружнього співіснування" [2, с. 151]. Але таке "зближення" доконечно лише віддається під впливом суспільного насильства, гноблення та нетерпимості у стосунках між різними народностями, що особливо артикулювалося у творчості І. Я. Франка, для якого "національне буття може й повинно бути представлене у його живій, «органічній» цілісності матеріально-виробничої сфери та духовної культури як результату тривалого історичного розвитку", хоча колоніальна залежність України якраз і була спрямована на постійне знищення цілісності національного організму, унікального національно-культурного розвитку, на чому, однак, все ще тримається українство. Так, в умовах самодержавства панувала "політика руйнування, визискування, облуплювання окраїн для «добра» центру", політика "привчання суспільності ігнорувати все органічно вирощене, своєрідне, партикулярне й індивідуальне, нагороджувати ним як дрібним і ретроградним або ламати його як незгідне з одноцільним характером Росії" [12, с. 445]. Головна мета подібної політики російської імперії – знищення усього невідповідного загальноновизнаним нормам існування самодержавства, етнонаціональних коренів українського буття, що, по суті, продовжується і по нині.

Між тим в період революційних подій 1905 року, за виразом І. Я. Франка, українці і не могли, і не повинні були "ігнорувати свій український партикуляризм", хоча, внаслідок багатого столітнього національного приниження, "у душі стидалися його" [12, с. 446]. Натомість, вважає І. Я. Франко, за більш-менш сприятливої суспільної атмосфери "перед українською інтелігенцією постає величезна дієва задача – витворити з

величезної етнічної маси українського народу – українську націю" [там само] свідому своїх національних цілей та завдань і спроможною докла-дати відповідних практичних зусиль, засобів і способів їх реалізації : нація, відтак, утверджується та демонструє свої можливості, формуючи національну особистість, демонструючи свою життєвість, зокрема, і гли-боким закоріненням у духовно-культурні цінності, традиції та звичаї, прихильністю до національних символів. Це означає, що завдяки її вну-трішній зконсолідованості – як цілісна у дійсності її існування, українець як національна особистість адекватно життєздійснюється в атмосфері змістовного національно-культурного розвитку, всіляко при цьому нама-гаючись збагачувати, поглиблювати внутрішнє життя, зміцнювати про-яви національного характеру. Зокрема, оволодіваючи можливостями протистояти процесам асиміляції чужерідними суспільно-політичними цінностями, здатними лише дезінтегрувати національно-культурне ор-ганічно зформоване об'єктивно дієвим та визначальним, на думку І. Я. Франка, є положення, що українська нація – це "суспільний культу-рний організм, здібний до самостійного культурного й політичного життя, відпорний на асиміляційну роботу інших націй, відки б вона не йшла, та притім податний на присвоювання собі в якнайширшій мірі і в якнайш-видшій темпі загальнолюдських культурних здобутків, без яких сьогодні жодна нація і жодна хоч і як сильна держава не може остаятися" [там само]. Історичний національно – культурний розвиток І. Я. Франком осмислюється як процес життєздійснення національної особистості, у статусі доконечної умови формування сучасного та майбутнього нації – свобода її реальних можливостей утвердитися серед інших націй як її визначальна мета. Відповідно до останньої, наголошував він, необхідно також "змінювати курс нашого національного корабля, настроїти всі на-ші думки, плани, програми" [12, с. 447], тією чи іншою мірою які будуть спрямовані, зрештою, на зміцнення національної єдності, лише завдяки чому українське суспільство спроможеться на нові успішні здобутки. Але при цьому, природно, значно підсилюється роль традиційного українст-ва як доглибинної якості індивідуального буття, що, однак, водночас є прикметою і особистісного життєздійснення, і суспільно – об'єднавчою для представників національної спільноти як лейтмотиву формування та зміцнення особистісних надій, переживань, життєвих планів і життє-здійснень. Для національної особистості українськість самопочування та самоутвердження повинні сприйматися не обмежувальною, а навпаки, зініційовуючою смисловою спрямовуючою внутрішнього життя, як про-довження життєздійснення, самореалізації української людини за нових історичних умов. Адже, зрештою, лише практичне життєздійснення є реальним сповненням індивідуальності, як реальними проявами націо-нально-культурної творчості, практичним продовженням "почуванням себе українцем", позаяк, на думку мислителя, подібне "почування", по-зиція свідомого українця "мусить вести за собою практичні конвен-ції" [12, с. 447] – виводити у спільний простір єдності національно-куль-турного буття. Етнонаціонально визначене за змістом життєздійснення індивідуальної особистості може зреалізовуватися як вільне, самостве-

рджувально здійснюване лише на засадах єдності постійно поглиблювальної та розширюваної її самосвідомості, проявів рис національного характеру, знань та досвіду національно-культурного буття.

Так, для І. Я. Франка по-справжньому вільне життєздійснення національно свідомої особистості у відповідно визначеній національним характером атмосфері може бути ефективним як наснажене різноплановими етно-культурними, громадсько-політичними знаннями та цінностями, етнонаціональним досвідом природовідношення – як життєздійснення на своїй землі.

Разом з тим зазначені елементи зміцнюються, синтезуючись єдністю самосвідомості національної особистості зманифестуваннями суспільно-об'єднавчих цінностей національного характеру, її відкритості, сприйнятливості щодо потреб і завдань національно-культурного буття, громадсько-політичного життя, українськості, "українська природа" яких і покликані бути ефективним інтегративним засобом розвитку нації. Етнонаціональна наснаженість суспільно-об'єднавчих процесів повинна бути тим спільним для українців відношенням до національно-культурного розвитку, що прослідковується від реальних практичних дій до переживань завдань і потреб нації. Нація не може залишатися роз'єднаною за умов розуміння, переривання кожною індивідуальністю своєї у першу чергу життєстверджувальної включеності у національне життя. Адже, наголошує І. Я. Франко, національна особистість утверджується завдяки "розростанню до розмірів боротьби всеукраїнського національного почуття із винародовлюючими претензіями «державної великоруської нації»" [10, с. 448], набуваючи тим самим практичного життєвого смислу. Хоча водночас, "національне почуття як поблажливе замилювання «народом», символікою, історією викликає" у І. Я. Франка "спротив і гнів" [10, с. 486]. Так М. В. Попович зазначає, що І. Я. Франко у своїй творчості, зокрема, також піднімає питання про свободу як абсолютну – "свободу думок і недоумства, свободу переконань і браку переконань, свободу характеру і безхарактерності" – і протиставляє її «аскезу», який розуміє як все, що в'яже чоловіка, що змушує його йти такою, а не іншою дорогою" [10, с. 488]. І дійсно "абсолютна свобода як діонісійський хаос" дозволяє деяким героям його творів "зробити будь-який політичний крок" [10, с. 488]. Однак, життєдіяльність, політична активність особистості з позиції "абсолютної свободи" може бути лише суспільно деінтегративною: обов'язок національної особистості постає таким доконечно об'єднуючим як індивідуальність та суспільство, так і національно-культурний розвиток чинником. Цей обов'язок, зокрема, – у заклик мислителя відчувати, пережити, зрозуміти особистістю суть свого національного ідеалу. "Ми мусимо серцем почувати свій ідеал, мусимо розумом уявляти собі його, мусимо вживати всіх сил і засобів, щоб наближуватись до нього, інакше він не буде існувати і ніякий містичний фаталізм не створить його там, а розвій матеріальних відносин перший потопче і роздавить нас, як сліпа машина" [13, с. 407]. Адже, зазначає І. Я. Франко, наприкінці XIX ст. мала місце "реакція проти одностороннього марксівського економічного матеріалізму чи фаталізму" [13, с. 406],

натомість усе більш пильну увагу приділяли впливам потреб та ідеалів суспільності. Якраз ідеал, переконаний він, і повинен розглядатися у статусі визначального національного – об'єднавчого чинника. "У сфері суспільного і політичного життя синтезом усіх ідеальних змагань, будовою, до якої повинні йти всі цеглини, буде ідеал повного, нічим не в'язаного і не обмежуваного (крім добровільних концесій, яких вимагає дружнє життя з сусідами) життя і розвитку нації" [13, с. 406], позаяк він є "синтезом" потреб, прагнень та завдань і "практично легших" і досить віддалених, котрі "поза межами можливого". На даний час, зокрема, й ідеал "національної самостійності", як на перший погляд, наголошує мислитель, за сучасних умов (наприкінці XIX ст.) є нездійсненним, але ж на його практичне втілення можуть і повинні бути спрямовані зусилля усіх національно свідомих, "світлич" українців, можуть і повинні вироблятися найрізноманітніші засоби та обґрунтовуватися максимально прийнятні шляхи його реалізації; нарешті він може й повинен осмислюватись та переосмислюватись, коли у підсумку поглиблюватиметься та розширюватиметься його розуміння. І всі зазначені духовно-інтелектуальні процеси, пов'язані із виробленням ідеалу національного усамостійнення, об'єктивно також спрямовані на консолідацію нації. Існування етнічної спільноти ґрунтується на відповідній єдності, коли на перших етапах переважають зв'язки біологічні, із історичним розвитком вони доповнюються, а зрештою, і перекриваються соціальними, які стають ще більш значущими. Формування соціальних об'єднань, груп, зазначає В'яч. Липинський, проходить кілька етапів – від первинного "пасивного бажання" гуртуватися до поступового зародження та зміцнення "активної сили", що усе міцніше інтегрує усіх членів, сприяючи появі стабільних спільнот [7, с. 120]. У певному смислі, подібний підхід екстраполюється також на більш-менш свідомо вироблені та обґрунтовані національно – об'єднавчі процеси, коли на передні позиції виходить його вимога "усвідомлюючої праці письменників", і завдяки використанню засобів слова "образ стихійних соціальних бажань" поступово переростає, формуючись новими потребами спільної активності та зманифестовуючись відповідними цінностями суспільної свідомості.

А при цьому особливо дієву роль у національно-об'єднавчих процесах, вважає мислитель, покликана виконувати інтелігенція. Проблемі інтелігенції, інтелігентності, аристократії він, як відомо, надавав великого значення у його філософсько-історичній концепції. Так, Д. І. Чижевський зазначав, що В'яч. Липинський – ідеолог, історик, політик та філософ, котрий у своїй різнопланово спрямованій творчості розробляє поняття та обстоює позиції "в багатьох точках оригінальні і своєрідні, але які у більшості випадків приховують повсякденні вирази" [14, 499]. Скажімо, на особливу увагу заслуговує активне використання ним понять "традиція", "аристократія" та "нація" у якості засадничих чинників дослідження історичного розвитку в цілому, і, зокрема, українського буття [там само].

В концепції В'яч. Липинського інтелігентність – це у першу чергу життєва позиція особистості, яка передбачає вироблену здатність "спокійно", "витривало", до певної міри і правильно сприймати та розуміти

явища і процеси, виокремлювати найбільш істотне, визначальне на даному етапі їх розвитку, а відтак – і виявляти зв'язки між цими явищами та передбачати можливі тенденції. Інтелігентність – це не тільки і навіть не стільки "талановитість" людини, що, безперечно, може досить часто проявлятися позитивно, а в деяких випадках "навіть межувати із геніальністю" [7, с. 426]. Інтелігенція та інтелігентність, вважає він, покликані виконувати істотну національно консолідуючу роль в умовах "нещасливого географічного положення", "сприяючої природи" та "хаотичної мішанини різних рас" на теренах України. Національно – об'єднавчими спрямуваннями відзначається діяльність по-справжньому інтелігентного політика, крім того, увага якого "керована віжками волі і розуму", коли його потреби та ідеї закріплюються тривалою, організованою, послідовною та розумною працею. Такий, отже, політик реалізує свої об'єднавчі зусилля складною, копіткою, тривалою організаційною працею і не має нічого спільного із "фразерами та позерами", які здобувають собі оплески "народні" грою на почуттях і пристрастях юрби". Інтелігентність є і повинна бути наскрізно представленою у процесах політичної, об'єднуючої українства діяльності, адже політика – це "умілість організувати і здійснювати розумом та волею певні сталі хотіння та ідеї" [7, с. 427]. Об'єднувати може лише позиція та діяльність політика, високо інтелігентного, з одного боку, спроможного піднятися над проминальними, другорядними питаннями, а з іншого, здатного виокремлювати у безконечних явищах та процесах суспільного, національно-культурного життя істотне для реалізації потреб зміцнення нації. Адже дієвий національно-консолідуючий потенціал, переконаний В'яч. Липинський, реалізується також завдяки постійному підвищенню "інтенсифікації праці". Остання повинна розглядатися у статусі позитивно переорієнтовуючого і водночас тому інтеруючого чинника суспільного розвитку: інтенсифікація праці може найактивніше сприяти подоланню притаманних, на його думку, "шкідливих наслідків родючості нашої землі і сприятливості нашого підсоння" [7, с. 428]. Тому заслуговує, як на наш погляд, на підвищену увагу прагнення мислителя віднайти, аргументувати істотні чинники у розвитку самої нації, які, так чи інак, історично притаманні українству, українському суспільству в цілому, але актуалізація яких покликана забезпечувати подальший розквіт та консолідацію нації. Мовиться про те, що українському суспільству, безперечно, властиві і "шкідливі наслідки", зокрема, вважає В'яч. Липинський, також пов'язані із нашою "расовою неоднорідністю, гетерогенністю", які повинен враховувати інтелігент – політик. Адже, "чим більше сприяючі природні умови, в яких живе дана нація, тим менше спільного, громадського зусилля мусить робити вона для опанування природи. Чим менше в спільнім громадським зусиллі, тим менша стихійна потреба в політичній організованості і політичним проводі, тим більший натомість стихійний нахил до всякого індивідуалістичного анархізму і різної «отаманщини»" [7, с. 423].

А разом з тим інтенсифікація праці, упевнений мислитель, "привчить нас до витривалості, відучить від лінивства, матеріальної заздрості, зневаги та землехапства і дасть величезну силу нашої державі" [7, с. 428].

Але ми можемо і повинні "вроджену нам недостачу расової стихійної єдності надолужити свідомістю необхідної нам для нашого спільного життя на спільній землі єдності політичної територіальної" [7, с. 429] – шляхом поглиблення національно-об'єднавчої самосвідомості. Так, національно-об'єднавчі процеси отримуватимуть відповідне змістовне та усе більш інтенсивне наповнення, а відтак – і практичне сповнення "сотворенням нами нової оригінальної і прекрасної культури" [7, с. 429]. Для цього життєво необхідно розвивати усі реальні суспільні, культурні, матеріально-виробничі умови для утвердження української індивідуальності. А попередньо "усі наші індивідуальності будуть здержувані од анархічного «виродження нації» уздою сильною та авторитетною місцевою політичною влади і визнаним авторитетом, збудованою на принципах територіалізму та патріотизму, державно-національної ідеології" [7, с. 429]. Відповідно сформований на даному шляху громадянин буде індивідом, "котрий спромагатиметься до однакового політично територіального способу реагування на різні прояви громадянського життя" [там само]. Наскрізно об'єднавчим засобом для українців при цьому формується та утверджується спільна і зрозуміла для всіх мова, що, зокрема, дозволяє поглибити розуміння українців. Ними, відтак, є усі мешканці нашої землі, які, відповідно, володіють і спільною та зрозумілою для усіх мовою. Крім того, зазначені процеси і тенденції націокультурного та державно-політичного життя України, переконаний В'яч. Липинський, усе більшою мірою зміцнюватимуть суспільну єдність і тому, що вироблена спільна для українців мова послужить також дієвим чинником постійного зв'язку між поколіннями.

Таким чином, особливості буття сучасної людності України є результатом переважно негативних впливів суспільно-політичних, духовно – культурних процесів та явищ, що мали місце упродовж попередньої колоніальної історії, досвід освоєння та переосмислення є однією з передумов віднаходження виправданих подальших напрямів. Це відповідно також актуалізує проблеми і завдання формування та зміцнення українства як етнокультурної цілісності на засадах поглиблення змістовності етнонаціональної самосвідомості. Безперечно, істотну роль у вирішенні зазначених проблем можуть і повинні виконувати чинники політичні, зміцнення та розширення активності національно – державних інституцій, вироблення та функціонування національно-ідейно спрямованої суспільної ідеології. Але, на наш погляд, слід наголосити якраз на діалектичній взаємодії національно-ідейно визначеної ідеології та потреб і тенденції розвитку національної держави. Особливості ж цієї взаємодії максимально змістовно зреалізуються завдяки обґрунтованому визначенню завдань суб'єктів етнокультурної єдності, сприявленому засобами у тому числі історико-філософської рефлексії змістовності етно-культурних досвідів.

Список використаних джерел:

1. Антонович В. Б. Три національні типи народні // Антонович В. Б. Моя сповідь: Вибрані історичні та публіцистичні твори / епор. О. Тодійчук, В. Ульяновський. – К. : Либідь, 1995. – С. 90–101.
2. Антонович В. Б. Погляди українофілів // Антонович В. Б. Моя сповідь... – С. 143–153.
3. Бичко А. К., Бичко І. В. Феномен української інтелігенції: спроба екзистенціального дослідження. – Дрогобич, 1997. – 115 с.
4. Бичко А. К. Леся Українка: світоглядно-філософський погляд. – К. : Укр. Центр духов. культури, 2000. – 186 с.
5. Горський В. С. Исто-

рія української філософії – К. : Наукова думка, 1996. – 287 с. 6. Жмир В. Ф. На шляху до себе (історія становлення української національної свідомості) // Філософ. і соціол. думка. – 1991. – №1 – С. 144–162. 7. Липинський В'яч. Листи до братів-хліборобів. Про ідею і організацію Українського монархізму / за ред. Я. Пеленського. – К. ; Філадельфія, 1995. – 471 с. 8. Лісовий В. С. Драгоманов і Донцов // Філософ. і соціол. думка. – 1991. – № 9. – С. 83–101. 9. Лутай В. С. Про розробку української об'єднуючої ідеї на засадах соціальної парадигми М. Грушевського // Практична філософія. – 2005. – №1. 10. Попович М. Нарис історії культури України. – К. : Артк, 1998. – 728 с. 11. Скрипник Г. Сучасна Україна: нація і проблеми державотворення // Народна творчість та етнографія. – 1999. – № 4. – С. 21–25. 12. Франко І. Я. Одвертий лист до галицької української молодіжі // Франко І. Я. Вибрані суспільно-політичні і філософські твори. – К. : Держлітвидав, 1956. – С. 443–451. 13. Франко І. Я. По за межами можливого // Історія філософії України : хрестоматія / упор. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко. – К. : Либідь, 1993. – С. 405–407. 14. Чижевський Д. І. В'ячеслав Липинський як філософ історії // Історія філософії України : хрестоматія / упоряд. М. Ф. Тарасенко, М. Ю. Русин, А. К. Бичко. – К. : Либідь, 1993. – С. 498–509.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

М. Е. Максютя., А. И. Коломиец

НАЦИОНАЛЬНО-ОБЪЕДИНИТЕЛЬНЫЕ КОННОТАЦИИ ЭТНОКУЛЬТУРНОГО ОПЫТА В ОТЕЧЕСТВЕННОМ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ ДИСКУРСЕ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XIX – ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX ст.

В статье актуализируются проблемы и задания формирования и укрепления украинства как этнокультурной целостности на принципах углубления содержательности этнонационального самосознания. Одной из существенных черт жизни общества есть активизация специальных субъектов из соответственно иницируемых национальными ценностями, потребностями и интересами. Проблема единства украинского общества – чрезвычайно сложная, разноплановая – ее решение нуждается в поиске разнонаправленных путей, подходов и способов консолидации украинства. Формирование этно-нациокультурной целостности украинства будет успешным с соответствующим теоретическим и практическим учетом факторов, скажем адекватной потребностям времени активности национальных, государственно политических структур, направленных на углубление содержания общественной идеологии на путях укрепления ее национально идейного потенциала. Для национальной личности украинскости самоощущения и самоутверждения должны восприниматься не ограничительной, а наоборот, зиницированной смысловой направляющей внутренней жизни, как продолжение жизнеощуществления, самореализации украинского человека, при новых исторических условиях.

Ключевые слова: нация, объединение, целостность, этнонациональное самосознание.

M. Maksyuta, A. Kolomiets

NATIONAL UNIFICATION CONNOTATIONS OF ETHNIC AND CULTURAL EXPERIENCES IN THE NATIONAL HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL DISCOURSE OF THE SECOND HALF OF XIX – THE FIRST THIRD OF THE XX CENTURY

In the article problems and tasks of forming and strengthening of ukrainstva aktualizuyut'sya as etnokul'turnoy integrity on principles of deepening of richness of content of etnonational'noy consciousness. One of substantial lines of life of society there is activation of the special subjects from accordingly by the initiated national values, necessities and interests. Problem of unity of Ukrainian society – extraordinarily difficult, rizonplanova – its decision needs search of the raznospryamovanih ways, approaches and methods of consolidation of ukrainstva. Forming of etno-naciokul'turnoy integrity of ukrainstva will be successful with the proper theoretical and practical account of factors, will say adequate the necessities of time of activity of national, state political structures, directed on deepening of maintenance of public ideology on the ways of strengthening of it nationally ideological to potential. For national personality ukrainiskist' of feeling and self-affirmation must be perceived not restrictive, but vice versa, ziniicyovuyucheyu semantic sending internal life, as continuation of zhittetziysnennyya, self-realizations of the Ukrainian man, at new historical terms.

Keywords: nation, association, integrity, ethnonational consciousness.

КОНЦЕПТ ІНСТИТУЦІОНАЛІЗОВАНОЇ ОСВІТИ ТА ЙОГО ФІЛОСОФСЬКА РЕФЛЕКСІЯ

Розглядається рефлексивний концепт філософії освіти, яка за своїм змістом і спрямованістю у своїй основі відповідає конкретному соціокультурному континуумі, в якому вона реалізовується.

Ключові слова: рефлексія, концепція, філософія освіти, виховання, педагогіка.

Становлення освіти як соціального інституту, згідно з дослідженнями П. Бурдьє, О. Ю. Маркова, Є. Е. Чеботарьової, Д. А. Толпигіна, А. С. Карміна, Т. І. Симоненка та ін. обґрунтовано визначається через специфікацію та універсалізацію так званих національних (регіональних) систем освіти. Загалом визнається, що регіоналізована освіта виконує в суспільстві репродуктивну функцію відтворення суб'єкта конкретної соціальної дійсності.

Визнаючи, що значне коло видатних педагогів-реформаторів ХХ століття, зокрема: Л. Лейт, В. Гінс, П. Кергмер, Е. Кей, А. Феррьєр, М. Бубер, Р. Штейнер, М. Монтессорі і багато інших присвятили своє життя розробці теорії вільного і всебічного розвитку дитини і реалізації її в конкретних освітніх проектах, що стало основою гуманістичної педагогіки, особливо в другій половині ХХ ст., яка із сфери елітарного експерименту перейшла в масову школу, треба констатувати актуальність проблеми поєднання Болонського процесу зі здобутками філософії освіти.

Загалом зростання впливу освіти на соціум ініціювало усвідомлення сутності освіти як соціокультурного феномена і розроблення відповідного цій сутності категоріального апарату представниками педагогічної науки (Ш. А. Амонашвілі, Є. В. Бондаревська, І. Г. Єрмаков, А. В. Киричук, О. Я. Савченко, О. В. Сухомлинський та ін.), а також інших гуманітарних наук (Л. С. Виготський, Г. С. Костюк, І. С. Якиманська, В. С. Біблер, Л. В. Сохань, В. С. Лутай, В. І. Шинкарук, В. П. Подвойський, В. Я. Нечаєв та ін.).

Треба також вказати на значний інтерес до дослідження особливостей функціонування європейського освітнього простору в контексті процесу глобалізації, про що свідчать роботи вітчизняних учених: В. Андрущенко, В. Кременя, В. Журавського, М. Згуровського, М. Степка, Б. Клименка, Ж. Товажнянського, К. Левківського; Ю. Сухарнікова, А. Філіної, А. Корецької, К. Корсака, В. Плавича, багатьох інших.

Зазначені зміни актуалізують необхідність дослідження змістовної зміни освіти, які відбуваються у зв'язку з її існуванням в глобалізованому соціумі [1; 2].

Аналіз еволюції форм освіти вимагає попередньо визначитися стосовно філософського тлумачення основних педагогічних понять. Проаналізувавши усталені в педагогічній літературі тлумачення основних педагогічних понять, можна відзначити, що коли Я. Коменський цілком

слухно розглядав поняття освіти як єдність її складників: навчання та учіння усіх складових частин виховання [9], то тепер звичайно говорять про виховання в широкому розумінні слова, включаючи в це поняття всі складові частини виховання, але обминаючи при цьому "розумове виховання", яке замінюють інтелектуальним тлумаченням шкільного навчання. Поряд з навчанням ставлять виховання у вузькому значенні, і йому найчастіше надають урізаного значення морального виховання. Після цього навчання і виховання "зшивають" разом, утворюючи таким чином "виховуюче навчання".

У радянській педагогіці домінуючим стало поняття виховання: "Предметом педагогіки як галузі наукового знання є особлива функція суспільства – виховання. І саме тому педагогіку можна назвати наукою виховання" [5, с. 7]. Виховання – це процес передання суспільно-історичного досвіду старших поколінь новим поколінням з метою їх підготовки до життя і праці, необхідний для подальшого розвитку суспільства. Виховання – найважливіше поняття, що має характер категорії.

У літературі поняття виховання вживається в кількох значеннях: у широкому соціальному значенні, коли мова йде про виховний вплив на людину всього суспільного ладу й усієї живої дійсності; в широкому педагогічному значенні, коли мається на увазі цілеспрямоване виховання, яке здійснюється у системі навчально-виховних закладів (або будь-якому окремому навчально-виховному закладі) та яке охоплює весь навчально-виховний процес; у вузькому педагогічному значенні, коли під вихованням розуміється спеціальна виховна робота, спрямована на формування системи певних якостей, поглядів і переконань учнів; у вузькому значенні, коли мається на увазі вирішення певного виховного завдання, пов'язаного, наприклад, з формуванням моральних якостей (моральне виховання), естетичних уявлень і смаків (естетичне виховання) і т. д. [5, с. 7–8].

Виховання в широкому педагогічному розумінні – це цілеспрямований процес, який здійснюється під керівництвом спеціально призначених суспільством людей – учителів, педагогів, вихователів, який охоплює всі види навчальних занять і діяльність поза навчальною, спеціально здійснюваною виховною роботою. Виокремлення випадкових видів виховання, які потребують використання особливих організаційних форм і методів роботи з учнями, дає змогу розглядати їх детальніше, але завжди з урахуванням цілісного впливу всіх факторів виховання на особистість учня [6, с. 358].

Іншими важливими поняттями педагогіки, які мають характер категорій, є освіта і навчання. Освіта – це процес і результат оволодіння системою наукових знань, умінь та навичок. Формування на їхній основі світогляду, моральних та інших якостей особистості, розвитку її творчих сил і здібностей.

Одночасно освіта людини – це результат не тільки навчання, а й самоосвіти, а також впливу засобів масової інформації. І ще вужче: "Освіта – результат навчання" [6, с. 27].

Підлеглою щодо категорії виховання є і категорія навчання: "Навчання – це спеціально організований, цілеспрямований і керований процес взаємодії вчителів і учнів, спрямований на засвоєння знань, умінь і навичок..." [6, с. 26].

Порівняння наведених вище понять виховання і освіти показує їх повне взаємопроникнення, особливо у головному. Обидві категорії претендують на формування особистості. Але якщо виховання – це цілеспрямоване формування особистості з заданими якостями на основі обліку цілісного впливу всіх факторів виховання на особистість учня, то освіта – це розвиток моральних та інших якостей особистості, розвиток її творчих сил і здібностей.

У педагогічній думці ХХ ст. виховання виступає домінуючою педагогічною категорією – як програмований, контрольований процес формування особистості в системі суб'єкт-об'єктної взаємодії. Освіта ж як процес формування особистості припускає розвиток, який ніколи не буває повністю програмованим і контрольованим. Освіта як процес за своїм семантичним змістом припускає спонтанність, варіативність розвитку особистості, характеризується можливістю і необхідністю імпліцитної суб'єкт-суб'єктної взаємодії.

Саме тому, як ми вважаємо, на відміну від початкового розуміння цих понять (наприклад, у В. Даля: освічена людина – це людина науково розвинена, вихована, яка знає світські звичаї), виховання охопило весь педагогічний процес, а освіта звелася до показника рівня освіченості і професійної підготовленості: "Освіта – набуття систематичних знань і навичок; навчання, просвіта; сукупність знань, набутих у результаті навчання. Освічений – той, хто отримав, має освіту, різнобічні знання.

Освіта – як визначення рівня освіти: початкова, середня, вища" [8, с. 433]. "Виховати – виростити внаслідок впливу на духовний і фізичний розвиток, дати освіту, навчити правильної поведінки; шляхом систематичного впливу сформувати характер чи навички; прищепити, викликати щонебудь у кого-небудь" [8, с. 102].

Але останнім часом ми спостерігаємо все більше спроб відновити первинний зміст і співвідношення основних педагогічних категорій. Так, у "Філософському словнику", виданому в 1997 р., знаходимо таке тлумачення освіти: "Освіта – моральний вигляд людини, який складається під впливом моральних і духовних цінностей, що є здобутком його культурного кола, а також процес виховання, самовиховання, впливу, шліфування, тобто процес формування вигляду людини". При цьому головним є не обсяг знань, а поєднання останніх з особистісними якостями людини, вміння самостійно розпорядитися своїми знаннями. В освіті завжди є формальний бік, тобто духовна діяльність або духовна здібність (яка розглядається незалежно від відповідного певному часові матеріалу), а також матеріальний.

Подібного змісту поняття освіта набуло наприкінці ХVІІІ ст., особливо під впливом Й.-В. Гете, Й. Г. Песталоцці та неогуманістів, і означало

тоді загальний духовний процес формування людини, на противагу виховній техніці прихильників методу просвітників. Освіта як захист проти сил, що знеособлюють людину, в демократичному суспільстві стала питанням життя і для окремих людей, і для всього суспільства. Розуміння цього питання викликає розвиток руху за народну освіту.

Таким чином, відверто визначилася проблема не відпрацьованості категоріального апарату освіти, що зумовлено різними причинами.

До останнього часу категоріальний апарат освіти розглядався в цілому в межах педагогічної науки, яка була обмежена у можливостях побудови чіткого несуперечливого категоріального апарату з двох причин. По-перше, домінуючий у педагогіці праксеологічний аспект не сприяв теоретичному розвитку основних педагогічних категорій. По-друге, оскільки освіта віддзеркалює особливості соціуму, її категорії залежні від домінуючих у певному соціумі ідеологій: мається на увазі теза К. Маркса "Буття визначає свідомість", що трактувалася в педагогіці як можливість за допомогою виховання у спеціально створених соціальних умовах сформувати людину "нового типу" – людину з заданими якостями.

Значний відрив вітчизняної науки від світового наукового процесу (передусім у психології особистості, генетиці, кібернетиці та ін.) не давав можливості осмислити значну обмеженість "виховного впливу" на особистість, призводив до недооцінки інтенцій особистості як системи, що прагне до саморозвитку, та відповідно обмежував можливості педагога у підтримці спонтанного розвитку особистості, надані цьому розвитку соціальної спрямованості.

Історично сформоване розуміння окремих положень марксизму-ленізму як абсолютної істини формувало особливий тип взаємодії суб'єктів освіти: учень розглядався (хоча й із застереженнями) як об'єкт, що його вчитель "причащає" до абсолютного (істинного, правильного) знання; В. С. Біблер охарактеризував це як середньовічний тип пізнання [3, с. 110].

Виховання в дусі лояльності до політичної системи мало більший пріоритет порівняно з метою розвитку особистості. Власне, відбулася витончена підміна цих понять. Ідеологема "формування всебічно розвинутої особистості будівника комунізму" була за суттю прокрустовим ложем для процесу природного розвитку особистості, оскільки це в більшості випадків породжувало неусвідомлене прагнення педагогів "придушити" унікальне, особливе, нестандартне в особистості учня. Тому є настільки яскраві приклади у практиці, що ряд дослідників дійшли висновку про наявність у вітчизняній освіті радянського періоду яскраво вираженого феномену "педагогіки протидії", яка полягає в тому, що в процесі освіти цілеспрямовано реалізується діяльність, яка перешкоджає тому, щоб люди надбали певні (необхідні їм) знання, уміння, навички. А також реалізується підхід до навчання людей того, що суперечить їхнім інтересам [7, с. 9]. Зумовлена переліченими факторами втрата первинного змісту педагогічних категорій, категоріальна не підпорядкованість основних понять педагогіки призвели до того, що навіть поняття

навчання могло поглинати поняття освіта й виховання: "Навчання – це цілеспрямований процес взаємодії вчителя й учнів, під час якого відбувається освіта, виховання й розвиток людини" [8, с. 9].

Саме ідеологічний тиск, на наше погляд, призвів до того, що в сучасній науці відбулася руйнація природної логіки співвідношення основних педагогічних категорій. Наприклад, поняття освіта поглинуто поняттям виховання, а сама освіта стає практично тотожною навчанню і найчастіше зводиться до результату навчання або ж розглядається як сукупність знань і пов'язаних з ними вмінь і навичок, необхідних для практичної діяльності. Таке ідеологічно бажане тлумачення основних педагогічних категорій зберігається й донині у працях багатьох авторів, наприклад, В. М. Галузинського і М. Б. Євтуха [8, с. 144], П. І. Підкасистого [11, с. 358], І. П. Подласого [12, с. 27].

Це свідчить про те, що освіта як соціальний інститут, педагогіка як наука до цього часу розглядаються як засоби вирішення політичних (державних) завдань, як процес підготовки людей – "елементів системи". Таке бачення цілей і сутності освіти притаманне свідомості окремих учених, та (на жаль) і масовій педагогічній свідомості. Наш досвід роботи в системі освіти підтверджує, що більшість педагогів і керівників закладів освіти досить незатишно почуваються в умовах, коли нема "чітко сформульованого держзамовлення" і для загальної середньої, і для вищої школи, наполегливо вимагають "точного формулювання держзамовлення".

Разом з тим, зростання впливу освіти на соціум ініціювало усвідомлення сутності освіти як соціокультурного феномена і розроблення відповідного цій сутності категоріального апарату представниками педагогічної науки (Ш. А. Амонашвілі, Є. В. Бондаревська, І. Г. Єрмаков, А. В. Киричук, О. Я. Савченко, О. В. Сухомлинський та ін.), а також інших гуманітарних наук (Л. С. Виготський, Ю. З., Г. С. Костюк, І. С. Якиманська, В. С. Біблер, Л. В. Сохань, В. С. Лутай, В. І. Шинкарук, В. П. Подвойський, В. Я. Нечаєв та ін.).

В межах зазначених підходів присутнє визнання і розуміння "примусової" складової освіти, яка є необхідною для розуміння процесу освіти як єдності й боротьби вільного і вимушеного, спонтанного і детермінованого, детермінованого з особистості і детермінованого з соціуму, з культури у процесі освіти.

Тут бажано враховувати семантичний аспект. Український термін освіта найчастіше перекладається російською мовою як "образование". Тобто семантичний аналіз українського терміну освіта вказує на визнання первинного самостійного існування того, хто має потребу в освіті. Цей дехто, хто вже існує, освічується світлом знань, світлом розуму. Освіта ж будь-кого може відбуватися з нуля. В російському слові "образование" легко припустити розуміння дитини як чистої дошки. А термін освіта "опирається" гіпотезі чистої дошки. Це ж стосується і терміну виховання. Значення українського слова виховання можна розкрити як переховування, збереження дитини як того, що вже існує. З цього можна

зробити висновок, що традиції української народної та наукової педагогіки дуже близькі до особистісно орієнтованої парадигми освіти. З початку 90-х рр. усе більше вчених, передусім педагогів, відтворюють у своїх працях вихідний зміст поняття освіти – формування образу (передусім – морального) людини. Або, іншими словами: освіта – це формування і розвиток особистості [10].

Зазначена відмінність у тлумачення поняття освіта має принципове значення, оскільки з самого початку визначає основну розпізнавальну ознаку освіти, орієнтованої на особистість, від традиційної: особистість – мета освіти і життєдіяльності всього соціуму в цілому. Традиційна освіта, на жаль, продовжує розглядати особистість як засіб – учень повинен бути достатньо добре навченим і певним чином вихованим для включення в матеріальне виробництво і виробничі відносини. "На жаль, сьогодні матеріальне виробництво організується в межах суто речових відносин. В цих умовах необхідна така підготовка людини, яка б дозволила їй включитися в систему виробничих відносин. Виховання ж пристосовує індивіда до існуючої системи соціальних відносин. Формування особистості як саморозвиток індивіда "є власною проблемою кожного, що стає побічним і найчастіше випадковим результатом" [11, с. 14].

Ми вважаємо, що розщеплення цілісного поняття освіта на його складові – навчання і виховання – відображає закономірності соціально-історичного розвитку суспільства і збігається в часі з початком становлення індустріального суспільства й відповідного йому капіталістичного характеру виробничих відносин, які призводять до відчуження людини від процесу і результатів своєї праці.

Сформулюємо зміст поняття освіта, що найточніше, на наш погляд, передає його суть.

Вихідним поняттям для аналізу цієї категорії є категорія образу. Образ з погляду психології – суб'єктивна картина світу чи його фрагментів, яка включає суб'єкта, інших людей, просторове оточення і часову послідовність подій [13, с. 240]. Мова йде про власний образ. Однак, якщо ми будемо використовувати це поняття для позначення представництва особистості в бутті і буття в особистості, то необхідно вести мову про образ у граничному розумінні.

Такий образ є континуум, який поєднує одинично-унікальне "Я" людини і множинно-загальне буття.

Розглядаючи освіченість людини в такому контексті, відзначимо, що вона включає в себе передусім достатньо повне й адекватне формування трьох складових "образу-себе-у-бутті": "образу Світу", "образу Я" й "образу Я у Світі". "Образ Світу" подібний до системи координат, за допомогою яких особистість визначає своє істинне буття в реальному світі – світі природи і "другої" природи, штучно створеної людиною, в світі інших людей – людства, нації, своєї соціальної групи, близьких. "Образ Я" є основою формування самосвідомості, самооцінки і рефлексивних здібностей, які визначають спрямованість дій. Перш за все до-

тримання норм моралі, а також відповідальність перед собою за наслідки своїх діянь. "Образ Я у світі" є похідним від двох перших, але водночас виконує оцінюючу й регулятивну функцію щодо них.

Найбільш усвідомлені складові цих образів становлять ядро образу-себе-у-бутті – світогляд. Світогляд являє собою систему найзагальніших поглядів на об'єктивний світ і місце в ньому людини, на ставлення людини до навколишньої дійсності і самої себе, а також зумовлені цими поглядами основні життєві позиції людей, переконання, ідеали, принципи пізнання і діяльності, ціннісні орієнтації. Але світогляд доповнюється великим шаром передсвідомого, несвідомого, інтуїтивно-чуттєвого з практично нескінченним числом складових елементів. Мікрокосм також нескінченний, як макрокосм, і подібно до того, як нікому не прийде в голову скласти програми "формування космосу" (з огляду на очевидну неспроможність таких ідей), так і "формування особистості" – словосполучення, некоректне за своєю суттю. Особистість (мікрокосм) самоформується, сприймаючи все, що міститься навколо неї (в тому числі педагогічну діяльність), як умови свого становлення.

Однак сприйняття умов не є підлеглість їм у всьому. Основною детермінантою освіти особистості є образ "Я – ідеал". Власне кажучи, більш або менш успішний рух суб'єкта від наявного "Образу Я" до бажаного "Я-ідеалу" і становить саму суть процесу освіти особистості. Тільки таким чином суб'єкт упорядковує, узгоджує, інтегрує, субординує – утворює найскладнішу систему: образ-себе-у-бутті, свою особистість, життєвий світ.

Виходячи з розуміння освіти як становлення образу-себе-у-бутті, можна запропонувати такі критерії його рівня: загальна кількість елементів, які входять у образ; наявність ефективних, дієвих зв'язків між окремими елементами образу; автентичність елементів і зв'язків між ними – відповідність образу-себе-у-бутті об'єктивному буттю.

Таким чином, освіта – це формування особистості, що має довіру собі, і оскільки особистість формується в конкретних соціокультурних умовах, то за своїми змістовими й діяльнішими характеристиками, своєю орієнтацією (спрямованістю) освіта у своїй основі відповідає соціокультурному континууму, в якому вона реалізується, а також тенденціям його розвитку. Як наслідок вибудовування й розвитку особистості відбуваються вибудовування й розвиток історичного досвіду і культури людства.

При цьому наскільки більше особистість у своїй діяльності спиратиметься на загальну працю як результат усіх досягнень людства в певній галузі, настільки освіченішою, більш здатною до творчості, до самозміни, саморозвитку вона буде індивідуальністю. В. С. Біблер пише з цього приводу: "У формі загальної праці... самовизначення індивіда відбувається через активність у праці, спрямовану на інше та інших, яка трансформується в радикально інше визначення: індивід розуміється тепер як причина своїх власних дій" [3, с. 172], тобто як особистість. І далі: "Завдяки тому, що соціальність загальної праці щоразу утворюється знову і, водночас, зберігає свою культурність (адже це соціальність у

часі, в поліфонії культур), своєрідним «соціальним квантом» дії неминуче є особистість, постійно не тотожна сама собі, спроможна вступати з собою в актуальний, дієвий, продуктивний діалог-монолог. І саме тому вона (особистість) здатна вступати в живе реальне спілкування з іншою особистістю" [3, с. 172].

Отже, поняття навчання і виховання – складові поняття освіти, входять до нього. У даному дослідженні ми приймаємо наступні визначення. Навчання – це формування в учнів певних знань, умінь і навичок, необхідних для включення особистості в трудову діяльність та соціальні відносини. Виховання – це вплив на особистість з метою формування в неї необхідних для життєдіяльності в суспільстві та культурі властивостей потрібних для включення в трудову діяльність і соціальні відносини.

Подібне трактування основних категорій освіти сьогодні вже зустрічається у працях, присвячених аналізу соціальних аспектів освіти [4, с. 16].

Наш аналіз був би не повним без визначення категорії освіченість, без адекватного сучасності розуміння того, що є людина освічена. Для нас, освічена людина є така, що постійно рефлексує та інтуїтивно-чуттєво переживає структуру і зміст своєї внутрішньої системи координат ("концептуального каркасу", казав американський філософ Квайн), свого мікрокосмосу. Саме це й дає змогу їй бути вільною у своїх переконаннях, не залежати у своїй сутності від економічних, партійних і державних спонукань, не підкорятися ідеологічним зобов'язанням усупереч моральності. Освічена людина в такому контексті стає духовною людиною.

Таким чином, рефлексивна концепція філософії освіти визначає, що остання по відношенню до освіти, педагогіки постає як система знання, яка дозволяє ставати у відношення до педагогіки як іншої системи знання, наприклад, застосовуючи критичне відношення до неї визначене принципом методологічного сумніву, тим самим філософія стає засобом емансипації педагогічної науки від наявних педагогічних систем для упровадження нового знання, яке подекуди може вступати в суперечність з усталеними освітянськими нормами. Вирішення педагогічної проблеми єднання навчання та виховання в формі ідеї розуму, що може створити загальний моральний закон, який може надати людині моральну установку навіть в тому випадку, коли його вчинки очевидно не виходять з мотивів "серця".

Список використаних джерел:

1. Андрущенко В. П. Роздуми про освіту. Статті, нариси, інтерв'ю / В. П. Андрущенко. – К. : Знання України, 2004. – 804 с.
2. Андрущенко В. П. Освітня політика (огляд порядку денного) / В. П. Андрущенко, В. Л. Савельєв. – К. : МП Леся, 2010. – 368 с.
3. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры / В. С. Библер ; [пер. с англ. Д. А. Корочевского]. – М. : Политиздат, 1991. – 278 с.
4. Бондаревская Е. В. Гуманистическая парадигма личностно-ориентированного образования / Е. В. Бондаревская // Педагогика. – 1997. – № 4. – С. 5–12.
5. Воловик В. І. Філософія педагогіки / В. І. Воловик. – Запоріжжя: Просвіта, 2004. – 140 с.
6. Всемирный историко-педагогический процесс. Концепции, модели, историография / [под ред. Г. Б. Корнетова, В. Г. Безрогова]. – М. : Знание, 1996. – 624 с.
7. Вульфсон Б. Л. Педагогическая мысль в современной Франции / Б. Л. Вульфсон. – М. : Мысль, 1983. – 373 с.
8. Галузинський В. М. Педагогіка та її теорія й історія / В. М. Галузинський, М. Б. Євтух. – К. : Вища школа,

1995. – 379 с. 9. Коменский Я.-А. Педагогическое наследие / Я.-А. Коменский, Д. Локк, Ж.-Ж. Руссо, И.-Г. Песталоцци ; сост. и пер. В. М. Кларин, А. Н. Джуринский. – М. : Просвещение, 1987. – 573 с. 10. Кримський. С. Б. Запити філософських смислів / С. Б. Кримський. – К. : Парапан, 2003. – 154 с. 11. Педагогика / под ред. П. И. Пидкасистого. – М. : Роспед-агентство, 1995. – 548 с. 12. Подласый И. П. Педагогика / И. П. Подласый. – М. : Владос, 1999. – 473 с. 13. Сасченко О. Я. Дидактика початкової школи: Підручник для студентів педагогічних факультетів / О. Я. Савченко. – К. : Абрис, 1997. – 236 с.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

О. Е. Мельник

КОНЦЕПТ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗИРОВАННОГО ОБРАЗОВАНИЯ И ЕГО ФИЛОСОФСКАЯ РЕФЛЕКСИЯ

Рассматривается рефлексивный концепт философии образования, которая по своему содержанию и направленностью в своем основании соответствует конкретному социокультурному континууму, в котором она реализуется.

Ключевые слова: рефлексия, концепция, философия образования, воспитание, педагогика.

O. E. Melnyk

THE CONCEPT OF INSTITUTIONALIZED EDUCATION AND ITS PHILOSOPHICAL REFLECTION

We consider the concept of reflective philosophy of education, which in its content and direction basically corresponds to a specific socio-cultural continuum in which it is implemented.

Keywords: reflection, concept, philosophy of education, education, education.

ВПЛИВ СУСПІЛЬНИХ ТРАНСФОРМАЦІЙ ЕПОХИ МОДЕРНУ НА МОРАЛЬ

В статті досліджується вплив деяких соціальних трансформацій епохи модерну на мораль. Детальна увага приділяється негативним наслідкам такого впливу. Зроблено висновок, що хоча усунути ці зміни неможливо, проте можна пом'якшити негативний ефект від них.

Ключові слова: модерн, мораль, соціальні трансформації, спільнота, репутація, анонімність.

Вже не одне століття дослідники прагнуть описати та пояснити ті зміни, які відбуваються в світі у зв'язку зі становленням епохи, яку прийнято називати модерною (в даній статті її хронологічні межі ми розумітимемо максимально широко, тобто як період, який почався зі становлення у Європі капіталістичних відносин і триває до наших днів). За цей час було напрацьовано величезну кількість емпіричного та теоретичного матеріалу, який детально пояснює трансформації, що відбулись. Разом з тим, подібні дослідження не припиняються, а це може свідчити про те, що існує ще чимало невивчених питань. Причиною цього, зокрема, є те, що зміни, які відбувались, зачіпали всі сфери суспільного життя, а тому є велика кількість проблем, які можуть стати предметом наукового аналізу.

Питання впливу змін, які відбулись в епоху модерну, на розвиток суспільної моралі є вивченим досить добре. В тій чи іншій мірі цією проблемою займалися К.-О. Апель, Т. Аболіна, Р. Апресян, З. Бауман, Є. Беляєва, Ю. Габермас, А. Гусейнов, М. Рогожа та ін. Разом з тим, аналіз відповідних джерел засвідчив, що окремі аспекти даної проблеми залишились невивченими. Вони й стали предметом нашого дослідження. Якщо деталізувати останню тезу, то можна стверджувати, що *метою* роботи є виявлення змін у моральному житті, до яких привела трансформація спільнот, що відбулась під впливом становлення епохи модерну. З огляду на те, що дана мета є досить широкою, ми зосередились на висвітленні тих змін, які, наскільки нам відомо, поки залишались недослідженими.

Основну частину своєї історії людина прожила у малих спільнотах (сім'я, рід, плем'я) і саме в такому середовищі формувалась мораль. Характерною ознакою цих спільнот було те, що індивіди в них підтримували особисті контакти один із одним, а більшість видів діяльності здійснювались колективно. Тому зв'язок людей між собою був явним, відчутним і, звичайно, життєво необхідним. Людина була активно залученою до суспільного життя та, усвідомлюючи це, намагалась чинити так, щоб залишатись у цьому стані (адже існування поза колективом було, фактично, неможливим). Для цього вона виконувала необхідні моральні норми.

Розвиток індустріального суспільства привів до значних змін у такому укладі життя. Тетяна Аболіна описує їх наступним чином: "Втрата безпосередніх контактів у виробничому процесі, виступаючи знаменням технократичної ери, мабуть, в найбільшій мірі підриває роль традиційних нравів у суспільному житті. В такому випадку цілком закономірною є криза нравів у передових індустріальних країнах, констатація якої вже стала загальною в західній науковій та публіцистичній літературі" [1, с. 82–83]. Еміль Дюркгейм писав, що відбулось "послаблення зв'язків, які пов'язували індивіда з його сім'єю, рідною землею, успадкованими традиціями, колективними звичаями групи. Стаючи більш мобільним, він легше змінює середовище, залишає рідних, щоб вести в іншому місці більш автономне життя, самостійніше формує свої ідеї та почуття" [3, с. 371]. На його думку, хоча й спочатку цей процес приводить до послаблення суспільної солідарності, проте в тривалішій перспективі тільки посилює її, зміцнюючи тим самим суспільну мораль. Адже спеціалізуючись на одному виді праці, індивід ще більше починає усвідомлювати свою залежність від суспільства, оскільки більшість необхідних для життя ресурсів виробляють інші люди. Це примушує його виконувати необхідні норми для того, щоб підтримувати солідарність із ними. Е. Дюркгейм так про це писав: "Завдяки йому (поділу праці. – Н. В.) індивід починає усвідомлювати свій стан залежності від суспільства, і саме від нього походять сили, що його стримують та обмежують (йдеться про силу нормативної регуляції. – Н. В.). Отже, оскільки поділ праці стає важливим джерелом соціальної солідарності, то тим самим він стає важливою основою морального порядку" [3, с. 371–372]. В іншому місці читаємо, що поділ праці стимулює солідарність "... тому що створює між людьми цілу систему прав та обов'язків, які надовго пов'язують їх один з одним" [3, с. 377].

На нашу думку, бачення даного процесу Е. Дюркгеймом було надто оптимістичним. На мораль впливають багато факторів і виходячи з одного (в даному випадку економічного) важко пояснити, а тим більше спрогнозувати трансформацію суспільної моралі. До того ж її розвиток відбувається нелінійно, тобто не завжди в ньому присутня строга причинна залежність, звична для механістичного світогляду. Тому ми вважаємо, що стверджувати, ніби руйнація звичного середовища людського проживання (малі групи) та розвиток індустріального суспільства однозначно привели до посилення суспільної моралі не має підстав. Однозначно можна стверджувати тільки те, що його наслідком стали вагомі трансформації суспільної моралі, які тривають і до сьогодні.

Першим наслідком стало поступове зростання автономії індивіда, звільнення його з-під контролю малої групи, збільшення свободи вибору, зменшення впливу традиції.

Наступним наслідком є послаблення впливу на суспільну мораль такого фактору, як потреба співжиття. Остання є одним з основних чинників, що сприяв виникненню моралі: людина не може вижити самостійно, поза межами суспільства, а тому повинна йти на співпрацю з іншими людьми,

для утворення соціальних груп. Проте життя в групі неминуче веде до конфліктів між індивідами за їжу, партнера, соціальну позицію тощо. За собом стримування цих конфліктів стали правила, норми, які регулюють стосунки людей та дають змогу підтримувати соціальну єдність.

Розвинута ринкова економіка робить громадян багатшими, в результаті чого вони можуть придбати майже всі необхідні для життя блага і для цього в них немає потреби у налагодженні та підтримці стійких зв'язків із іншими людьми. Щоб купити, наприклад, собі їжі людина не повинна налагоджувати міцного особистого зв'язку із продавцем. За гроші вона також отримує необхідні медичні послуги (в прямий чи непрямий спосіб – за сплачені нею податки держава надає їй медичне забезпечення). Сплативши податки, людина отримує від держави захист свого життя. Щоб вдовольнити певні духовні потреби, вона купує книгу, квиток на концерт, в музей чи кінотеатр. Таким чином, свої базові матеріальні потреби і навіть значну частину духовних вона може забезпечити, не налагоджуючи міцних соціальних зв'язків, які, у свою чергу, потребують зусиль із виконання базових моральних норм. Проте, нагадаємо, що в недалекому минулому для забезпечення себе харчами людина змушена була кооперуватись із іншими, щоб займатись землеробством, скотарством чи полюванням. Захист життя ще більше потребував злагоджених колективних дій. Більшість духовних потреб теж вдовольнялись у групі (пісні, танці, релігійні ритуали і т. п.). Всі ці колективні дії давали людині постійне відчуття зв'язку з іншими і вимагали виконання певних моральних норм.

Звичайно, сучасна цивілізація теж не дає змоги людям виживати поза соціумом, а тому вони й надалі пов'язані між собою численними зв'язками (якщо пекар не спече хліба, а продавець не відкріє магазину, то ми залишимося без харчів і ніякі гроші нам у цьому не зарадять). Тобто реальна залежність від інших не стає меншою. Тут Е. Дюркгейм був правий. Він помилявся в тому, що людина, усвідомлюючи це, буде більш прив'язаною до суспільства, а отже послідовніше виконуватиме його норми. Проте, насправді, це усвідомлення останнім часом часто зменшується. Справа в тому, що сьогодні у суспільстві з розвинутою ринковою економікою людина володіє необхідними для життя коштами і живе у налагодженій системі споживання товарів та послуг, у результаті чого в неї значною мірою зникає необхідність налагоджувати співпрацю з іншими людьми. Внаслідок цього вона перестає відчувати залежність від інших, пов'язаність із ними, що часто приводить до появи ілюзорного відчуття відокремленості від суспільства (мовляв, живу сам по собі, все здобув тільки завдяки власним зусиллям і нікому нічим не зобов'язаний). Таке світосприйняття є однією із причин падіння соціальної активності громадян у розвинутих західних країнах, розвитку соціальної атомізації, відчуження і т. п.

Отже, підкреслимо, що в багатьох урбанізованих спільнотах розвинутих країн залежність людини від суспільства, хоча й не зникає, але стає менш усвідомлюваною. А оскільки усвідомлення необхідності співіснування з іншими є одним із вагомих факторів, що сприяв виникненню

та функціонуванню моралі, то із послабленням цього усвідомлення, посилюються хаотичні процеси в суспільній моралі, адже люди в меншій мірі слідують моральним нормам, які спрямовані на налагодження та підтримку контактів з іншими людьми.

Звичайно, можна зауважити, що й сьогодні для того, щоб забезпечити собі рівень життя, про який йшлося вище, людина повинна працювати, а це, у свою чергу, потребує налагодження зв'язків з іншими особами. Проте з розвитком цивілізації ці зв'язки теж слабнуть. Про це добре написано у книзі Зигмунта Баумана "Індивідуалізоване суспільство". В ній йдеться про те, що в минулому, у часи, які Бауман називає епохою "важкої модерніти", стосунки на виробництві зав'язувались на довгі десятиліття. "Отримуючи свою першу роботу на фабриках Форда, молодий підмайстер міг бути цілком упевненим, що завершить свою трудову біографію на тому ж самому місці. Часові горизонти ери «важкої модерніти» були довготривалими" [2, с. 27]. Причому це стосувалось не тільки робочих, але й власників, для яких підприємство було більш довговічним "сімейним багатством", аніж будь-який окремо взятий член сім'ї [2, с. 27]. "Сьогодні ситуація змінюється, і головним елементом цієї зміни є прихід нової «короткотривалої» ментальності на зміну «довготривалій» ... Згідно останніх підрахунків, молодого американця чи американку із середнім рівнем освіти на протязі їх трудового життя очікують, щонайменше, одинадцять змін робочих місць" [2, с. 29]. Трудова діяльність у звичному вигляді відходить у минуле, натомість відбувається перехід до "... роботи за короткотривалими контрактами, або й узагалі без них, до роботи без обговорених гарантій..." [2, с. 30]. За таких умов, коли зайнятість стає короткотривалою, "коли фактично всі правила, які стосуються гри у кар'єрне просування чи звільнення, скасовуються або ж мають тенденцію змінюватись задовго до закінчення гри, залишається мало шансів для вкорінення та закріплення взаємної лояльності та солідарності. ... Місце праці бачиться як свого роду кемпінг де людина зупиняється на декілька ночей ... а не як спільний дім, в якому кожен зобов'язаний виробляти прийнятні правила взаємодії" [2, с. 31].

До написаного треба додати, що багато видів праці стали менш колективними та більш індивідуальними, що теж не стимулює утворення міцних зв'язків між людьми. До того ж самі працедавці часто нав'язують гру на виживання між своїми працівниками (або ж це робить ринок). Оскільки ж потреба налагодження зв'язків є могутнім стимулом утворення та підтримки соціальної моралі, то й у сфері виробництва вплив даного чинника слабшає.

Наступним вагомим наслідком руйнації звичного для людини життя у малій групі було формування середовища, в якому традиційні механізми підтримки суспільної моралі стають менш дієвими. Насамперед, це стосується репутації. По-перше, життя у великих спільнотах, зокрема, містах, унеможлиблює ту її дієвість, яка була в малих групах, адже люди в такому середовищі, переважно, не знайомі між собою, отож, не мають

необхідної інформації для того, щоб вибудовувати стосунки на ґрунті репутації. Крім того, для людини фізично неможливо зберігати у своїй пам'яті інформацію про вчинки тієї великої кількості людей, з якою їй доводиться контактувати. До цього слід додати, що в багатьох ситуаціях, в яких опиняється сьгодні людина, в неї немає потреби вибудовувати репутацію, адже її контакти з більшістю людей не є довготривалими, а отже ймовірність отримання віддяки в майбутньому видається невисокою. Звичайно, продовжує діяти т. зв. "непряма взаємність" (сьогодні я допоможу тобі, а отже, в майбутньому хтось вчинить аналогічно по відношенню до мене), проте вона ніколи не була основним механізмом, який забезпечував добродесні стосунки між людьми. По-друге, сьогодні навіть людина з поганою моральною репутацією може отримати необхідні для життя блага, адже у цивілізованому просторі сучасних західних країн життя налагоджене навіть у дрібницях, що дає змогу людині, володіючи певним грошовим ресурсом (або ж навіть без нього, через систему державної соціальної допомоги) отримувати необхідні для життя товари і послуги. Для цього достатньо дотримуватись лише певного набору законодавчих норм.

З написаного, безумовно, не випливає висновок про те, що репутація повністю втрачає сенс, адже в багатьох сферах та соціальних групах вона залишається дієвим механізмом підтримки моральних стосунків. Проте наведені спостереження засвідчують, що сфера її дієвості звужується. Показовими у даному плані є висловлювання людей на кшталт "не зважай, що думають інші, роби те, що вважаєш правильним", які стали в наш час дуже популярними і навіть претендують на статус етичних принципів.

Ще однією ознакою нового середовища проживання людини є зростання можливостей для того, щоб діяти і спілкуватись анонімно. Така ситуація суттєво відрізняється від традиційного суспільства – тоді більшість дій могли бути відслідкованими, а тому їх автори отримували належну віддяку чи покарання. Проте, як засвідчила низка експериментів, анонімність має великий вплив на етичний вимір поведінки [5; 8]. Тому "неморальна поведінка більш ймовірна тоді, коли той, хто її чинить, не може бути ідентифікований" [9, с. 311]. Причому навіть якщо така анонімність є ілюзорною, коли, наприклад, учасники експерименту у гірше освітленій кімнаті частіше вдаються до обману, у порівнянні з учасниками в кімнаті, у якій освітлення є кращим [9]. З цього можна зробити висновок, що людина, живучи в значною мірою анонімному середовищі, яке створюється, наприклад, в умовах сучасного великого міста, в силу дії описаних психологічних механізмів більш ймовірно вдаватиметься до неетичної поведінки. Навіть якщо така анонімність є ілюзорною.

До слова, сьогодні нове поле для анонімної діяльності створюється завдяки появі віртуальної реальності. Діючи під завісою анонімності, користувачі Інтернету допускають порушення норм спілкування, шахрайство і т. п., до яких в умовах звичайного спілкування не вдалися б.

Проте шкода від таких порушень є зовсім не віртуальною – образи, розчарування, жаль з приводу втрат є цілком реальними. До того ж, практикування певних неетичних дій у віртуальній реальності веде до того, що в людини формується звичка, отож є загроза того, що і в реальному житті вона частіше вдаватиметься до аморальної поведінки.

Наступною особливістю середовища проживання сучасної людини є те, що в ньому зростає кількість комунікацій, які є не прямими, а інституційно опосередкованими. Як вже було зауважено, в малих групах досить легко було ідентифікувати автора певних дій і покарати його у випадку неетичності поведінки. З розвитком цивілізації ситуація суттєво змінюється. Сьогодні багато вчинків є настільки багатоступеневими, що встановити їх автора буває майже неможливо (а отже, в разі необхідності, покарати його за вчинене). Про це, свого часу, писав Поль Рікер, коли зауважував складність ідентифікації відповідального у сенсі винуватця наслідків, що привели до лиха, з огляду на те, що часто ми маємо справу з безліччю поодиноких мікрорішень та втручань [4, с. 63]. Така ситуація зумовлена тим, що рішення, які впливають на наше життя, походять від інституцій, механізм влаштування яких передбачає багатоступеневість їх дій. З іншого боку, такі дії є опосередкованими в тому сенсі, що їх автор безпосередньо не контактує із тими, кого вони стосуються. Тому, приймаючи певне рішення, він не усвідомлює його наслідків в тій мірі, як це було в умовах життя у не настільки інституціалізованих малих групах, в яких людина безпосередньо бачила тих, на кого впливають її дії. Але це суттєво змінює моральний зміст взаємодії. Як показали нещодавно проведені експерименти, є велика різниця у тому, як ми себе поводитимемо, в умовах коли безпосередньо контактуємо з людиною, на яку впливають наші вчинки і коли такого контакту немає. Зокрема, в одному з досліджень [6] вчені прагнули перевірити, чому коли особисто треба "принести в жертву" одну людину, щоб врятувати багатьох, скинувши її з моста на трамвайну колію, то на такий вчинок мало хто зважиться. Проте коли для цього треба переключити колію і пустити трамвай по рейках, на яких працює один робочий, замість того щоб він їхав по тих, на яких працює п'ятеро, то на цей вчинок погоджується більшість. Використовуючи функціональну магнітно-резонансну томографію, автори виявили, що у першому випадку в учасників активізувались ділянки мозку, відповідальні за емоції, а в другому – здебільшого ті, які відповідають за розмірковування. З цього можна зробити висновок, що вирішення особових моральних дилем ґрунтується, в першу чергу, на емоціях, а безособових (як-от, переключити трамвайну колію) – на розмірковуваннях. Проте як показали багато інших досліджень емоції відіграють основоположну роль в прийнятті нами моральних рішень, визначаючи їх зміст [7].

Переносючи ці результати на досліджувані нами умови життя сучасної людини, відзначимо, що вона сьогодні є об'єктом різноманітних впливів з боку осіб, які не мають жодного прямого контакту з нею. Відповідно, для таких осіб дилеми, з якими вони мають справу, носять безособовий хара-

ктер, а отже не стимулюють їх до емоційної участі в моральній стороні справи. За таких обставин людина може ставати жертвою вчинків, які за умов особистого контакту з їх автором, були б зовсім іншими. Наприклад, сьогодні інвестор може вирішити вивести капітал з певної країни особливо не переймаючись тим, що це приведе до втрати робочих місць тисячами осіб. Проте, якби він приймав свої рішення перед очима людини, яка залишиться без роботи, то його дії, можливо, були б іншими. Треба також додати, що в людей, які приймають подібні рішення, може спрацювати описаний вище ефект "ілюзорної анонімності", тому вони дещо легше наважуватимуться на подібні вчинки, навіть якщо добре розумітимуть наслідки своїх дій для життя інших людей. Звичайно, неможливо уявити собі цивілізацію, без таких опосередкованих рішень. Тому, зауважуючи ці зміни, ми маємо за мету не критикувати їх, а лише описати ті процеси, які відбуваються в сучасних розвинутих країнах і чинять вагомий вплив на функціонування їх системи суспільної моралі.

Описуючи зміни, які мають негативний вплив на стабільність суспільної моралі, треба обов'язково зауважити, що їх дія посилюється секуляризаційними процесами, які відбуваються в багатьох країнах. Релігія довгий час допомагала сталому функціонуванню суспільної моралі, підтримуючи авторитетом "вищих сил" виконання її вимог. Вона може бути ефективним механізмом, що стимулює людей до етичної поведінки в умовах зростання анонімності та опосередкованості людських стосунків, зниження ефективності репутації. Тобто описані вище соціальні зміни, які дестабілізують суспільну мораль, могли б, до певної міри, бути компенсованими релігійним чинником. Оскільки ж він втрачає свою роль, то це ставить суспільну мораль перед новим викликом.

Таким чином, матеріал, викладений у даній статті, демонструє, що певні зміни, які відбуваються в суспільному житті епохи модерну, мають негативні наслідки для моралі. Серед них – зменшення усвідомлення залежності індивіда від суспільства, звуження сфери дієвості репутації, збільшення кількості комунікацій, які є не прямими, а інституційно опосередкованими, зростання можливостей для того, щоб діяти і спілкуватись анонімно. Звичайно, усунути ці зміни неможливо, оскільки вони пов'язані і сутнісними характеристиками модерної цивілізації. Проте, гадаємо, можна пом'якшити їх негативний вплив на мораль. Вивчення шляхів досягнення цієї мети буде предметом нашого наступного дослідження.

Список використаних джерел:

1. Аболина Т. Г. Исторические судьбы нравственности (философский анализ нравственной культуры) / Татьяна Георгиевна Аболина. – Киев : Лыбидь, 1992. – 196 с.
2. Бауман З. Индивидуализированное общество / Зигмунт Бауман ; [пер. с англ. под ред. В. Л. Иноземцева]. – М. : Логос, 2002. – 390 с.
3. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии / Эмиль Дюркгейм ; [пер. с фр. А. Б. Гофмана]. – М. : Наука, 1990. – 575 с.
4. Рікер П. Концепт відповідальності. Есе семантичного аналізу / Поль Рікер ; [пер. з фр. О. Сирцова, В. Каденко] // Право і справедливість. – К. : Дух і літера, 2002. – С. 42–71.
5. Bateson M. Cues of being watched enhance cooperation in a real-world setting / M. Bateson, D. Nettle, G. Roberts // *Biology Letters*. – 2006. – Vol. 2, № 3. – P. 412–414.
6. Greene J. D. An fMRI Investigation of Emotional Engagement in Moral Judgment / Joshua D. Greene, Brian R. Sommerville, Leigh E.

Nystrom, John M. Darley, Jonathan D. Cohen // Science. – 2001. – Vol. 293. – P. 2105–2108. 7. Haidt J. Morality / Jonathan Haidt, Selin Kesebir // Handbook of Social Psychology. – Hoboken, NJ : Wiley. – 2010. – Vol. 2. – P. 797–832. 8. Haley Kevin J. Nobody's watching? Subtle cues affect generosity in an anonymous economic game / Kevin J. Haley, Daniel M. T. Fessler // Evolution and Human Behavior. – 2005. – Vol. 26. – P. 245–256. 9. Zhong Chen-Bo. Good Lamps Are the Best Police Darkness Increases Dishonesty and Self-Interested Behavior / Chen-Bo Zhong, Vanessa K. Bohns, Francesca Gino // Psychological Science. – 2010. – Vol. 21, № 1. – P. 311–314.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

В. В. Надурак

ВЛИЯНИЕ СОЦИАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ ЭПОХИ МОДЕРНА НА МОРАЛЬ

В статье исследуется влияние некоторых социальных трансформаций эпохи модерна на мораль. Особое внимание уделяется негативным последствиям такого воздействия. Сделан вывод, что хотя устранить эти изменения невозможно, однако можно смягчить негативный эффект от них.

Ключевые слова: модерн, мораль, социальные трансформации, сообщество, репутация, анонимность.

V. V. Nadurak

THE INFLUENCE OF THE SOCIAL TRANSFORMATION OF MODERNITY ON MORALITY

The impact of some social transformations of modernity on morality is examined in the paper. Detailed attention is paid to the negative effects of such influence. It is concluded, that although these changes cannot be eliminated, but we can mitigate negative effects of them.

Keywords: modernity, morality, social transformation, community, reputation, anonymity.

ДО ПИТАННЯ ВЗАЄМОЗВ'ЯЗКУ ЛОГІКИ ТА ЕВРИСТИКИ

Проводиться аналіз поняття евристика з метою виокремлення найбільш універсальних тлумачень. Окреслюються взаємозв'язки евристики та логіки. Демонструється утилітарність евристичного апарату для логіки та дисциплін логічного циклу.

Ключові слова: евристика, логіка, теорія аргументації, евристична аргументація, методи евристики.

Проблема отримання нового знання завжди була актуальною як для людства в цілому, так і для наукової спільноти зокрема. Потреба у розробці методів вирішення різноманітних задач, інтерпретації нової інформації, побудови наукових теорій виникла уже за часів Античності; це пояснюється, в першу чергу, бажанням людини пізнати та систематизувати універсум. Отже, беззаперечним є той факт, що евристика застосовувалася й застосовується скрізь, де людське мислення стикається із новим, недослідженим знанням.

Оскільки логіка також опікується питанням людського мислення, необхідно зазначити, що області логічного та евристичного тісно пов'язані між собою. Якщо головна задача евристики – опікуватися творчим процесом вирішення певної задачі, то логіка спрямована на перевірку результатів на правильність та істинність. Тим не менш, такий опис є досить примітивним, оскільки ані можливості евристики, ані можливості логіки цим не вичерпуються. Таким чином, мета статті – окреслити взаємозв'язок між евристикою та логікою.

Джерельна база для дослідження евристики складається із праць європейських та американських вчених, оскільки в межах української, та російської літератури відчувається брак ґрунтовних робіт щодо цієї галузі наукового знання. Найбільш структурованою на сьогодні українською працею є навчальний посібник Н. А. Карамішевої "Евристика". Але для поглибленого аналізу співвідношення евристичного та логічного доцільно скористатися роботами Ендрю Еббота (Andrew Abbott), Рафаеля Марті (Rafael Martí), Дьордя Пойа (George Pólya), Генрі Праккена (Henry Prakken), Герда Гіренценца (Gerd Gigerenzer), Ніра Орена (Nir Oren), Тімоті Нормана (Timothy Norman), Алуна Пріса (Alun Preece).

Визначення поняття "евристики" викликає складність через полісемічність самого слова. У вітчизняній літературі можливо зустріти такі визначення:

1. Мисленнєвий процес, спрямований на пропонування нових ідей та гіпотез, на формулювання та розв'язання практичних і теоретико-пізнавальних задач та проблем; логіка інтелектуальної діяльності, спрямована на пошук істини, на відкриття та винаходи; метод дослідження, що не має суворого логічного обґрунтування [8, с. 9].

2. Сукупність методів дослідження, спрямованих на відкриття, пізнання нового, раніше невідомого. Наука, що вивчає процеси продуктивного творчого мислення [5, с. 336].

3. Термін, яким позначають галузь знання про творчу діяльність, пов'язану із пошуками шляхів відкриття нового в судженнях, ідеях, способах діяння [12, с. 183].

У свою чергу, російські дослідники пропонують інші тлумачення евристики:

1. Сукупність прийомів і методів, що полегшують та спрощують вирішення пізнавальних, конструктивних, практичних завдань. Евристикою називають також спеціальну наукову область, що вивчає специфіку творчої діяльності. Евристичні методи протиставляються рутинному, формальному перебору варіантів за заданими правилами [7, с. 36].

2. Момент відкриття нового; методи, що застосовуються в процесі такого відкриття (евристичні методи); наука, що вивчає творчу діяльність; метод навчання (т. зв. сократичні бесіди) [11].

3. Сукупність прийомів і методів, що забезпечують або полегшують вирішення пізнавальних конструктивних практичних завдань. У широкому змісті евристикою називають наукову галузь, що вивчає специфіку творчої діяльності. Логічною основою евристичних методів є недедуктивний (правдоподібний) вивід: за аналогією, з окремих випадків й ін. [9, с. 22].

Нарешті, у європейській та американській традиції можливо виокремити такі визначення:

1. Сукупність способів отримання нових ідей з будь-чого [1. р. 52].

2. Сукупність методів вирішення задач [10, с. 131–132].

3. Процес або метод, що уможливорює відкриття або дослідження чогось для людини [3].

Окрім того, деінде можливо зустріти й термін "евристики". У цьому випадку йде мова про сформовану методологію (евристика доступності, евристика репрезентативності (А. Тверський, Д. Канеман), криміналістична евристика (Г. Зорін), атитюдна евристика (Е. Аронсон), симулятивна евристика (К. Фідлер) й ін.), яка дозволяє вирішити поставлену задачу. Це дозволяє говорити про інструментальну інтенцію, тобто, перш за все, суто практичне спрямування методу.

Таким чином, множина запропонованих інтерпретацій дозволяє виокремити три основних тлумачення евристики:

1) галузь науки, що досліджує засади та умови процесу творчої діяльності;

2) сукупність методів ведення творчої діяльності з метою генерації нового знання;

3) сукупність правил організації інтелектуальної діяльності, до яких додається окреме поняття "евристика" у інструментальному значенні. Виходячи з такого бачення, можливо окреслити основні взаємозв'язки евристики та логіки.

Найбільшого уточнення, на нашу думку, потребує тлумачення евристики саме як галузі наукового знання, оскільки на сучасному етапі роз-

витку, власне, науки евристики ще не існує через, по-перше, складність систематизації творчого процесу людини, і, по-друге, вкрай міждисциплінарний характер евристики; для успішного функціонування вона залуचाє здобутки філософії, логіки, математики, психології та низки профільних дисциплін. Оскільки логіку також цікавить форми, методи, закони інтелектуальної діяльності людини, беззаперечним є той факт, що і евристика, і логіка мають на меті вирішити схожу задачу – як саме мислить людина? Для логіки ключовим є дослідження способів виводу істинного знання, пошук методів побудови правильних міркувань, аналіз структури обґрунтування, тощо. У свою чергу, евристика торкається проблеми методів отримання нового знання, використовуючи такі ж форми його представлення. В якості ж обґрунтовуючої методології така галузь застосовує весь доступний інструментарій логіки, як формальної, так і неформальної. Тому, з точки зору цього дослідження, про евристику коректніше говорити як про напрям дослідження, а не як про науку.

Запропоноване вище значення (сукупність методів ведення творчої діяльності з метою генерації нового знання) є найбільш вживаним, оскільки у більшості наукових статей зустрічаються слова "евристика", "евристики", "евристичний" саме у значенні методу. Це, в свою чергу, аналізує питання розрізнення "логік" та "евристик". Так, поняття "логіка дослідження" можливо тлумачити як представлення внутрішніх зв'язків (строгих методів обґрунтування та перевірки) певної теорії, які уможливають логічну вивідність знання. При цьому, "евристика дослідження" може означати сукупність методів побудови теорії. Критична різниця між логіками та евристиками полягає у тому, що евристика будь-якого дослідження не може вважатися строгою, її мета – отримання нового знання взагалі, а не його перевірку на відповідність законам логіки. Це, очевидно, прерогатива вже саме логічних досліджень.

Постає питання: наскільки відрізняються логіки та евристики у прикладному полі? Де при побудові міркування закінчується евристика та починається логіка? Чи взагалі можливе коректне розведення таких методологій на практиці. Для початку, звернемося до методологічного апарату евристики: що саме вона пропонує науковцю для вибудови міркування?

Рафаель Марті, професор кафедри статистики та дослідження операцій університету Валенсії, редактор журналу "Journal of Heuristics", зазначає, що взагалі опис методів евристики викликає проблему у будь-якого дослідника через, перш за все, їх багатоманітність та **варіативність**. Справа в тому, що деякі методи можливо застосовувати лише у окремих випадках, які зовсім не завжди мають ґрунтовне значення для науки в цілому. Тим не менш, він приводить п'ять базових груп методів, кожна з яких об'єднує окремі евристики:

- 1) методи декомпозиції (виділення у проблемі підпроблем, які, почасти, простіше вирішити окремо);

- 2) індуктивні методи (реалізація таких методів полягає в узагальненні окремих випадків до загальної проблеми. У цьому випадку, певні властивості або якості підпроблем можуть переноситися на загал);

3) редуційні методи (класичне "лезо Оккама". Якщо множина можливих вирішень проблеми надто велика, є сенс зменшити кількість таких вирішень, спрощуючи проблему. Ризик застосування таких методів полягає в тому, що іноді науковець "зрізає" найбільш оптимальне вирішення на користь більш ускладненого);

4) конструктивні методи (побудова множини вирішень проблеми чітко крок за кроком. У даному випадку іде відсилка до комбінаторики, тобто на меті евристики є визначення найбільш вдалого вибору на кожному кроці);

5) методи локального пошуку (у цьому випадку застосовується протилежний рух. Можливе рішення певної проблеми досліджується на предмет його удосконалення. Кожен крок вирішення аналізується на предмет наявності більш цінного (ефективного), і, якщо це можливо, менш ефективне вирішення замінюється на більш ефективне) [2, р. 18–19].

Більшість таких методів, особливо в поєднанні із формалізацією, широко застосовуються в логіці. Очевидно, що у випадку **побудови** міркування чітко розведення поля логічного і евристичного провести неможливо. Навіть на суто методологічному рівні проявляються паралелі між логічними і евристичними методами. Логіка, почасти, використовує евристику для формування, наприклад, засновків міркування, евристика, в свою чергу, може і залучає формальний метод для реалізації редуційного методу.

Якщо ж мова йде про **обґрунтування**, потрібно зазначити, що для логіки ключовою властивістю обґрунтованого знання є його вивідність, яка уможливорює застосування до такого обґрунтування оцінки істинності. Евристичне обґрунтування на істинність не претендує, знання, що отримане таким шляхом може бути лише вірогідним (у буквальному сенсі – гідним віри).

Отже, можна підвести підсумок. Якщо мова йде про логіку та евристику у інструментальному значенні, маємо наступне: на етапі побудови міркування рівноцінно використовуються і логічні, і евристичні методи, які іноді взагалі не можна чітко розводити на такі групи, доцільніше вважати їх логіко-евристичними. На етапі аналізу міркування логіка домінує, оскільки актуалізується питання правильності (тобто, дотримання законів логіки) у отриманій побудові. Евристика в цьому випадку може застосовуватися лише як допоміжний інструмент, який дозволяє спростити аналіз, або навпаки – розширити множину аналізованих даних.

Нарешті, варто звернути увагу на третє визначення евристики – як сукупність правил організації інтелектуальної діяльності. Це визначення видається надто розпливчастим, оскільки на практиці така "сукупність правил" зводиться більше до теорія пізнання, психології та, знов таки, логіки. Сюди ж відноситься і педагогіка, оскільки саме для неї ключовим поняттям є правила організації. Вони, в свою чергу, визначають методи навчання та передачі знань, уможливлюють відношення "вчитель–учень" (у найширшому розумінні обох слів).

Таке визначення відкриває ще одну царину спільних зв'язків логіки та евристики (та, загалом, будь-якої науки), оскільки саме завдяки еври-

стиці логіка продовжує розвиватися. Створення нестандартних теорій, перегляд вже чітко обґрунтованих засновків цієї науки, реорганізація теоретичних надбань – у кожному випадку реалізація інтенції вченого щодо привнесення нового до логіки неможлива без використання інструментарію евристики. Не дивлячись на оманливу синонімічність, евристика жодним чином не виступає як, почасти, філософія або методологія науки (в т. ч. логіки), вона виступає скоріше ініціатором трансформації окремих теорій чи навіть ґрунтовних підвалин логіки взагалі. Для прикладу, виникнення неklasичної логіки було спричинене саме евристичним пошуком нових можливостей аналізу невіршуваних на той момент проблем класичної логіки.

Отже, можливо відзначити, що для логіки евристика залишається в першу чергу додатковим інструментом, який дозволяє розширити як теоретичну частину науки (в тому числі – і методологію), так і практичну. Але найбільш повно внесок евристики в логічну царину можливо оцінити, долучивши інші дисципліни, які вважаються частиною логічного циклу: теорію аргументації, риторику, еристику. В першу чергу, це стосується питання самої аргументації.

Генрі Праккен писав, що структура аргументації повинна включати чотири рівні:

- 1) логічний рівень, який дозволяє репрезентувати базові концепти (напр.: факти універсаму). Зазвичай цей рівень будується за допомогою немонотонних логік;

- 2) діалектичний рівень, який включає специфічні властивості аргументу, наприклад, його сила або слабкість щодо інших аргументів;

- 3) процедурний рівень обумовлює, яким саме чином аргумент буде реалізовано. Почасти, такою процедурою виступають діалогові ігри;

- 4) евристичний рівень є залежним від вищеописаних рівнів аргументації, але не є менш важливим, оскільки він надає аргументативній системи життєздатності. На евристичному рівні визначається, який аргумент обрати наступним, як саме оцінити контраргумент, яку стратегію краще обрати [4, р. 344].

Більшість сучасних досліджень спрямовані в першу чергу на аналіз логічного, діалектичного та процедурного рівнів, оскільки вони дозволяють будувати строгу аргументацію, яка не є внутрішньо суперечливою, аргументи якої витримують контраргументацію, а процедурна реалізація такої аргументації виконується відповідно до встановлених норм. Але питання евристичного рівня аргументації чомусь залишається поза колом зацікавленості сучасних логіків. Це можливо пояснити, як мінімум, розпливчастим характером самої евристики, про що вже йшлося вище. Тим не менш, саме від евристики залежить *реалізація аргументації на практиці*. Оскільки процедурний рівень визначає спосіб побудови аргументації, він аж ніяк не впливає на учасників аргументативної діяльності. Виключити з аргументативної діяльності, власне, аргументатора або реципієнта аргументації здається абсурдним; це знищує головну ідею аргументації – переконати опонента у чомусь.

Теза про те, що без евристики логіка та теорія аргументації постають як суто обґрунтовуючі дисципліни, видається надто вже претензійною, але вона має сенс. Обидві галузі пояснюють, **як** застосовується аргумент, але залишають відкритим питання **чому**, оскільки змістовна частина аргументації може покладатися на психологію учасника аргументативної діяльності: його інтенції, бажання, соціальна, політична роль і т. і. Ці фактори виносяться як тло аргументації, вони враховуються як очевидні. Тим не менш, дуже багато питань виникає щодо, наприклад, обрання стратегії реалізації аргументації, і без евристики така стратегія не буде мати практичної цінності.

Важливо відзначити, що і у цьому випадку є певні тонкощі у тлумаченні поняття "евристика". У зарубіжній традиції, де еристика на сучасному етапі розвитку науки є в першу чергу частиною computer science, може розумітися як 1) стратегія найбільш ефективного способу вирішення проблеми, 2) методи вирішення проблеми взагалі (див. вище). Це, таким чином, дозволяє говорити ще про одну характеристику, ефективність аргументації, яка залежить, знов таки і від множини використаних евристик (методів), і від евристики як способу організації та реалізації інтелектуального потенціалу. Еристика, отже, бере на себе важливу функцію суб'єктної ефективності аргументації, тобто, наскільки запропонована аргументація може ефективно реалізовуватися конкретним суб'єктом.

Нарешті, ще один внесок евристики до теорії аргументації проявляється у застосуванні різноманітних недедуктивних міркувань як аргументів. Очевидно, що з точки зору багатьох аргументативних теорій, які побудовані на ідеї чіткого протоколу аргументації, використання такого роду аргументів не є прийнятним. Так, наприклад, метод екстраполяції (переносу відомого знання на невідомі випадки) неможливо вважати раціонально прийнятним; він суперечить власне ідеї комунікативної раціональності, яка покладена в основу ідеї раціональності аргументації (чіткість, ясність, однозначність, достовірність і т. і.). Але, з іншого боку, еристика відкриває широкі можливості для побудови діалогу принципово іншого типу – вільного, необмеженого.

Евристичний аргумент, таким чином, постає як особлива форма аргументу, що формулюється на базі правдоподібного знання, отриманого шляхом реалізації творчого потенціалу людини. Звісно, таке визначення є розмитим, оскільки досить важко охопити усю сферу людської творчості. У якості інструменту для створення евристичного аргументу можуть виступати будь-які способи пізнання та рефлексії, а його головною характеристикою отже стає "корисність", тобто застосовність. Яскравим прикладом такого типу аргументу можна вважати згадане вище лезо Оккама, яке виступає важливим методологічним принципом, дозволяючи редукувати зайві гіпотези або припущення. При цьому сам принцип леза Оккама залишається презумпцією, але не аксіомою. Застосування евристичного аргументу дозволяє створити динамічну систему, за якої аргументація може трансформуватися, набуваючи тієї форми, яку потребує автор. Таким чином, такий аргумент є ситуативним, а отже розширює можливості

стратегічного маневрування учасників аргументативного процесу. І. Лака-тос у роботі "Доказательства и опровержения" писав: "Дедуктивістський стиль позбавляє понять, що були породжені доведеннями, їх попередньої історії, трактує їх як народжені з «вакууму», штучним та авторитарним шляхом. Він замовчує глобальні контрприкладі, що ведуть до їх відкрит-тя. Евристичний стиль, навпаки, підкреслює саме вказані фактори. Він акцентує на проблемній ситуації: він рельєфно представляє «логіку», за-вдяки якій народилося нове поняття" [6, с. 210–211].

Можливо оцінити і найважливішу властивість евристичного аргумен-ту – він народжується безпосередньо з впорядкованого хаосу людського мислення, його застосування спрямоване на невід’ємну характеристику результативної аргументації – її ефективність. Прецедент, реінтеграція, організмична імітація (Тойнбі яскраво продемонстрував її застосовність), псевдоморфізація – це неповний список методів, які дозволяють доко-рінно змінити процес аргументування певного твердження і, як наслідок, уможливають "живу" аргументацію.

Підводячи підсумок, можливо визначити основні положення, за яки-ми евристика дійсно може вважатися невід’ємною частиною логічного дослідження. Виходячи з ідеї про інструментальність евристики, вона постає зручним засобом не тільки для вирішення задач, для яких недо-статньо логічно строгих методів. Вона, таким чином, є необхідною умо-вою і розширення логічної знання в цілому.

У випадку, якщо дійсно виникне потреба у чіткому означенні меж, предмету, об’єкту, методології евристики, вона успішно зможе залучити засади логіки для означення таких елементів. Враховуючи превалюван-ня міждисциплінарності на сучасному етапі розвитку науки в цілому, такий шлях демаркації евристики щодо інших галузей, які опікуються проблематикою людського мислення є найбільш коректним. Отже, ев-ристика як наука буде опікуватися творчим, хаотичним, невпорядкова-ним згідно чітким законам логіки ситуативним мисленням людини.

Як множина методів евристика найбільш повно розкриває себе у по-будові та аналізі аргументації, оскільки ця сфера торкається, знов таки, ситуативного мислення людини, а отже зовсім не завжди може відпові-дати чітко встановленим правилам та законам. Використання конкрет-них евристик дозволяє надати аргументативним теоріям більшої житте-здатності а також розширити поле стратегічного маневрування для уча-сників аргументативної діяльності. Окрім того, враховуючи постійну ди-наміку розвитку сучасної теорії аргументації, внесок евристики є безза-перечно корисним і щодо вироблення нових прийомів та переосмислен-ня вже чітко встановлених.

Список використаних джерел:

1. Andrew Abbott. *Methods of Discovery: Heuristics for the Social Sciences*. – New York : W. W. Norton & Company, 2004. – 281 p.
2. Marti R., Reinelt G. *The Linear Ordering Problem. Exact and Heuristic Methods in Combinatorial Optimization*. – Springer. 2011. – XII, 172.
3. *Oxford English Dictionary* [Електронний ресурс]. – Режим доступу : <http://www.oxforddictionaries.com/definition/english/heuristic>.
4. Prakken, H., Sartor, G. In: *Computational Logic: Logic Programming and Beyond. Essays In Honour of Robert A. Kowalski, Part II. Volume 2048 of Lecture Notes in*

Computer Science. – Berlin : Springer-Verlag, 2002. – P. 342–380. 5. Великий тлумачний словник сучасної української мови / гол. ред. В. Т. Бусел ; редактори-лексикографи: В. Т. Бусел, М. Д. Василюк-Дерибас, О. В. Дмитрієв, Г. В. Латник, Г. В. Степенко. – К. : Ірпін: ВТФ "Перун", 2005. – 1728 с. 6. Дедуктивистський versus евристичний підхід (пер. В. А. Бажанова з кн. І. Лакатоса "Доказательства и опровержения") // Эпистемология и философия науки. – 2009. – № 2. – С. 210–225. 7. Ивин А. А., Никифоров А. Л. Словарь по логике. – М. : Туманит, изд. центр ВЛАДОС, 1997. – 384 с. 8. Карамишева Н. В. Евристика : навчальний посібник. – Л. : ПАІС, 2013. – 272 с. 9. Некрасов С. И., Некрасова Н. А. Философия науки и техники: тематический словарь справочник : учебное пособие. – Орёл : ОГУ, 2010. – 289 с. 10. Пойа Д. Как решать задачу / пер. с англ. В. Г. Звонаревой, Д. Н. Белла ; под ред. и с предисл. Ю. М. Гайдука. – Изд. 4-е. – М. : URSS : ЛИБРОКОМ, 2010 (печ. 2009). – 206 с. 11. Философская Энциклопедия : в 5 т. [Электронный ресурс] / под ред. Ф. В. Константинова. – М. : Советская энциклопедия, 1960–1970. – Режим доступа: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/1396/%D0%AD%D0%92%D0%A0%D0%98%D0%A1%D0%A2%D0%98%D0%9A%D0%90. 12. Філософський енциклопедичний словник. / за ред. В. І. Шинкарука. – К. : Абрис, 2002. – 743 с.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

Г. В. Незабитовский

К ВОПРОСУ ВЗАИМОСВЯЗИ ЛОГИКИ И ЭВРИСТИКИ

Выполняется анализ понятия эвристика с целью выделения наиболее универсальных определений. Обозначаются взаимосвязи эвристики и логики. Демонстрируется утилитарность эвристического аппарата для логики и дисциплин логического цикла.

Ключевые слова: эвристика, логика, теория аргументации, эвристическая аргументация, методы эвристики.

G. V. Nezabitovskyi

TO THE PROBLEM OF DISTINCTION BETWEEN LOGIC AND HEURISTICS

Author analyzes heuristic concepts in order to distinguish the most universal definitions. He designates those relationships between heuristics and logic. Article demonstrates the utility of set of heuristic methods for logic and disciplines of logical circle.

Keywords: heuristics, logic, theory of argumentation, heuristic argumentation, heuristic methods.

ХУДОЖНИЙ ТЕКСТ ЯК ЛАБІРИНТ В КУЛЬТУРІ ПОСТМОДЕРНУ: ХУДОЖНІ КОЛІЗІЇ СУБ'ЄКТ-ОБ'ЄКТНОЇ ОПОЗИЦІЇ

У статті розглядається логіка трансформації естетичної парадигми від премодерну до постмодерну. Також у статті подано варіант аналізу естетичної діяльності та мистецтва, проблема деформації художнього образу в культурі постмодерну. Пропонується розгляд культури як тексту на прикладі художніх маніфестів.

Ключові слова: постмодерн, суб'єкт-об'єктна опозиція, маніфест, естетична діяльність, мистецтво, художній образ, знак.

Останнім часом (в ситуації крайньої нестабільності) ми все частіше відчуваємо сумніви щодо актуальності мистецтва. Мистецтво та культура в наш час полишені сам на сам виправдовувати своє існування і свою необхідність. Випадково чи необхідно все ж "життя" мистецтва? Актуальність вивчення художнього тексту в ситуації постмодерну зумовлена логікою трансформації естетичної діяльності. Адже втрата загальнокультурної очевидності "естетичної диспозиції" призводить до блукання в химеричній ситуації тотальної естетизації культури. Все життя перетворено нині на тотальний текст, який в стані патологічності культури не полишений еротичного відтінку. Паскаль Кіньяр зазначає, що написання тексту завжди є активною позицією, тоді як прочитання його – пасивність у реалізації свого бажання. Він також згадує слова Соллія Аполлінарія Сідонія, який після нашестя вандалів та пограбування Риму військами Гензеріха писав, що вважає абсолютною самотністю натовп людей, яким чуже письмо та читання ("Ego turbam quamlibet magnam litterarie artis exitem maximam solitudinem apello"). І це не залежить від кількості цих людей. Звісно, дана згадка про особливу природу тексту написаного та тексту виголошеного (написаний текст є утаємниченим, а мова, тобто, проголошений текст, є руйнацією таємниці) не єдина в книзі цього автора [8]. Олександр Івашина наводить схожі думки, згадуючи Сьюзан Зонтаг, яка "висловлює думку, що слід відмовитися від тлумачення художніх текстів, щоб не узурпувати їх місце". Це буде свідчити про визнання "тілесності текстів, яка сама по собі є носієм їх певного розуміння" [6, с. 32].

Тому об'єктом даного дослідження є культурологічні тексти, що розкривають логіку становлення художнього тексту, розглянути кризь призму тілесності тексту. Предметом дослідження є суб'єкт-об'єктна опозиція форм естетичної діяльності в трансформаціях історичних типів культури, зокрема в "ситуації Постмодерну". Мета дослідження полягає в культурологічній реконструкції ґенези художнього тексту в культурі Постмодерну на засадах аналізу суб'єкт-об'єктної опозиції естетичної діяльності.

Перед тим, як перейти безпосередньо до теми дослідження, треба прояснити деякі моменти, стосовно естетичної діяльності, яку Скорочений словник з естетики визначає як поняття, що виражає форми і прояви людської діяльності, детерміновані естетичною потребою. Також

можна зустріти тезу про те, що естетична діяльність є практичним втіленням естетичної теорії. Спочатку елементи естетичної діяльності були тісно переплетені з побутовою, обрядовою, культовою сферами. Тобто, вона була в будь-кому разі приурочена до утилітарного, хоча і пов'язана з чуттєво-емоційним виміром. У процесі освоєння людиною предметного світу, природи, усвідомлення самого себе як суб'єкта діяльності, естетичне сприйняття і оцінка набували самостійної цінності [9]. Історично викристалізувалися й основні типи естетичної діяльності: колективна естетична діяльність та мистецтво (індивідуальне за своїм характером). Мистецтво зароджується лише в класовому суспільстві, коли духовна культура відділяється від матеріальної, на відміну від колективної естетичної діяльності, яка присутня вже в родовому суспільстві.

"Мистецтво з давніх часів було універсальним способом конкретно-чуттєвого вираження невербалізованого духовного досвіду, перш за все естетичного, одним з головних, сутнісних поряд з релігією компонентів Культури, як унікальної творчо-продуктивної духовно-практичної діяльності людини", – пише Бичков [4]. Не дивлячись на те, що поняття "мистецтво" є одним із центральних в естетиці як науці, воно [мистецтво] виходить за межі сфери естетичного. До середини XVIII ст. це розуміння мистецтва закріплюється спеціальним терміном "витончені мистецтва" (*les beaux arts*), остаточно легітимізованим Ш. Батьо в спеціальному дослідженні "Витончені мистецтва, зведені до єдиного принципу" (1746 р.). Батьо розділив все різноманіття мистецтв на три класи за принципом мети: 1) суто утилітарні – це технічні мистецтва (ремесла), 2) мистецтва, що мають "об'єктом" задоволення (це витончені мистецтва в прямому сенсі цього слова – музика, поезія, живопис, скульптура, мистецтво руху або танцю), 3) приносять як користь, так і задоволення (ораторське мистецтво й архітектура).

Кант визначає загальний клас витончених мистецтв як "гру, тобто як заняття, яке приємно саме по собі" без будь-якої мети. Тобто, він не наполягає на необхідності артикуляції мети. Ф. Шеллінг, завершуючи свою систему філософією мистецтва, по-новому переосмислює теорію неоплатоників. Головним предметом прагнень філософії та мистецтва є абсолютне, або Бог. Тому філософія і мистецтво – "два різні способи споглядання єдиного Абсолюту"; тільки для філософії він є прообразом істини, а для мистецтва – прообразом краси. Мистецтво – це "абсолютне, дане у відображенні" [13].

У XX ст. в ході глобального переходу від Культури до чогось принципово іншого істотно змінилася й ситуація з розумінням мистецтва. Розпочалася "переоцінка всіх цінностей", до якої ще в 70-ті р. XIX ст. закликав Ніцше, що призвела і до переоцінки класичних естетичних уявлень про мистецтво. Причому процес цей одночасно і досить активно протікав як в теоретичній площині, так і всередині самого мистецтва (вже з авангарду початку XX ст.), самої художньої практики та отримав (в основному в другій половині XX ст.) своє теоретичне осмислення та обґрунтування. Ще наприкінці XIX ст. В. Соловйов висунув ідею теургії –

винесення мистецтва за межі власне мистецтва (у його новоєвропейському розумінні як комплексу автономних "витончених мистецтв", що мають своїм предметом прекрасне) в життя й усвідомленого творення життя на боголюдській основі за законами мистецтва (згадаймо утопію Шиллера про "естетичну державу"). Цю ідею активно підтримали і розробляли А. Білий, П. Флоренський, С. Булгаков [4, 10]. На протилежному кінці культурного поля в техніцистськи орієнтованому середовищі конструктивісти на початку XX ст. прийшли до ідеї смерті "витончених мистецтв", виведення художника в життя для організації її за художніми законами, що спирається на досягнення сучасної техніки і науки, тобто, фактично стояли біля витоків дизайну, художнього проектування, організації середовища проживання людини (реді-мейд Марселя Дюшана тощо). Все це в сукупності дало можливість естетикам різної орієнтації заговорити всерйоз наприкінці 60-х – початку 70-х років XX ст. про смерть мистецтва в його традиційному розумінні. Головна секція на Міжнародному конгресі з естетики 1972 р. (Бухарест) була присвячена дискусіям з приводу "смерті мистецтва". Одним з розробників цієї концепції був американський естетик А. Данто, якого навела на думку про смерть мистецтва практика поп-арту, і зокрема роботи Е. Уорхола. Мистецтво вичерпало свою головну функцію – міметичну – і померло. Проте ще в 1969 р. один із засновників концептуалізму Джозеф (Йозеф) Кошут пише маніфестарну статтю "Мистецтво після філософії", в якій стверджує буття нового мистецтва – концептуального, що заміняє собою не тільки традиційне мистецтво, але і філософію. У теоретичному плані розмишлюванню класичного поняття мистецтва активно сприяли структуралізм, постструктуралізм, постмодернізм, які, осмисливши весь Універсум, і особливо універсум культури як глобального тексту й письма, зрівняли твори мистецтва з іншими предметами і речами цивілізації, перенісши на них археологічний термін "артефакти" і фактично знявши в них естетичний зміст, як неактуальний. У арт-практиках і арт-проектах пост-культури, що прийшли на зміну мистецтву, естетичний критерій, як і будь-які інші критерії, був знівельований і замінений вузько цеховою конвенціональністю (системою умовно прийнятих певною групою осіб правил гри), сформованою арт-номенклатурою і арт-ринком. Художник втратив свою автономію в якості унікального особистісного творця свого твору. Поняття генія перестало існувати [8]. У пост-культурі художник став інструментом у руках кураторів, які організовують експозиційні простори (енвайронменти) і усвідомлюють себе в більшій мірі артистами, ніж власне художники, чікими об'єктами вони маніпулюють [4]. Тобто, сьогодні вкрай актуально постає питання "смерті мистецтва" з одного боку та "смерті автора" – з іншого.

Ідея переосмислення та перестворення "мистецтва" пов'язана значною мірою з необхідністю побудови нової естетичної теорії, яка б відображала та систематизувала хаотичні нагромадження теорії та ідеології в "мистецтві" взагалі і в театральній сфері зокрема. Яскраво явище маніфестації (чи маніфестування) проявилось в живописі та театрі (як за-

значалося вище), де виходу на практику передувало теоретичне її пояснення. Можна згадати В. Кандинського з його працею "Про духовне в мистецтві" тощо, "Маніфест Театру Альфреда Жаррі", "Театр жорстокості", "Театр та його двійник" А. Арто, "Канібалістський маніфест дадаїзму" Т. Тцара, "Маніфест сюрреалізму" А. Бретона тощо.

Але однозначно розглядати цей процес також не можна. Маніфестування було однією зі спроб (способів) врятувати ті види мистецтва (в даному випадку без лапок, позаяк дане поняття вживається в загальному значенні), що опинилися під загрозою після появи та активного розвитку на початку ХХ ст. фотографії та кінематографії (а це і є саме живопис та театр). Тож необхідно визначити, якщо це можливо, чим є маніфестування у мистецтві – кроком до загибелі чи навпаки кроком до реанімування "мистецтва"?

В даному аспекті я кажу саме про сучасне мистецтво. Але що можна назвати сучасним мистецтвом? Сучасним можна вважати як мистецтво, що належить до сучасного етапу розвитку мистецтва взагалі, так і те мистецтво, що є нині актуальним, популярним (в тому значенні, що має попит серед публіки). Таким може бути і класичне мистецтво, і мистецтво авангарду тощо. Наприклад, сьогодні неабияк популярна творчість Ш. Бронте. Історично вона не є сучасним автором, але її твори сприймаються адекватно сучасною публікою, тож чому її не можна вважати такою, що належить до сучасного мистецтва? Але вона не належить до сучасного етапу розвитку мистецтва. Тобто, сучасне мистецтво можна ототожнювати з актуальним мистецтвом. Але тут не діє в даному випадку принцип історизму.

Тож, повертаючись до ролі маніфестації у мистецтві, розглянемо цю тему на прикладі театральних маніфестів початку-середини ХХ ст.

Мабуть, одним із найяскравіших прикладів даного явища [маніфестації в мистецтві] є маніфести театру дада, особливо праці Трістана Тцари та Хуго Балля. Як зауважив Мішель Корвен, "сюрреалізм проживається, він не демонструється". У дада ж чільне місце займає спонтанність вираження. Тут важливо піти від усього визначеного та фіксованого. У дадаїстську театрі Тцара не залишається практично нічого, що зазвичай передувє сценічній дії, – тут немає персонажів, фабули, конфлікту, руху часу тощо. Театральна естетика дада – це відсутність звичних культурних кодів, точніше – така відсутність і залишається в ньому єдиним Кодом [7, с. 27–28]. Дада кинув виклик "моральності" мови (висловлюючись по-бартівськи), її загальності та стабільності. І маніфести Тцара якнайкраще служили цій меті: вони руйнували усталену мовну практику, породжуючи сумнів і занепокоєння там, де, на загальну думку, вже нічого змінити не можна. Звідси теза – "Дада нічого не означає": від слова залишається лише його "траєкторія", значення ж знесено мовними "дурощами", – вільною словесною грою [7, с. 36]. Старий художній образ руйнується. Новий художній образ не породжує образу [7, с. 68]. Маніфести Тцари – це висловлювання протесту проти самого протесту та у формі протесту. Він пише маніфести проти маніфестів. Маніфест, де

звинувачуєся маніфест. Якщо мораль є "ін'єкцією шоколаду", то ймовірно, що більшість людей хворі на діабет, – такий висновок можна зробити з праць Тцари: "Скасування пам'яті: ДАДА; скасування археології: ДАДА; скасування пророків: ДАДА; скасування майбутнього: ДАДА... Свобода: ДАДА ДАДА ДАДА, крик судомних мук, схрещування протилежностей і всіх протиріч, гротеску, непослідовності: ЖИТТЯ" [7, с. 36].

Якщо маніфести дада стосувалися мистецтва взагалі й не містили чіткої окресленості меж їхнього застосування, то, наприклад, маніфести Антонена Арто мають ясну театральну спрямованість. Перший маніфест Арто стосувався його Театру жорстокості (крютичний театр). Звертаючись до деяких ідей інтуїтивізму (особливо ідеї "обдуреного очікування" Роб-Гріє), а також до фрази С. Беккета ("В очікуванні Годо") "ми завжди щось таке видумуємо, щоб здавалося, що існуємо", можна продовжити цей ряд наступним висловлюванням Арто: "Не можна продовжувати безсоромно проститувати саму ідею театру. Театр щось означає лише завдяки магічному, жорсткому зв'язку з реальністю та небезпекою" [7, с. 59]. Екзистенціальні ідеї страху перед смертю, примату існування над сутністю знаходять тут також свій прояв. Крім того, якщо дада відмовлявся від мови, намагався переробити мову, максимально знищити старе, консервативне її розуміння, то Арто стверджує, що театр не може існувати, поки йому не повернуть його мову. Але яка ж це саме мова – мова театру?

Арто вважає, що необхідно створити своєрідну метафізику мови театру [1]. Театр, який, здавалось би, нерозривно пов'язаний з практикою, тут розірваний з нею, практика тут не має ніякого значення, вона відсутня навіть не на другий, а на якийсь більш віддалений план. Емоція як всепануючий та всеохопний ерос мистецтва домінує, розкриваючи свій зв'язок з танатосом там, де метафізика здобуває пріоритет і змушує нас забути про консервативне розуміння театру, звертаючись до препарованого слова та тілесності, але без гіпостазування цих абстракцій. Чому танатос? Смерть тут проявляється в тому, що для такого "перевідкриття" театру потрібно зруйнувати старі форми та очистити місце для нового "мистецтва" [12]. Театр пристосовується до нових умов. І тут доречно згадати витоки цієї адаптації у внутрішньоособистісному конфлікті автора та у конфлікті самого театру. Проблема внутрішньоособистісних конфліктів – одна з найактуальніших у наш час. Це обумовлено не тільки тим, що зовнішній світ розривається протиріччями та боротьбою, але й внутрішній світ також: в людині постійно бореться безліч суперечливих внутрішніх структур. Антиципація цього – можливий розкол особистості надвоє. Внутрішньоособистісний конфлікт – це також гостре негативне переживання, обумовлене наявністю неспівпадіння внутрішніх очікувань і зовнішніх можливостей їх втілення. Це протиставлення об'єктивного і суб'єктивного. Але внутрішньоособистісний конфлікт не є однозначним: з одного боку, він може служити стимулом, потенцією до подальшого розвитку особистості, а з іншого – викликати психічні захворювання і душевні розлади. Звичайно, евтомія може досягатися за допомогою атараксії, але

не апатії. Тут ми бачимо два шляхи виходу енергії внутрішнього конфлікту. Крім цього, можна простежити й дію закону граничних величин і граничної корисності: у міру задоволення одних потреб не тільки виникають нові, але й зменшується задоволення і моральна втіха від здійснення та втілення в життя задуманого раніше. Ми постійно женемося за своїм ідеалом і неминуче його втрачаємо в новому ідеалі, так і не наздогнавши, не впіймавши його. Ми ловимо світ і не можемо його зловити.

Тут маніфестація повинна була б служити лікарнею мистецтва. Здавалося б. Звернімося до маніфестів сюрреалізму. Тонка нитка, що зв'язувала митця з публікою, остаточно розривається, тепер виникає безліч інтерпретацій (і взагалі можливість інтерпретації) у "мистецтві", автор нічого не каже, йому не потрібно нічого казати. Саме тут автор вмирає. Але чи потрібне публіці "мистецтво", яке не є для неї зрозумілим? Воно є настільки незрозумілим, що потрібно писати "пояснювальні записки", своєрідні коментарі для підтримання пульсу "мистецтва". Ними виявилися маніфести.

Порушення логічного закону веде до нових відкриттів, які частково призводять до відмирання деяких пластів мистецтва. На підтвердження сказаного наступні слова Бретона: "Ми все ще живемо під тягарем логіки – ось, власне, до чого я вів усі свої міркування. Однак логічний підхід у наші часи придатний лише для вирішення другорядних питань". [3]

В XX столітті маніфест виконував роль "генератора" авангарду, пропаганди та легітимізації "ізмів" на художньо-літературному полі. До авангардизму термін "маніфест" не зустрічається в літературознавчому, естетичному, критичному дискурсах. Маніфест у XX ст. є боротьбою. За виживання, за визнання, або боротьбою заради боротьби, суперечкою заради самої суперечки. Л. Г. Андрєєв пише: "Маніфести – ще не сама література, маніфести – це літературна формула, тоді як література формулою не є. Однак для того, щоб голос століття почути, щоб усвідомити його пориви і його пошуки, необхідно прислухатися до гучного поклику закликів і гасел – до голосу маніфестів, найбільш поважному, показному виду літературної публіцистики" [11].

Можливо, маніфести сюрреалізму Бретона та Голла дійсно містять живучі ідеї, які не могли бути втіленими за життя їхніх авторів, але в дещо трансформованому та адаптованому вигляді вони могли б сприяти меті реанімації мистецтва сьогодні, коли особливо необхідно зрозуміти актуальність прекрасного (як писав Гадамер) та зрозуміти, як відділити мистецтво від його симулякрів.

Маніфестацію в широкому сенсі, не вдаючись до конкретики, можна порівнювати зі смертю. Люди зазвичай відчувають страх перед смертю. Ми пишемо передсмертні записки, а художники – маніфести. Але чи лише перед катастрофою чи страхом нерозуміння? Можливо, для привертання уваги. Помираючому важлива увага. Маніфест є крик. Згадується Мунк. Маніфест – це час. Це намагання евфемізувати його, час як атрибут смерті, намагання подолати його, побороти та перемогти. Маніфест – це енцикліка художників публіці та собі [15]. Необхідність само-

репрезентації митців у логосфері демонструє кардинальний зсув у формах естетичної діяльності: порушується автономність мистецтва. Маніфести мистецтва авангарду стали симптомом руйнування естетичної диспозиції, тобто претензії художньої сфери на безумовну автономність, апріорність її вихідних принципів та абсолютність її базової опозиції – автора та глядача. Є. Зноско-Боровський зазначає наступне, пишучи про маніфестування в театральній сфері: "Вторгнення нових віянь в театр ознаменовується створенням цілого ряду ідеологічних побудов, що виправдовують їхні цілі та сутність. Символізм і декадентство, подібно усіляким школам, шпурляють різні маніфести, будують теорії, які набувають значення майже настільки ж важливе, як і самі ж сценічні реалізації, які дуже часто стояли набагато нижче їхніх філософських обґрунтувань" [5].

Руйнування єдиного канону дало поштовх до становлення та розвитку загальної теорії мистецтва та започаткування примату авторського погляду. Автор став визначальною особою, що формує мистецтво, він став автономним від замовника, мистецтво перестало потребувати публіки. За різних причин. Через складнощі осмислення самих творів та ідеї, яку вони несуть, – так виникає закрита, приховано відібрана за критерієм достатньої інтелектуальності публіка. Врешті-решт, сьогодні можна чути думки про те, що взагалі ніяка публіка не потрібна. Автор абсолютизує себе, але чи абсолютне "життя" автора не призводить до абсолютної "смерті" мистецтва? Чи навпаки – настає разом з тим і "смерть" самого автора?

Ролан Барт, розкриваючи суть своєї концепції смерті автора, пише наступне: "Якщо про що-небудь розповідається заради самої розповіді, а не заради прямого впливу на дійсність, тобто, в кінцевому рахунку, поза будь-якої функції, окрім символічної діяльності як такої, – то голос відривається від свого джерела, для автора настає смерть, і тут-то починається письмо" [2]. Тобто, в сенсі відриву мистецтва від дійсності, з позиції "чистого мистецтва" для автора настає "смерть", що дає "життя" справжньому мистецтву. Саме в письмі, на думку Барта, губляться сліди нашої суб'єктивності. Письмо розглядається як дещо неоднорідне, неоднозначне, таке, що постійно ухиляється. Таке письмо нагадує ідеал, за яким ми весь час женемося, але не можемо ввіймати. В даному випадку мистецтво пояснюється через автора, через призму його особистих переживань, успіхів, невдач, неврозів (як сказав би Фрейд) тощо. Але постає проблема: чи не підміняється тоді саме мистецтво його автором? Чи при такій абсолютизації автора, яке насправді можна споглядати, не відбувається прямо протилежна описаній Бартом реакція – і мистецтво не "живе" зі "смерті" автора, а " гине" з "воскресінням" автора? І все ж мистецтво мислиться "без обличчя". *Idem per idem* – помирає автор, але і мистецтво нині у важкому стані, тому що намагання "вбити" автора, щоб дати "життя" мистецтву, в деякій мірі утопічні, позаяк у наш час ми не можемо спростувати тезу про те, що "предметність мистецтву надає автор", тобто конкретна людина, і саме її погляд ми бачимо в цьому неминучому гіпостазуванні абстрактного мистецтва в

конкретні твори. Але тут мистецтво якраз і потребує публіки, бо "смертю" автора оплачується "народження" читача.

Нині мистецтво втрачає образ. Художній образ – це, перш за все, єдність типового й індивідуального, об'єктивного й суб'єктивного, чуттєвого й раціонального, свідомого й підсвідомого. Всі ці елементи в своїй єдності створюють необхідно цілісність, яка саме і забезпечує впізнаваність мистецтва (за висловом Арістотеля). Деформація або дисолюція якогось одного елементу призводить до руйнації цілісності художнього образу та робить мистецтво невпізнаваним.

Дельоз зазначав, що образ тяжіє до знака (не з точки зору логіки, а з погляду естетики). Це значить, що мистецтво починає використовувати знак замість образів, що призводить до створення концептуального мистецтва. Можна навести цитату В. Непомнящего: "Гра, експеримент стають самоціллю, розцінюються як самодостатні. В результаті виникає «хаос елементів», де немає ні верху, ні низу... Постмодернізму нічого не доведеш і навіть ні в чому йому не дорікнеш: для нього немає ні вірного, ні невірного, ні правди, ні фальші, ні чистого, ні брудного... Адже в звалищі «елементів» – на відміну від порядку, ієрархії і гармонії – нічого не можна зіпсувати, що з нею не роби: все буде однаково «цікаво»". Це робить складним проведення межі між тим, що є мистецтвом, і тим, що мистецтвом не є. Особливо актуальним постає питання "Що таке мистецтво?".

З метою подолання цього розриву між автором та публікою, що полягає у втраті семантичного виміру семіозису, та пояснення свого "мистецтва" (позаяк з безліччю авторів сьогодні з'являється безліч "мистецтв", але це слово в даному випадку треба брати в лапки, тому що однозначного явного (а не контекстуального) визначення мистецтву надати важко) художники (в широкому сенсі цього слова) створюють так звані маніфести – твори, написані найчастіше у вільному викладі (художньому чи напівпубліцистичному), в яких зазначаються основні вектори розвитку того чи іншого напрямку в культурі / мистецтві.

Гадамер в свій час звертався до проблематики актуальності прекрасного, а сьогодні надзвичайно важливо артикулювати не лише актуальність прекрасного, а ще й актуальність самого мистецтва. Часто звучать тези про "смерть" мистецтва та про "смерть" автора. Безумовно, що мистецтво в його класичному, традиційному розумінні вмирає, якщо ще не вмерло. Але питання про те, з чого сьогодні відроджується мистецтво та які практики зможуть його реанімувати, залишається відкритим. Сучасне мистецтво (в розумінні поняття "сучасного мистецтва" як такого, що твориться в сучасний нам період – *contemporary*, а не *modern*) як ніколи відкрите для експериментів, що можуть мати конструктивний вплив. Але є небезпека, що це прагнення переозначити та перевідкрити мистецтво призведе до анігіляції та нівелювання змісту самого поняття "мистецтва".

Демонстративне виготовлення артефактів, що зміщує ролі митця та читача як базової опозиції модерного мистецтва, відповідає зсуву від твору до тексту. Творчість втрачає претензію на завершеність / досконалість, в решті решт, до неї можна застосувати гегелівський термін

"дурна нескінченність". Цілісність твору та його художнього образу стає не недосяжною, а незрозумілою, зайвою метою. Відповідно, не цілісний твір, а швидше, текст стає головним предметом задоволення. Зсув від "твору до тексту" (Р. Барт) відповідає трансформації від речі до поля методологічного оперування, незліченне та поза межне по відношенню до докси, відповідно, парадоксальне. СENS зануряється в тотальну семіотизацію культури, а художній текст стає лабіринтом, блукання яким стає нескінченим в культурі Постмодерну.

Список використаних джерел:

1. Арто А. Театр та його двійник: Маніфести. Драматургія. Лекції. Філософія театру. – СПб. ; М. : Симпозіум, 2000. – С. 192.
2. Барт Р. Смерть автора. Вибрані твори: Семіотика. Поетика. – М., 1994. – С. 384–391.
3. Бретон А. Маніфест сюрреалізму [1924] / Називати речі своїми іменами. Програмні виступи майстрів західно-європейської літератури ХХ століття. – М., 1986. – С. 25.
4. Журнал "Ориентиры...". Випуск 2. Бычков В. Эстетическая сущность искусства. – М. : ИФ РАН, 2003. – С. 27–63.
5. Зноско-Боровський Є. Боротьба з натуралізмом. Російський театр початку ХХ ст. – Прага, 1925. – С. 221–441.
6. Івашина О. О. Загальна теорія культури. – К. : Вид. дім. "Києво-Могилянська академія", 2008. – 215 с.
7. Как всегда – об авангарде: Антология французского театрального авангарда. – М. : ТПФ "Союзтеатр", изд. "ГИТИС", 1992. – 288 с.
8. Киньяр П. Секс и страх : Эссе. – М. : Текст, 2000. – 189 с.
9. Естетика. Філософія мистецтва : навчальний посібник / за ред. О. Ю. Павлової. – К., 2013. – 148 с.
10. Лосский Н. О. Мир как осуществление красоты. Основы эстетики. – М., 1998. – С. 109.
11. Називати речі своїми іменами. Програмні виступи майстрів західно-європейської літератури ХХ століття. – М., 1986. – С. 3.
12. Фрейд З. По ту сторону принципа наслаждения. Тотем и табу. "Я" и "Оно". Неудовлетворенность культурой. – Харьков : Книжный Клуб "Клуб Семейного Досуга", 2012. – С. 222–224.
13. Шеллинг Ф. Філософія искусства. – М., 1966. – С. 67–68.
14. Эстетика сегодня: состояние, перспективы. Материалы научной конференции. 20–21 октября 1999 г. Тезисы докладов и выступлений. – СПб. : Санкт-Петербургское философское общество, 1999. – С. 27–29.
15. Центр Консервативных исследований. Журнал "Имажинер" [Электронный ресурс]. – Режим доступа : <http://books.4pt.ru/publikaciya-v-pdf/imazhiner-1>.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

Б. Э. Носенко

ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ ТЕКСТ КАК ЛАБИРИНТ В КУЛЬТУРЕ ПОСТМОДЕРНА: ХУДОЖЕСТВЕННЫЕ КОЛЛИЗИИ СУБЪЕКТ-ОБЪЕКТНОЙ ОППОЗИЦИИ

В статье рассматривается логика трансформации эстетической парадигмы от премодерна к постмодерну. Также в статье представлен вариант анализа эстетической деятельности и искусства, проблема деформации художественного образа в культуре постмодерна. Предлагается рассмотрение культуры как текста на примере художественных манифестов.

Ключевые слова: постмодерн, субъект-объектная оппозиция, манифест, эстетическая деятельность, искусство, художественный образ, знак.

B. Nosenok

THE ART TEXT AS A LABYRINTH IN THE POSTMODERN CULTURE: ART COLLISIONS OF OPPOSITION OF THE SUBJECT AND OBJECT

This article is about the logic transformation of the aesthetic paradigm from premodern to postmodern. In the article also are demonstrated version of the analysis of aesthetic activity and art, the problem of the deformation of art image in the postmodern culture. The article proposes to present culture as a text on the example of art manifestos.

Keywords: postmodern, opposition of the subject and object, manifesto, aesthetic activity, art, art image, sign.

ПОЧУТТЯ ЯК СКЛADOVA РЕЛІГІЄЗНАВЧОЇ КОНЦЕПЦІЇ

3. ФРОЙДА

Розглянуто основні положення осмислення релігійних почуттів З. Фройдом. Проводиться аналіз його поглядів на процес виникнення релігії, джерелом якої є амбівалентність почуттів. Розкриваються можливості психоаналізу З. Фрейда в з'ясуванні сутності релігійних почуттів, їх функціональних виявів.

Ключові слова: Зігмунд Фройд, несвідоме, океанічне почуття, амбівалентність почуттів, тотем, табу.

В контексті сучасних цивілізаційних проблем особливо актуальним є звернення до внутрішнього світу людини, глибинних вимірів людської душі, які були привідкриті психоаналізом і вразили людство незбагненою гамою таїн несвідомого, творчого самоздійснення особистості в царині духовного. Несвідоме виступає тією сферою, яка об'єднує мислення і образність вираження, а, отже, її освоєння може означати для людини новий етап в духовному розвитку. Причому феномен несвідомого доволі неоднозначно розглядається у західноєвропейській думці, з одного боку, як локалізація усього негативного, а з іншого – як носій потенцій розгортання творчих здібностей та фундаментальних змін установок свідомості. Тому зрозумілим є інтерес до тих концепцій психоаналізу, які своє завдання вбачають у розкритті глибинної сутності людини із усіма проблемами, що зумовлені ірраціональним змістом психіки: інтуїціями, сновидіннями, релігійними почуттями тощо.

Актуальність дослідження релігійних почуттів обумовлена співіснуванням в одному культурному просторі величезної кількості релігійних форм, появою нових нетрадиційних релігійних рухів і екзотичних індивідуальних форм релігійності, ескалацією актів тероризму і воєн на релігійному ґрунті. Дослідження психоаналітичних аспектів релігійних почуттів уможливорює з'ясування як сутності механізму їх формування, так і особливостей використання їх як засобу впливу в різноманітних технологіях.

Релігієзнавчим аспектам психоаналізу присвячені роботи, в яких досліджується несвідоме (Г. Велієва, К. Горяченко, М. Мамардашвілі, Д. Угриновича та ін.). До проблеми осмислення психоаналітичної концепції релігії З. Фрейда звертаються Є. Арінін, М. Дронов, М. Попова, О. Предко, А. Руткевич, О. Савченко та ін. Проте відсутні роботи, в яких би досліджувалися релігійні почуття в контексті його психоаналізу. Отже, метою статті є з'ясування сутності почуттів як складової психоаналітичної релігієзнавчої концепції З. Фрейда.

Проблему виникнення релігійних почуттів З. Фройд пов'язує з феноменом несвідомого. Він увів у науковий обіг уявлення про несвідоме як глибинну підвалину нашої душі, яке в подальшому ідентифікується як сукупність психічних процесів, станів, операцій, які не представлені у

свідомості людини, знаходячись поза полем її зору, поза досяжністю розуму та волі. Про своє відкриття З. Фройд писав: "Мы, однако, пришли к термину или понятию о бессознательном другим путем, а именно – обработкой опыта, в котором играет роль психическая динамика. Мы узнали, т. е. должны были признать, что есть сильные психические процессы или представления (здесь, прежде всего, важен квантитативный, значит, экономический момент), которые для психической жизни могут, иметь все те последствия, что и прочие представления, в том числе и такие последствия, которые могут быть вновь осознаны как представления, но они сами не осознаются... Короче говоря, тут вступает в действие психоаналитическая теория и заявляет, что такие представления не могут быть осознаны, так как этому противится известная сила; что в иных случаях они могли бы быть осознаны, и тогда было бы видно, как мало они отличаются от других, признанных психических элементов" [1, с. 96–97].

За З. Фройдом, система почуттів формується та функціонує в системі трьохскладової моделі психіки. Працюючи над цією проблемою, він зазначав, що "Воно" – це кладова бажань, пригнічених думок, які витіснені зі свідомості, однак намагаються отримати вираз, незважаючи на моральні приписи; "Я" – це та особистісна сфера, яка, з одного боку, формується в боротьбі з "Воно" і "Над-Я", а з іншого – намагається забезпечити стабільність суб'єкта завдяки віднаходженню компромісу між силами "Воно" та "над-Я"; "над-Я" – це норми, які були вироблені людством упродовж історії; це своєрідний носій ідеалу. При цьому людське "Я" постійно піддається тиску сили пристрастей з боку несвідомого; ці пристрасті неприйнятні для людини – вона не бажає їх визнавати, але й не здатна їх позбутися. "Функциональная важность «Я» выражается в том, что в нормальных случаях оно владеет подступами к подвижности. В своем отношении к «Оно» оно похоже на всадника, который должен обуздать превосходящего его по силе коня; разница в том, что всадник пытается сделать это собственными силами, а «Я» – заимствованными. Если всадник не хочет расстаться с конем, то ему не остается ничего другого, как вести коня туда, куда конь хочет; так и «Я» превращает волю «Оно» в действие, как будто бы это была его собственная воля" [2]. Відтак "Воно" – це примхливий кінь, який скаче назустріч задоволенню. "Я" – це людина, яка за допомогою "над-Я" (норми і правила, які прийняті в суспільстві) намагається приборкати "Воно", ввести його в контекст загальнолюдських цінностей. Отже, чуттєва сфера людини постійно піддається тиску, проблематизуючи як душевне, так і духовне життя людини.

Проблему виникнення релігії З. Фройд пов'язував з амбівалентністю почуттів, які немовби виконують роль пускового механізму її започаткування. Як і при розгляді історії первісного суспільства і людської культури в цілому, він опирається на Едіповий комплекс, згідно з яким Едіп, ставши царем, убив свого батька і одружився на власній матері. З. Фройд вважав, що Едіповий конфлікт постійно відтворюється в ряду поколінь людей, як основа для проєкції особистого божества. Мислитель зазна-

чав, що, усвідомивши свою провину після вбивства батька в первісній орді, сини потрапили в таку психологічну ситуацію, коли під впливом амбівалентних почуттів самі наклали заборону на те, чого так посилено домогалися раніше.

Причому витіснення – не автоматичний процес, а особлива психічна діяльність, нехай навіть несвідома. Адже витіснення – це не занурення певних змістів в деякий більш глибокий шар, а особлива зашифровка цих змістів, тобто особливий діяльно-семіотичний процес. В результаті перед свідомістю та її феноменами залишаються тільки зашифровані "повідомлення", ключ від яких може бути знайдений лише в ході психоаналізу, оскільки свідомість переозначає явище таким чином, що не впізнає його дійсного змісту.

В результаті здійснення так званого психологічного зсуву сини на місце батька поставили тотем. Амбівалентність почуттів спонукає до виникнення релігії, яка спершу виступила у формі тотемізму. Причому, тотемічна релігія сприймається З. Фройдом як своєрідний спосіб заспокоєння суперечливих почуттів людини заглибити провину за вчинене злочинне діяння. Отже, амбівалентне відношення до батька змушує синів, з одного боку, ставити його на місце тотема, а, з іншого – самому ставати тотемом. За З. Фройдом, тотем є своєрідним прабогом, який виконує функції адаптації. "Психоанализ открыл нам, что животное-тотем действительно является заменой отца и этому соответствует противоречие, что обычно запрещается его убивать и что умерщвление его становится праздником, что животное убивают и все же оплакивают его. Амбивалентная направленность чувств, которой и теперь отличается отцовский комплекс у наших детей и часто сохраняется на всю жизнь у взрослых, переносится на замену отца в виде животного тотема" [3].

Початковою, травмуючою обставиною є почуття провини, викликане "Едіповим комплексом". Як у житті індивіда, так і в житті людського роду мали місце аналогічні події сексуально-агресивного змісту. Вони були витіснені зі свідомості, забуті, але потім виявили себе як невротичні симптоми, наслідками яких є релігійні феномени. Вина за вбивство батька і прагнення володіти матір'ю в результаті невротичних спотворюючих тенденцій призводять до шанування батька у вигляді заміщувача символу – тотема і до подальшого обожнювання його образу. В праці "Леонардо да Вінчі. Спогад дитинства" (1910) він зазначає: "Психоанализ научил нас видеть интимную связь между отцовским комплексом и верой в Бога; он показал нам, что личный бог психологически – не что иное, как идеализированный отец, и мы наблюдаем ежедневно, что молодые люди теряют религиозную веру, как только рушится для них авторитет отца" [4]. Причому, почуття "вплетені" як у процес виникнення, так і в механізм формування та функціонування релігії. Відтак, релігійні почуття виникають як результат психічної діяльності людини, зокрема як конструкт релігійних уявлень.

Отже, почуття слугують джерелом виникнення релігії, зокрема, як зазначав З. Фройд, тотемічної релігії. Щоправда, в працях З. Фрейда

зустрічається термін, з яким пов'язуються витоки релігії, зокрема, це – "океанічне почуття". Це поняття було використано французьким письменником Р. Роланом в одному з листів З. Фройд, в якому він висловив свої міркування з приводу оцінки релігії як ілюзії, даної засновником психоаналізу в роботі "Майбутнє однієї ілюзії" (1927). Шкодюючи про те, що З. Фройд не віддав належне справжньому, на його думку, джерелу релігійності, Р. Роллан зауважив, що океанічне почуття виявляється у багатьох людей, воно ніколи не покидало його самого, і на підставі цього почуття людина може називати себе релігійною, навіть якщо вона не сприймає релігію. У роботі "Невдоволення культурою" (1930) З. Фройд зробив спробу осмислити сутність океанічного почуття. Особистий досвід не переконав З. Фройда в тому, що океанічне почуття є джерелом релігії. Не заперечуючи на цій підставі факту наявності подібного почуття у інших людей, він поставив в той же час питання про те, наскільки вірно воно тлумачиться і чи може вважатися виток релігійних вірувань. До речі, Р. Отто вважав такі переживання джерелом релігії, зокрема, головне з них – це почуття *Mysterium Tremendum* – почуття великої страхітливої таємниці, яка призводить душу в заціпеніння і подив, приголомшуючою і в той же час притягальною силою, що тягне до себе. "Це почуття може пронизувати душу м'яким потоком, у формі заспокійливо ширяючої заглибленості в молитву. Воно може своєю невпинною даністю потрясати душу, а потім трепет її залишає і вона знову повертається в профанне. Несподіваними спалахами, поривами воно може вириватися з душі. Воно здатне призводити до дивного хвилювання, захвату, захоплення й екстазу. У нього бувають дикі й демонічні форми. Воно може кидати в якийсь майже примарний жах і тремтіння. Йому можуть передувати грубі й варварські ступені й прояви, що переходять у тонкий передзвін і просвітленість. Воно може стати тихим, смиренным здриганням і онімінням тварі перед ... – так, перед чим? Перед тим, що в невимовній таємниці височить над усяким творінням" [5]. Отже, в Р. Отто таке почуття приваблює людину своєю нескінченністю та вічністю, манить поринути в глибини світової реальності. Ця гама незбагнених переживань впливає на життя людини, її духовний світ, вносить в життя людини повноту і красу і дає її сили для мужності, героїзму та любові. Це почуття призводить душу в заціпеніння, подив і водночас тягне до себе, охоплює зачаровуючою силою, що призводить до запаморочливого сп'яніння. Натомість З. Фройд вважав, що почуття може служити джерелом енергії лише тоді, коли воно вмотивоване сильною потребою. В цьому відношенні релігійна потреба виводилася З. Фройдом не з океанічного почуття, а з дитячої безпорадності і пов'язаного з нею обожнювання батька. Разом з тим, З. Фройд допускав, що в подальшому це почуття виявилось пов'язаним з релігією. З. Фройд зазначає: "Я могу себе представить, что «океаническое» чувство вошло во взаимосвязь с религией позднее. Это чувство единства со Вселенной – а в этом заключается его идейное содержание – может рассматриваться

нами как первая попытка религиозного утешения, как некий способ отрицания опасности, которую «Я» обнаруживает в виде угрозы со стороны внешнего мира" [6].

За З. Фройдом, джерелом релігійних почуттів виступає також культура, яка побудована на придушенні сексуальних потягів людини. Культурні обмеження мислитель поділяє, з одного боку, на загальнолюдські, які є найбільш древніми, вродженими й фундують негативну реакцію на культуру, а з іншого – ті, які притаманні певним групам людей. В процесі розвитку психіки загальнолюдські заборони піддаються зміні – людина відмовляється від первинних потягів, що уможлиблює перехід від зовнішнього до внутрішнього обмеження, включення його в "над-Я". Отже, змінюється відношення людини до культури: із супротивника вона стає її носієм. "Божественная задача состоит теперь в том, чтобы выравнять изъяны и вред культуры, принимать во внимание страдания, которые люди причиняют друг другу в совместной жизни, и наблюдать за выполнением предписаний культуры, которые так плохо соблюдаются людьми. Теперь самим предписаниям культуры сообщается божественное происхождение, их возвышают над человеческим обществом и распространяют на природу и мировые события" [7]. Інша група заборон – групова – викликає заздрість до інших груп, що спонукає до невдоволення культурою. В цьому відношенні З. Фройд виокремлює систему психологічного арсеналу культури, яка виконує компенсаторну функцію щодо невдоволення, викликаного заборонами. Одним із таких компенсаторних стримувачів і виступають релігійні уявлення, витоки яких укорінені в амбівалентності почуттів. Отже, З. Фройд підкреслює, що людські інстинкти, які зазнали витіснення, згодом проявляються в релігійних уявленнях. З. Фройд зазначав, що амбівалентне поле почуттів, слугуючи підґрунтям виникнення релігії, проявляється в механізмі формування комплексів: рання травма – витіснення травмуючих образів – заміщення їх у свідомості ілюзією-компенсацією, тобто здійсненням бажання в мріях. В цьому контексті релігійні уявлення, "выдающие себя за научные положения, не являются конденсатом опыта или конечным результатом мышления; это – иллюзии, исполнение древнейших, сильнейших, настоятельнейших желаний человечества; тайна их силы в силе этих желаний" [8]. На думку З. Фрейда, релігійні уявлення, вчення – це ілюзії, які не мають доказів, проте ілюзія – це не те ж саме, що й омана; ілюзія не обов'язково є помилковою, тобто нереалізуючою або суперечливою щодо реальності. "Мы, следовательно, верой называем иллюзию, в мотивировке которой доминирует исполнение желаний, причем обходим вниманием отношение веры к действительности так же, как и сама иллюзия согласна обходиться без засвидетельствований достоверности" [9].

З. Фройд зазначає, що в релігії проявляються інфантильні потреби і переживання індивідів. Він проводить паралель між релігійною людиною і невротиком. У роботі "На'язливі дії та релігійні обряди" (1907) З. Фройд підкреслює, що релігійні церемоніали аналогічні нав'язливим

діям невротиків. По-перше, нав'язливі дії та релігійні обряди утворюються на тлі внутрішніх заборон, які можуть стосуватися найнікчемніших дрібниць, які, однак, повинні виконуватися найскрупульознішим чином, оскільки в іншому випадку все потрібно повторити спочатку. По-друге, вони виконують, з одного боку, захисну функцію – не піддаватися спокусі, а з іншого – упереджують від очікуваного нещастя. По-третє, ці дії супроводжуються сумнівами, тривогою, страхом зробити що-небудь не так. Причому, за З. Фройдом, мотивація поведінки релігійної людини та невротика укорінена в несвідомому. З. Фройд приходить до висновку, який став знаменитим афоризмом: "Невроз навязчивости следует понимать как патологический эквивалент религиозного образования, невроз – как индивидуальную религиозность, а религию – как универсальный невроз навязчивости" [10].

З. Фройд чітко окреслив місце і роль тривоги в клініці неврозів і зробив досить успішну спробу пояснення її психодинамічних механізмів. Він виокремив кілька різновидів невротичної тривоги. По-перше, це знаменита вільноплаваюча тривога; по-друге, фобічна тривога і, по-третє, нападоподібна тривога, еквівалентна тому стану, що зустрічається при сучасних "панічних атаках". Тривога, як психічний стан, включає в себе такі складові, як суб'єктивні почуття напруги, неспокою, хвилювання, побоювання, а також ознаки активації вегетативної нервової системи. Тривожність, як особистісна властивість, характеризує відносно стійку для людини "схильність тривожитися", тобто схильність сприймати стресогенні ситуації як небезпечні або загрозливі. "... Визначальним у тривозі є переживання емоційного дискомфорту, пов'язане (або наповнюване) з очікуванням неблагополуччя, передчуття небезпеки, що загрожує. На відміну від страху, як реакції на конкретну, реальну небезпеку, тривога – переживання невизначеної, дифузійної, безоб'єктної загрози" [11]. За З. Фройдом, неусвідомлюване бажання вмє обходити заборони за допомогою заміщаючих об'єктів, а напруга, що панує при цьому в психічній сфері, проявляється в компромісних діях – каятті та прагненні спокутувати провину. Отже, тривога є одним із проявів релігійних почуттів, виступаючи, з одного боку, певною реакцією на порушення заборони, а з іншого – передвісником, передчуттям небезпеки.

Таким чином, витоки релігійних почуттів З. Фройд, з одного боку, віднаходить в "батьківському комплексі", оскільки всемогутній, справедливий Бог є сублімацією ранніх дитячих уявлень про батька і матір, а з іншого – в культурних заборонах, так як пригнічені сексуальні та агресивні потяги згодом сублімуються в релігію.

З. Фройд називає невроз "хворобою табу". При нав'язливості заборони настільки ж загадкові і невмотивовані (наприклад, заборона дотику), як і табу – вони виникають внаслідок загрози покарання. При цьому відносно одного і того ж об'єкта проявляється амбівалентна поведінка. Це означає, що один елемент (наприклад, заборона) усвідомлюється, другий же (наприклад, бажання) залишається в несвідомому людини.

3. Фройд вважав, що з проблемою почуттів пов'язаний такий феномен, як совість. Совість виникає як відгук на амбівалентність почуттів, як усвідомлення провини за порушення табу. "... Совесть также, вероятно, возникает на почве амбивалентности чувств из вполне определенных человеческих отношений, с которыми связана эта амбивалентность, и при условиях, имеющих значение для табу и для невроза навязчивости, а именно один член внутренне противоречивой пары бессознателен и поддерживается в вытесненном состоянии благодаря насильственному господству другого" [12]. Табу – це веління совісті; його порушення викликає почуття провини як совісного страху. Почуттю провини пов'язане з феноменом страху. При цьому стан, як "совісний страх", суголосний "страху божому". 3. Фройд підкреслює: "Страх є відповіддю на ризик" [13]. Провівши розмежування між боязню, переляком і страхом, він зазначає: "На мій погляд, страх – це певний стан, від незалежний від об'єкта, тоді як при боязні вся увага спрямована на об'єкт. Натомість переляк, здається має осібне значення, а саме: це стан, спричинений несподіваною небезпекою, якому не передувала готовність до страху" [14]. Отже, боязнь означає певний стан очікування небезпеки і приготування до неї, якщо навіть вона невідома. Переляк – стан, що виникає при небезпеці, коли людина до неї непередготовлена. Від переляку людина захищається страхом. Страх припускає об'єкт, якого бояться. Отже, почуття як певна "відповідь" на табу, проявляючись у різних формах, виступають підґрунтям виникнення совісті як морально-етичного регулятиву людини.

Таким чином, за 3. Фройдом, по-перше, амбівалентний характер почуттів є джерелом виникнення релігії та морально-етичних регулятивів людини. По-друге, релігійні почуття аналогічні ірраціональним станам: маренням, маячним нав'язливим ідеям. По-третє, релігійні почуття фіксують відповідну реакцію людини, її позитивний чи негативний відгук на випробуване переживання. По-четверте, вони формують певні форми сприйняття й передачі досвіду від покоління до покоління. Відтак, психоаналітичне осмислення релігійних почуттів 3. Фройдом дозволяє розкрити механізм їх формування, відкриває нові горизонти в осягненні релігії як психологічного феномену.

Список використаних джерел:

1. Фрейд З. "Я" и "Оно" / З. Фрейд // По ту сторону принципа удовольствия. Я и Оно. – М. : ООО "Издательство АСТ" ; Харьков : Фолио, 2004. – С. 96–97.
2. Там само. – С. 112.
3. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Фрейд З. Тотем и табу : сб. – М. : Олимп ; ООО "Изд.-во АСТ-ЛТД", 1998. – С. 163.
4. Фрейд З. Леонардо да Винчи. Воспоминание детства // Фрейд З. Тотем и табу : сб. – М. : Олимп ; ООО "Изд.-во АСТ-ЛТД", 1998. – С. 266.
5. Otto R. Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. – München : Verlag C. H. Beck, 1963. – Bremen (Nachdruck), 2004. – S. 13–14.
6. Фрейд З. Неудовлетворенность культурой // Фрейд З. Психоаналитические этюды. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2004. – С. 121.
7. Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Тотем и табу : сб. – М. : Олимп ; ООО "Изд.-во АСТ-ЛТД", 1998. – с. 363.
8. Там само. – С. 374.
9. Там само. – С. 376.
10. Фрейд З. Навязчивые действия и религиозные отправления / З. Фрейд // Человек Моисей: психология религии / пер. с нем. А. М. Бо-

ковиков. – М. : Академический Проект, 2007. – С. 12. 11. Малкова Е. Е. Тревожность и развитие личности : монография / Е. Е. Малкова. – СПб. : Изд-во РГПУ им. И. А. Герцена, 2013. – С. 19. 12. Фрейд З. Тотем и табу. Психология первобытной культуры и религии // Фрейд З. Тотем и табу : сб. – М. : Олимп ; ООО "Изд-во АСТ-ЛТД", 1998. – С. 90. 13. Freud S. Hemmung, Symptom und Angst / S. Freud. – Internationaler Psychoanalytischer Verlag Leipzig Wien Zurich, 1926. – S. 101. 14. Фрейд З. Вступ до психоаналізу / Зігмунд Фрейд. – К. : Основи, 1998. – С. 399–400.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

Д. Е. Предко

ЧУВСТВО КАК СОСТАВЛЯЮЩАЯ РЕЛИГИОВЕДЧЕСКОЙ КОНЦЕПЦИИ З. ФРОЙДА

Рассмотрены основные положения осмысление религиозных чувств З. Фрейдом. Проводится анализ его взглядов на процесс возникновения религии, источником которой является амбивалентность чувств. Раскрываются возможности психоанализа З. Фрейда в выяснении сущности религиозных чувств, их функциональных проявлений.

Ключевые слова: Зигмунд Фрейд, бессознательное, океаническое чувство, амбивалентность чувств, тотем, табу.

D. Ye. Predko

FEELINGS OF AS PART OF THE RELIGIOUS CONCEPT OF S. FREUD

The article examines the substantive provisions of understanding religious feelings of S. Freud. The author provides analysis of his views on the origin of religion, the source of which is ambivalent feelings. It reveals the possibility of S. Freud's psychoanalysis to clarify the essence of religious feelings, their functional expressions.

Keywords: Sigmund Freud, the unconscious, oceanic feeling, ambivalent feelings, totem, taboo.

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ ФІЛОСОФСЬКО-ПРАВОВОГО ВЧЕННЯ БОГДАНА КІСТЯКІВСЬКОГО

У статті здійснено аналіз теоретико-методологічних підходів у філософії права Богдана Кістяківського. Досліджуються проблеми та перспективи подібного аналізу.

Ключові слова: право, держава, неокантіанство, методологія, марксизм, Богдан Кістяківський, позитивізм, цінність.

Проблеми, які Богдан Кістяківський піднімає у своїх філософсько-правових вченнях зумовлюють актуальність дослідження його наукового доробку. В першу чергу до цих проблем відносяться ті, що пов'язані з утворенням правової соціально-справедливої держави – це стосується становища людини в державній структурі, її свобода, права, моральні цінності та соціальні гарантії. В центрі уваги Б. Кістяківського завжди була ідея захисту індивідуальних прав і свобод. Ця ідея протиставлялась владній автократії, яка панувала довгий час на території України та Росії. Науковець вважав, що лише збагативши свої уявлення про право можна змінити власне ставлення до особистості громадянина, його прав, свобод, та гідності.

Аналіз джерельної бази щодо життя і творчості Б. Кістяківського дозволив виокремити філософсько-методологічні, культуро-аксіологічні, ідеологічні аспекти діяльності вченого. Це стало доброю основою у дослідженні теоретико-методологічних засад його філософсько-правового вчення.

Б. Кістяківський вважав, що неокантіанство є найбільш ефективною методологією дослідження суспільних процесів та явищ. Саме на основі цього філософського напрямку були сформовані світоглядні засади науковця. Вихідним пунктом його наукового дослідження слід вважати саме трансцендентальну теорію вартостей Баденської школи неокантіанства. Виходячи із її основ Кістяківський формує для себе уявлення про сутність правової держави, в якій люди об'єднуються у політичну спільноту, і у якій значення та змісти здобуваються колективним досвідом [17, с. 31–40].

Б. Кістяківський намагався використати методологію неокантіанства для переосмислення ролі соціальної науки, яка має стати точним інструментом при дослідженні суспільно-політичного життя. Цю методологію він називає "науковим ідеалізмом" [15, с. 221]. Поняття "науковий" в даному випадку вживається в контексті позитивізму, який користувався великою популярністю у колах наукової інтелігенції.

У своїх роботах Б. Кістяківський розглядав умови створення правової держави та пріоритет прав людини у суспільному житті в контексті реалізації демократичних і ліберальних цінностей. Для нього на перший план виходила проблема національної самоідентичності, яка розглядається ним у світлі розуміння цінностей національної культури. Підхід

Б. Кістяківського до проблеми збереження української національної самодентичності співставлений з рядом концепцій національної ідеї в українській філософській та соціально-політичній думці [14, с. 237–243].

Перейдемо до більш розгорнутої характеристики неокантіанства Баденської школи, основними представниками якої були В. Віндельбанд та Г. Ріккерт, а також проаналізуємо їх вплив на формування методології соціального пізнання Б. Кістяківського. Марбурзька і Баденська школи неокантіанства представляли різні аспекти дослідження філософської спадщини І. Канта, де остання з них більш тяжіла до соціальних досліджень, розробки на цій основі методології соціального пізнання з переосягнення ролі і призначення філософії. Спираючись у своїх соціальних дослідженнях на філософію Канта, представники Баденської школи не визнавали існування об'єктивних закономірностей світу, можливості передбачення перебігу історичних подій на відміну від позитивізму та марксизму. Між тим, саме ця установка стала висхідною для них у проведенні демаркаційної лінії між науками про природу (природознавством) та науками про історію та культуру (суспільствознавством), з визнанням того, що диференціація цих наук ґрунтується не на розрізненні предмета а на рівні методології. Концептуальне обґрунтування цього положення було здійснено В. Віндельбандом у промові, яка мала назву "Історія та природознавство", проголошеній ним 1 травня 1894 року під час вступу на посаду професора Страсбурзького університету. В ній Віндельбанд виступив проти загальноприйнятої диференціації наукових дисциплін на науки про природу і науки про дух, вказавши на необхідність розмежовувати предмет історичного та природничого пізнання, знаходження певних формально-логічних особливостей історичного пізнання.

Обґрунтовуючи наведене положення В. Віндельбанд виходив з того, що досвідні науки шукають у пізнанні реального світу або загальне, в формі закону природи, або одиничне, в його історичній зумовленості. Одні з них – суть науки про закони, інші – науки про події, перші вчать тому, що завжди має місце, останні тому – що одного разу було. Наукове мислення в першому випадку є номотетичне (закононалежне), в другому – мислення ідіографічне, (що описує одиничне) [5, с. 22]. Звідси його твердження про те, що відмінність між двома методами наукового пізнання, фіксує лише засоби пізнання, а не їх зміст. Один і той же предмет може одночасно бути об'єктом як "ідеографічного", так і "номотетичного" аналізу. Справа у тому, що відмінність і протилежність між загальним, і тим що одного разу відбувається, дуже відносна. Наприклад, будь-яка природнича наука може бути розглянута в сенсі "номотетичного" аналізу, але якщо дослідника буде цікавити етапи історичного розвитку цієї науки, то він неодмінно буде послуговуватись "ідіографічним" методом.

Б. Кістяківський високо оцінює систематизацію наук Віндельбанда. На його думку, саме німецькому мислителю вдалося віднайти відмінність між двома методами наукового пізнання, а отже і між двома різними напрямками мислення. Проте, постає питання про значущість цієї диференціації. Виходячи із ціннісних міркувань, обидва напрямки науко-

вої думки однаково правомірні. Але Віндельбанд зазначає, що з позиції культурної цінності, "ідеографічний" метод довгий час перебував у затінку. На його думку, така зневага до знання, що немає ознак загального або родового – це результат грецької традиції мислення, яке можна прослідкувати в філософії від елеатів до Платона. В грецькій філософській традиції панувало уявлення, що істинне буття і істинне пізнання може перебувати лише у сфері загального. Виходячи саме із цієї раціональної традиції стає зрозумілим, чому вже Шопенгауер не вважав історію повноцінною наукою, яка б давали істині результати дослідження, оскільки розумів, що історія має справу з одиничним і індивідуальним, а тому ніколи не зможе піднятися до загального. Віндельбанд вважав таке розуміння історії помилковим підкреслюючи, що "будь-який інтерес і будь-яка оцінка, все, що має значення для людини, стосується одиничного й одноразового" [5, с. 22], а якщо це справедливо щодо індивідуального людського життя, то це "тим більше можна застосувати до історичного процесу загалом: він має цінність, лише коли одноразовий" [5, с. 22].

Б. Кістяківський погоджується з Віндельбандом у тому що, цілісне пізнання, яке об'єднує всі види наукової діяльності, має включати у собі як "номотетичний", так і "ідеографічний" методи. Однак, це аж ніяк не означає того, що він повністю слідує за Віндельбандом. Справа в тому, що говорячи за цілісне пізнання, Віндельбанд доходив висновку про те, що таке цілісне знання не може бути зведеним до одного спільного джерела, оскільки жодний загальний закон не спроможний розкрити основу одиничного явища, яке відбувається у часі. Сприймаючи це як доволі очевидний факт, він стверджував, що в усьому "історичному" та "індивідуальному" для дослідника завжди залишається частка невизначеного і незрозумілого. Останнє часто ставало підставою для звинувачення німецького вченого в агностицизмі, хоча цю позицію не слід вважати проявом агностицизму, коли мова йде про теорію історичного пізнання. В ній вона ґрунтується на визнанні того, що історичне пізнання не зводиться до пошуку причинно-наслідкових зв'язків. "Свобода, – наголошував Віндельбанд, – не піддається раціональному аналізу за допомогою загальних категорій і тому цей невловимий елемент нашого «Я» постає в нашій свідомості як відчуття позапричиновості нашої сутності, тобто індивідуальної свободи" [5, с. 33]. Б. Кістяківський виходив з того, що аналіз соціального знання має включати в себе як ціннісний підхід, так і пошук причинно-наслідкових зв'язків, чим його позиція відрізнялася від позиції В. Віндельбанда про що мова піде нижче.

Запропонований В. Віндельбандом новий погляд на історичне пізнання, все ж таки не набув цілісного вигляду, але його ідеї отримали системне оформлення в працях іншого представника Баденської школи неокантіанства Генріха Ріккерта, який в свою чергу вважав, що розуміння індивідуального та історично-культурного криється у розкритті поняття "цінність". Саме у цій формі багатоманітність подій отримує певну узагальненість. Проте, цінність – це не є оцінка. Бо процес оцінювання має суб'єктивний характер, який, що правда, може і не виходити за рам-

ки встановлених фактів. Цінності не належать до сфери буття, а отже, вони виступають в якості смислів, що лежать поза буттям. Тому, науковця цікавить не сам факт їхнього існування, а лише їх значення.

Б. Кістяківський використовує цю трансцендентальну теорію цінностей як основу для розробки нового наукового методу пізнання у соціальній науці, використовуючи поняття цінності як засіб узагальнення в концепції правової держави. В трансцендентальній теорії цінностей його приваблював висновок, що людська єдність криється у спільних смислах та значеннях, які ці люди надають матеріальним речам та ідеальним явищам. Саме ці смисли та значення і формують цінності, які стають підставою для наукового узагальнення в соціальній науці. Звичайно, таке узагальнення є своєрідною ідеалізацією, спрощенням дійсності, де існує різниця в спрощенні дійсності у природничих і соціальних науках. Вона полягає в тому, що процедура узагальнення не приймає до уваги індивідуальну неповторність предметів, явищ та процесів дійсності, тоді як узагальнення на основі цінності ставить наголос саме на індивідуальності і неповторності культурно-історичних об'єктів. В загальному процедура узагальнення в методології наукового пізнання може використовуватися для дослідження загального, де науковець має справу з природничим знанням, або розглядати індивідуальне, неповторне, яке відноситься до історичного знання. Відповідно, метод природознавства називають "генералізуючим", тобто узагальнюючим, а історії – "індивідуалізуючим" [11, с. 87].

Б. Кістяківський, як і представники Баденської школи неокантіанства, вважав, що до однієї дійсності можна одночасно застосовувати обидва методи пізнання, водночас визначаючи й те, що вони є діаметрально протилежні з логічної точки зору, і навіть виключають один одного. Якщо історія може мати справу із поняттями про загальне, а природничі науки досліджувати одиничні факти – це не означає, що нівелюється споконвічна диференціація між природничим та історично-культурним пізнанням. Логічна протилежність між цими методами завжди буде існувати. Ні культурно-історичне, ні природничо-наукове не зводяться одне до одного.

В загальному, щоб не затримуватись на надмірній деталізації загальних положень Баденської школи неокантіанства, зазначимо, що з точки зору її представників природознавство досліджує загальне, повторюване і закономірне в явищах, використовуючи генералізуючий законналежний метод, тоді як науки про соціальне життя, культуру використовують індивідуалізуючий, ідеографічний, тобто описовий метод. При безпосередньому дослідженні творчого спадку Б. Кістяківського встановлено, що, розробляючи теорію так званого "філософського ідеалізму", він постійно звертався до напрацювань представників Баденської школи, зокрема Ріккєрта. Солідаризуючи з ним, Кістяківський значну увагу приділяв тій частині його напрацювань, яка була пов'язана із виявленням специфіки методології природничого та соціального пізнання. Для нього вкрай важливим було тут не тільки те, що трансцендентальна теорія цінностей давала змогу розрізнити методи природничих і соціа-

льних наук, але і пропонувала власне розуміння методології соціального пізнання, принципами якої він керувався у своїх наукових дослідженнях. Для завершення розгляду питання про джерела формування власної методології соціального пізнання Б. Кістяківського, коротко зупинимось на виясненні сутнісних аспектів теоретичних побудов названих мислителів та їх впливу на творчість українського вченого.

На початку XX ст. в руслі кантівської традиції було розроблено концепцію "розуміючої соціології" М. Вебером, підґрунтям якої вважається трансцендентальна теорія цінностей. Ця концепція також мала вагомий вплив на погляди Кістяківського, тим більше, що він був знайомий з нею із "перших рук", тобто завдяки безпосередньому спілкуванню з М. Вебером. Продовжуючи ідеї В. Віндельбанда та Г. Ріккєрта, М. Вебер розрізняв методологію та принципи пізнання у науках про природу і науках про дух. Він вважав, що природничі науки мають справу із незмінними, нерухомими і сталими об'єктами дійсності, в той час як науки про дух досліджують мінливу культурно-історичну реальність. Проблема полягає у тому, що кожне нове суспільство має власне ставлення і приводить власні оцінки свого культурного минулого. Як приклад, можна розглянути погляди на історію України за доби існування УРСР, та в новітній час. Новий етап у розвитку суспільства неодмінно вимагає нового переосмислення минулого і породжує нові його значення.

М. Вебер виходив з того, що неможливо повноцінно зрозуміти соціальну реальність беручи до уваги лише окремий фактор, не важливо, чи це економічний або релігійний фактор. На його переконання, справжній аналіз соціальної реальності повинен включати у себе дослідження певної множини чинників, які мають вплив на цілісний розвиток суспільного життя. Науковець не досліджує саму дійсність. Виходячи із положень "розуміючої соціології", кожний пункт у дослідженні науковця є лише раціональним конструктором дійсності, а не самою дійсністю.

"Соціальна дія" – головна категорія соціологічної науки М. Вебера. Вона ґрунтується на ціннісному ставленні індивіда до дійсності, оскільки включає у собі мету дії, засоби дії та смисл дії. Відповідно, поведінка будь-якого індивіда, який належить до певної спільноти, регулюється за допомогою прийнятого у цій спільноті закону чи зразка, а також схемою сприйняття світу як межової основи смислу та мети соціальної дії. Таке розуміння соціальної дії запозичує і Богдан Кістяківський для побудови власної філософсько-правової концепції.

М. Вебер зазначає, що у світовому масштабі людської історії прийнято розрізняти три парадигми ставлення людини до світу. До цих парадигм відносять індуїстський, конфуціанський та буддистсько-християнський способи ставлення до світу [2, с. 614]. В основі всіх цих способів лежать такі людські цінності як добро, краса і розум. Розум вважається головною цінністю, адже він являє собою логіку історичного процесу. Саме це М. Вебер називає раціональністю. Щоб мати змогу дослідити цю логіку він розробляє наукову схему, яка отримала назву "ідеальний тип соціальної дії". Вебер виділяє чотири типи соціальної дії у історич-

ному процесі розвитку людства. Це афективний, традиційний, цілераціональний та ціннісно-раціональний.

Аналізуючи афективний та традиційний типи соціальної дії, Вебер помічає, що "строга традиційна поведінка, так само як і чисто реактивне наслідування, цілком і повністю стоїть на межі, а часто і по той бік того, що взагалі можна назвати дією, орієнтованою по змісту. Тому що це досить часто лише автоматична реакція на звичні подразники, яка відбувається за звичною установкою" [2, с. 628]. Таким чином лише ціннісно-раціональну і цілераціональну дію Вебер називає соціальною дією.

Намагаючись показати тенденцію історичного розвитку суспільства М. Вебер розміщує чотири зазначених типи соціальної дії в порядку збільшення раціональності. Цей процес не має строгого характеру і має певні перешкоди і відхилення. Але Вебер помічає тенденцію, що європейська історія останніх століть впливає на неєвропейські цивілізації і затягує останні на шлях індустріалізації. Це свідчить про те, що раціоналізація являє собою всесвітньо-історичний процес, який можна використати для аналізу закономірностей у розвитку суспільства. Процес раціоналізації відбувається на рівні ведення господарства, а також у сфері управління. Тобто цей процес є характерним для економіки, політики, науки, релігії, культури тощо. Також, Вебер зазначає, що раціоналізації піддається і спосіб мислення, а також сприйняття світу і людства, "життєвий світ" в цілому. Цей процес відбувається і в релігійному житті, хоча і має свої специфічні риси. Зокрема, раціоналізація у сфері релігії відбувається на основі способу ставлення до світу.

Вияв раціоналізації релігійної етики М. Вебер прослідковує на прикладі релігійної нерівності, адже вічне спасіння не доступне всім. Це привілеція лише обраних. Проте, найяскравішим прикладом прояву раціоналізації релігії для Вебера залишається відмінність між релігійним і науково-пізнавальним мисленням. Для релігійного мислення характерна віра у те, що чисто емпіричні дослідження можуть бути використанні задля доведення релігійних догм. Така думка чітко прослідковується в протестантизмі. Там, де раціональне емпіричне дослідження послідовно позбавляло світ чар і перетворювало його на зрозумілий механізм, воно зі всією гостротою суперечило етичному постулатові, згідно з яким світ упорядкований Богом і, відповідно, етично осмислено зорієнтований, адже емпірично, а тим більше математично орієнтоване бачення світу принципово відкидає будь-який погляд, що виходить у своєму розумінні світу з проблеми "смыслу". Зі зростанням раціоналізації емпіричних наук релігія все більше витісняється з царини раціонального до царини антираціональної особистісної сили [2, с. 335]. На думку Вебера, відмінність між релігійним та інтелектуальним пізнанням буде існувати завжди.

Загалом, М. Вебер вважав, що людська мораль відповідальності вводить людину у прагматичні відносини із іншими. Такі відносини не передбачають власної позиції індивіда і не ґрунтуються на цінностях її "життєвого світу". В той же час "мораль переконання" не має достатньої сили, щоб виразити життєву позицію і вимагає від індивіда діяти згідно зі

своєю совістю. Дуалізм існування людини в реальному світі проявляється одночасно в моралі переконання і в моралі відповідальності. Проте, мораль відповідальності не може існувати не керуючись при цьому переконаннями, а мораль переконання має супроводжуватись відповідальним ставленням індивіда до справи, яку він виконує. Тому, в концепції М. Вебера мораль переконання і мораль відповідальності виступають як ідеальні типи. Людині важко гармонійно поєднувати земний світ із потойбічним, вартості життєвої позиції і вартості загальнонаціональні.

Починаючи розгляд поглядів М. Вебера, його "розуміючої соціології" вказувалось на вагомий вплив їх на Б. Кістяківського. Але найбільш спільні риси концепції М. Вебера і Б. Кістяківського, окрім дослідження раціоналізації в російській культурі, як утвердження доцільності в суспільному житті, проявляється в наступному.

По-перше, у визнанні того, що жодна наукова схема не може відтворити функціонування і розвиток соціального організму в його цілості. Вона може дати лише приблизне уявлення про нього з боку економічних, політичних, моральних, релігійних чи інших цінностей.

По-друге, як у М. Вебера, так і в Б. Кістяківського формальна раціоналізація поступово переходить зі сфери адміністративної і економічної в сфери "життя", які є підґрунтям національної культури, моралі, виховання і мови. Кістяківський зазначає, що російська імперська політика ставила за мету знищення самобутньої української культури. Вона використовує всі наявні засоби для позбавлення мешканців України своєї самоідентичності. М. Вебер мав великий вплив на розроблену Б. Кістяківським соціально-правову концепцію. В ній головною метою проголошено суверенітет народу і верховенство прав та свобод людини, що випливають з установ демократичної правової держави та суспільних інститутів.

По-третє, у переконанні того, суспільне життя потребує всебічного аналізу, оскільки воно охоплює дію найрізноманітніших норм, починаючи від промислово-соціально-технічних, державно-правових і закінчуючи етичними й естетичними нормами, тобто є сферою застосування як принципу необхідності, так і принципу належності.

По-четверте, в інтерпретації ними "життєвого світу" кожної людини як складного духовно-культурного явища, визнанні, що жодна наукова схема не спроможна виявити і адекватно описати його. Кістяківський вважав, що історичне дослідження духовного життя потребує плюралізму методологій. Саме така сукупність методологій має стати підґрунтям для формування правового громадянського демократичного суспільства.

Список використаних джерел:

1. Василенко М. П. Академік Богдан Олександрович Кістяківський // Записки соціально-економічного відділу УАН. – К., 1923. – Т. 1. – С. 8–36.
2. Вебер М. Избранные произведения. / сост., общ. ред и послесл. Ю. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990. – 805 с.
3. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / пер. з нім. О. Погорілого. – К.: Основи, 1994. – 269 с.
4. Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика / пер. з нім., післям. та комент. О. Погорілого. – К.: Основи, 1998. – 534 с.
5. Виндельбанд В. История новой философии и ее связи с общей культурой и отдельными науками / пер. с нем. Е. И. Максимовой и др. – СПб.: Тип. Беобразова, 1908. – Т. 2. От Канта до Ницше. – 392 с.
6. Грушевський М.

З початків українського соціалістичного руху: М. Драгоманов і жєневський соціалістичний гурток. – Відень : Український Соціалістичний Інститут, 1922. – 212 с. 7. Гуторов В. А. Макс Вебер и социалистическая традиция // Журнал социологии и социальной антропологии. – 1999. – Т. II, № 3. – С. 12–17. 8. Давыдов Ю. Н. Вебер и Кистяковский: Опыт микроанализа // Кистяковский Б. А. Философия и социология права. – СПб. : Рус. христиан. гуманист. ин-т, 1999. – С. 713–736. 9. Депенчук Л. П. Богдан Александрович Кистяковский (1868–1920) // Очерки истории естествознания и техники. – 1989. – Вып. 37. – С. 107–109. 10. Депенчук Л. П. Богдан Кістяківський. – К. : Основи, 1995. – 174 с. 11. Жукова Н. В. Філософсько-світоглядні засади соціально-політичної концепції Б. Кістяківського : автореф. дис. ... канд. філос. наук : 09.00.05 / Львів. нац. ун-т ім. І. Франка. – Л., 2005. 12. Кант І. Критика чистого розуму / пер. з нім. І. Бурковського. – К. : Юніверс, 2000. – 500 с. 13. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта / пер. з нім. М. И. Левиной. – СПб. : Университетская книга, 1997. – 448 с. 14. Кістяківський Б. Держава і особистість // Вибране / пер. з рос. Л. Г. Малишевської ; упоряд., передм. і прим. Л. П. Депенчук. – К. : Абрис, 1996. – С. 237–274. – (Українські мислителі). 15. Кістяківський Б. Методологічна природа науки про право // Вибране / пер. з рос. Л. Г. Малишевської, упоряд., передм. і прим. Л. П. Депенчук. – К. : Абрис, 1996. – С. 207–236. – (Українські мислителі). 16. Кістяківський Б. Право як соціальне явище // Вибране / пер. з рос. Л. Г. Малишевської, упоряд., передм. і прим. Л. П. Депенчук. – К. : Абрис, 1996. – С. 171–188. – (Українські мислителі). 17. Кістяківський Б. На захист науково-філософського ідеалізму // Кістяківський Б. Вибране. – К. : Абрис, 1996. – С. 31–96. 18. Кістяківський Б. Проблема і завдання соціально-наукового пізнання // Вибране / пер. з рос. Л. Г. Малишевської, упоряд., передм. і прим. Л. П. Депенчук. – К. : Абрис, 1996. – С. 3–30. – (Українські мислителі). 19. Пашук А. І. Соціологічні та соціально-політичні погляди С. А. Подолинського. – Львів : Вид-во Львівського університету, 1965. – 218 с. 20. Риккерт Г.. Науки о природе и науки о культуре / пер. с нем. под ред. и со вступ. ст. С. О. Гессена. – СПб. : Образование, 1911. – 195 с. 21. Хейман С. Кістяківський Богдан: Боротьба за національні та конституційні права в останні роки царату / заг. наук. ред. і передм. А. Фінкя ; пер. з англ. С. Левченка. – К. : Основні цінності, 2000. – 302 с.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

В. В. Семикрас

ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ ФИЛОСОФСКО-ПРАВОВОГО УЧЕНИЯ БОГДАНА КИСТЯКОВСКОГО

В статье осуществлен анализ теоретико-методологических подходов в философии права Богдана Кистяковского. Исследуются проблемы и перспективы подобного анализа.

Ключевые слова: право, государство, неокантианство, методология, марксизм, Богдан Кистяковский, позитивизм, ценность.

V. V. Semykras

THEORETICAL-METHODOLOGICAL FOUNDATIONS OF THE PHILOSOPHICAL-LEGAL DOCTRINE OF BOHDAN KISTIIVSKYI

The article analyses theoretical-methodological approaches in Bohdan Kistiivskyi's philosophy of law. The problems and perspectives of such an analysis are examined.

Keywords: law, state, Neo-Kantianism, methodology, marxism, Bohdan Kistiivskyi, positivism, value.

СЕКУЛЯРИЗАЦІЯ ТА ЇЇ ОСМИСЛЕННЯ В СУЧАСНОМУ РЕЛІГІЄЗНАВСТВІ Й ТЕОЛОГІЧНІЙ ДУМЦІ

У статті досліджуються наукові підходи для з'ясування змістовної сутності терміну "секуляризація" та її світоглядні вияви в сучасному світі й Україні. Встановлено, що секуляризація проявляється як процес позбавлення релігійних інститутів низки соціальних функцій, скорочення культової практики, витіснення релігійних уявлень і заміна їх світськими поглядами, утвердження у суспільній та індивідуальній свідомості нерелігійного світогляду. Це – наукова, академічна парадигма секуляризації.

Ключові слова: секуляризація, глобалізація, криза віри, релігійна свідомість, релігійна індиферентність.

Постановка проблеми. Релігійність в кінці XX – початку XXI ст. у глобалізованому світі зазнала істотної трансформації. Оскільки глобальність сучасної ойкумени невіддільна від релігійних процесів, які відбуваються в умовах секуляризації, то це створює для церкви і суспільства нові виклики, пов'язані з *релігійним фундаменталізмом, релігійним фанатизмом, релігійним індиферентизмом і практичним атеїзмом*.

Якщо перший і другий несуть в собі небезпеку поділу людей на "наших" і "чужих", "вірних" і "невірних", а вирішення соціальних, політичних і конфесійних проблем бачать на шляхах остракізму і тероризму, то третій і четвертий звільняють людей від жорстокої клерикальної опіки і релігійного сенсу життя, що характерно для більшості віруючих, які є формальними прихожанами своїх церков, а живуть так наче Бога немає.

Секуляризація особливо характерна для суспільства з давньою християнською культурою, оскільки руйнує традиційну тканину, яка ще донедавна була об'єднуючою сферою, що охоплювала і формувала все людське життя – від народження до "переходу у потойбіччя", як навчала церква. Науковий раціоналізм і технічна культура нашого часу спрямовані на формування одноманітного світу – глобального і секулярного. Розуміння цієї сутності природи секуляризації є актуальною темою дослідження.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. У найновіших виданнях Відділення релігієзнавства Інституту філософії імені Г. С. Сковороди, зокрема в колективній монографії "Україна і Ватикан: до і після Другого Ватиканського собору". – К., 2013 (503 с.) вміщені матеріали, в яких розглядаються досягнення й проблеми розвитку Католицької Церкви за останні 50 років та моделюються перспективи її буття в умовах прогресуючої секуляризації. Йдеться, зокрема, про істотні зміни "релігійної географії" в сучасному світі й передусім в Європі, прогресуючу мінімізацію значення релігії в суспільному і особистому житті в умовах глобалізації і секуляризації.

Міжконфесійні відносини в Україні в контексті їх толерантизації, плюралізації, екуменізму та чинники секуляризації висвітлюються в матеріалах наукової конференції "Авраамічні релігії в Україні: історія, етнокультурні взаємовпливи, міжконфесійні відносини". – Галич, 2013 (484 с.).

Сучасні теорії і чинники секуляризації були в центрі уваги професорсько-викладацької і студентської аудиторії в Києво-Могилянській академії 19 червня 2013 р. під час лекції двох відомих західних дослідників Хосе Казанова та Чарльза Тейлора. Лекція останнього "Різноманітність значення секуляризації на Заході" була присвячена презентації в українському перекладі його книги "Секулярна доба". Хосе Казанова запам'ятався лекцією, в якій чітко і виразно продемонстрував неспроможність трьох панівних західних теорій секуляризації (європейська парадигма – "що модерніше суспільство, то воно секуляризованіше"; американська парадигма – "довічну потребу людини в релігійності задовольняє вільний ринок релігій"; парадигма десекуляризації – "релігія процвітає у всьому світі, за єдиним винятком Західної Європи") пояснити динаміку змін релігійності або, навпаки, відсутність такої динаміки на чотирьох постсоціалістичних територіях – Східній Німеччині, Польщі, Україні та Росії.

Виклад основного змісту статті. Перше ніж висловити свою точку зору на почуте від цих двох знаменитих дослідників, варто з'ясувати значення самого терміну "секуляризація". Обклавшись академічними і теологічними словниками та енциклопедіями, з'ясуємо: секуляризація (від пізньолат. *Saecularis* – світський, мирський) – термін, близький за своїм змістом поняттю "змирщення", "лаїцизм", "лаїцизація", що означає: 1) зняття святості, звільнення від впливу релігії, прихильність світському впливу; 2) відторгнення будь-якого церковного майна на користь світського (державного) володіння; 3) юридичний перехід духовної особи у світський стан, звільнення монаха від даної їм раніше обітниці.

З кінця 19 ст. – будь-який спосіб звільнення різних форм життя суспільства і особи, держави, політики, права, культури, освіти та сімейно-побутових відносин від впливу релігії і церковних інститутів, від їх санкціонування релігійними нормами характеризувався як секуляризація. Відтак, секуляризація проявляється як процес позбавлення релігійних інститутів низки соціальних функцій, скорочення культової практики, витіснення релігійних уявлень і заміна їх світськими поглядами, утвердження у суспільній та індивідуальній свідомості нерелігійного світогляду. Це – наукова, академічна парадигма секуляризації [1, с. 975].

Богословське пояснення терміну "секуляризація" за своєю суттю співпадає з академічним, водночас акцентуючи на відсутності в ньому будь-якого ставлення до трансцендентного або й повного його заперечення: "це – спосіб життя і думки, в якому немає місця Богу і релігії" [2, с. 1038]. Латинський корінь *saeculum* означає "покоління", "вік людський" або "століття", "вік". Тому слово "секуляризація" стало означати "приналежний до цього світу", "мирський". Секуляризм утверджує іманентні реалії цього світу і заперечує трансцендентну, потусторонню реальність. Це –

світогляд і спосіб життя, які орієнтують людину скоріше на профанне, ніж на сакральне, і на природне, ніж на надприродне. Секуляризм – це нерелігійний підхід до особистого й суспільного життя [2, с. 1039].

Тлумачення витоків секуляризації в інституціональному значенні пов'язане з обмеженням релігійної влади та релігійних форм впливу. Секуляризація різних суспільних інститутів була викликана крахом єдиного християнського світу після Реформації, з одного боку, і ростом раціоналізму в суспільстві, зокрема в культурі, почавши з епохи Просвітництва і закінчуючи сучасним технократичним суспільством в умовах прогресуючої глобалізації. Друге істотне значення терміну "секуляризація" асоціюється зі зміною у способі мислення і життя, наслідком чого є відпадання від Бога і повернення до світу. Гуманізм епохи Відродження, раціоналізм епохи Просвітництва, ріст могутності й впливу науки, технізація суспільства, – все це привело до того, що секуляризація проникла і в церкву та започаткувала секулярні форми "теології кризи", передовсім в протестантизмі, а саме: "деміфілізоване християнство", "секулярне християнство", "безрелігійне християнство".

В сучасних філософсько-релігієзнавчих дослідженнях Чарльза Тейлора розрізняються три розуміння секуляризації, які характерні передусім для Нової і Новітньої історії людства. Йдеться, по суті, про три модули секулярності, пов'язані зі станом релігії і релігійності в сучасних суспільствах: 1) релігія виходить з публічного простору; 2) певний тип вірувань і практик зазнає чи не зазнає занепаду; 3) певний вид вірувань чи переконань, становище яких за відповідної доби стає предметом дослідження [13, с. 34].

Секуляризація глибоко проникла в сучасні католицькі країни, зокрема в Європі. Характеризуючи світоглядну і моральну ситуацію в сучасній Європі, Римський папа Бенедикт XVI на щорічній підсумковій зустрічі з кардиналами, єпископами і співробітниками Римської курії охарактеризував "кризу віри", яка в умовах глобалізації відчутно проявилася на початку третього тисячоліття в традиційних християнських європейських державах. "Великою проблемою є забуття про Бога, і це забуття поширюється щораз більше, – із сумом констатував Бенедикт XVI. – У деяких регіонах Європи, насамперед в Німеччині, більшість жителів неоохрещені. Вони вважають, що християнство і Бог – це речі, які належать до минулої епохи" [3, с. 40]. Подорожуючи Баварією, Бенедикт XVI був вражений атмосферою забуття Бога і секулярною налаштованістю суспільного і приватного життя своїх земляків.

Бенедикт XVI прийшов до висновку, що "останні двадцять п'ять років – це час великих змін релігійної географії". У тих країнах, де раніше налічувалося 90 % і навіть більше католиків, ця цифра зменшилася до 60 %. "Відбувається подвійна зміна: з одного боку, – як зазначав цей папа, – діють євангелічні секти, які серйозно заявляють про себе у загальній картині. З іншого боку, прогресує секуляризація, яка завдяки мас-медіа

має сильний вплив, переминює свідомість людей. Так що насправді є криза культури, яка сягає значної глибини" [4, с. 4].

Реагуючи на цю кризу культури, яка спричиняє прогресуючу кризу віри, Бенедикт XVI 28 червня 2010 р. створив спеціальну "Папську раду для «проведення нової євангелізації», завдання якої він охарактеризував необхідністю реагувати на кризу віри, пануючу в багатьох країнах давньої християнської цивілізації". У зв'язку з цим треба нагадати, що ще Римський папа Павло VI у 1975 р. звертав увагу єпископату і духовенства на те, що "Церву паралізує релігійна індиферентність", що "релігійна байдужість є масовим явищем у сучасному християнстві", що "багато людей, задовільнюються імплістою релігійністю і живуть так, ніби Бога немає". Кризу віри Бенедикт XVI пояснював характерними рисами сучасності: "усунення Бога зі щоденного життя", "байдужістю до релігійної віри" і "пересування віри на маргінес суспільного життя". "Якщо в минулих десятиріччях ще можна було знайти загальний християнський смисл, об'єднуючий цілі покоління, які зростали в тіні віри, яка формувала культуру, то тепер, відзначив Бенедикт XVI, – ми маємо справу з драмою фрагментарності. Люди, які належать до церкви, живуть життям, яке суперечить вірі" [5, с. 33].

"Який же конкретний вияв має "криза віри" і "драма фрагментарності" в країнах Європи? Франція на початку 90-х років минулого століття ще зберігала "титул "улюбленої доньки" Католицької церкви: у ній налічувалося 90 % католицького населення. Через 20 років (2010 р.) конфесійна і світоглядна ситуація докорінно змінилася: католиків – 51 % населення, мусульман – 4,5 %, іудеїв – 1 %, протестантів – 3 %, атеїстів і агностиків – 30,9 %, 9 % – конфесійно невизначені. У Німеччині: католиків – 30,9 % населення, лютеран – 30,2 %, мусульман – 4,26 %, атеїстів і агностиків – 31 %, 3,75 % – конфесійно невизначені. У Великобританії 25 років тому (станом на 1985 р.) було майже 80 % християн (англікан, католиків, методистів, православних та ін.). Сьогодні конфесійна картина у Великобританії має інший вимір: християн – 71,6 %, мусульман – 2,7 %, визнаців східних релігій – 2,7 %, атеїстів – 23 %. Означені зміни конфесійної й світоглядної ситуації спостерігається у більшій чи меншій мірі в інших країнах Європи і Латинської Америки [6, с. 37–38].

І причина цих змін – не тільки активна проповідницького-місіонерська діяльність "євангелічних сект", як вважав Бенедикт XVI, будучи понтифіком. Річ у тому, що в європейських країнах зникає віра в трансцендентного (потойбічного, позамежового, небесного) Бога, в якого вірять лише 39 % католиків і 26 % протестантів. Так, в Німеччині вірять в Бога 25 %, в Чехії – 28 % населення. Це, звичайно, не войовничий атеїзм, який тотально насаджувався комуністичною владою. Просто люди живуть без Бога, "вони вважають, що Бог і християнство – це феномени, що належать до минулої епохи". А звідси і постійне скорочення релігійно-обрядової частини населення, яка інколи молиться, часом сповідується і причащається". У Німеччині таких 11 %, Австрії – 23 %, Бельгії – 19 %,

Чехії – 8 %, Данії – 5 %, Франції – 8 %, Іспанії – 25 %, Великобританії – 14 %, Італії – 40 %, Португалії – 37 %, Словенії – 17 %, Нідерландах – 4 %, Україні – 17 %. Загалом у цих країнах охрещується 43 % народжених, вінчається – 27 %, хоронять за церковним обрядом – 48 % населення цих країн [7, с. 134–135].

І саме тут і зараз доречно звернутися до характеристики секуляризації на Заході, даній Чарльзом Тейлором під час презентації 19 червня 2013 р. в Києво-Могилянській академії його книги "Секулярна доба" і викладених Хосе Казанова парадигм секуляризації – європейської, американської та парадигми десекуляризації, в яких, як він заявив, "відсутня динаміка релігійних змін" на чотирьох постсоціалістичних територіях, зокрема Польщі й України.

Чи можна погодитися з міркуванням Хосе Казанова, що "в Польщі відсутня скільки-небудь значуща секуляризація як до, так і упродовж та після панування тут комуністично-атеїстичного режиму". Хосе Казанова вважає, що в Польщі "модернізація призвела не до секуляризації, а, навпаки, до більшої конфесіоналізації суспільства".

Отже, йдеться про традиційний погляд на Польщу, як країну католицької стійкості, непідвладну секуляризації. Цей погляд розвінчують нині самі ієрархи Католицької Церкви в цій країні. Архієпископ Варшавський кардинал Казимир Нича у посланні до священників Варшавської архідієцезії на Адвент 2011 р. констатував, що "значна частина польського суспільства потребує першої евангелізації", хоча 95% поляків декларують свою приналежність до Католицької Церкви. Архієпископ наголосив на тому, що "в країнах із традиційною християнською культурою спостерігається тенденція відходу вірних, які прийняли Таїнство Хрещення та Миропомазання, від церкви та релігійних практик, яскравим прикладом чого є сучасна Польща". Архієпископ Казимир Нича обґрунтовує це тим, що "все більше спостерігається відмінність між автентичною вірою та християнською культурою". Остання стає заміником віри, "зводячи її глибокий сенс до дешевих декорацій та символіки, які нічого спільного не мають з Христом та Церквою". Архієпископ визнав катехізацію учнів у школах, по суті, провальною, оскільки "половина учнів у польських школах не знають Христа, не вірять у Христа воскреслого. Учні віддалені від Церкви і потребують не катехізації, а навернення до віри, нової евангелізації" [8, с. 2].

Виступаючи 8 жовтня 2012 р. на Синоді єпископів у Римі зі звітом від імені єпископів Європи, угорський кардинал Петро Ердоган підкреслив, що найбільш тривожним сигналом для сучасної Церкви є "втрата Європою християнської пам'яті та спадщини". Одним з найсуттєвіших факторів "дехристиянізації Європи" кардинал назвав "третє та четверте покоління прав людини", яке вже "не має нічого спільного з християнськими поглядами, цінностями та мораллю" [9, с. 2]. Йдеться про покоління, світогляд яких сформувався після Другої світової війни в країнах з гарантованою свободою совісті й непідвладних клерикальному впливу.

Для цих поколінь, як відзначав ще Римський папа Іван Павло II, релігія втратила своє есхатологічне наповнення, сотеріологічну надію і сучасну актуалізацію. "Відійшли в минуле часи, – як вважав цей папа, – коли на реколекціях і в церковних проповідях «кінцеві питання» («а що там після смерті») хвилювали віруючих, спонукали їх ставати на коліна, приводили до решіток сповідальниць, володіли спасаючим впливом". Іван Павло II визнав, що "есхатологія стала байдужою сучасній людині – в нашій цивілізації" [10, с. 227].

Цей папа заявив, що "треба чесно сказати: людина із власним життям, відповідальністю, призначенням, своїм раєм, пеклом або чистилищем загубилася, її загубили проповідники, катехізатори, вихователі – вони більше не сміють лякати пеклом. А можливо, ті, які їх слухають, перестали боятися" [там само]. Отже людина сьогоденної цивілізації несприйнятливо ставиться до "кінцевих питань" в їх релігійній інтерпретації. І ця несприйнятливості пояснюється передусім впливом секуляризації і глобалізації з продукованим ними споживацьким підходом, скерованим на користування благами цього світу, а не потойбічного. Останній утратив свою актуальність.

Що стосується парадигми секуляризації, в яку Хосе Казанова включив Україну, то їй на тлі інших європейських країн, підданих впливу секуляризації, відводиться цим дослідником релігії місце в американській парадигмі "вільного розвитку релігії", яка в Україні "довела свою життєздатність", оскільки "за першу декаду XXI століття кількість вірян в Україні збільшилася з 57 до понад 70 відсотків", а "кількість переконаних атеїстів зменшилася більше ніж удвічі з не дуже чисельних 3,2 % до 1,4 %".

Простежимо наскільки ретельні й соціологічно доведені ці викладки Хосе Казанова у світлі соціологічних досліджень, які проводилися в Україні у 2010 р. Центром Разумкова, а ще раніше в кінці 90-х років минулого століття Міжнародною католицькою мережею пасторальних теологів. За цими дослідженнями навіть 82,7 % опитаних засвідчили свою віру в Бога. Проте їх релігійна свідомість надто розмита, крихка і непослідовна, оскільки в існування безсмертної душі, раю, пекла, ангелів, диявола як супротивника Бога і винуватця всіх людських бід, вірять, в залежності від різних регіонів України, від 35 до 50 відсотків "віруючих в Бога". Проте в переселення душ ("після смерті людина знову народжується в іншому вигляді") вірять 34,4 % віруючих в Бога, що, по суті, засвідчує їх не християнську, а скоріше буддійську релігійність, яка, до речі, є дуже модною серед значної частини населення, здебільшого молоді.

Євхаристично зорієнтованих віруючих (відвідують богослужіння, сповідаються, принощуються) навіть на Заході України – лише 38,6 %, у Центрі – 7 %, на Півдні – 11,8 %, на Сході – 14,1 %. За конфесійною вибіркою таких серед опитаних віруючих УПЦ Московського патріархату – 17,4 %, УПЦ Київського патріархату – 26,6 %, УГКЦ – 39,9 % [11]. Відтак, ця група опитаних може бути показником кількості оцерковлених вірую-

чих у православних і греко-католицьких спільнотах, які засвідчують свою причасність в Таїнство євхаристії.

Інші ракурси соціологічного дослідження Центру Разумкова дають достатню підставу для висновку, що секуляризація українського суспільства досить глибока і фактично не відрізняється від загальноєвропейської секуляризації. Релігія не впливає на якість особистого і сімейного життя українців, не виступає формуючим чинником особистої поведінки і сімейних основ життя українців, їх суспільної активності, світовідчуття і світорозуміння. Передусім незначне місце посідає релігія в сімейному житті. Найважливіші якості, які необхідно виховати в сім'ї, серед опитаних отримали такий рейтинг: працелюбність – 74,8 %, почуття відповідальності – 58,6 %, терпимість та повага до інших – 57,3 %, рішучість, наполегливість – 45,1 %, бережливість – 42,2 %, вміння тримати себе в товаристві – 42,1 %, незалежність – 32,6 %, слухняність – 20,5 %, релігійність – 16,8 % [11]. Відтак, релігійність посідає останнє і незначне місце в структурі оформлення і становлення сім'ї. Всі названі якості, потрібні для сімейної формації, з релігійністю, як вважають абсолютна більшість опитаних, не пов'язані. Саме в такій трактовці спостерігається вплив секулярності й втрата впливу релігійності.

Загалом серед різних аспектів суспільного і особливого життя (здоров'я, стосунки в сім'ї, рівень добробуту, можливість заробляти, мир і злагода в країні, рівність прав і можливостей, людська дружба і внутрішня гармонія, порозуміння з самим собою, рівень культури, законослухняність, цікава робота, самореалізація, суспільне визнання, пошана) релігія за п'ятибальною шкалою оцінки важливості й актуальності посідає найнижчий бал – 3,87. Це також свідчення знецінення релігійності як чинника, необхідного для успішного особистого і суспільного життя [11].

Разом з тим значна частина опитаних належним чином ставиться до суспільної, культурної, національної ролі церкви в сучасному українському суспільстві, по суті, відокремлюючи ці ролі від суто світоглядної, есхатологічної і євхаристичної основ церковної релігійності. У цьому, власне, і криється парадокс слабкої релігійності більшої опитаних і високий рівень їх довіри до церкви як інституції в Україні.

Для сучасного українця (тим більше, свідомого українці) не стільки релігія, як церква, не есхатологічна, а передусім святкова, національно-орієнтована функціонально-звичаєва наповненість церкви є привабливою і необхідною. 70,8 % опитаних вважають, що "церква є одним із чинників відродження національної свідомості й культури", 55 % відносять сучасну церкву до "чинників демократизації суспільства", а 42,2 % переконані в тому, що "церква є елементом активного суспільного й політичного життя" [11].

Отже, суспільна, громадська, навіть політично ангажована функція церкви, так би мовити, до вподоби свідомим українцям. Чим пояснити таке ставлення до релігії і церкви? Насамперед тим, що стилістика сучасної релігійності змінилася, вона стала іншою, оскільки акцент ста-

вється не на внутрішню релігійність, а на церкву як суспільну інституцію, якій у порівнянні з іншим суспільними інституціями можна значно більше й впевненіше довіряти.

Оцінка опитуваними ролі релігії і церкви в суспільному житті України охоплює майже 25-річний період вільного функціонування церков і релігійних організацій в Україні після радянсько-комуністичного атеїзму. І в цьому контексті можливі або завищені, або занижені оцінки ролі релігії як світогляду і церкви як інституції різними соціально-демографічними категоріями населення: представниками покоління радянської доби і народженими вже в незалежній Україні; репрезентантами і прихильниками суспільно виражених ролей церкви та традиційно-звичаєвими віруючими. Слід також враховувати емоційно піднесені та раціонально-практичні вирази ставлення (в даному випадку опитаних українців) до релігії, з одного боку, і церкви як важливої діяльної суспільної інституції – з іншого.

Оцінка більшістю опитаних ролі церкви як одного із важливих чинників демократизації українського суспільства після понад 70-річного панування атеїстичної диктатури за часів Радянського Союзу, як фактора відродження національної і культурної самосвідомості засвідчують, що "інституалізоване церковне християнство як традиційна даність і структура суспільства після десятиріч мовчання, утисків та ізоляції посилило втрачене місце в суспільстві й відіграє активну роль в сучасному культурному й суспільному житті в Україні, а внутрішня релігійність відходить на задній план або істотно деформується і навіть відмирає" [12, с. 22].

Висновок. Парадигма сучасного секулярного суспільства відповідає всім трьом модусам секулярності: позбавлення сучасних інституційних структур суспільства тотальної релігійної підтримки; відокремлення церковних структур від політичних, з відповідним зведенням релігії до статусу приватної справи особи. Це сприяє занепаду релігійних переконань і релігійної практики, формує нерелігійний статус суспільства і постійно збільшує релігійну індиферентність його членів, які не беруть активної участі в будь-яких формах релігійного життя. Відтак, сформувалася ситуація, коли віра в Бога чи богів перестав бути безальтернативною світоглядною настановою не лише для окремих інтелектуалів, а для широких верств населення, оскільки релігія втратила функцію суспільної аксіоми й обов'язкового особистого вибору.

Список використаних джерел:

1. Религиоведение. Энциклопедический словарь / под ред. А. П. Забияко, А. Н. Красникова, Е. С. Эбакян. – М., 2006.
2. Теологический энциклопедический словарь / под ред. Уолта Элвелла. – М., 2003.
3. L'Osservatore Romano (wyd. pols.). – 2007. – № 2.
4. Католицький вісник. – К., 2011. – №11.
5. L'Osservatore Romano (wyd. pols.). – 2007. – № 7.
6. Україна і Ватикан до і після Другого Ватиканського Собору / за ред. П. Яроцького, Л. Филипович, С. Кияка. – К., 2013. – Вип. 5.
7. Stachowski Zbigniew. Europejski i polski model religijności // Віра і розум. – Львів, 2010.
8. Презавантаження, або нова євангелізація Польщі // Католицький вісник. – К., 2012.
9. Церква сьогодні // Католицький вісник. – К., 2012.
10. Папа Іоанн Павел II. Переступить порог надежды. – М., 1995.
11. Інформаційно-аналітичний матеріал Центру Разумкова до Круглого столу "Державно-кофесійні відносини в Україні: особливості й

тенденції розвитку". 8 лютого 2011 року. 12. Основні риси українського релігійного світогляду (аналітика Арсена Річинського і сучасний стан) // Матеріали VIII міжнародних Річинських читань. Науковий збірник. – К. ; Кременець, 2012. 13. Чарльз Тейлор. Секулярна доба. – К., 2013.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

О. В. Яроцкая

СЕКУЛЯРИЗАЦИЯ И ЕЕ ОСМЫСЛЕНИЕ В СОВРЕМЕННОМ РЕЛИГИОВЕДЕНИИ И ТЕОЛОГИЧЕСКОЙ МЫСЛИ

В статье исследуются научные подходы для выяснения содержательной сущности термина "секуляризация" и ее мировоззренческие проявления в современном мире и Украине. Установлено, что секуляризация проявляется как процесс лишения религиозных институтов ряда социальных функций, сокращение культовой практики, вытеснения религиозных представлений и замена их светскими взглядами, утверждение в общественном и индивидуальном сознании нерелигиозного мировоззрения. Это – научная, академическая парадигма секуляризации.

Ключевые слова: секуляризация, глобализация, кризис веры, религиозное сознание, религиозная индифферентность.

O. V. Iarotska

SECULARISATION AND ITS INTERPRETATION IN THE MODERN RELIGIOUS AND THEOLOGICAL THOUGHT

The article deals with scientific approaches to determine the nature of the substance of the term "secularization" and its ideological manifestations in the modern world and Ukraine. In article is established that the secularization process appears as deprivation of religious institutes a number of social functions, reducing religious practices, forcing out religious beliefs and replacing them with secular views, the establishment of social and individual consciousness of the non-religious ideology. It's scientific, academic paradigm of secularization.

Keywords: secularization, globalization, crisis of faith, religious consciousness, religious indifference.

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

УДК 321.64

С. Г. Вонсович, докторант, КНУ ім. Т. Шевченка

ПОЛІТИЧНИЙ ТРАНЗИТ В КОНТЕКСТІ ПОЛІТИЧНОГО РОЗВИТКУ

У статті висвітлено питання щодо механізмів та чинників політичного транзиту. Окреслено підходи, що згруповані за інституційним, біхевіоральним, структурно-функціональним, еволюційним і структуралістським напрямками. Схарактеризовано політичний транзитивний розвиток перехідних суспільств як процес зміни станів біфуркацій і флуктуацій з високим рівнем невизначеності. Розглянуто специфіку транзитологічних процесів на пострадянському політичному просторі. Проаналізовано зміст поняття політичного транзиту і демократичного транзиту у контексті політичного розвитку. Показано, що політичний транзит в контексті політичного розвитку можна розглядати як багаторівневий і багатошаровий процес системних змін, що відбуваються, у першу чергу, на рівні політичної системи, і на якого впливають різні фактори як лінійного, так і нелінійного характеру.

Ключові слова: політичний транзит, демократичний транзит, політичний розвиток, трансформація.

Сьогодні парадигма транзиту залишається одним з джерел конкретних методологічних прийомів до дослідження макрополітичних трансформацій. Водночас, глобальні тенденції політичного розвитку диктують нові вимоги до наукового інструментарію транзитології. Стає очевидним, що уявлення про "третю хвилю демократизації", яка продовжує тривати (С. Гантінгтон) і майбутній "кінець історії" (Ф. Фукуяма) себе вичерпали. Тепер щодо світової політики все частіше застосовують метафору змагання "ліберального" і "авторитарного" політичних проєктів. Крім того, відзначається погіршення якості вже існуючих демократій. У цих умовах різко зростає актуальність досліджень в рамках теорії консолідації демократії, теорії демократичних переходів, що передбачає вивчення чинників і механізмів динаміки демократичного розвитку. Гострою проблемою консолідації демократії особливо очевидна на прикладі постсоціалістичних країн Центрально – та Південно – Східної Європи і деяких пострадянських політій, які у наслідок шерегу причин в історично короткі періоди були змушені здійснювати докорінні перетворення в усіх сферах суспільства. Однак, незважаючи на приклади щодо успішного демократичного будівництва, на пострадянському політичному просторі чітко простежується тенденція, за якою на виході з транзиту утворюються не стійкі демократії, а режими гібридного типу з переважанням елементів автократичних устроїв. У цих країнах консолідація демократії або не починалася, або була зірвана.

Незважаючи на культурно-цивілізаційну й історичну специфіку, переходи від тоталітарних/авторитарних режимів і процеси демократичної консолідації мають стійкий набір загальних механізмів і факторів. Прак-

тика демократичних перетворень на території пострадянських країн, в країнах Східної Європи актуалізувала необхідність перегляду стратегій системного реформування. Зазначені теорії були домінуючими у науковому інструментарії на території пострадянського простору на рубежі XX і XXI століть. В основу цих стратегій були покладені принципи класичних концепцій транзитології, теорії модернізації, що припускали механічне перенесення західних інститутів і процедур на національний ґрунт (зокрема, в Україні), метою котрих було формування режимів ліберальної демократії. Проте невизначеність результатів, суперечливий характер проведених недореформ і квазі-реформ виявили неможливість конструктивного застосування політичних інститутів, які працюють ефективно в інших політичних системах, але не мають еволюційної передісторії, відповідних практик в даній конкретній країні. Тобто виявилось, що інститут, який довів свою дієвість у контексті американської чи французької політичної та соціокультурної систем, не може так само, або ж наближено ефективно функціонувати в рамках пострадянських систем, включаючи й українську.

Актуальність вивчення особливостей політичного розвитку також обумовлена зовнішніми викликами XXI століття для пострадянського простору. Це багато в чому пов'язано з тим, що процеси глобалізації, які стали набувати достеменно нових рис, приносячи ще більш несподівані наслідки для геополітичної ситуації в світі, актуалізували проблеми ефективності трансформації суспільства із забезпеченням національної безпеки і соціальної стабільності. Поява нових суб'єктів геополітики, переформатування імперських конструкцій, неоднозначність нових форм політичної організації в країнах пострадянського політичного простору ставить під сумнів перспективи конструювання динамічних систем, здатних реагувати на виклики ззовні. Це говорить, перш за все, про переломний момент в сучасному політичному розвитку, про вичерпаність моделі розвитку, яка була сформульована в епоху Просвітництва.

Досвід переходів до демократичних режимів у політичній науці набув суттєвого осмислення. Проблематика демократичного транзиту була поставлена західними дослідниками вже в 80-і роки XX сторіччя у зв'язку із появою так званої третьої хвилі демократії. Це роботи Л. Даймонда, А. Валенцуели, Г. О'Доннела, Р. Ріса, Ф. Шміттера. Сутності політичного транзиту, функціонуванню політичних систем присвячені праці таких дослідників західної демократії, як А. Бентлі, Г. Алмонд, Д. Істон, Т. Парсонс, Г. Лассуел, Л. Козер, Д. Трумен. Перехід до демократії, причини, умови і передумови такого переходу, а також проблема сталого функціонування демократичного суспільства досліджувалися Р. Далем, Т. Карозерсом, Д. Ростоу, Ф. фон Гайєком та іншими. Проблеми політичного управління процесами консолідації демократії, ролі політичної еліти в демократизації були окреслені і розглянуті в роботах Ч. Ліндблома, Г. Саймона, Р. Хантера, Д. Хіглі. Варіативність політичного переходу від бюрократично-авторитарних систем до демократичних розглянули у своїх працях Е. Арато і Д. Коен. Зокрема, ними були виокремлені стадії демократизації: ініціація, консолідація і завершення процесу перетворень.

Спроба розгляду консолідованої демократії як особливого політичного режиму, що виникає за певних умов, належить Х. Лінцу, А. Степану.

За останні роки значний інтерес до цієї проблематики спостерігається серед українських дослідників. Зокрема варто виділити роботи В. Бабкіна, О. Бабкіної, В. Горбатенка, А. Дем'янчука, Г. Зеленько, В. Котигоренка, А. Колодій, Ю. Мацієвського, А. Мироненка, М. Михальченка, М. Розумного, Ф. Рудича, С. Римаренка, М. Шаповаленко, Ю. Шемшученка, О. Фісуна, В. Якушика та інших. У теж час вважається необхідним вивчення процесів політичного транзиту в контексті теорій політичного розвитку як складової еволюції парадигми транзиту, що є метою даної статті.

Іманентною властивістю транзиту як розвитку є зміна декількох типів: прогрес і регрес, за допомогою як революційного стрибка, так і еволюції. Результатом може стати поява нового соціального порядку або ж реставрація. У будь-якому випадку критерієм цих змін є політична система і модель її функціонування. Це передбачає, що в рамках нового порядку робота будь-якого політичного органу або інституту дотримується виконання формальних і традиційно прийнятих правил і ритуалів в строго встановленій послідовності. А власне політична система (або її складові компоненти) характеризується здатністю до політичної мобілізації та здійснення запланованих акцій. Водночас дискусійним залишається питання щодо механізмів та факторів політичного транзиту. Наявні в сучасній політології підходи умовно можна згрупувати за такими напрямками:

1. Інституційний (С. Гантінгтон [7], Дж. Нельсон [18]), що виокремлює у якості важливого чинника політичного переходу зміну політичних інститутів.

2. Бігевіоральний (Г. Алмонд) [9], який передбачає зміну моделей політичної поведінки.

3. Структуралістський (Д. Істон [13], Е. Шилз [26, р. 269], С. Лінсет [16, р. 51]) за якого акцентується увага на рольових, соціальних і групових засадах політичної поведінки

4. Еволюціоністський (У. Ростоу [24, р. 350]), який вважає, що політичний розвиток відбувається однолінійно і різні політичні системи так чи інакше досягають однакового результату. Еволюціоністи виділяють в якості факторів політичного транзиту такі структурні параметри: економічний рівень розвитку країни та відповідні їм соціальні показники, такі як рівень урбанізації, рівень освіти, наявність стійкого середнього класу. Окремі еволюціоністи (Д. Алтер [10, р. 124], К. Дойч, Р. Інглехарт [3, с. 118]) вважають, що суттєвим чинником транзиту є зміни в системі цінностей і моделях поведінки. Так, на думку К. Дойча, основними чинниками, що впливають на транзитивні процеси, є: мобілізація населення, його включеність у політичний процес, тобто перетворення громадян в активних політичних акторів; зміни в економіці та соціальній структурі суспільства; зміна цінностей і моделей поведінки окремих громадян [12, р. 497].

5. Прихильники структурно-функціонального походу (Т. Парсонс) вважають, що причиною політичного транзиту можна вважати функціональну диференціацію всередині як самої соціальної системи, так і її політичної складової, тобто політичної системи.

Ряд авторів (Г. Алмонд, Б. Мур [17, р. 321], Л. Пай [4, р. 69], Ф. Пігс [22, р. 218], С. Хантінгтон) переконані, що на перебіг політичного транзиту впливає нелінійність розвитку. При цьому політичний транзит має варіативний характер і приносить різні результати. Чинниками транзиту за нелінійного розвитку можуть бути, політичні інститути (Г. О'Доннелл [19, р. 97], А. Пшеворський [21, р. 175], Т. Скокпол [27], Ф. Шміттер [25, р. 430]).

На думку інших дослідників, такими чинниками виступають: взаємодія політичної системи із зовнішнім середовищем, ступінь інституціоналізації інтересів і специфіки політичних інститутів у тій чи іншій країні. Як вважає С. Хантінгтон, характер політичного розвитку залежить від того, наскільки характер інституціоналізації відповідає рівню участі громадян у політиці і ступеня соціальної мобілізації. Відставання процесу інституціоналізації від темпів зростання мобілізації та участі зумовлює появу політичних криз і нестабільності в перехідних суспільствах [14, р. 137].

Політика розглядається нами як своєрідний турбулентний потік, що поєднує в собі як порядок, так і зміну. В основі порядку і зміни лежать різні механізми успадкування, а також інноваційності, функціонування і відтворення; доцентрові і відцентрові тенденції. Загалом, все це вводить систему в стан біфуркації. Внаслідок чого починають взаємодіяти взаємовиключні процеси стабілізації та збереження вже існуючого порядку. Як результат цієї взаємодії виникають явища флуктуації та ритмічної циклічності зміни різних політичних станів. Виходячи з вищевведених визначень, можна зробити висновок про те, що політичний транзит включає в себе низку якісних змін, які відбуваються в різних сегментах політичної системи. Це зумовлює якісні зміни у самій системі, надаючи їй адекватного характеру під впливом процесів, що відбуваються в навколишньому середовищі. Тому політичний транзит в загальному сенсі є процес, іманентний історії людства з точки зору вироблення певних реакцій – відповідей на поставлені виклики.

Важливим чинником політичного транзиту, що вимагає пильної уваги, є так званий критичний чинник. Це варто розуміти як співвідношення між: 1) інституційними можливостями системи; 2) потребами громадян, які вони висловлюють; 3) політична участь громадян із приводу реалізації їх потреб. З точки зору забезпечення стабільності системи, із зростанням потреб повинні відповідно розширюватися можливості щодо їх задоволення. Дисбаланс між цими показниками неминуче призводить до зростання авторитарних тенденцій, посилених негативними політичними настроями в суспільстві.

Використання концептуальних моделей в контексті транзиту дозволяє простежити рівень і масштабність змін політичної системи та її окремих сегментів в їх лінійному вимірі, еволюційного накопичення властивостей певного типу.

При аналізі перехідних суспільств досить важко використовувати певні концептуальні моделі, що робить критерії розвитку розмитими або ж наповнює ці критерії новим змістом. Критерії якісних змін в умовах стабільних і лінійних процесів за своїм впливом на функціонування полі-

тичного режиму можуть мати амбівалентний характер. У пострадянських суспільствах інституціоналізація політичного плюралізму може призвести до появи авторитарних режимів, наприклад, делегативних демократій, або ж неототалітаризму фашистського типу, а прагнення створити національну державу – до системного порушення прав людини.

У процесі політичного розвитку завжди присутні як раціональні і керовані зміни, так і зміни некеровані, латентні, які простежуються на значних історичних відрізках і які пройшли тривалий селективний відбір. Використовуючи термінологію теорії катастроф і синергетики, можна схарактеризувати політичний транзитивний розвиток перехідних суспільств як процес зміни станів біфуркацій і флуктуацій з високим рівнем невизначеності. Це, безумовно, свідчить, що власне політичний транзит носить нелінійний, багатофакторний і різновекторний характер. Результатом взаємодії різних факторів і векторів розвитку є поява деяких стійких політичних систем і політичних режимів. Зауважимо, що останні визначаються більшою мінливістю, яка все ж не призводить до дисбалансу в власне політичній системі.

Для вивчення особливостей політичного транзиту у перехідних суспільствах, на наш погляд, необхідно використання інституційних підходів, які дозволяють виявити структурні компоненти власне розвитку. Один з теоретиків інституціоналізму, С. Гантінгтон у книзі "Політичний порядок у змінюваних суспільствах" пропонує жорстку детермінованість між політичним розвитком і інституціоналізацією. Інституціоналізація, на думку дослідника, є процесом, протягом якого організації та процедури набувають стабільності і значимості.

Рівень інституціоналізації будь-якої політичної системи може бути визначений за допомогою адаптованості, складності, автономності та узгодженості її організацій та процедур [15, р. 12]. При цьому в умовах перехідних процесів, які вирізняє високий рівень нестабільності, система, що змінюється, потребує стійких структур та інститутів. Провідну роль вчений відводить такому вагомому політичному інституту, як держава, або сильної правлячої політичної партії, які мають контролювати участь мас у політиці, забезпечувати стабільність. Тому політичний транзит зумовлює зростання структурної диференціації і зміцнення офіційної влади. Раціоналізація владних функцій передбачає певну автономність і свободу урядових структур від впливу різних груп інтересів, що поєднуються з гнучкістю і структурованістю.

Спрямованість змін і характер нових інститутів дозволяють виокремити кілька моделей політичного розвитку, що характеризують ХХ століття, зокрема: політичну модернізацію, демократизацію, демократичний транзит і глобалізацію. Безумовно, це не весь перелік можливих моделей політичного розвитку, так як його осмислення вимагає глобальних зусиль не одного колективу вчених – дослідників. Але багаторазові спроби створення багатофакторних моделей політичного розвитку поки не завершилися успіхом, оскільки не відповідають ані критеріям універсальності, ні елементарним вимогам верифікації. На наш погляд, розглядаючи транзитологі-

чні процеси на пострадянському політичному просторі, доцільно використовувати ряд критеріїв політичного розвитку, запропонованих Л. Паєм. Зокрема, він виокремлює такі його характеристики: структурна диференціація і спеціалізація, зростаюча адаптивність системи, тенденція до "рівності", що уможлиблює залучення громадян до політичного життя і призначення на державні посади за принципом компетентності [20].

З нашої точки зору, доцільно доповнити цей перелік показників розвитку, які суттєво визначають зміст транзиту, рівнем залученості в глобалізаційні процеси, хоча в першу чергу політична глобалізація сама є певною тенденцією політичного розвитку. Результатом може бути поява так званої "призматичної системи" як якоїсь гетерогенної структури, здатної функціонувати в різних еволюційних режимах, включаючи традиційний і сучасний [23, р. 866].

З'являються, також, і власні моделі "системної життєздатності", які не тільки відрізняються від сучасних західних суспільств, але й є не схожими на традиційні суспільства. До категорії таких потрапляють соціально – політичні утворення на пострадянському просторі. Іншими словами, транзитивний процес спроможний призвести до появи системи, що поєднує в собі риси як традиційного, так і сучасного суспільств. При чому можуть виникати несподівані політичні форми у вигляді, наприклад, гібридних демократій.

Кожне історичне суспільство розвивається на власних підставах і у властивих для нього темпоритах, які не збігаються із засадами і ритмами інших спільнот. А деякі, досягнувши певного рівня свого розвитку, взагалі зупиняються у своїй соціокультурній еволюції. Історична статистика показує, що кількість спільнот, які здійснюють еволюційний стрибок з більш низького рівня соціальної організації на більш високий, приблизно на порядок нижче числа спільнот, яким не вдається подолати цей поріг. Якоюсь мірою існування "золотого мільярда" говорить на користь вищевказаної тези.

Зауважимо, що в умовах глобалізації економічний розрив звуужує можливості бідних держав впливати на власну економіку і внутрішній ринок. Така тенденція значно послаблює функції національної держави і її можливості забезпечення безпеки країни і культури. Крім того, відбувається розмиття ustalених параметрів ідентифікації народів. Все це сприяє виникненню нових векторів політичного розвитку, спрямованих на вироблення адекватних реакцій на зовнішні виклики. Водночас відповідна ситуація виникає і на Заході, оскільки "надзвичайний відрив постіндустріальних країн від решти світу, з одного боку, характеризує їх переваги, однак, з іншого – не дозволяє їм бути спокійними щодо тероризму та криміналізації, наркотиків, екологічних проблем у світі, люмпенізації частини власного населення та зростаючого припливу іммігрантів (змушених залишати звичні місця через нерозвиненість економіки, епідемій і воєн), соціальної нерівності в світі і в своїх країнах, докорінної перебудови власних спільнот, ісламського радикалізму і невдач у реформуванні посткомуністичних країн" [6, с. 88].

Глобалізація, формуючи нові тенденції розвитку, фактично не вирішує проблеми нерівності регіонів світу, закріплюючи периферійний характер окремих країн. Зокрема, периферійного статусу набули і нові незалежні держави після розпаду СРСР, які в рамках останнього імперського утворення займали позиції напівпериферії. Це не може не позначитися на тенденціях політичного транзиту у кожній країні і виборі нею типу і моделі політичного режиму, тобто на всій сукупності інститутів і процедур, цінностях і політичних установках політичних еліт і населення.

Критерієм успішності демократичних перетворень, таким чином, є інституціоналізація політичного плюралізму, проведення виборів, формування уряду на підставі результатів виборів. Показником завершеності демократичного транзиту, на думку Р. Дарендорфа і С. Хантінгтона, є подвійний електоральний цикл. Цей цикл передбачає проведення виборів на основі демократичних принципів та зміну урядів за підсумками цих виборів. Двічі змінившись, законодавчий корпус і виконавча влада на чолі з президентом країни є критерієм успішності проведення демократичних перетворень, оскільки склалася системи правил гри для політичних еліт. Але при цьому, однак, важливим є також характер виборів, моделі рекрутування еліт, особливості політичного класу за наступництвом, рівень політичної культури населення та її особливості. Не менш визначальним чинником є характер попереднього режиму, соціально-економічний рівень розвитку. Тобто, в якості критеріїв демократичного транзиту пропонувалися певні процедури, яких явно було недостатньо для аналізу демократичних змін. Фактично увагу транзитологів змістилася від передумов демократії до самого процесу її створення, тобто до процесуальних та процедурних компонентів політичного розвитку. Саме тому основні зусилля дослідників спрямовувалися на процеси виборів, становлення багатопартійності, процедури зміни президента і парламенту, проведення референдумів. Прикладом використання процедурного підходу є виділені Х. Лінц і А. Степаном фактори консолідації демократії. При цьому набув поширення власне термін "transition to democracy", або ж "демократичний транзит" (демократичний перехід). Це спричинило за собою появу нових термінів, метою яких був опис феноменів демократизації третьої хвилі. Розмитість понять, що зберігалася, також сприяла посиленню методологічної еkleктики і понятійної плутанини у вивченні "нових демократій". Зазвичай дослідники транзиту брали визначення передбачуваної "точки прибуття" процесу транзиту практично без дискусій і за замовчуванням. Водночас невизначеність результатів транзитів підкреслювалася в присутності в назві не "переходів до", а "переходів від" (від авторитарних режимів, від військових режимів). Стереотипи ліберально-демократичного дизайну західного типу імпліцитно і експліцитно домінували в дослідницьких проєктах щодо спрямованості перетворень.

Поки термін "демократичний транзит" використовувався стосовно країн Латинської Америки, Центральної та частково Східної Європи, він не викликав особливих сумнівів у середовищі вчених і політиків. Це пояснювалося тим, що джерела перетворень були зрозумілими, а форму-

вання основних інститутів демократії, з їх точки зору, приблизно мало той самий алгоритм, що і в країнах стабільних демократій. Хоча сумніви вже почали з'являтися з фахівців з країн Латинської Америки, де поставторитарні перетворення давали абсолютно несподівані результати і "точка прибуття" відрізнялася від очікуваної у транзитології.

У сучасних публікаціях термін "демократичний транзит" вже не містить раніше заданої лінійності і телеологічності. Це свідчить про невпевненість у достовірності знань про особливості режиму, який руйнується. Водночас вже немає переконаності в обов'язковості успішної інсталяції демократичних інститутів. Однак постала необхідність у перегляді умов розвитку демократії в країнах пострадянського простору, оскільки попередні висновки вже говорили про їх нерелевантність. Зокрема, американська дослідниця Валері Банс наполегливо і тривалий час стверджувала про неможливість екстраполяції закономірностей демократизації в Латинській Америці на Східну Європу і країни колишнього Радянського Союзу. Цю неможливість В. Банс пов'язувала, в першу чергу, з відмінністю структурних факторів демократизації в цих регіонах, які більшість транзитологів ігнорували, надавши перевагу актороцентризму. "По-перше, ... є ряд відмінних аспектів у досвіді демократизації кожної країни і, де це трапляється, в досвіді редемократизації. По-друге, в той же час є близькі до універсальних характеристик демократизації, особливо якщо ми обмежимо нашу увагу структурами всередині хвиль (демократизації). Нарешті, є важливі процеси демократизації, які потрапляють між цими двома крайнощами. У певному аспекті демократизація успадковує стійкі структури всередині регіонів, але які вирізняються, тим не менш, між регіонами" [11]. В. Банс справедливо, з нашої точки зору, підкреслювала думку про існування двох різних процесів демократизації: 1) демократизації як первинного досвіду становлення демократичних інститутів; 2) процесу редемократизації як відновлення діяльності інститутів демократії після колапсу авторитаризму, який, у свою чергу, наставав в результаті слабкості демократичних процедур. При цьому важливо звертати увагу на наявність як загальних закономірностей усередині кожної хвилі демократизації, так і загальних характеристик демократичних змін в рамках одного регіону. Водночас залишається як і раніше відкритим питання, до якої моделі демократії відбувається транзит, які чинники впливають на особливості функціонування демократичних інститутів під час їхнього становлення? Якщо в західній літературі дискусії щодо сутності демократії відбуваються постійно, то український дискурс використовує цей термін без будь-яких уточнень, тим більше, що в тексті Конституції констатується демократичність держави. Це засвідчує той факт, що "поняття "демократія" мало різне значення для різних людей, у різних часі і в різних регіонах і частинах світу.

Для того, щоб зрозуміти природу сучасних переходів і їх форм, а саме демократичних транзитів, необхідно відповісти на ряд питань – від чого перехід, від якого типу або від якої моделі режиму дане товариство, очолюване елітами, намагається піти, якими є передумови для успі-

шого подолання інерційного розвитку та формування нових підходів до стратегічного розвитку суспільства. Найпростіший шлях для досягнення цієї мети – використання дихотомічної моделі: "демократія – недемократія", як і в теорії модернізації: "традиційне – сучасне суспільство". Необхідно, однак, отримати відповідь і на інше ключове питання, – до якої моделі суспільства і політичного режиму воно намагається прийти? Нарешті, третє питання – яка модель реально вибудовується в результаті практичної діяльності політичних акторів і наскільки вона корелює з критеріями класичної моделі ліберальної демократії? Якщо на перші два питання транзитологи відповідали впевнено, то третє питання ними навіть не ставилося, що і послужило причиною сучасної кризи даної пояснювальної моделі політичних транзитів. Крім того, відсутність виразної теорії і напрацьованого категоріального апарату вносить додаткові труднощі у вивчення нових політичних режимів на території Східної Європи і колишнього Радянського Союзу.

Найбільш актуальним залишається питання вихідної точки транзиту, тобто характеристики авторитарного або тоталітарного режиму, причин його кризи. Криза режиму неминуче супроводжується кризою цінностей, а значить, зростає потреба в нових цінностях, які й формують цілі транзиту. Проте криза політичної системи завжди являє собою і кризу ціледосягнення їх ресурсного забезпечення. Ресурсне забезпечення, в свою чергу, вимагає зміни інституційної та нормативної складових системи. Все це в сукупності впливає власне на процес транзиту і, відповідно, на формування моделі політичної системи, яка постає в процесі транзиту. Ті фактори, які сприяли розвалу авторитарного режиму, перестають носити конструктивний характер. Так, одним із факторів розвалу СРСР був негативний консенсус щодо ролі КПРС, а на рівні радянських республік – відносно домінуючої ролі Москви і комуністичної ідеології. Однак тільки на основі негативного консенсусу, який сприяв об'єднанню антисистемних сил і розвалу авторитаризму, неможливо забезпечити стабільний розвиток суспільства і закласти фундаментальні принципи політичної системи. Для цього необхідні актори і фактори творення. Для виявлення основних відмінностей між факторами руйнування і утвердження політичного режиму необхідно виявити рушійні сили (соціальні групи, внутрішньоелітні угруповання), структурні чинники цих процесів. Дослідник Д. Растоу в статті, написаної ще 1970 року, "Переходи до демократії: спроба динамічної моделі", замість притаманного концепціям модернізації функціоналізму запропонував до аналізу демократичного переходу "генетичний підхід". Він підкреслював, що при створенні динамічної моделі політичної трансформації необхідно виокремлювати генезис демократичного режиму і його функціонування. "Фактори, – зазначав вчений, – що забезпечують стійкість демократії, не обов'язково рівнозначні тим факторам, які породили дану форму устрою політичної системи: при поясненні демократії необхідно проводити розходження між її функціонуванням та генезисом" [5, с. 588]. Іншими словами, причини, які потягли за собою кризу і розпад попереднього авторитарного

режиму, фактори, що стимулювали появу саме таких інститутів демократії (наприклад, тип електоральної системи), а також фактори зміцнення життєстійкості цих інститутів і затвердження норм та процедур їх функціонування, можуть не збігатися і навіть суперечити один одному. Більше того, наслідки впливу їх комбінацій не повторюються.

Д. Растоу обмежив своє вивчення демократичних моделей країнами, в яких передумови демократичних транзитів мали виключно ендегенний характер, тобто на них не впливали такі зовнішні фактори, як інтервенція, присутність іноземних військ на території держави (як це мало місце в Німеччині та Японії), а ідеї демократії не були імпортовані іммігрантами (в першу чергу, вихідцями з Австралії, Канади, США і Нової Зеландії, кожна з яких була продуктом саме імпорту ідей і процедур лібералізму і демократії з Великобританії). Тому можливості екстраполяції даної моделі є дещо обмеженими. Водночас події в деяких країнах Східної Європи та Україні підтверджують основні тези динамічної моделі Д. Растоу.

На ритми і характер змін у суспільстві впливають як генетичні передумови, так і безліч змінних величин, які трансформують контексти політичної динаміки. Комбінації цих причин і факторів можуть створювати безліч форм і типів політичних режимів. Згідно концепції Д. Растоу, успішний перехід до демократії (демократичний транзит) здійснюється у комбінації двох чинників: 1) певного рівня національної єдності і 2) політичного протистояння основних соціальних груп і політичних акторів. Порівнюючи переходи до демократії у двох країнах (Швеції з 1890 по 1920 рр. та Туреччині з 1940 по 1960 рр.), він виділяє такі фази динаміки політичних змін (політичних транзитів – С. В.). По-перше, підготовча фаза, в процесі якої загострюються конфлікти між основними соціальними і політичними силами, по-друге, фаза прийняття рішень, яка передбачає пошук компромісу між основними акторами у відповідності з основними правилами політичної гри, по-третє, фаза звикання (закріплення), під час якої відбувається затвердження нових форм спілкування, відпрацьовуються прийняті правила гри і встановлюються демократичні інститути.

Слід зауважити, що подібний алгоритм змін властивий не тільки демократичним переходам. З нашої точки зору, подібну динаміку процесів можна побачити у всіх практиках змін: етап кризи політичного режиму і його розпад, фаза пошуку і прийняття рішень, вироблення нових правил гри, фаза звикання і консолідації на основі прийнятих угод. Такий алгоритм є характерним під час усіх революцій і трансформацій суспільств. Інше питання – характер цих змін і динаміка зазначеного процесу: це може розтягуватися на десятиліття, а може відбуватися протягом декількох місяців і років. Правда, фаза звикання може бути досить тривалою при будь-якій динаміці. Це зумовлюється, в першу чергу, структурними факторами, які не піддаються швидким змінам.

Отже, Д. Растоу вважав, що основною передумовою успішності політичних (демократичних) переходів – трансформацій є національна єдність країни. Наявність вже сформованої політичної нації означає, що для населення і політичних еліт в процесі демократизації не існує про-

блеми ідентифікації, і тому творчі сили не витрачаються на пошук і утворення консенсусних базових цінностей, які вже *de facto* існують, а спрямовуються на створення більш ефективних механізмів прийняття рішень. Хоча він і підкреслює наявність корелюючих між собою змінних величин, але національна єдність не відноситься до цих чинників і фактично є структурною передумовою демократичних трансформацій. Подальше виділення фаз цієї моделі відноситься тільки до одного сегмента суспільства, а саме – до політичної еліти. Відносини між елітами щодо нових політичних інститутів проходять через фази протиборства і принципових політичних компромісів до габітуації (закріпленню) нових правил гри та утвердження інститутів політичної демократії.

Модель демократичних трансформацій Д. Растоу, з одного боку, є якоюсь ідеально-типовою моделлю, хоча її побудова на основі виняткових, таких, що рідко зустрічаються обставин і чинників звужує її евристичний потенціал, оскільки передбачає виключення безлічі структурних і змінних факторів. Наприклад, як пояснити за відсутності єдиної політичної нації в Україні утвердження її як суб'єкта міжнародного права? У той же час – стійкість формальних інститутів демократії, незважаючи на використання адміністративного ресурсу, їх певну керованість? Це може говорити про те, що формальні інститути демократії мають ресурс стійкості при наявності ендегенних факторів і можуть виконувати функцію легітимації існуючого політичного режиму. А відсутність політичної нації може компенсуватися значною фрагментацією суспільства, що не має поки що потенціалу для формування структурованої політичної сили, яка може відіграти деструктивну роль. Водночас формальна демократія без процедурної демократії і наявності громадянського суспільства може породжувати квазідемократичні режими з авторитарними методами управління. За відсутності політичної нації та громадянського суспільства політичний розвиток визначається державними структурами і, насамперед, виконавчою владою. Подібні явища і процеси фактично спостерігаються у всіх країнах на пострадянському просторі: принцип ротації політичних еліт, спадкоємність влади, яка не виходить за межі досить обмеженого кола олігархічних кланів і політизованої бюрократії. Водночас "вектор причинної зумовленості" за Д. Растоу, не завжди спрямований від соціальних та економічних факторів до політичних. Він не завжди йде від переконань і позицій до дій. Таким чином, посилюється мінливість самих чинників впливу і збільшується невизначеність їх наслідків. По суті, різні (найчастіше, реально протилежні) умови необхідні для створення і для виживання даного типу режиму. Наприклад, постколоніальні країни утворюються в умовах войовничого антиколоніалізму, але виживають за допомогою кропіткої роботи з вирішення проблем внутрішньої і зовнішньої політики. Військові режими зазвичай виникають в результаті таємних змов і військового заклоту, але виживають у міру набуття ними широкої підтримки народу в союзі з громадянською бюрократією або політичною партією. Харизматичні лідери, згідно М. Вебера, зміцнюють свої позиції, створюючи видимість дива, але підтримують

легітимність щоденною політикою і бюрократизацією влади. Абсолютна монархія найкраще підтримується безумовною повагою громадян до традиції престолоусадкування, але, очевидно, не може бути знову створена на цих принципах. Тому демократія виростає з конфлікту і компромісу, але виживає завдяки зростаючому громадській згоді.

Таким чином, фактори, що сприяють створенню режиму, і фактори, що сприяють його зміцненню і підтримці, утворюють різні групи зв'язків і можуть між собою зовсім не корелювати або корелювати опосередковано. У першу чергу, радикальну зміну влади здійснюють одні групи еліт, а формують процедури і принципи функціонування політичної влади інші групи еліт. Більше того, результати перетворень можуть не виправдати очікувань ні на рівні політичних еліт, ні на рівні населення. Тому вважаємо, що доцільно, відштовхуючись від запропонованої вченим моделі, використовуючи більше індикаторів із урахуванням екзогенних факторів, в першу чергу, глобалізаційних ефектів, створювати нові типи прогностичних моделей динаміки демократичних транзитів "третьої хвилі". І тоді можна розглядати процеси демократичних переходів з точки зору синергетичного ефекту, який би дозволив подолати недоліки процедурного і структурного підходів [1, с. 207].

Оскільки у транзитології центральним поняттям є політичний транзит, то термінологічно під цим поняттям зазвичай розуміють ланцюг соціальних та інституційних змін у напрямку від авторитарних режимів до демократичних методів управління. Даний підхід значно звужує розуміння переходу як всіляких форм перехідних процесів (еволюційних або ж революційних, безперервних або ж дискретних), що супроводжували людство протягом усієї його історії від традиційного суспільства до сучасного. Демократичний транзит – це процес, який у широкому значенні починається з того моменту, коли існуюча авторитарна система починає демонтуватися, і потім через фазу конститування нової демократії розвивається до її інвугації і повноцінного функціонування. Дане поняття об'єднує різні за своїм характером, моделями і результатами соціально – політичні трансформації, які відбуваються на сучасному етапі демократизаційні хвилі. З нашої точки зору, це поняття дозволяє відображати різноманітні форми та обставини, багатоваріантність кінцевих форм суспільних трансформацій. У той же час це поняття має на увазі відсутність гарантованості переходу до демократії та її консолідацію. Тому вважається, що цим поняттям позначаються поліморфні процеси переходу від одного суспільного і політичного стану до іншого. Окремі дослідники наголошують на суттєвій нейтральності в аксіологічному відношенні і велику змістовність саме терміну "демократичний транзит" у порівнянні із терміном "перехід до демократії", тому що останній фіксує результат системних трансформацій, який зустрічається дуже рідко. Демократичний транзит лише фіксує одну зі складових системних перетворень поставторитарних / посттоталітарних режимів. З нашої точки зору, існує декілька позицій, які дозволяють наполягати на деякій легітимації, а можливо з часом і легалізації даного терміну в сучасній полі-

тології. Перший аргумент на користь використання слова "транзит" замість слова "перехід" ґрунтується на етимології назви нового напрямку порівняльної політології – транзитології (transitology), яка вивчає політичні структури посттоталітарних і поставторитарних режимів, що виникли в основному після Другої світової війни. Але головним об'єктом її дослідження є режими "третьої хвилі демократизації". Причому сам об'єкт досліджень транзитології існував задовго до появи відомої книги С. Гантінгтона "Третя хвиля: демократизація наприкінці XX століття", вихід якої стимулював перегляд класичних концепцій демократії, а концепція хвилеподібності демократизації стала однією із провідних у даному напрямку політології. Термін "перехід до демократії" має право на існування, але його доцільно використовувати у більш широкому сенсі, включаючи появу давньогрецьких демократій і становлення сучасних стабільних ліберальних демократій. Ряд понять не можна однозначно перекласти з англійської мови, але вони можуть вірно "схоплювати" особливості політичних феноменів у суспільствах системних трансформацій. До таких понять і належить слово "транзит". "Транзит" як калька з англійського слова transit (а не звичного – transition, і вже у жодному разі не transitive) – термін, і зовсім відноситься до логіки (словники та енциклопедії з філософії і логіки), який в ing – формі означає щось невизначене і яке розвивається; що проходить між якимись точками, від однієї точки стану до іншої, й яка б могла застигнути в зовсім іншій конфігурації поза цих точок або перетворитися на автономну точку, тобто набути самостійну якісність і породити новий тип соціальних і політичних відносин. Безумовно, його приблизний слов'янський аналог – "перехід", "перехід до демократії" та "Перехід" – вже досить перевантажені в політологічному та соціологічному дискурсі, в той же час несуть в собі заданість і разом з тим – печатку тимчасовості, девіантності, і, на жаль, прикрої необхідності. Це, з одного боку, змушує ідеалізувати кінцеву мету цього розвитку / трансформації (в даному випадку, західну модель ліберальної демократії), а з іншого – розглядати попередню історію як щось випадкове і протиприродне, і тому не заслуговує уваги професіоналів або ж передбачає аналіз режимних феноменів, що виникли, тільки в певному негативному форматі [8, с. 129]. З цієї точки зору, перехід до демократії вже припускає, що зміни можуть бути тільки у бік створення політичних інститутів мінімалістською демократії (демократії, що має лише набір певних інститутів, таких, як вибори і політичні партії) і все, що не відноситься до становлення цих інститутів, не заслуговує на увагу. А якщо виникає щось несхоже на західні конструкції демократії, які перебувають у постійній динаміці, але все ж є демократичними по суті? Крім того, може виникнути більш адекватна форма політичного режиму для країни навздогінного типу розвитку в глобальному контексті напруги двох (традиційної та рефлексивної) модернізацій. З цього приводу не втратила своєї значимості думка Р. Дарендорфа: "Дорога до свободи не є переходом від однієї системи до іншої: вона веде у відкриті простори нескінченних і можливих станів майбутнього, які іноді змагаються один з

одним" [2, с. 217]. Тому транзит (у сучасному контексті – демократичний) – це і є дорога до свободи з незвіданими і контрастуючими, конкуруючими і суперечливими початками.

Варто підкреслити, що у транзитологічній літературі в цьому відношенні панує певний хаос, і багато авторів в одному і тому ж тексті можуть вживати це поняття у двох сенсах, ніде не обумовлюючи значення, але з контексту ці смисли стають зрозумілі. З нашої точки зору, має сенс говорити про транзит як загальний процес становлення інститутів мінімалістської демократії, включаючи сюди і консолідацію. У вузькому сенсі "транзит" також має право на існування, але займає він досить незначний інтервал, незалежно від того, який режим у підсумку з'являється. Тому, можливо, є сенс це позначити як первинний (або процедурний) транзит, за чого еліти визначають для себе правила гри, за якими вони будуть брати участь у політичному процесі.

Очевидно, що важливими у формуванні нового політичного режиму є лібералізація, демократизація і конституційний порядок, який дозволяє в його рамках регулювати політичні конфлікти. Бо якщо ці процеси незавершені, а сам конституційний порядок піддається сумніву, то навіть наявність формальних інститутів демократії не забезпечує врегулювання конфліктів. Виділення "первинного транзиту" є тільки аналітичної процедурою, оскільки на практиці, безумовно, політичний процес має єдину динаміку. При чому одна фаза транзиту переходить в іншу на різних рівнях і в різних сегментах політичної системи в різний час і має різну ритміку, тому тканину його практично досить важко роз'єднати.

Відразу слід обмовитися, що, з одного боку, демократичний транзит (перехід) в пострадянських країнах є субкатегорію ширшого явища демократичного транзиту в класичному і широкому розумінні, а з іншого боку, є підстави виділити демократичний транзит посткомуністичного типу в окрему категорію. Це пов'язано з тим, що відбувається він в умовах системних трансформацій, формування сучасного суспільства, тобто відбувається "домодернізація" посткомуністичних суспільств, хоча завдання вирішуються приблизно ті ж, що вирішували й країни Європи та Америки не тільки у XIX ст., але й протягом двох третин двадцятого сторіччя. Крім того, виділення в окрему категорію даних змін обумовлюється наявністю деяких нових обставин і чинників, невідомих країнам класичних транзитів.

По-перше, вони не переходили від тоталітаризму та командної економіки до демократії та ринку, по-друге, зміни відбувалися десятиліттями, якщо не століттями, по-третє, міжнародний контекст, який створює не тільки відповідний фон для спрямованості змін, але й забезпечує їх легітимацію, або навпаки, сприяє делегітимації нового режиму, по-четверте, відсутній фактор прямого політичного і військового впливу на внутрішнє реформування країни, як це було в країнах другої хвилі демократизації, але який мав певний вплив (хоча політика військового втручання (Югославія, 1999 р., Росія, 2014 р.) і фінансового та інформаційного забезпечення деяких політичних сил і режимів за допомогою як точкових акцій, так і системної матеріальної допомоги присутній в краї-

нах СНД); по-п'яте, геополітичний контекст і процеси глобалізації, які продовжували впливати на принципи організації політичного розвитку. Ми розуміємо демократичний транзит і в широкому, і у вузькому сенсі цього слова. Це поняття включає в себе не тільки демократичні інтенції (декларовані і реальні) еліт, а й власне формування демократичних інститутів і процедур та їх комбінації із збереженням інститутів, норм і процедур попередніх авторитарних і тоталітарних режимів.

Таким чином, політичний транзит в контексті політичного розвитку можна розглядати як багаторівневий і багатoshаровий процес системних змін, що відбуваються, насамперед, на рівні політичної системи, відчуває на собі вплив різних факторів як лінійного, так і нелінійного характеру. Нелінійність, за чого провідну роль відіграють випадкові чинники і так звані "хреодні ефекти", властива перехідним суспільствам в ситуації біфуркації. Сутність поняття хреодного ефекту полягає в тому, що випадкові причини можуть розпочати розвиток по неоптимальному шляху, рух по якому буде ускладнюватися можливістю зміни траєкторії транзиту. Це призведе до того, що обрана неоптимальна модель розвитку значно звузить можливості вибору, ресурси зміни. Щодо лінійності, то вона домінує в умовах стабільного розвитку. Політичний розвиток транзитивного суспільства супроводжується амбівалентним процесами інновації та реставрації, характеризується так званою нестабільною стабільністю і значною конфліктогенністю. В умовах транзитивності суспільства безумовна першість належить перетворенням у сфері політики – владних відносин, від яких залежить спрямованість змін в економіці та соціумі. Тому серед критеріїв транзитивного процесу на першому місці мають бути рівень використання демократичних процедур і ступінь політичного плюралізму, політичної участі населення і конкурентність політичних еліт.

Список використаних джерел:

1. Вонсович С. Г. Політичний транзит у контексті синергетичного підходу / Політологічний вісник : зб. наук. праць. – К., 2013. – Вип. 70. – С. 200–210.
2. Дарендорф Р. После 1989. Мораль, революция и гражданское общество. Размышления о революции в Европе / Р. Дарендорф. – М. : Ad Marginem, 1998. – 356 с.
3. Инглхарт Р. Модернизация, культурные изменения. Последовательность человеческого развития / Р. Инглхарт, К. Венцель. – М. : Новое изд-во, 2011. – 464 с.
4. Пай Л. Незападный политический процесс / Л. Пай // Политическая наука. – 2003. – № 2. – С. 66–86.
5. Растоу Д. Переходи до демократії: спроба створення динамічної моделі / Д. Растоу // Демократія : антологія / упоряд. О. Проценко. – К., 2005. – С. 583–604.
6. Федотова В. Г. Модернизация и глобализация / В. Г. Федотова // Мегатренды мирового развития / отв. ред. М. В. Ильин, В. Л. Иноземцев. – М., 2001. – С. 83–93.
7. Хантингтон С. Политический порядок в меняющихся обществах / С. Хантингтон ; пер. с англ. В. Р. Рокитянского. – М. : Прогресс-Традиция, 2004. – 480 с.
8. Шаповаленко М. В. Демократический транзит с точки зрения мир-системного анализа / М. В. Шаповаленко // Вісник Харківського національного університету ім. В. Н. Каразіна. Серія: Питання політології. – 2000. – № 487. – С. 123–130.
9. Almond G. Political development. Essays in heuristic theory / G. Almond. – Boston : Little, Brown and company, 1970. – 331 p.
10. Apter D. Rethinking Development. Modernization, Dependency and Postmodern politics / D. Apter. – London : Sage Publications, 1987. – 326 p.
11. Bunce V. Comparative Democratization. Big and Bounded Generalizations / V. Bunce // Comparative Political Studies. – 2000. – Vol. 33, № 6/7. – P. 726–727.
12. Deutsch K. W. Social Mobilization and political development / K. W. Deutsch // Political Science Review. – 1961. – № 55. – P. 493–514.
13. Easton D. A Systems Analysis of Political Life / D. Easton. – New York : Wiley, 1965. – 507 p.
14. Huntington S. Political Order in Changing

Societies / S. Huntington. – New Haven : Yale University Press, 1968. – 488 p. 15. Huntington S. The Clash of Civilization and the Remaking of the World Order / S. Huntington. – New York, 1996. – 368 p. 16. Lipset S. Cleavage structures, party systems and voter alignments. An introduction / S. Lipset, S. Rokkan // Party systems and voter alignments. – New York, 1967. – P. 1–64. 17. Moore B. Social origins of dictatorship and democracy: lord and peasant in the making of the modern world / B. Moore. – Boston : Beacon Press, 1966. – 596 p. 18. Nelson D. Post-Euphoric, post-communist proto-democracies / D. Nelson // East-Central Europe in the 1990s / ed. by Joan Serafin. – San Francisco, 1994. – P. 67–98. 19. O'Donnell G. Delegative Democracy / G. O'Donnell // The Global Resurgence of Democracy. – London, 1996. – P. 96–98. 20. Przeworski A. Democracy and development / A. Przeworski, F. Limongi // Democracy's Victory and Crisis / ed. Axel Hadenius. – New York, 1997. – P. 163–194. 21. Przeworski A. Democracy and the Market. Political and Economic Reforms in Eastern Europe and Latin America / A. Przeworski. – Cambridge : Cambridge Univ. Press, 1991. – 228 p. 22. Riggs F. Administration in Developing Countries. The theory of prismatic society / F. Riggs. – Boston : Houghton Mifflin Company, 1964. – 477 p. 23. Roeder P. Peoples and States after 1989: the political Costs of Incomplete National Revolutions / Ph. Roeder // Slavic Review. – 1999. – Vol. 58, № 4. – P. 854–882. 24. Rustow D. Transition to Democracy: toward a Dynamic Model / D. Rustow // Comparative Politics. – 1970. – № 2. – P. 337–363. 25. Schmitter P. The Consolidation of Democracy and Representation of Social Groups / Ph. Schmitter // American Behavioral Scientist. – 1992. – Vol. 35. – P. 422–449. 26. Shils E. Political Development in the New States / E. Shils // Comparative Politics in Society and History. – 1960. – Vol. 2, № 2. – P. 265–292. 27. Skocpol T. States and Social Revolutions : a Comparative Analysis of France, Russia and China / Th. Skocpol. – Cambridge : Cambridge University Press, 1979. – 448 p.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

С. Г. Вонсович

ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАНЗИТ В КОНТЕКСТЕ ПОЛИТИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ

В статье освещены вопросы относительно механизмов и факторов политического транзита. Определены подходы, сгруппированные по институциональным, бихевиоральным, структурно-функциональным, эволюционным и структуралистским направлениям. Охарактеризовано политическое транзитивное развитие переходных обществ как процесс изменения состояний бифуркаций и флуктуаций с высоким уровнем неопределенности. Рассмотрена специфика транзитологических процессов на постсоветском политическом пространстве. Проанализировано содержание понятия политического транзита и демократического транзита в контексте политического развития. Показано, что политический транзит в контексте политического развития можно рассматривать как многоуровневый и многослойный процесс системных изменений, происходящих в первую очередь, на уровне политической системы, на которого влияют различные факторы как линейного, так и нелинейного характера.

Ключевые слова: политический транзит, демократический транзит, политическое развитие, трансформация.

S. G. Vonsovych

POLITICAL TRANSIT IN THE CONTEXT OF POLITICAL DEVELOPMENT

The article questions of the mechanisms and factors of political transition have been covered. Approaches grouped by institutional, behavioral, structural and functional, evolutionary and structural directions have been defined. Transitive political development of societies in transition as a process of changes in the state of bifurcations and fluctuations with a high level of uncertainty has been characterized. The specificity of transitological processes in the post-Soviet political space has been revealed. The content of political and democratic transition in the context of political development has been analyzed. It is shown that the political transit in the context of political development can be regarded as multi-level and multi-layered process of systemic changes taking place primarily at the level of the political system, which is influenced by various factors such as linear and nonlinear nature.

Keywords: political transit, democratic transit, political development, transformation.

СТВОРЕННЯ ЕФЕКТИВНОЇ СИСТЕМИ СОЦІАЛЬНОГО ЗАХИСТУ В УКРАЇНІ ЯК УМОВА ПОБУДОВИ СОЦІАЛЬНОЇ ДЕРЖАВИ

Розглядається сутність соціального захисту населення, принципи його функціонування та рекомендаційні заходи щодо покращення ефективності соціальної політики в Україні.

Ключові слова: соціальний захист, соціальне забезпечення, система соціального захисту, соціальна політика, соціальна держава.

Згідно з "Політологічним словником": "Соціальний захист – у широкому розумінні – діяльність держави щодо втілення в життя пріоритетних завдань соціальної політики, реалізація комплексу законодавчо закріплених економічних, правових та соціальних гарантій, що забезпечували б кожному члену суспільства отримання найважливіших соціальних прав. У вузькому значенні – система заходів життєвої підтримки аутсайдерів, соціально слабких та незахищених (безробітні, багатодітні сім'ї, інваліди, мігранти, бездомні тощо)" [1, с. 684]. Тобто, соціальний захист (забезпечення) визначається як форма розподілу матеріальних благ з метою задоволення життєво необхідних матеріальних потреб громадян при настанні соціального ризику (непрацевдатності, безробітті, втраті годувальника, малозабезпеченості) за рахунок спеціальних соціальних фондів або за рахунок бюджетів різних рівнів (державного та місцевих). Отже "соціальний захист" доцільно трактувати як функцію суспільства по забезпеченню соціального положення громадянина, що склалося внаслідок дії соціальних ризиків, відповідно до умов, які визначаються з його невід'ємних і загальноновизнаних прав. Тому створення ефективної системи соціального захисту в Україні відповідає завданням побудови соціальної державності та входження нашої країни в європейський простір.

Проблеми формування й розвитку систем соціального захисту, знаходяться в центрі уваги зарубіжних і вітчизняних науковців. Найбільш відомі дослідження систем соціального захисту здійснені В. Артсом, Дж. Бакером та У. Кламером, Дж. Вобрубою, Г. Еспінг-Андерсеном, К. Мюрдалем, П. Пірсоном, Г. Ікенбері та Т. Скочполом, П. Спікером, П. Тейлор-Губі, П. Флорою.

Вивченню основних тенденцій розвитку та соціально-політичного значення соціального захисту в Україні присвячені праці вітчизняних дослідників Н. Андрусенко, Л. Баранника, С. Басараба, Н. Болотіної, В. Болюбах, М. Лукашевича, В. Кириленка, А. Крупника, Р. Куницького, А. Курсакова, В. Макаренко, С. Мамзенко, І. Миговича, І. Пінчука, В. Скуратівського, М. Солдатенко, Н. Татарчук, М. Хмелярчук, О. Цалюк, О. Шакірової та Д. Мулявки, Л. Шумної, В. Шусть та інших дослідників. В цих дослідженнях соціальний захист розглядається як складова соці-

альної політики українського суспільства. Дослідники А. Базилюк, В. Горбатенко, М. Михальченко, В. Журавський та В. Танчер, Ю. Саєнко, М. Туленков звертались до проблематики соціального захисту в процесі дослідження посткомуністичних трансформацій в Україні.

Метою даної статті є виокремлення об'єктивних передумов підвищення ефективності соціального захисту як комплексу організаційно-правових та економічних заходів, спрямованих на захист добробуту кожного члена суспільства.

Поняття "соціальний захист населення" не нове і має свою історію. Так, окремі важливі елементи соціального захисту можна побачити ще у Стародавньому світі. Громадська благодійність була поширена й за часів Київської Русі. Відмітною рисою благодійності цього періоду було роздавання милостині; "жебраків ні про що не розпитували, бо це заборонялося вченням святих отців" [2, с. 47].

У політичній думці сформувалась певна низка підходів до розуміння соціального захисту в системі соціальної політики держави. В цілому можна виділити дві ключові політичні течії, що обумовлюють цінності і засоби реалізації соціальних програм: лібералізм і комуналізм, що співіснували на всіх етапах становлення соціальної політики як сфери державної політики, що стали своєрідною ідеологічною підмогою для різних стратегій соціального захисту населення.

З кінця XVIII ст. в Європі починає формуватися державно-адміністративна система суспільної опіки (інституційне становлення системи допомоги, формування правової бази, адміністративне керування, що включає територіальні структури, часткове фінансування державою соціальної допомоги). Особливістю цього етапу є те, що держава не прагне до прямого виконання соціальних функцій, а тільки сприяє цьому іншим інститутам: особистій і суспільній добродійності, благодійним організаціям, корпоративному соціальному страхуванню, місцевій владі, церкві. Дві основні характеристики етапу (поява в держави власне соціальних функцій і спрямованість соціальної політики на всіх членів суспільства) взаємозалежні, вони базуються на необхідності консолідувати суспільство, що переживає прогресуюче антагоністичне розшарування. Починаючи з XIX століття еволюційний процес розвитку форм, методів, механізмів і систем соціального захисту йшов в суспільстві паралельно з науковими дослідженнями проблеми соціальної справедливості.

Термін "соціальний захист" був уперше використаний у Законі про соціальний захист США в 1935 році ("Social Security Act"), що законодавчо визначив новий етап для цієї країни, ввівши інститут обов'язкового страхування на випадок старості, смерті, інвалідності, й безробіття.

У другій половині XX ст. поряд з поняттям "соціальний захист" з'явилось поняття "соціальне забезпечення", яке дедалі ширше стало застосовуватися в міжнародних правових актах і зарубіжній юридичній практиці. Однак, цей термін по-різному трактується у законодавчих актах. У науковій літературі неодноразово робилися спроби дослідити цей феномен соціального і політичного буття і досягти спільного розуміння.

Однак, соціальний захист, на відміну від соціального забезпечення, передбачає гарантії щодо охорони праці, здоров'я, навколишнього природного середовища, оплати праці та інші заходи, необхідні для нормальної життєдіяльності людини й функціонування держави. Соціальне забезпечення у порівнянні із соціальним захистом є вужчим поняттям і позначає практику виплати пенсій, соціальної допомоги, соціального догляду. Соціальне забезпечення включає також право на медичну допомогу, медичне страхування, державну підтримку сім'ї, материнства й дитинства, утримання і виховання за державні кошти дітей-сиріт і дітей, позбавлених батьківського піклування.

Існуючі системи соціального захисту мають спільні риси, провідні принципи, за якими їх можна диференціювати та виокремити відповідні теоретичні конструкти, які одночасно представляють собою певні "ідеальні типи", зразки, з якими порівнюють реальні процеси і факти. Попри відмінності в шляхах розвитку й особливостях організації, якості й обсязі послуг, а також у методах фінансування, всі існуючі системи соціального захисту функціонують на основі єдиних принципів [3, с. 18].

Основні з них – принцип соціального страхування; принцип соціального забезпечення; принцип допомоги; принцип соціальної солідарності; принцип недопущення дискримінації за національною ознакою; принцип прозорості інформації для осіб про розмір виплат; принцип взаємозаліку страхових періодів; принцип недопущення погіршення становища тощо. Так, ефективним шляхом реформування системи соціального захисту в ЄС визначили створення системи, за якої здійснюється врахування матеріального стану особи з метою надання виплат безпосередньо тому, хто потребує допомоги, а не тому, хто може забезпечити себе сам. Наприклад, до цієї методики як ефективного засобу контролю та скорочення виплат вдалася Великобританія, соціальні органи враховують матеріальний стан особи при виплаті 34 % усіх видів допомог.

На розвиток інституту соціального захисту, як механізму регулювання всієї сукупності соціально-економічних, політичних, духовно-етичних відносин в суспільстві впливають численні чинники, найголовнішими з яких:

1) політичні чинники – пов'язані із зміцненням влади, соціальної політики, що проводиться нею, її здатністю впливати на стан справ в соціальній сфері і здійснювати тут реформи на користь людини, забезпечувати спокій і соціальну стабільність в суспільстві;

2) ідеологічні чинники – найвпливовішими в сучасному світі є неоконсервативні, неоліберальні та соціал-демократичні ідеологічні уявлення щодо соціального захисту. В свою чергу, історичний досвід свідчить про те, що відмова від ідеології веде до втрати ідеологічного механізму соціального захисту, тобто, до втрати загальноприйнятих норм і правил, зокрема духовних і моральних. В результаті кожна соціальна група починає жити за власними законами, що робить неможливим (або утруднює) природне узгодження інтересів цих груп;

3) економічні чинники – визначають характер і специфіку функціонування інституту соціального захисту: економічні наслідки, пов'язані із

застосуванням певних методів регулювання соціального захисту; величину загального рівня споживання найважливіших видів товарів; моделювання доходів по засобах стягування внесків, що розглядаються як форма оподаткування і надання допомоги в грошовій і натуральній формі;

4) психолого-гуманістичні чинники – супроводжують значну частину соціальних проблем, – проблема взаємодії людей, їх впливи один на одного, відносин між ними. Впродовж всієї історії соціального захисту вони є найважливішими регуляторами відносин, що виникають у сфері соціального захисту людини;

5) глобалізаційні чинники – на сучасному етапі світового економічного розвитку соціальний захист, що раніше трактувався і практично здійснювався в межах окремих країн, набирає наднаціонального та транснаціонального характеру. Економічна конкуренція між державами змушує їх скорочувати кошти на соціальний захист з метою підвищення конкурентоспроможності (соціальний демпінг), якщо не створено наднаціональних чи глобальних регуляторів, що покликані протидіяти цьому [4, с. 41–45].

Спільність ринків капіталу та праці сприяє виникненню наднаціональних органів, що забезпечують на наднаціональному рівні захист громадянських прав, які заперечуються або ігноруються на національному рівні. Соціальний захист, який традиційно розглядався в межах держави, набуває наддержавного характеру. До чинників цього процесу в цілому можна віднести кінець холодної війни, поглиблення взаємозалежності економічних ринків, посилення світової економічної конкуренції, активізацію наднаціональних інституцій.

Аналіз соціально-економічної ситуації, яка склалася в Україні, сучасний стан соціального захисту населення свідчить про його кризовий характер. Неєфективне здійснення ринкових перетворень обумовлює появу таких негативних явищ, як соціальна нерівність, обмеження доступу населення до освіти, культури, охорони здоров'я, згортання процесу відтворення людського потенціалу, дестабілізація соціально-політичного стану. Унаслідок цього процесу у сфері регулювання рівня життя та добробуту населення в умовах ринкової трансформації економіки набули стихійно-безсистемного і вкрай небезпечного характеру [5].

Особливості розбудови системи соціального захисту в Україні обумовлені проблемами, які здебільшого спільні для багатьох держав постсоціалістичного простору. Перш за все це патерналізм соціальної політики, що існував у Радянському Союзі та виявлявся в охопленні соціальним захистом практичного всього населення держави.

Однак, незважаючи на те, що Конституція України у 1996 році закріпила право громадян на соціальний захист та встановила види соціального забезпечення, внаслідок саме конкретного державного курсу відбулась стрімка диференціація, розшарування населення на багатих і бідних. Кволі намагання державних інституцій законодавчої і виконавчої влади виправити ситуацію, посиляючись на гарантовані Конституцією (ст. 46) права громадян на забезпечення в разі повної або часткової втрати працездатності, втрати годувальника, безробіття з незалежних

обставин, а також у старості та в інших випадках, призвели лише до перегляду системи соціального захисту в частині збільшення соціальних виплат, пільг і допомог [6, с. 11].

З другої половини 90-х років можна відзначити певне зменшення використання знарядь, що спиралися на фінансові ресурси. Ставку було зроблено на інструменти, що спираються на владні повноваження. Так, державні органи управління стали масово ухвалювати законодавчі акти і програми, спрямовані на реалізацію високого рівня соціальних гарантій (навіть вище, ніж за часів Радянського Союзу), незважаючи на недостатні економічні можливості держави для їх здійснення та відсутність дієвого механізму контролю. Активно впроваджувані в Україні програми адресної соціальної допомоги (субвенції з Держбюджету на виплату державної допомоги сім'ям з дітьми, малозабезпеченим сім'ям та інвалідам з дитинства, субвенції на надання пільг та субсидій на житлово-комунальні послуги, тверде паливо та скраплений газ, на виплати "чорнобильських" соціальних програм) стали даниною ліберальній, передовсім американській моделі [7].

Однак, на початку XXI століття тільки середній рівень пенсій в Україні ледь переступив суму декількох доларів на добу – показника бідності, яким оперують міжнародні організації для оцінки якості життя. За статистикою ООН, сьогодні за межею бідності в Україні знаходяться 75 % громадян. Україна займає 83-є місце за рівнем розвитку суспільства, опустившись за останній рік на 7 сходинок рейтингу, – визначають експерти ООН. Таке падіння викликане тим, що реальні доходи українців впали на 10 %, і виросла кількість малозабезпечених [8]. Це серйозне питання для нашої держави.

Сьогодні цілком зрозуміло, що соціальна стабільність в суспільстві – необхідна умова сталого розвитку. Економічне зростання значною мірою залежить від стратегії і тактики державного регулювання, від визначення пріоритетів і напрямів соціальної політики адекватних ринковим відносинам, спрямованих на забезпечення соціального захисту та безпеки населення. Від ефективності соціальної політики, дія якої спрямована на захист індивідуума у суспільстві від різноманітних форм соціальних та економічних ризиків, залежить ставлення громадян до впроваджуваних реформ. Однак, слід визнати, що суттєвою традиційною стратегічною помилкою соціальної політики в Україні була орієнтація на соціальний захист без першочергового забезпечення прав та інтересів працюючого населення, відмови від парадигми дешевої робочої сили як конкурентної переваги, якою зараз користується Україна. У країні давно постала за очевидне необхідність комплексної реформи оплати праці. При чому, за умов, коли ні вчені, ні чиновники, ні представники громадських організацій так і не можуть відповісти на ключове запитання – де взяти ресурси для такої витратної реформи.

Тим часом, це не лише спричинило блокування мотивації до праці у тих, хто мав виступати вирішальною силою соціального діалогу в суспільстві, а й призвело до того, що виникла парадоксальна ситуація, коли ма-

теріальної допомоги постійно потребують саме ті, хто працює. За умов, коли у світі є дві моделі: одна з них базується на дешевизні робочої сили, інша – на високій якості продукції і високій продуктивності праці, Україна так і не визначила, яким із шляхів рухатися далі. Незважаючи на те, що за нинішніх інтеграційних процесів, вона вже не може втримувати усередині країни кваліфіковану робочу силу, кардинально не підвищивши заробітної плати, котра і має стати головною мотивацією до праці.

Таким чином, соціальний захист населення дуже актуальне питання в аспекті ринкової економіки; особливо підвищується актуальність даного питання в період Світової економічної кризи. Багато країн світу привели до занепаду цей сектор економіки, тому зараз ми можемо спостерігати невдоволення багатьох верств населення, яке проявляється через мітинги, протести, що значно послаблює потенціал розвитку країни. Тому, як видається, питання соціального захисту населення обов'язково необхідно розглядати урядом для стабілізації соціально-економічного становища держави.

В якості **рекомендаційних заходів** щодо покращення ефективності соціальної політики в Україні, на нашу думку, слід враховувати наступне:

1. Україна здійснює перші кроки в напрямі формування соціальної держави через реформування системи соціального захисту. З огляду на це, потрібно впорядкувати законодавчо-правову базу, розробити та прийняти низку законодавчих актів, відповідно до яких буде врегульовано основні спірні моменти. Одним із перших кроків для вирішення проблеми фінансування соціального захисту населення в Україні має стати кардинальна реформа в податковій політиці, а саме: прийняття Податкового кодексу. Адже Податковий кодекс передбачає мораторій на запровадження нових податків і зміну податкових ставок на цілих п'ять років. Усе це повинно сприяти детінізації економічних відносин у країні й зменшенню обсягів реального і прихованого безробіття. Крім того, потрібно доопрацювати та прийняти Соціальний кодекс, який має закріпити не тільки термінологію, а й принципи соціальної держави, механізм впровадження соціальних програм, контроль за дотриманням соціально спрямованого законодавства. Прийняття Соціального кодексу стане кроком вперед до створення соціальної держави.

Питання бюджету – постійно є найгострішим антикризовим питанням. До тих пір, поки наш бюджет не буде переглянутий і не буде абсолютно реальним, говорити про яку-небудь антикризову програму при будь-якій владі взагалі безглуздо. Зазвичай, 80% бюджетних витрат – це витрати соціальні. За підрахунками міжнародних експертів, близько 30 % бюджету не покрито доходами. Тобто виходить, що, по суті, на антикризові заходи – підтримку сільського господарства, промисловості і так далі – в бюджеті грошей немає.

Чи достатньо їх буде для того, щоб покривати заробітну плату бюджетникам, щоб покривати дефіцит Пенсійного фонду? Вірогідно, що Україні доведеться зіткнутися з дуже складною проблемою – скороченням бюджетних витрат. Це буде скорочення не тільки чисто управлінсь-

ких витрат. Це буде скорочення і потенційних інфраструктурних програм, які зараз містяться в бюджеті.

2. Принциповий момент розбудови соціальної політики та системи соціального захисту – це те, що політика соціального захисту має складатися із двох частин – активної та пасивної. Активна складова полягає в створенні умов для того, щоб людина перш за все сама мала можливість заробити собі на життя. Через цю активну складову реалізуються принципи самозабезпечення та самозахисту громадян. Що стосується пасивної складової, то це – забезпечення, підтримка того прошарку, тієї категорії населення, яка неспроможна підтримувати себе сама з незалежних причин (через хворобу, втрату роботи, вік та ін.). Таким чином, пасивна соціально-захисна діяльність здійснюється стосовно соціального забезпечення громадян, нездатних або частково нездатних до трудової діяльності, шляхом виплати пенсій, соціальних допомог тощо; фінансування гарантованої безоплатної медичної допомоги; забезпечення права соціально незахищених осіб на соціальне житло; забезпечення безоплатної освіти в державних і комунальних закладах освіти.

3. Важливою умовою підвищення ефективності системи соціального захисту в Україні є перехід від централізації до децентралізації соціальної політики. Такий підхід означає, що держава як суб'єкт соціального захисту з метою забезпечення оптимального узгодження загальнодержавних цілей та інтересів з особливостями розвитку окремих регіонів має розробляти лише загальнонаціональну філософію, основні принципи такої політики, стратегічні напрями діяльності регіонів щодо регулювання соціальних процесів, здійснювати координаційну діяльність у цій сфері. На територіальному рівні основним суб'єктом здійснення соціального захисту повинен стати регіон, який реалізує цю стратегію.

4. Одним із важливих шляхів вдосконалення соціального захисту в Україні на сучасному етапі є саме розвиток мережі служб з організації соціально-побутового обслуговування інвалідів та непрацездатних громадян похилого віку вдома. Це пов'язане, зокрема, з високою вартістю утримання в стаціонарних установах для інвалідів, людей похилого віку, що пояснюється значними витратами на забезпечення матеріально-технічної бази та численного медичного адміністративно-господарського штату. Отже, для держави значно дешевше налагодити систему "домашнього" обслуговування за допомогою кваліфікованих соціальних, медичних працівників та функціонування мережі відповідних служб – відділень соціальної допомоги або територіальних центрів.

5. Наступний важіль ефективного соціального захисту на сучасному етапі – це зміцнення позицій середнього класу. Цей аспект повинен розглядатися як важливий інструмент ринкових перетворень, розгортання приватної ініціативи та підприємницької активності населення. У розвинутих західноєвропейських суспільствах ті, кого називають середнім класом, становлять 70–90 %, ми ж маємо 10 %, як свідчать соціологічні дослідження. В свою чергу, відсутність в Україні достатньо сформованого середнього класу не дає змоги досягти узгодженості соціально-

економічних інтересів різних груп населення, створює проблему зростання соціального розшарування між малозабезпеченими і заможними верствами населення. Необґрунтовано великий розрив у розподілі доходів та майна несе загрозу соціальних потрясінь.

6. Вихідним положенням державної політики соціального захисту повинні стати принципи соціальної справедливості та суспільної злагоди, які поряд з соціальною рівністю у відносинах між людьми та забезпеченні соціальних гарантій є, на нашу думку, одними з основних принципів соціальної держави, де механізмом його досягнення виступає соціальний діалог. Потрібна повага з боку влади до ролі підприємця, роботодавця в суспільстві. Але не може бізнес розвиватись, якщо нема суспільної злагоди. А злагода тоді, коли розвивається економіка, але і поважають і ще одного учасника побудови сталого економічного розвитку – працівників. Потрібні умови, коли поважають їх права як людини і права на соціальні гарантії.

7. Оптимізації діяльності політичних партій як суб'єктів соціальної політики повинно сприяти здійснення ними низки основоположних принципів, моментів. Найважливішими серед них є визнання принципів демократичного консенсусу важливим фактором самоорганізації діяльності політичних партій як суб'єктів соціальної політики, недопущення ними ізоляціонізму й протиборства; підведення реалізму під політичні платформи діяльності партій у сфері соціальних відносин, перегляд директив, лозунгів, закликів щодо необхідності підвищення рівня добробуту людей з позицій їх практичності; рішуча відмова від однобічної спрямованості політичної діяльності на основі суб'єктно-об'єктних відносин, що склалася в багатьох політичних організаціях; утвердження в роботі механізму зворотного зв'язку, функціонування якого є найважливішою умовою ефективного процесу виявлення особливостей соціального розвитку суспільства, його суперечностей, стану соціального добробуту, соціальної безпеки конкретної людини; утвердження в суспільній свідомості розуміння діалектичного характеру соціальної єдності суспільства, яка передбачає його розвиток на основі розв'язання суперечностей у соціальній сфері, плюралізму поглядів, ідей, думок; здійснення глибоких зрушень в ідейно-моральній діяльності політичних партій з формування громадської, соціальної культури на основі зміцнення їх зв'язків з масами, розгортання діалогу з людьми з найскладніших проблем соціального розвитку; недопущення абсолютизації ідеологічної роботи в загальному процесі формування соціальної культури, відмова від віри у всесилля пропаганди як фактора утвердження соціальних цінностей; зміщення шкали пріоритетів у партійній роботі із сфери державного й господарського управління в галузь політики, ідеології, моралі виховання, значне місце в якому має посісти політичне прогнозування розвитку й збагачення соціального простору і вивчення соціального самопочуття людини в ньому; постійний пошук шляхів, засобів, методів удосконалення й оновлення механізму реалізації політичними партіями, їх організаціями своєї ролі в соціальній сфері, зокрема і як важливого суб'єкта реалізації соціальної політики.

8. Зважаючи на існуючий європейський досвід, перспективним шляхом соціальної політики в Україні повинна стати відмова від узагальненої дотаційної моделі соціального захисту на користь принципу заохочення ініціативи соціальних партнерів. Це стосується в першу чергу і головним чином учасників з числа активного населення працездатного віку. Країні і її громадянам потрібен не "гіперсоціальний" бюджет, а "гіперсоціальна" економіка, або хоча б простіше – соціально орієнтована. В цьому відношенні сам термін "соціальний захист" потребує суттєвої корекції: не слід "захистити", слід створювати гідні соціальні стандарти.

Соціальний захист передбачає здійснення такої політики, яка адекватно реагує на соціальний стан різноманітних верств населення, здатна відчувати підвищення рівня соціального невдоволення та напруженості й попереджати можливі конфлікти та радикальні форми протесту шляхом надання необхідної допомоги та підтримки людям, що її потребують. Соціальний захист є засобом забезпечення державою гідного рівня життя всьому населенню країни і досягненню соціальної рівноваги.

Список використаних джерел:

1. Політологічний словник : навч. посіб. для студ. вищ. навч. закл. / за ред. М. Ф. Головатого та О. В. Антонюка. – К. : МАУП, 2005. – 792 с. 2. Горілий А. Г. Історія соціальної роботи в Україні / А. Г. Горілий. – Тернопіль, 2001. – 67 с. 3. Іванова О. Л. Соціальна політика: теоретичні аспекти / О. Л. Іванова. – К. : Вид. дім "КМ Академія", 2003. – 107 с. 4. Москаленко В. В. Сутність соціального захисту та його місце в політиці соціальної держави / В. В. Москаленко // Наук. записки Києво-Могилянської академії. Політ. науки. – 2005. – Т. 21. – С. 41–45. 5. Лібанова Е. Бідність в Україні: діагноз поставлено – будемо лікувати? / Е. Лібанова // Дзеркало тижня. – 2001. – № 13. – 31 березня – 6 квітня. 6. Конституція України. Закон України "Про внесення змін до Конституції України". – К. : Велес, 2005. – 48 с. 7. Про державні соціальні стандарти та державні соціальні гарантії: Закон України від 05. 10. 2000 р. № 2017-ПІ [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://zakon.rada.gov.ua/cgi-bin/laws/main.cgi?nreg=2017-14>. 8. 80% українців живуть за чертою бідності [Електронний ресурс]. – Режим доступу: <http://ukranews.com/ru/news/ukraine/2010/04/09/16261>.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

С. П. Санченко

СОЗДАНИЕ ЭФФЕКТИВНОЙ СИСТЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ЗАЩИТЫ В УКРАИНЕ КАК УСЛОВИЕ ПОСТРОЕНИЯ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

Рассматривается сущность социальной защиты населения, принципы его функционирования и рекомендуются система мероприятий относительно улучшения эффективности социальной политики в Украине.

Ключевые слова: социальная защита, социальное обеспечение, система социальной защиты, социальная политика, социальное государство.

S. P. Sanchenko

FORMATION OF EFFICIENT SOCIAL PROTECTION SYSTEM IN UKRAINE AS A CONDITION FOR SOCIAL STATE CONSTRUCTION

The article reveals the essence of population social protection, principles of its functioning as well as recommendation measures for enhancement of social politics efficiency in Ukraine.

Keywords: social defence, social provision, system of social defence, social policy, social state.

ДЕРЖАВНА ТА МІЖДЕРЖАВНА МІГРАЦІЙНА ПОЛІТИКА

В статті йдеться про управління міграційними процесами, а також досліджені два рівні міграційної політики – державний (національний) та міждержавний (наднаціональний).

Ключові слова: управління міграційними процесами, державна міграційна політика, міждержавна міграційна політика.

Міграційні процеси на межі ХХ–ХХІ ст. набули глобальних масштабів та охопили всі континенти планети, сфери життєдіяльності суспільства, соціальні верстви населення. Враховуючи різноманітність та різноспрямованість міграційних потоків, слід визнати, що в сучасних умовах міграційні процеси вийшли за рамки таких, що самоорганізуються, а їх стихійний розвиток веде до цілого ряду негативних результатів. В сучасних суспільствах сформувалося усвідомлення того, що від вірно поставлених цілей і завдань управління міграційними процесами залежать не лише економічний і демографічний розвиток, а й політична стабільність та національна безпека держав. Все це вказує на те, що проблема управління міграційними процесами є політично актуальним питанням. Тому метою цієї статті є аналіз особливостей державної та наднаціональної форми управління міграційними процесами. Завдання, які забезпечують досягнення мети, є наступними:

1) розкрити зміст понять "управління міграційними процесами" та міграційна політика;

2) проаналізувати особливості державної (національної) міграційної політики;

3) здійснити аналіз міжнародної (наднаціональної) форми управління міграційними процесами.

Управління міграційними процесами є складним і багатограним феноменом. Вивченню специфічних аспектів та особливостей цього феномену присвячені численні зарубіжні, переважно європейські політичні дослідження. У фокус цих досліджень потрапляють такі питання і проблеми як політичні трансформації, що викликаються міграційними процесами в країнах прийому, специфіка державного (національного) та міжнародного (наднаціонального) управління міграційними процесам тощо.

Дослідженням широкого спектру питань, пов'язаних з політичним управлінням міграційних процесів та аналізом ключових проблем, що виникають у процесі розробки та реалізації міграційної політики займаються К. Коданьоне, І. Цапенко, О. Чесноков, Ю. Єфімов, серед вітчизняних дослідників можна виокремити Б. Юськіва, О. Малиновську.

Сучасні держави перебувають в стані інтенсивного вдосконалення управління міжнародною міграцією. "Центральним питанням сучасного управління міграцією є пошук найбільш ефективних підходів, на основі яких вдалося б отримати максимальну віддачу від міграції і запобігати або хоча б зменшити збиток, завданий нею" [4, с. 109].

Аналіз основ управління міграційними процесами є досить складним комплексним завданням, яке передбачає, по-перше, визначення основних елементів міграційної політики і, по-друге, виявлення ключових інструментів та механізмів проведення міграційної політики.

Управління міграційними процесами – це сукупність політичних, соціально-економічних, організаційних та правових механізмів, які можуть бути використанні міжнародними урядовими організаціями або національними державами для впливу на міграційні процеси.

І. Цапенко виділяє три функціональні напрями управління міграцією [4, с. 191]:

- 1) міграційна політика;
- 2) заходи з інтеграції новоприбулих;
- 3) протидія чинникам, що породжують еміграцію.

Перші дві складові є традиційними напрямками міграційного управління, які адаптовані до зміни сутності та розмаїття типів міграції, докорінних змін у економіці й появі нових викликів системі національної безпеки. Остання компонента включає зовнішні заходи (зовнішня допомога бідним країнам, зарубіжні інвестиції і т. д.), спрямовані на обмеження і запобігання потокам небажаних мігрантів і покликані виконувати стримуючі дії на еміграцію з країн, які є основними донорами мігрантів.

Одним з найважливіших елементів управління міграційними процесами є міграційна політика. К. Коданьоне називає її "головним чинником міграційної системи" [1].

Міграційна політика – це взаємовідношення та поєднання інтересів держави, суспільства і людини у вирішенні проблем, пов'язаних з перетином кордонів (внутрішніх і зовнішніх) та співвідношенням прав мігрантів і корінного населення [2, с. 37].

Проблемне поле міграційної політики є багатозначним і суперечливим. За допомогою міграційної політики в сучасних умовах доводиться вирішувати протилежні завдання. З одного боку, існує необхідність обмежувати зовнішній вплив мігрантів заради захисту національного ринку праці, соціальних завоювань розвиненого суспільства, протистояти терористичній та іншим видам загроз, пов'язаних з територіальним переміщенням людей. З іншого боку, в будь-якому глобалізованому суспільстві існують економічно детерміновані вимоги усунення бар'єрів у формі міждержавних кордонів, що перешкоджають переміщенню людей, товарів, послуг і фінансів.

Із вище наведеного визначення поняття "управління міграційними процесами" витікають два відмінні між собою визначення міграційної політики, оскільки останню в якості суб'єкта може реалізувати як держава, так і міжнародна організація. При цьому як державна, так і міжнародна міграційна політика є конкретними формами вираження та реалізації політичного управління міграційними процесами.

Державна міграційна політика – це система, юридично оформлених політичних заходів, що реалізуються органами державної влади та які спрямовані на досягнення основних цілей у сфері управління міграційними процесами на загальнонаціональному рівні [5, с. 73].

До основних цілей державної міграційної політики слід віднести наступні:

- 1) захист національних інтересів та забезпечення національної безпеки;

- 2) забезпечення та захист прав і свобод людини, як щодо мігрантів так і щодо місцевих жителів;

- 3) створення й підтримка ефективного функціонування державної та муніципальної влади у їх взаємодії з мігрантами та їх об'єднаннями.

Державна міграційна політика з необхідністю включає в себе наступні елементи:

1. Визначення стратегічних пріоритетів у сфері міграції. За допомогою визначення пріоритетів держава диференціює міграційний потік і мігрантів за ступенем їх "бажаності" та "приспосованості" для даної держави. Можна говорити про те, що, визначаючи стратегічні пріоритети в міграційній сфері, держава умовно розділяє усіх потенційних мігрантів на декілька груп за ступенем пріоритетності і встановлює для кожної з них свої правила "включення", правового, соціального, економічного та політичного статусу, об'єму прав, можливостей та зобов'язань і тому подібне.

Не зважаючи на те, що стратегічні пріоритети визначаються і затверджуються на вищому державному рівні, в процесі розробки цих пріоритетів приймають участь чимало акторів (які можуть бути локалізовані не тільки в даній країні, але й в інших державах або на міжнародному рівні), серед яких зацікавлені органи державної та місцевої влади, політичні партії і громадські організації, профспілки, церква або релігійні заклади, комерційні організації (транспортні компанії, приватні агентства зайнятості і тому подібне), а також асоціації мігрантів. Опосередкований вплив на процес вироблення національних стратегічних пріоритетів в сфері міграції можуть здійснювати уряди країн, що віддають мігрантів, міжнародні урядові та неурядові організації, транснаціональні корпорації. Суттєву роль в процесі визначення стратегічних пріоритетів відіграють також діючі на макрорегіональному і глобальному рівнях міжнародних угод в міграційній сфері.

2. Попередній відбір іммігрантів. Він реалізується за межами країни, що приймає і спрямований на те, щоб вплинути на формування міграційних потоків, що створюються у країнах виїзду. Ця політика передбачає співробітництво з міграційних питань з органами влади та неурядовими організаціями в країнах виїзду мігрантів. До механізмів реалізації такої політики слід віднести, по-перше, створення міжурядових договорів про реадмісію, а також договори, предметом яких є питання порядку перетину кордонів, отримання громадянства і статусу мігранта в цілому; по-друге, створення на міжурядовому рівні консультативних структур з питань спільного регулювання питань, які пов'язані зі статусом і правами мігрантів; по-третє, відкриття в країнах-донорах спеціалізованих державних (або тих, що діють за державною ліцензією) закладів, що займаються відбором різних категорій мігрантів у відповідності з можливостями і потребами країни-прийому.

3. Правове та інституційне забезпечення контролю за імміграцією. Воно преш за все пов'язане із законодавчим забезпеченням державної політики в сфері міграції. Саме в законах країни закріплюються норми, якими будуть керуватися при рішенні відповідних питань органи влади, організації й установи, до функцій яких входить або стратегічна, аналітико-прогностична діяльність в міграційній сфері, або безпосередня робота з мігрантами. Одним із важливих компонентів на цій стадії виступають встановленні на державному рівні квоти або преференції для тих чи інших країн, які є донорами міграційних потоків.

Не менш важлива інституціональна складова, яка знаходить своє відображення у вигляді створення системи органів державної і місцевої влади, відповідальних за територіальне та функціональне міграційне планування, роботу з різними категоріями мігрантів, рішення питань в'їзду та виїзду іноземних громадян, здійснення міграційного контролю на кордонах і всередині країни і тому подібне.

4. Створення умов для адаптації мігрантів. Це одна із найбільш складних і проблемних складових державної міграційної політики, яка викликає широкі академічні дискусії і втілюється в найбільш різноманітних механізмах забезпечення такої адаптації. Під адаптацією мігрантів розуміють взаємне політичне, культурне та соціально-економічне пристосування мігрантів, органів влади і структур громадянського суспільства в країні приїому, в результаті якого мігранти набувають певного статусу, становища в суспільстві. Це становище може варіюватися від сегрегованого, ізольованого і безправного статусу мігрантів в суспільстві, що приймає, до повної інтеграції мігрантів при дотриманні усіх визнаних на міжнародному рівні прав і свобод, а також при безумовній повазі до людської гідності.

Взаємне пристосування має багатовимірний характер, оскільки включає в себе вироблення механізмів взаємодії мігрантів і їх співтовариств із владою й громадським структурам країни-приїому, органів державної та муніципальної влади – у відношенні до співтовариств мігрантів та інститутів громадянського суспільства, які публічно займають ту чи іншу позицію з міграційних питань, нарешті, неурядові організації – у відношенні до органів державної, муніципальної влади та до мігрантів. Багатовимірність процесу взаємного пристосування передбачає ту чи іншу участь в політичному управлінні міграційними процесами усіх трьох сторін.

Адаптація може приймати форму політики повного або часткового виключення, політики асиміляції та політику інтеграції.

Як конкретні інструменти та механізми адаптації можуть виступати, по-перше, спеціальні цільові програми, орієнтовані на соціально-політичну і політичну підтримку різних категоріям мігрантів (трудова мігранти, біженці, реемігранти та інші); по-друге, комплекс адміністративних процедур, що пов'язані з визначенням формату та умов доступу мігрантів різних категорій до соціальних програм.

Водночас проблема управління міграційними процесами виходить за межі окремих країн і набуває наднаціонального значення, потребуючи формування механізмів управління на транснаціональному рівні. "У кож-

ного з нас є часточка «міграційної головоломки», але ніхто не має повної картини. Настав час почати складати цю головоломку. Ми маємо унікальну можливість зробити це через виявлення, оцінку і пропаганду результатів численних експериментів з управління міграцією, які зараз проводяться в усьому світі... І оскільки міграція – це глобальне явище, яке відбувається не тільки між двома країнами або в межах одного регіону, а практично в усіх куточках світу, вона вимагає від нас колективної уваги" [3, с. 6].

Саме в таких умовах слід говорити і про міжнародну (наднаціональну) міграційну політику, яка означає "діяльність будь-яких міжнародних урядових організацій, що спрямована на формування загальних для країн, що входять в дане об'єднання, стандартів, моделей та принципів прийняття політичних рішень в сфері управління міграційними процесами" [5, с. 107]. Особливістю такої діяльності є те, що вона приймає форму міжнародних договорів, які можуть мати як обов'язковий характер, так і характер рекомендацій. Предметом договору можуть бути не тільки власне правила в'їзду іноземних осіб на територію об'єднання, але також статус і становище мігрантів, їх права та обов'язки, можливості й обмеження їх перебування та діяльності і тому подібне. Якщо договір має обов'язковий характер, міжнародна урядова організація формує спеціальні органи, які контролюють імплементацію зафіксованих в ньому норм в національне законодавство країн, що входять в об'єднання, а також несуть відповідальність за вироблення і реалізацію колективної політики в сфері управління міграційними процесами. При цьому, збирається певний ступінь самостійності кожної держави у визначенні своєї власної міграційної політики.

Найкращим прикладом міжнародної (наднаціональної) форми управління міграційними процесами є Європейський Союз, адже однією із складових частин процесу загальноєвропейської інтеграції є вироблення спільної міграційної політики державами – членами ЄС. Складність здійснення переходу на наднаціональний рівень прийняття рішень полягає не тільки в тому, що питання вироблення міграційної політики традиційно складають компетенцію національного уряду. Реалізація міграційної політики безпосередньо пов'язана з концептами національного суверенітету, громадянства та легітимності політичної влади. На сьогоднішній день у країнах-членах реалізовується дві "міграційних політики": одна – для громадян Євросоюзу, які володіють правом на в'їзд, проживання, роботу і навіть на участь у місцевих виборах; інша – для всіх інших.

В міжнародній міграційній політиці усі елементи, які наявні в державній формі управління міграційними процесам, дещо трансформуються, що зумовлено, по-перше, колегіальністю процесу прийняття рішень, що завершується компромісом між позиціями різних держав, а по-друге, нерідко – необов'язковістю виконання використання керівними органами політичних рішень та відсутністю органів, які б займалися безпосередньо імплементацією прийнятих рішень. Замість цього всі питання реалізації прийнятих рішень передаються на рівень національних органів влади в державах, що входять у відповідні міжнародні організації, а в

самій міжнародній організації залишаються тільки функції моніторингу та контролю. Тим не менш, міжнародна міграційна політика, так як і державна, спрямована на забезпечення колективної безпеки на макро-регіональному і глобальному рівнях шляхом боротьби з нелегальними міграційними процесами; на забезпечення прав і свобод всіх індивідів, що переміщаються між державними кордонами, незалежно від їх громадянства; на створення умов для стійкого соціально-економічного розвитку суспільства, яке приймає мігрантів, і зниження потенціалу міжкультурної конфліктності, що виникає як результат транскордонних міграцій.

Як державна, так і міжнародна міграційна політика, безсумнівно, реалізуються у відповідності з досить конкретними культурними установками та ідеологічними пріоритетами, що домінують як на рівні громадської думки, так і на рівні правлячих еліт.

Список використаних джерел:

1. Коданьоне К. Миграционная политика как планирование наугад [Електронний ресурс] / К. Коданьоне // Государство и антропопоток: веб-альманах. Выпуск II: Миграции. – 2003. – Режим доступу: <http://www.antropotok.archipelag.ru/text/a038.htm>. 2. Мармора Л. Миграция в контексте социально-экономической политики / Л. Мармора // Миграция и миграционная политика : матер. семинара, Москва, 13–17 июля 2007 г. – М. : MOM, 2007. – С. 37–41. 3. Международная миграция и развитие. Доклад Генерального секретаря ООН [Текст] / Организация Объединенных Наций. Генеральная Ассамблея. 18 May 2006. 06–35356 (R). – New York : United Nation publication, 2006. – 107 с. 4. Цапенко И. П. Управление миграцией: опыт развитых стран [Текст] / И. П. Цапенко ; Ин-т мировой экономики и международных отношений РАН. – М. : Academia, 2009. – 374 с. 5. Чесноков А. С. Политика регулирования миграционных процессов во второй половине XX – начале XXI веков : монография [Текст] / А. С. Чесноков. – Екатеринбург : Изд-во Уральского государственного университета, 2009. – 166 с.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

Л. Н. Червинская

ГОСУДАРСТВЕННАЯ И МЕЖГОСУДАРСТВЕННАЯ МИГРАЦИОННАЯ ПОЛИТИКА

В статье речь идет об управлении миграционными процессами, а также исследованы два уровня миграционной политики – государственный (национальный) и межгосударственный (наднациональный).

Ключевые слова: управление миграционными процессами, государственная миграционная политика, межгосударственная миграционная политика.

L. M. Chervinska

STATE AND INTERSTATE MIGRATION POLICY

The article is about the management of migration flows and investigated two levels of migration policy – the state (national) and interstate (supranational).

Keywords: the management of migration, the state migration policy, interstate migration policy.

**ВПЛИВ ГЛОКАЛІЗАЦІЇ ҐЕНДЕРНИХ ВІДНОСИН
НА ФОРМУВАННЯ ДЕРЖАВНИХ
ҐЕНДЕРНО-ЧУТЛИВИХ ПОЛІТИК:
НА ПРИКЛАДІ КРАЇН СХІДНОЇ ТА ПІВДЕННОЇ АЗІЇ**

У статті йдеться про глокалізацію ґендерних відносин та її вплив на формування концептуальних державних ґендерно-чутливих політик у країнах Східної та Південної Азії.

Ключові слова: ґендерні відносини, глокалізація, глобалізація, ґендерно-чутлива політика, державна ґендерно-чутлива політика.

Сучасні трансформації ґендерних відносин є комплексним процесом, що має єдину логіку розвитку і зумовлений ґендерним мейнстрімінгом, який передбачає враховування проблематики рівності статей при ухваленні будь-яких політичних рішень, що сприятимуть утвердженню ґендерної рівності в усіх сферах суспільства та збалансованому ґендерному представництву на всіх рівнях владної вертикалі. Трансформаційні процеси у сфері ґендерних відносин пов'язані з формуванням у демократичних країнах Західної Європи та Північної Америки нового ґендерного порядку заснованого на рівності статей, що припадає на кін. 60-х – поч. 70-х рр. XX століття та його глобалізацією, тобто поширенням західних ґендерних норм усім світом.

Актуалізація питань ґендерного вирівнювання відбувається в умовах глобалізації й пов'язана з формування системи міжнародних політико-правових заходів і норм міжнародного законодавства в галузі забезпечення функціонального розвитку ґендерної політики, і подальшим практичним впровадженням ґендерно-чутливого підходу до вирішення проблем рівності. Останній передбачає створення сприятливих політичних і соціальних умов для реалізації прав та можливостей жінок.

Специфіка ґендерно-чутливого підходу (в різних джерелах – ґендерноорієнтована політика, ґендерно-специфічна політика (з англ. *gender specific policies*), ґендерно-чутлива політика (з англ. *gender responsive policies*) полягає у тому, що суб'єктами його реалізації є "політики, державні структури, громадські організації, науковці та науково-дослідницькі інститути, лобістські групи, засоби масової інформації, міжнародні інститути, тощо" [5, с. 27–28]. Відтак, виявлення сутності ґендерно-чутливих політик поряд з оцінкою їхнього впливу на становище жінок у суспільстві та сім'ї, й систему ґендерних відносин в цілому, стає предметом широкого кола досліджень, серед яких роботи Вірджинії Гелд, Елізабет Кіс, Дж. Е. Тікнер, Барбари Еренрайх (Barbara Ehrenreich), Мони Лени Крук (Mona Lena Krook), Ширін Раї (Shirin M. Rai), Маїли Стівенс (Maila Stevens), Натальї Шведової (Наталья Шведова), Світлани Айвазової (Светлана Айвазова), Тамари Мельник.

Зважаючи на те, що спектр досліджень специфіки впровадження та реалізації ґендерно-чутливих політик в умовах глобалізації є достатньо широким, стаття має на меті охарактеризувати вплив глокалізації ґендерних відносин на формування ґендерно-чутливих політик у країнах Східної та Південної Азії.

З огляду на окреслену мету, насамперед, слід наголосити, що ґендерно-чутливі політики, в цілому, спрямовані на аналіз відмінностей та розробку системи комплексних заходів, покликаних забезпечити права та можливості жінок й чоловіків і носять інклюзивний характер, оскільки поширюються на всі сфери життя суспільства. Елізабет Кіс зазначає, що прихильники ґендерноорієнтованих законів та політики вказують на те, що закони та політика сформульовані у ґендернонейтральному тоні можуть систематично ставити жінок у невигідне становище, оскільки надто часто визначають ґендерну нейтральність виходячи із чоловічої норми [2, с. 579].

Державна ґендерно-чутлива політика, як один із найважливіших елементів комплексної системи заходів спрямованих на забезпечення ґендерної рівності – це "діяльність (або бездіяльність у разі навмисного невпровадження такої політики) державних інституцій, спрямована на здійснення (безпосередньо або опосередковано) та гарантування рівних прав, свобод і можливостей для жінок і чоловіків, утвердження ґендерної демократії та формування ґендерної культури в суспільстві" [4, с. 231].

Для державної ґендерно-чутливої політики характерні:

- 1) вироблення ґендерних стратегій і способів їх досягнення;
 - 2) цілеспрямоване розроблення планів, програм втілення ґендерних стратегій;
 - 3) імплементація ґендерного конструкту в усі сфери суспільного життя;
 - 4) вироблення державних механізмів забезпечення ґендерної рівності в суспільстві, узгодження їх із громадськістю;
 - 5) прийняття ґендерно-чутливого законодавства, ґендерна експертиза чинного законодавства;
 - 6) сприяння науковим установам у розробленні ґендерних проблем і проведенні ґендерного аналізу соціальних процесів у країні тощо [4, с. 232].
- Отже, складниками державної ґендерної політики є політика щодо жінок, забезпечення їм рівного соціального статусу з чоловіками шляхом гарантування можливостей для рівноправного розвитку як соціально-демографічної групи; політика щодо чоловіків й формування в них ґендерної свідомості, культури ґендерної поведінки, орієнтації на паритетність відносин з жінками; державно-правове регулювання ґендерних відносин; сприяння розвитку ґендерної демократії та ґендерної культури в суспільстві [4, с. 232].

Таке розуміння сутності державних ґендерно-чутливих політик окреслює загальні глобальні тенденції впровадження ґендерної рівності та ключові напрямки реалізації ґендерних стратегій. Варто, однак, зауважити, що в умовах глобалізації, впровадження ґендерно-чутливого підходу призводить до утворення специфічних державних ґендерних полі-

тик, які націлені на вирішення локальних проблем ґендерної рівності, і хоча формуються у відповідності з міжнародними стандартами, покликані враховувати політичні, економічні, культурні та релігійні особливості конкретного суспільства.

Відтак, формування та реалізація концептуальних державних ґендерно-чутливих політик в умовах глобалізації ґендерних відносин є частиною глобалізації їхньої системи. Йдеться про те, що міжнародні ґендерні стратегії та елементи західного ґендерного порядку, експортовані в процесі глобалізації, трансформуються на національному ґрунті, набуваючи відтінку місцевої культури, що призводить до втрати глобальними моделями їхнього універсального характеру. Тому відбувається глокалізація ґендерних відносин, яка інтерпретується нами як адаптація експортованих в процесі глобалізації західних моделей ґендерних відносин та політик досягнення ґендерної рівності до локальних умов не-західних країн та регіонів. Останні, до того ж, в силу ряду локальних особливостей не приймають деякі глобальні ґендерні норми, ускладнюючи трансформацію системи ґендерних відносин.

В процесі аналізу сутності глокалізації ґендерних відносин на прикладі країн Східної та Південної Азії, було зроблено висновок про її суперечливий вплив на формування державних ґендерно-чутливих політик. З одного боку, оскільки глокалізація ґендерних відносин пов'язана з адаптацією ключових глобальних ґендерних стратегій, вона може бути розглянута в якості інструменту підвищення ефективності ґендерних стратегій та ґендерно-чутливих політик за умов втілення загальних глобальних тенденцій. З другого – глокальні ґендерні політики можуть бути засобом збереження існуючого ґендерного порядку та, як наслідок, призводити до поглиблення деяких форм ґендерної дискримінації.

Наведемо ряд міркувань для обґрунтування сутності обох позицій та зазначимо, що позитивна оцінка глокалізації ґендерних відносин з позицій формування концептуальних ґендерно-чутливих політик зумовлюється, насамперед, тим, що ґендерні стратегії імплементуються на практиці в країнах Східної та Південної Азії відмінним чином. Адже як слушно зауважує Вринда Далмія на Заході були "сформовані власні способи вирішення проблем жінок, шляхом звертання, головним чином, до суперечностей, від яких потерпали жінки західних соціальних формацій. До інших суперечностей, які мали своє коріння, скажімо, в патріархаті, оскільки він історично був сформований певним класом, колоніалізмом або кастою, що визначали картину підпорядкування жінок ... просто не звертались" [1, с. 155].

А тому відштовхуючись від розуміння, що "західна жінка" не може означати те ж саме, що "східна жінка" дослідники та активісти переходять до антиесенціалізму та руйнації монолітного поняття "жінка" [1, с. 155]. Сформована на таких засадах ґендерно-чутлива політика актуалізує дійсно нагальні для жінок у тому чи іншому суспільстві проблеми та пропонує їхнє концептуальне вирішення.

Наприклад, Ева Федер Кітті зауважує, що у той час як у Сполучних Штатах, де право жінок розпоряджатися своїм здоров'ям породжує про-

блему адекватної відповіді на шкідливі звички вагітних жінок (паління, алкоголізм, зловживання наркотиками), Бірма перебуває у пошуку такої політики, що зверне увагу на статево поневолення й пов'язане з ним поширення СНІДу серед бірманських жінок [3, с. 678]. Це ілюструє, що ґендерна політика у сфері охорони здоров'я має різний вияв на локальному терені, хоча й зумовлюється конкретною глобальною ціллю – підвищення рівня охорони здоров'я та доступу жінок до неї.

У сфері освіти такі тенденції можна проілюструвати вказавши на те, що в західних країнах нині актуалізуються вимоги освітницьких зусиль, спрямованих на чоловіче виховання, насамперед, з урахуванням необхідності обопільної опіки над дітьми. В такий спосіб посилюється вага політичних вимог поширення батьківської відпустки для чоловіків [3, с. 680]. Водночас, в азійських країнах гостро стоїть, насамперед, проблема професійної освіти та підготовки жінок, що формує підстави для фінансової незалежності, а відтак, і подальшої емансипації жінок.

Наведені приклади підкріплюють тезу висловлену Майлою Стівенс, яка переконує, що багато вимог глобалізації не можуть розумітися як проста універсалізація імпортованих із Заходу ідей. Тому в межах локальних моделей глобалізації, які відрізняються від західних версій, неодмінно виникають власні форми боротьби, включно з фемінізмом, вуманізмом та ґендерними студіями [12, р. 3].

Фактично, глокалізація ґендерних відносин пов'язана з продукуванням в межах локальних спільнот власного шляху впровадження змін у сфері ґендерних відносин, як і окремих способів формування ґендерних стратегій, необхідність яких вмотивована тим, що практична реалізація заходів, спрямованих на забезпечення ґендерної рівності не є однаково ефективною в різних країнах та регіонах. Отже, глокалізація є процесом, що сприяє ефективнішому подоланню дискримінації жінок завдяки підвищенню продуктивності державних ґендерно-чутливих політик.

Згідно з іншою позицією глокалізація ґендерних відносин приховує ряд негативних моментів, пов'язаних із вибіркоvim сприйняттям глобальних ідей та підміною їхнього значення, що зчаста призводить до погіршення становища жінок. Так, для країн Східної та Південної Азії, характерне збереження чіткої дистанції між приватним та публічним. І хоча ґендерні політики виходять із тези про те, що владні взаємозв'язки проймають наше приватне життя, знижуючи громадянський потенціал жінок та їхні можливості, а домашня ієрархія є легально визначеною й легально підтримуваною, домашня праця і піклування про сім'ю все ще сприймаються як виключно жіноча сфера в країнах Східної та Південної Азії на противагу Західній Європі чи Північній Америці, де проблема "подвійного тягаря турбот" хоч і не вирішена цілком, однак розглядається науковцями та активістами як зумовлена несправедливою ґендерною ієрархією [2, с. 578].

До того ж, відокремлення "приватного" та "публічного" стає перешкодою у процесі трансформації ґендерних відносин. Так, наприклад, Ненсі Е. Райлі (Nancy E. Riley) аналізуючи сімейне законодавство Філіп-

пін, зауважує, що останнє покладає турботу про дітей виключно на їхніх матерів, що очевидним чином йде в розріз із затвердженими конституційно нормами ґендерної рівності [11]. І не лише "легалізує" ситуацію "подвійного навантаження" на жінок, водночас поглиблюючи їхню дискримінацію, але також робить їх більш вразливими в ситуації розлучення, трудової міграції тощо.

Себто глокалізація ґендерних відносин створює поле для маніпулювання – як стратегія формування ґендерно-чутливих політик вона може застосовуватись для збереження окремих елементів існуючих ґендерних порядків.

Варто зауважити, що особлива небезпека такої ситуації полягає у атиглобалізаційних настроях, що подекуди приховуються за глокалізаційними тенденціями. Так, Сідсель Хенссон (Sidsel Hansson), наголошує, що в Азії ґендерний дискурс натикається на культурний традиціоналізм, а повернення жінок до традиціоналізму є способом подолати глобалізацію та попередити зміни. Дослідниця зауважує, що "надто часто почали приймати заяви урядів стосовно «азійських цінностей», без того аби запитувати наскільки це ідеологічні заяви" [8, р. 206]. Таке задоволення є цілком очевидним в силу того, що ключовим поняттям "азійських цінностей" є "азійська сім'я" [12, р. 13] – найбільш складний для трансформації об'єкт.

І дійсно, досить часто в країнах Східної та Південної Азії представники жіночих організацій, і органи влади уникають співвідносити свою діяльність з ґендерно-чутливими політиками, чи тим паче феміністськими рухами, оскільки, вони сприймаються як такі, що спрямовані на строгу зовнішню критику включно з критикою "інших" жінок [9, р. 144]. А сама боротьба за жіночі права бачиться як бажання інкорпорувати західні сексуальні норми, що призводять до руйнування сім'ї і утвердити західну політичну гегемонію в цілому [9, р. 147].

В такому разі, вимоги політик визнання можуть бути спрямовані не лише на збереження культурної ідентичності, але й утвердження негативного сприйняття західних ґендерних політик і практик в цілому, внаслідок чого ґендерноорієнтовані політики, стають синонімічними до пригнічуючих західно-базованих понять (з англ. *oppressive western-based notions*) [9, р. 146].

Цікавими з цієї позиції слід вважати акції протесту проти проведення конкурсу "Міс Всесвіт", що розгорнулись в багатьох містах Індонезії у серпні-вересні 2013 року [7]. Так, у статті "Індонезійці протестують проти Miss Всесвіт" ("Indonesians protest over Miss World contest") видання "The Guardian" повідомляє, що протестувальники, серед яких більшість жінок, взяли на озброєння гасла "Бог – це чудово", "Міс Всесвіт – кампанія з культурної лібералізації", "Відмовтесь від Miss Всесвіт", і не припиняли акцій не зважаючи на запевнення організаторів конкурсу стосовно відсутності будь-яких прецедентів щодо образи культурної гідності індонезійців [10].

Автор зауважує, що розвиток організацій націоналістичного спрямування в країні стрімко зростає протягом останніх років і має "антизахідне"

забавлення. Тому не дивно, що протести проти проведення конкурсу в Індонезії закінчились актами вандалізму щодо посольств багатьох західних держав, а також місцевих організацій, які до протестів не приєдналися [10]. Азумарді Азра (Azyumardi Azra) відомий мусульманський дослідник прокоментував для видання "The New York Times" ситуацію що склалась, зауваживши, що ні державні установи, ні поліція не готові відповідати за безпеку організаторів та учасниць, що означає, їхню фактичну "капітуляцію перед тиском радикальних груп. А це дуже поганий сигнал" [7].

Тому на противагу думці про необхідність продукування локальностями власних форм глобального, існує вагомий аргумент, що державні ґендерні стратегії повинні формуватися, насамперед, у відповідності з міжнародними стандартами у галузі забезпечення функціонального розвитку ґендерних політик. Водночас зауваження, що західне розуміння прав людини робить надто багато наголосу на індивідуалізмі всупереч соціальним, економічним та культурним правам, не повинно спричиняти заперечення цих прав, як подекуди відбувається, але утверджувати думку про те, що не повинно бути західної монополії на визначення змісту індивідуальних прав та обов'язків [6, с. 207].

Жіночі відмінності важливо розглядати як потенційно вартісні ресурси, що могли б слугувати кращій громадській організації, однак слід розуміти, що усі види "соціального таврування" врахувати не можливо. А отже, глокалізація як спроба розвинути щось унікально своє потребує визначення проблем і чіткого формулювання альтернатив. Адже попри усі переваги адаптації ґендерних норм західного зразка, ситуація є складною, оскільки в країнах азійського регіону немає тривалої традиції ґендерних студій. Якщо на Заході ґендерноорієнтовані рухи "виросли" як частина розвитку самого суспільства, то в Азії внаслідок глобалізації та модернізації відбулось майже синхронне виникнення різноманітних ідентичностей, прав, що значно ускладнює їхню реалізацію. Останнє, до того ж, набуває характеру глобалізації "згори": трансформація ґендерних відносин зумовлена значною мірою політикою держави, націленою на реалізацію міжнародних договорів, а відтак, не обов'язково відображає дійсні настрої суспільних груп і бажання продукувати якісні зміни. А це значним чином впливає на характер ґендерно-чутливих політик, які можуть сприяти ґендерному вирівнюванню, і водночас, поглиблювати деякі форми ґендерної нерівності.

Список використаних джерел:

1. Далмія В. Індійський субконтинент // Антологія феміністичної філософії / за ред. Елісон М. Джагер та Айрис М. Янг ; [пер. з англ. Б. Єгідис]. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2006. – С. 155–165.
2. Кіс Е. Справедливість // Антологія феміністичної філософії / за ред. Елісон М. Джагер та Айрис М. Янг ; [пер. з англійської Б. Єгідис]. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2006. – С. 577–593.
3. Кітті Е. Ф. Соціальна політика // Антологія феміністичної філософії / за ред. Елісон М. Джагер та Айрис М. Янг ; [пер. з англ. Б. Єгідис]. – К. : Вид-во Соломії Павличко "Основи", 2006. – С. 677–690.
4. Мельник Т. Гендер у політиці // Основи теорії гендеру : навчальний посібник / за ред. М. М. Скорик. – К. : КІС, 2004. – С. 219–262.
5. Мельник Т. Гендер як наука і навчальна дисципліна // Основи теорії гендеру : навчальний посібник / за ред. М. М. Скорик. – К. : КІС, 2004. – С. 10–29.
6. Altman D. The emergence of "modern" gay identities and the question of human rights // Human Rights and

Gender Politics. Asia-Pacific Perspectives / ed. by Ann-Marie Hilsdon, Martha Macintyre, Vera Mackie and Maila Stives. – London ; New York : Routledge, 2005. – P. 205–221. 7. Cochrane J. Miss World Finals in Doubt after Indonesian Protests [Електронний ресурс] // The New York Times. – 2013. – September 9. – Режим доступу: http://www.nytimes.com/2013/09/10/world/asia/miss-world-finals-in-doubt-after-indonesian-protests.html?_r=0. 8. Hansson S. Social network, resource mobilization and gendered vulnerabilities // Asia Insights. – 2008. – No. 1. – P. 22–24. 9. Hussein S. Women's Engagement with Islam in South and Southeast Asia // Gender and Global Politics in the Asia Pacific / ed. by Bina D'Costa and Katrin Lee-Koo. – New York : Palgrave Macmillan, 2009. – P. 143–155. 10. Indonesians protest over Miss World contest [Електронний ресурс] // The Guardian. – 2013. – September 5. – Режим доступу: <http://www.theguardian.com/world/2013/sep/05/indonesia-protests-miss-world>. 11. Riley N. E. Gender and Modernity in a Chinese Economic Zone // Gender and globalization in Asia and the Pacific: method, practice, theory / ed. by Kathy E. Ferguson and Monique Mironesco. – Honolulu : University of Hawai'i Press, 2008. – P. 213–230. 12. Stevens M. Introduction: gender politics and the reimagining of human rights in the Asia-Pacific // Human Rights and Gender Politics. Asia-Pacific Perspectives / ed. by Ann-Marie Hilsdon, Martha Macintyre, Vera Mackie and Maila Stives. – London ; New York: Routledge, 2005. – P. 1–36.

Надійшла до редколегії 28.08.2014

А. И. Ювченко

ВЛИЯНИЕ ГЛОКАЛИЗАЦИИ ГЕНДЕРНЫХ ОТНОШЕНИЙ НА ФОРМИРОВАНИЕ ГОСУДАРСТВЕННЫХ ГЕНДЕРНО-ЧУВСТВИТЕЛЬНЫХ ПОЛИТИК: НА ПРИМЕРЕ СТРАН ВОСТОЧНОЙ И ЮЖНОЙ АЗИИ

В статье речь идет о глокализации гендерных отношений и ее влиянии на формирование концептуальных государственных гендерно-чувствительных политик в странах Восточной и Южной Азии.

Ключевые слова: гендерные отношения, глокализация, глобализация, гендерно-чувствительная политика, государственная гендерно-чувствительная политика.

A. I. Iuvchenko

THE INFLUENCE OF GLOCALIZATION OF GENDER RELATIONS ON THE GENDER-SPECIFIC POLITICS: THE CASE OF EAST AND SOUTH ASIA

The article deals with the problem of glocalization of gender relations and highlights its influence on the gender-specific state politics in East and South Asia.

Keywords: gender relations, glocalization, globalization, gender-specific politics, state gender-specific politics.

ЗМІСТ

ФІЛОСОФСЬКІ НАУКИ

Калуга В. Ф. Ідентичність та самоідентичність як ключ до осмислення природи людини.....	3
Колісник О. В. Етноцентризм С. Гантінгтона як соціальний параметр самоідентифікації в мультикультурному суспільстві.....	13
Максюта М. Є., Коломієць А. І. Національно-об'єднавчі конотації етнокультурного досвіду у вітчизняному історико-філософському дискурсі другої половини ХІХ – першої третини ХХ ст.	27
Мельник О. Є. Концепт інституціоналізованої освіти та його філософська рефлексія.....	36
Надурак В. В. Вплив суспільних трансформацій епохи модерну на мораль	45
Незабитовський Г. В. До питання взаємозв'язку логіки та евристики	53
Носенок Б. Е. Художній текст як лабіринт в культурі постмодерну: художні колізії суб'єкт-об'єктної опозиції	61
Предко Д. Є. Почуття як складова релігійнознавчої концепції З. Фрейда.....	70
Семикрас В. В. Теоретико-методологічні засади філософсько-правового вчення Богдана Кістяківського	78
Яроцька О. В. Секуляризація та її осмислення в сучасному релігійнознавстві й теологічній думці	86

ПОЛІТИЧНІ НАУКИ

Вонсович С. Г. Політичний транзит в контексті політичного розвитку.....	95
Санченко С. П. Створення ефективної системи соціального захисту в Україні як умова побудови соціальної держави	111
Червінська Л. М. Державна та міждержавна міграційна політика	120
Ювченко А. І. Вплив глокалізації ґендерних відносин на формування державних ґендерно-чутливих політик: на прикладі країн Східної та Південної Азії.....	126

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФСКИЕ НАУКИ

Калуга В. Ф. Идентичность и самоидентичность как ключ к осмыслению природы человека....	3
Колесник А. В. Этноцентризм С. Хантингтона как социальный параметр самоидентификации в мультикультурном обществе	13
Максюта М. Е., Коломиец А. И. Национально-объединительные коннотации этнокультурного опыта в отечественном историко-философском дискурсе второй половины XIX – первой трети XX ст.....	27
Мельник О. Е. Концепт институционализированного образования и его философская рефлексия	36
Надурак В. В. Влияние социальных трансформаций эпохи модерна на мораль.....	45
Незабитовский Г. В. К вопросу взаимосвязи логики и эвристики	53
Носенок Б. Э. Художественный текст как лабиринт в культуре постмодерна: художественные коллизии субъект-объектной оппозиции	61
Предко Д. Е. Чувство как составляющая религиозоведческой концепции З. Фрейда	70
Семикрас В. В. Теоретико-методологические основы философско-правового учения Богдана Кистяковского	78
Яроцкая О. В. Секуляризация и ее осмысление в современном религиоведении и теологической мысли.....	86

ПОЛИТИЧЕСКИЕ НАУКИ

Вонсович С. Г. Политический транзит в контексте политического развития.....	95
Санченко С. П. Создание эффективной системы социальной защиты в Украине как условие построения социального государства	111
Червинская Л. Н. Государственная и межгосударственная миграционная политика.....	120
Ювченко А. И. Влияние глокализации гендерных отношений на формирование государственных гендерно-чувствительных политик: на примере стран Восточной и Южной Азии	126

CONTENTS

PHILOSOPHICAL SCIENCE

Kaluga V. Identity and self-identity as a source of understanding the nature of man	3
Kolisnyk O. Samuel P. Huntington's theory of ethnocentrism as a social parameter Selfidentity in a multicultural society.....	13
Maksyuta M., Kolomiets A. National unification connotations of ethnic and cultural experiences in the national historical and philosophical discourse of the second half of XIX – the first third of the XX century	27
Melnyk O. The concept of institutionalized education and its philosophical reflection	36
Nadurak V. V. The influence of the social transformation of modernity on morality.....	45
Nezabitovskiy G. To the problem of distinction between logic and heuristics	53
Nosenok B. The art text as a labyrinth in the postmodern culture: art collisions of opposition of the subject and object.....	61
Predko D. Feelings of as part of the religious concept of S. Freud	70
Semykras V. Theoretical-methodological foundations of the philosophical-legal doctrine of Bohdan Kistiakivskyi	78
Iarotska O. Secularisation and its interpretation in the modern religious and theological thought	86

POLITICAL SCIENCE

Vonsovych S. Political transit in the context of political development.....	95
Sanchenko S. Formation of efficient social protection system in Ukraine as a condition for social state construction	111
Chervinska L. State and interstate migration policy.....	120
Iuvchenko A. The influence of glocalization of gender relations on the gender-specific politics: the case of East and South Asia	126

Наукове видання

ГУМАНІТАРНІ СТУДІЇ

ЗБІРНИК НАУКОВИХ ПРАЦЬ

Випуск 24

Друкується за авторською редакцією

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



Формат 60x84^{1/16}. Ум. друк. арк. 7,90. Наклад 200. Зам. № 214-7144.
Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний. Вид. № Фл19.
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