ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ **99/2010**

Засновано 1958 року

У віснику містяться результати нових досліджень у галузі філософії та політології. Для наукових працівників, викладачів, студентів.

The Gerald includes the results of research in the fields of philosophy and political sciences. For scientists, professors, students.

ВІДПОВІДАЛЬНИЙ РЕДАКТОР	**А.Є. Конверський, д-р філос. наук, проф., чл.-кор. НАН України**
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	**С.В. Руденко, канд. філос. наук (відп. секр.); В.А. Бугров, канд. філос. наук, доц.; Л.В. Губерський, д-р філос. наук, проф., акад. НАН України; І.С. Добронравова, д-р філос. наук, проф.; А.М.Лой, д-р філос. наук, проф.; В.І. Лубський, д-р філос. наук, проф.; М.І. Обушний, д-р політ. наук, проф.; В.І. Панченко, д-р філос. наук, проф.; М.Ю. Русин, канд. філос. наук, проф.; В.Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф.; П.П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф.; В.І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф.**
Адреса редколегії	**01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81**
Затверджено	**Вченою радою філософського факультету 22.02.10 (протокол № 5)**
Атестовано	**Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/6 від 16.12.09**
Зареєстровано	**Міністерством юстиції України. Свідоцтво про державну реєстрацію КВ № 15841–4313ПР від 13.11.09**
Засновник Та видавець	**Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет" Свідоцтво внесено до Державного реєстру ДК № 1103 від 31.10.02**
Адреса видавця	**01601, Київ-601, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43; ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28**

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

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Богачов А.Л.
Гайдеґерова герменевтика фактичності і трансценденталізм 4

Канівець Б.А.
Філософія історії А. Тойнбі: співвідношення свободи і закономірності в історії 9

Матвієнко І.С.
Філософське осягнення людини:
інтегральний гуманізм Ж. Марітена та гуманістична етика Е. Фромма 13

Мороз Г.В.
Принцип контріндукції у відкритій системі наукового знання 16

Москалюк В.М.
Лінґвоцид: трагічне порушення врівноваженості світового естетичного простору 20

Павлова О.Ю.
Вплив зміни ідеалу раціональності на розвиток естетичної теорії 24

Прокопов Д.Є.
Розвиток онтологічної парадигми тлумачення хиби у філософії Платона (закінчення) 27

Пушкарьов І.В.
Розуміння філософії як мистецтва в поглядах М. Грота 30

Фенно І.М.
Співвідношення християнської та екологічної етики 34

Швед З.В.
Концепт "цілісної людини" на шляху оволодіння свободою в іудаїзмі 37

ПОЛІТОЛОГІЯ

Миколюк А.В.
Інтеграція як фактор трансформації на європейському просторі:
уроки для України 41

Носовець В.О.
Ідея політичної толерантності в контексті дослідження проблеми міжнаціональних відносин 44

Олещук П.М.
Технологія використання інтернет-форумів у політичній комунікації 47

Призіглей М.О.
Політична участь як основа політичної діяльності 50

Савойська С.В.
Мовно-політичні конфлікти у сфері освіти
(на матеріалах південно-східного регіону) 53

Семенченко Ф.Г.
До проблеми формування політичних цінностей у сучасному українському суспільстві 56

CONTENTS

PHILOSOPHY

Bogachov A.L.
Heidegger's Hermeneutics of Facticity and the Transcendentalism 4

Kanivetc B.A.
Toynbee's philosophy of history:
correlation of freedom and necessity in history 9

Matvienko I.S.
Philosophical comprehension of the person:
J. Maritena's integrated humanism and humanistic ethics E. Fromm 13

Moroz G.V.
The principle of contrinduction in an open system of scientific knowledge 16

Moskalyuk V.M.
Linguacide: tragic violation of world aesthetic space equilibrium 20

Pavlova O.Y.
The influence of rationality ideal changes on aesthetics theory development 24

Prokopov D.Ye.
The development of ontological paradigm in the interpretation of false in Plato's philosophy (ending) 27

Pushkarev I.V.
Understanding the philosophy as the art in M.Grot's opinion 30

Fenno I.M.
Correlation of Christian and environmental ethics 34

Shwed Z.V.
Concept of the "totally integrated person" on the path to conquer "freedom" in Judaism 37

POLITOLOGY

Mikolyk A.V.
Integration as factor of transformation on European space:
lessons for Ukraine 41

Nosovets V.O.
The idea of political tolerance in context of researches of international relations 44

Oleshchuk P.N.
Technology of the internet forums use for the political communication 47

Prizyglei M.A.
Political participation as a basis of political activity 50

Savoyska S.V.
Language-political conflicts in an education sphere (on materials for Southern East) 53

Semenchenko F.G.
To the problem of formation of political values in contemporary Ukrainian society 56

ФІЛОСОФІЯ

А.Л. Богачов, канд. філос. наук, доц.

ГАЙДЕҐЕРОВА ГЕРМЕНЕВТИКА ФАКТИЧНОСТІ І ТРАНСЦЕНДЕНТАЛІЗМ

У статті розглянуті принципи герменевтики фактичності Хайдеггера в контексті трансценденталізму. Проаналізовані протиріччя герменевтики фактичної і вказаний спосіб їх подолання у філософській герменевтиці.

The author studies the principles of Heidegger's hermeneutics of facticity in the context of transcendentalism. In the paper he also analyses the contradictions of the hermeneutics of factuality and specifies the way of their overcoming in the philosophical hermeneutics.

У 20-ті роки минулого століття М. Гайдеґер спробував дати продуктивні відповіді на суперечності Гусерлевого трансценденталізму. Він формулює філософський проект, умовно названий тут "герменевтикою фактичності", що мав усунути з феноменології принцип гранично обґрунтованого знання. Е. Гусерль, творець феноменології, на думку Гайдеґера, є звичайним *епістемологічним фундаменталістом*, який не позбувся упереджень картезіанства, хіба що замість *дуалізму* протяжної речі і розумної речі пропонує *триадизм* протяжної речі, психіки й логічного буття. Гайдеґер зрозумів, що Гусерлева програма здолання цього триадизму через обґрунтоване поєднання емпіричного і тансцендентального суб'єктів є нездійсненною. Тому, зокрема, зміст "Буття і часу" Гайдеґера мав також довести, що це поєднання недосяжне на рівні теоретичного, об'єктивувального підходу до предмета трансценденталізму. Натомість в екзистенціальному аналізі "Буття і часу" цим предметом стає *тут-буття*. Завдання цієї статті – спробувати з'ясувати, наскільки Гайдеґеру вдалося реалізувати свій трансцендентальний задум у розробці герменевтики фактичності.

Сучасне посткантіанство добре переконує на власному прикладі, що годі спочатку обстоювати незбіжність емпіричного плану *психічного* і трансцендентально-логічного плану *значущості*, а потім дивуватися, що *історичну фактичність* – тобто протилежність логічності – не вдається усунути з тієї царини, яка має бути джерелом загальнозначущого знання. Мабуть, сама ця суперечливість указує на *буття*, котре ухиляється від уречевлення, тотожності з логікою, а також доводить вихідну значущість *фактичності*. Останню Гайдеґер пропонує мислити трансцендентально-феноменологічним чином: триматися фактичності як такої (осягати "з неї самої"). Отже, ідеться про фактичність, що існує *до* науково-теоретичного чи природно-повсякденного ставлення до неї. Тут бачимо принципову відмінність від Гусерлевого ставлення до фактичності, адже Гусерль пов'язував дотеоретичне і фактичне лише з чуттєвим сприйняттям і протиставляє йому "категоріальне споглядання" як вихідний досвід феноменолога, який, проте, упереджений – за Гайдеґером – ідеями суб'єкта та науково-теоретичного ставлення до феномена [1].

Гайдеґер трактує фактичність, на відміну від Гусерля, як неусувну з вихідного досвіду. Поряд з тим слід відразу зазначити, що сам термін "фактичність", відповідно "герменевтика фактичності" (термін з'явився 1923 р.), він інтенсивно вживає тільки на початку своєї праці, що відзначається проектом *нового трансценденталізму* й тенденцією філософії життя. Отже, "герменевтики фактичності" насамперед стосуються такі тексти Гайдеґера, як лекції "Вступ до феноменології релігії" (1920/21), робота "Феноменологічні інтерпретації Аристотеля. Показ герменевтичної ситуації" (1922), лекції "Онтологія (герменевтика фактичності)" (1923). Проте прямий стосунок до теми герменевтики фактичності також мають і пізніші тексти, що створені до так званого "повороту" Гайдеґерового мислення. Це Касельські доповіді "Дослідницька робота Вільгельма Дильтая…" (1925), лекції "Пролегомени до історії поняття часу" (1925), "Буття і час" (1927), "Феноменологія і теологія" (1927), "Кант і проблема метафізики" (1928), "Що є метафізикою?" (1929), "Про сутність основи" (1929).

Попри те що ранній Гайдеґер не систематично використовував поняття "герменевтика фактичності", згадані твори можна поставити у зв'язок з цим поняттям, адже ним можна позначити суть Гайдеґерового проекту, котрий не просто заперечує суб'єктивний трансценденталізм Гусерля, а й має на меті побудову трансцендентальної системи, яка б уникала традиційних апорій поєднання трансцендентального та емпіричного суб'єктів і спиралася б на трансцендентальний принцип *буття як необ'єктивованого горизонту часу*. Трансцендентальними визначеннями тут постають *екзистенціали* – трансцендентальні риси *буття* тут-буття, тобто такого способу *існування*, що відмінний від присутності (наявності) сущого, яка схоплена в об'єктивувальних визначеннях *категорій*. Тим самим Гайдеґер спробував підійти до смислу *самого буття* через розуміння *буття* людини як трансцендентального виміру її існування, який не слід ототожнювати з трансцендентальним суб'єктом або – як пропонує, приміром, П. Гайденко [2] – з буттям свідомості.

Упроваджуючи цю лінію принципового протиставлення понять трансцендентального суб'єкта і дотеоретичного буття людини, Гайдеґер саме для позначення останнього вживає термін *тут-буття* (Dasein). Феноменологічний – за методом – аналіз буття тут-буття, який є водночас онтологічно-екзистенціальним аналізом, передбачає трансцендентальну тематизацію історичності і мовності всякого досвіду та відмову від фундаменталістсько-епістемологічного пошуку домовної царини остаточного обґрунтування знання.

1. Герменевтична феноменології

Герменевтику фактичності Гайдеґер окреслює в тому сенсі, що людське існування істотно визначено тим, що будь-яка його даність завжди вже витлумачена цим існуванням і не може позбутися цієї визначеності і постати як "чиста даність". Тож *поняття фактичності* слід, за Гайдеґером, розуміти не як випадковість і емпіричність, а у зв'язку із структурою самопрезентації тут-буття, котра відрізняється від саморефлексії свідомості.

Самопрезентація тут-буття є герменевтикою (самотлумаченням), тобто не є замкнутим колом рефлексії, а відповідає фігурі *герменевтичного кола*, яке означає, що будь-що тлумачать у горизонті буття, а цей горизонт осягають – ніколи не остаточно – з окремих речей. *Горизонт* – це неодмінне тло, яке неможливо повністю зробити переднім планом, опредметнити, бо для опредметнення якраз і потрібне тло. Отже, хоч горизонт постійно змінюється, рухається, його існування є незмінним. Горизонт осягається лише через речі, а речі – лише через горизонт, і не можна замкнути горизонт на всю сукупність речей. Лише розімкненість (відкритість)

© А.Л. Богачов, 2010

речей до горизонту дає речі виявити себе. І цю *розімкненість*, за Гайдеґером, забезпечує лише таке суще, як тут-буття. Цей прислівник "тут" у складі терміна тут-буття й має позначати особливість способу буття людини (протилежного наявності речі), адже "тут" є розімкненість цілого буття сущого в розімкненості буття людини. Таким чином, трансцендентальна проблематика перенесена Гайдеґером у площину осмислення *злиття горизонтів* самого буття і буття людини. Власне, це злиття є *розумінням*, яке виявляється істотним зв'язком між способом буття людини і буттям узагалі.

Тут-буття протиставлене трансцендентальному суб'єктові тому, що людське буття не самодостатнє, а має утримувати розімкненість буття взагалі. Людина має осягати себе не із себе самого, а з розуміння як буттєвого зв'язку з буттям узагалі. Через те навіть можу сказати, що феноменологічне гасло "До самих речей!" у Гайдеґеровому підході мало б означати "До самого буття!". Правда, мислення Гайдеґера протягом життя рухалося в напрямі від *фактичності інструментального обходження з речами,* тобто від герменевтичної первинності горизонту підручних речей, до думки про саме буття, яке вже розімкнуте не так в розімкненості буття людини, як у горизонті мови. Цей рух Гайдеґерової думки, імовірно, викликано й суперечністю проекту, який називаємо "герменевтикою фактичності". Адже, на мій погляд, перед молодим Гайдеґером неодмінно мала постати *проблема самообґрунтування герменевтичної феноменології*: як можливе феноменологічне споглядання як спосіб онтологічно-екзистенціального аналізу тут-буття за умови, що для будь-якого людського існування – зокрема існування феноменолога – бачення, споглядання є завжди вчинком у практичному контексті? Первинність розуміння і тлумачення як первинність *герменевтики*, здається, ставить під сумнів можливість трансцендентальної теорії, зокрема тієї, що починає з буттєвої фактичності людського існування, а не з абстрактного суб'єкта.

Справді-бо, Гайдеґерова теорія *вихідної герменевтичності будь-якого досвіду* не залишає місця для феноменологічного досвіду як неупередженого споглядання трансцендентального, на який він посилається для обґрунтування значущості своєї трансцендентальної теорії. Урешті, коли Гайдеґер твердить, що будь-яке споглядання вкорінене в тлумаченні [3], то це положення стосується і його власної *фундаментальної онтології*. Тож його трансцендентальна теорія, що хоче бути систематичною, не самообґрунтована, адже вона має розглядати й себе не як загальнозначущий *аналіз*, що спирається на чисте споглядання, а як екзистенціальне тлумачення – як *герменевтику* фактичності. Звідси постає надто складна проблема узгодження герменевтики фактичності як предмета фундаментальної онтології та її способу аналізу (тлумачення), оскільки 1) положення про неодмінну фактичну передвизначеність і скінченність тлумачення, зокрема тлумачення під назвою "Буття і час", і 2) наявну в "Бутті і часі" претензію Гайдеґера на загальну значущість описаних ним розрізнень, наприклад, онтологічного і онтичного.

Мабуть, ця суперечність "трансценденталізму без суб'єкта" змусила Гайдеґера спочатку відмовитися від поняття герменевтики фактичності, замінивши його поняттям екзистенціального аналізу тут-буття, потім – відмовитися і від завершення "Буття і часу" як викладу трансцендентальної системи, а врешті – відмовитися від свого проекту фундаментальної онтології як систематичного вчення. Проте ця суперечливість, звісно, не перекреслює евристичність Гайдеґерового проекту. Далі варто докладно розглянути деякі моменти зазначеного проекту, щоб і його суперечності, і його вагомі ідеї набули того змісту, що допоможе визначати підвалини філософської герменевтики як сучасного напряму.

2. Фундаментальна онтологія

Спочатку декілька слів про ключове поняття молодого Гайдеґера, поняття *фактичності*. Фактичність тут-буття означає не позитивну предметність, що знімається в самоусвідомленні трансцендентального суб'єкта, а людську екзистенцію. Остання має бути, за задумом Гайдеґера, основою феноменологічної постановки питання. З цього постає потреба розкрити метафізичну упередженість Гусерля щодо ідей обґрунтування та суб'єктивності. Отже, завдяки виявленню історичності людського існування, утвердження її як основи феноменологічного мислення, сам принцип обґрунтування набуває нового сенсу, радикально відмінного від теоретико-пізнавального. На тлі цього вихідного пункту *історичності* Гайдеґер показує, що пошук абсолютного і позачасового фундаменту пізнання є зворотнім боком перекрученого розуміння людської часовості: на тлі своєї скінченності людина шукає твердої опори в самому наявному. Але яку скінченність передбачає ця непохитність основи життя, котру вбачають у пізнанні сущого? Мабуть, таку скінченність, що "заважає" суб'єктивності перебувати в основі усього чи віднаходити себе як граничну основу. Гусерлеве мислення *суб'єктивності* теж походить з такої онтології перманентності, де subjectum – буквально: підкинуте – є саме тим, що в основі, що врешті усуває людську скінченність. У зв'язку зі значенням терміна суб'єктивності зауважимо, що тільки в Новий час суб'єкт як поняття остаточно перетворюється з *граматичного* суб'єкта (основа речення, що отримує предикат) на *особу*, нескінченність якої вже пов'язана не так з релігійною вічністю, як із знанням, наукою.

Новочасному, картезіанському суб'єктивізму в онтології Гайдеґер протиставляє думку про те, що *тут-буття (Dasein) як особливе суще, що розуміє буття (Sein)*, має бути тим єдиним феноменом, аналіз котрого дозволяє виявитися самому буттю. Через це Гайдеґерові йдеться про *аналітику тут-буття* як новий варіант феноменологічної філософії. Оскільки така *структура самопрезентації тут-буття* насамперед визначається історичною фактичністю (тут-), то *фундаментальна онтологія* відкидає основоположення суб'єктивності, яке, зрештою, є думкою про людину як знаменник розумного буття. Ця нова онтологія підходить до буття в дослідженні, що є та основа, котра й уможливлює розуміння буття: те, що взагалі є це "тут" (da), є просвітом (Lichtung) у бутті. Отже, йдеться про *розрізнення сущого і буття*. Ця основа показує себе у *фактичност*і тут-буття, котра є онтологічно первинною у стосунку до суб'єктивної та логічної рефлексивності. Останню Гусерль помилково, хоч і традиційно, мав за фундамент своєї феноменологічної концепції, а тому й будь-яку фактичність волів звести через рефлексію до її "ейдосів" і конституювання з боку трансцендентального суб'єкта. Доведення онтологічної необґрунтованості суб'єктивізму гусерлівського варіанту феноменології є ланкою в Гайдеґеровій *деструкції європейської метафізики* як онтології наявного (наочного, присутнього) – проект цієї деструкції викладений Гайдеґером у § 6 "Буття і часу", – що має показати *справжній фундамент онтології*: це не суб'єкт, а *буття* в його відмінності від сущого. Буття відкривається як горизонт *часу*, котрий вже не є – як у Гусерля – темпоральністю свідомості. *Буття є час* – головна теза фундаментальної онтології.

3. Герменевтика фактичності

Як видно, герменевтика фактичності започатковує філософську *леґітимацію скінченності* у філософії XX ст. Гасло *фактичності (Faktizität)* має насамперед

означати, що людина не знаменник усього буття, а, навпаки, *закинута* у світ. Закинутість (Geworfenheit) – це ключова засада герменевтики фактичності, яка змушує говорити про герменевтику, бо закинутість визначається через *розуміння*: тут-буття розуміє себе через віднаходження себе у світі, що завжди *вже* існує таким чином, який не обраний чи виправданий з огляду на самопізнання суб'єкта, натомість існує як вихідний горизонт саморозуміння тут-буття. І тут ідеться не про коґнітивне чи методологічне *розуміння* наук про дух. Зазначене розуміння – вихідна форма *здійснення* тут-буття, яке є *у-світі-буття* (In-der-Weltsein) [4]. До будь якого поділу розуміння на окремі напрями прагматичного і теоретичного інтересу розуміння є способом буття тут-буття, оскільки воно є можливістю бути (Seinkönnen).

Пояснити суть такого розуміння як *уміння-бути* можна за допомогою роз'яснення українського вислову "розумітися на чомусь", еквівалентного німецькому sich auf etwas verstehen. Коли ми вживаємо цей вислів, то маємо на увазі не стільки знання, скільки можливість, спроможність, здатність бути на рівні речей (gewachsen sein), у довірливому стосунку з ними. Якщо хтось розуміється на читанні якогось вірша, то тут присутній не *метод*, а просто *здатність*. Це розуміння завжди *Sich*verstehen. У ньому йдеться про мою *власну* можливість, а не про зміст знання, який я об'єктивно пізнаю. Отже, тут втрачає сенс суб'єкт–об'єктна дихотомія, бо тільки *я* є той, хто *так* розуміється на цьому творі, що через нього розуміє себе.

Історичність розуміння – це, переконаний Гайдеґер, осягнення самих речей, а не поняття пізнавального релятивізму, як уважає онтологія наявного (присутності), котру Гайдеґер піддав деструкції разом з її фундаментальною метафорою споглядання. Справа лише в тім, що "самі речі" не є factum brutum, щось наявне, яке лише описується чи вимірюється, вони *належать* до буттєвого різновиду тут-буття (Seinsart des Daseins). Але це не значить, що той, хто пізнає, і пізнане є однорідними, на чому ґрунтувалася методологія Дильтая [5]. Насправді сумірність того, хто пізнає, і пізнаного не просто спирається на спільний різновид їхнього буття, а набуває свого сенсу через *особливість* спільного різновиду буття: обидва не є *онтичними*, тобто наявними і присутніми, а є *історичними*, тобто належать до різновиду буття історичності. Отже, ідеться про *онтологічну диференціацію* – запроваджену ґрафом Йорком і принципово проведену Гайдеґером – між 1) онтичним і 2) історичним (онтологічним, буттєвим). Ми пізнаємо історію, бо історичність людського буття в її рухомості очікуваного і забутого є умовою того, що ми осучаснюємо (vergegenwärtigen) те, що було. Зазначена вище *приналежність* до *історичності* є умовою фундаментальної потреби пізнавати історію, адже *приналежність* до *традицій* так само первинно й істотно властива історичній скінченності (закинутості) тут-буття, як і його *проективність на майбутні можливості самого себе*. Гайдеґер підкреслює, що закинутість і проект складають цілісну екзистенційну структуру, яка визначає будь-яке розуміння і не дозволяє його предметові бути "просто наявним", онтичним, бо він належить до спільного часового горизонту.

У розумінні, за Гайдеґером, ідеться про можливість моєї *самості*, що під загрозою, на яку я проектую себе. Тож *проективний характер* тут-буття осмислюється в сенсі проекту, що не має ґарантії. Зауважмо, що тут має місце гра слів німецької мови: Ge*worf*enheit (закинутість), ent*werf*en (проектувати) та Ent*wurf* (проект). Зіставмо ці слова з латинським subiectum. Це слово походить від лат. subicere = кинути під щось, під чимось лежати (sub = під, iacere = кидати, werfen). Такі мовні натяки цілком у дусі Гайдеґера. Мабуть, він так указує на проективний (накидальний) характер розуміння.

Однак крім накидання (проекту) в кожному розумінні міститься *антиципація*, "передсхоплення", або передвизначення, того, що розуміють. Це передвизначення Гайдеґер бере екзистенційно: у кожному проекті вже передвизначено спосіб екзистенції. Тож герменевтика фактичності покликана до того, щоб пробудити тут-буття до власних можливостей самого себе, позаяк тут-буття схильне проектувати себе на невласні можливості. Про цю *емансипативну функцію* герменевтики фактичності далі буде сказано докладніше. Цікаво ж те, що ця функція, що передбачає щось на кшталт "вибору свого проекту", здається, входить у суперечність із визначеною Гайдеґером *інтенційною структурою*: інтенція проекту має визначатися антиципацією, що пов'язана з моєю фактичністю, котра фундаментально заперечує свавільність мого проекту, однак сама є тим, на що проектовано, сама опиняється в горизонті проекту і, отже, визначається ним. Так начебто знов постає одвічна тема розрізнення 1) свавілля і 2) свободи бути собою в колії наперед даної необхідності.

Думаю, зараз недоречно розгортати цю тему стосовно проекту Гайдеґера, адже потрібно було б відразу показати, що йому ідеться про структуру часу, де минуле і майбутнє визначають один одного. Тому зараз варто тільки зазначити, що мислення Гайдеґера з роками дедалі упосліджує думку про емансипативну функцію і насамперед переймається обґрунтування онтологічно вкоріненої формули інтенційної кореляції, яка також є формулою герменевтичного кола. Якщо сказати попередньо, *онтологічна кореляція* означає, що процес стурбованого підходу до сущого і зустріч сущого взаємно уможливлюють одне одного. До речі, саме цього принципу дотримується Г.-ҐҐадамер, коли говорить про *герменевтичне коло* – почергове, і все ж одночасне, існування в якостях цілого (горизонт) і частини – взаємної визначеності застосування предмета в горизонті того, хто його розуміє, і горизонту самого предмета розуміння.

За Гайдеґером, герменевтика фактичності має завдання зробити власне тут-буття доступним у буттєвому характері цього тут-буття, дослідивши його самовідчуження. У самій герменевтичній діяльності формується для тут-буття можливість стати й бути для самого себе зрозумілим. Ця прозорість для себе самого не продукт фантазії, вона внутрішньо притаманна розумінню, бо розуміння від самого початку є істотно *передвизначене саморозуміння*: проектуючи на свої можливості, воно тим самим проектує на свої передвизначення, таким чином проясняючи їх. Тож герменевтика запитує: *на чому* розуміється це розуміння, якщо воно себе проектує на те чи інше передвизначення (Vorgriff)? Іншими словами, який спосіб екзистенції є антиципованим? Намагаючись прояснити це, герменевтика фактичності розрізняє між *невласним* і *власним*, тобто, зауважмо, дозволяє тут-буттю, що здатне на таку герменевтику, бути "більше проективним, ніж закинутим". Герменевтика хоче допомогти тут-буттю в розуміння себе самого: "Темою герменевтичного дослідження є власне тут-буття, і якраз як герменевтично опитане щодо свого способу буття в намірі утворити корінну притомність (Wachheit) щодо самого себе" [6].

Утім, з огляду на можливе неправильне тлумачення наведеного положення слід знову зазначити, що думка про проект буде хибною, якщо його осмислювати як план чи життєвий проект, яким тут-буття може вільно розпоряджатися. Гайдеґер зауважує у "Феноменологічних інтерпретаціях Аристотеля", що фактичне життя

значно більше втягнуте у відношення, що скеровують його хід розуміння, ніж воно здатне це ясно усвідомити. Тому в "Бутті і часі" він визначає спосіб буття тут-буття як *закинутий проект*. Власне, не існує жодного проекту без закинутості. Проте здається, що молодий Гайдеґер схильний був акцентувати момент проекту й "прозорості", яку при цьому слід отримати, а не момент закинутості. "Поворот" у його мисленні позначився на тім, що думка про історію буття (Seinsgeschichte) переважно переймається виміром закинутості.

4. Герменевтичний трансценденталізм

Як бачимо, Гайдеґер замислював герменевтику фактичності як концепцію з новим тлумаченням трансценденталізму. Ідеться вже не про метафізичний, або ідеалістичний, трансценденталізм з його теоретико-пізнавальним принципом граничного обґрунтування та розумінням буття як наявного (Anwesende), а про *герменевтичний трансценденталізм*. Чому ж тоді Ґадамер в "Істині і методі" вказує, що трансценденталізм молодого Гайдеґера ще "не повністю відірвався від проблемного ґрунту трансцендентальної рефлексії" [7]? Мабуть, Ґадамер у цьому висловленні вказує на певний мовтив Гайдеґерового "повороту", який, утім, він ніколи не трактував у сенсі поділу філософії Гайдеґера на дві частини – ранню і пізню. Отже, варто реконструювати трансценденталізм самого Ґадамера, щоб потім мати його за тло критики трансценденталізму герменевтики фактичності.

Під трансцендентальною проблематикою Ґадамер розуміє насамперед неокантіанську й методологічну *рефлексію щодо умов значущості пізнання*, яку, звісно, відкидає. Замість трансцендентальної рефлексії Ґадамер обстоює *герменевтику скінченності*, котру атестує як "трансцендентальну" в радикально іншому сенсі. Вона не тому трансцендентальна, що шукає нові неодмінні умови розуміння, а тому що намагається показати універсальну передвизначеність, тобто такий буттєвий вимір, якому підпорядковане будь-яке розуміння і щодо якого будь-яка трансцендентальна рефлексії завжди обмежена. У цій двозначності трансцендентального рухається все мислення Ґадамера. Воно вказує на такий вихідний вимір, якого не здатна сягнути жодна трансцендентальна рефлексія, бо у цього вимірі буття активність суб'єктивності вкрай незначна.

Ще раз хотів би підкреслити, що Ґадамер знайшов саме в Гайдеґеровій концепції розуміння певні основи для такого тлумачення трансцендентального. Ось як у цілому виглядає Ґадамерова версія. Розуміння має характер можливості самого себе (Selbstkönnen). Воно є проектованим, оскільки може керуватися антиципаціями, але також закинутим, оскільки ці проекти походять з дієвої історії. У цьому він бачить герменевтичне коло, онтологічно інтерпретоване Гайдеґером. Разом з тим він заперечує можливість ввести усі проекти розуміння в прозорість саморозуміння і допустити їхню залежність від автономної свідомості чи екзистенції. Це було би поверненням до методологічного мислення суб'єктивності. За Ґадамером, той, хто розуміє, належить до історії, що існує *перед* його рефлексією і діє через нього так, що він далеко не всю свою обумовленість здатен усвідомити. Але було би помилкою і нерозумінням самого розуміння – бачити у цій обумовленості лише перепони для розуміння. Ця обумовленість є самою підставою здатності розуміння, бо розуміють лише тоді, коли здатні керуватися очікуваннями – "проектованою фактичністю" – і розуміти, відштовхуючись від дієвої історії, від того, що дане наперед. Ґадамер цілком погоджується з Гайдеґером, що перед-структура (Vorstruktur) є онтологічною конституцією розуміння. Хто воліє перестрибнути через цю фундаментальну структуру, бо ніби вона шкодить розумінню, той не збагнув сутності розуміння. Тільки помилково можуть бачити у визнанні перед-структури розуміння джерело своволі гадок і тлумачень. Приналежність до певної *традиції* підкреслює характер розуміння як події, котру не слід уважати *остаточним* узаконенням розуміння. Ґадамер визнає, що існують "іманентні критерії" [8] пізнання, і напевно, думає тут про логічний принцип суперечності і визначеність розуміння предметом. Отож передвизначеність розуміння і приналежність до традиції не слід плутати зі втручанням емотивних упереджень: приналежність *не* через те є умовою вихідного смислу історичного інтересу, що вибір тем і позицій підпорядковані позанауковим, суб'єктивним мотиваціям (тоді б приналежність була б окремим випадком емоційної залежності на кшталт симпатії). Натомість приналежність до традицій так само істотно належить до історичної скінченності тут-буття, як і його проективність на майбутні можливості самого себе [9]. Так Ґадамер уявляє собі онтологічну будову нашої скінченності, тобто притаманну їй спроможність відшукати остаточний ґрунт для її проектів смислу.

Зауважмо, Ґадамер не хоче надто випинати тему нашої історичності та приналежності до традиції, щоб не склалося враження, що він леґітимує всі упередження. Він потребує цих тем насамперед задля критичного прояснення границі методологічного мислення; він наголошує тільки те, що не можна видалити з розуміння традицію і подію. Саме в цьому сенсі йдеться *про трансцендентальну умову розуміння*, яку Ґадамер прагне філософськи узаконити як змістовну, бо її слід осмислювати як принципово відмінна від простої завади розумінню. Урешті він зазначає: "Так ми теж приєднуємося до *трансцендентального* сенсу Гайдеґерового порушення питання. Завдяки Гайдеґеровій трансцендентальній інтерпретації розуміння ця проблема герменевтики отримує універсальні абриси, навіть приріщення нового виміру" [10].

Щойно наведена реконструкції Ґадамерового *поняття трансцендентального*, як на мене, переконує, що йдеться про дуже своєрідне трансцендентальне – про сутнісну приналежність розуміння до того, що вже зрозуміле тільки в горизонті передпроектів (Vorentwürfen) і на фоні традиції. Певна річ, ця концепція розуміння теж є трансценденталізмом, оскільки вона виявляє неусувну передвизначеність будь-якого розуміння. Отож вона справді вказує на принципову обмеженість кожної трансцендентальної рефлексії, яка хоче пояснювати розуміння лише на підставі умов значущості (план значущості).

У підсумку Ґадамерове трактування трансценденталізму виглядає як радикалізація думки раннього Гайдеґера. Ось чому в "Істини і методу" він, з одного боку, підкреслює трансцендентальний сенс Гайдеґерової постановки питання, з другого, закидає Гайдеґерові, що в "Бутті і часі" той не повністю звільнився від проблематики трансцендентальної рефлексивності, причому йдеться, ясна річ, про весь проект герменевтики фактичності

5. Залишки філософії самосвідомості у раннього Гайдеґера

Тепер лишається, після окреслення радикального трансценденталізму Ґадамера, розглянути підстави для Ґадамерового висновку про вплив філософії самосвідомості на раннього Гайдеґера. Загалом цей висновок ґрунтується на думці, що трансцендентальні структури буття у-світі-буття, котрі молодий Гайдеґер осмислював переважно в стосунку до проекту, слід аналізувати також у стосунку до закинутості, приналежності до історичної "констеляції". Власне, сам Гайдеґер теж планував

дослідити зазначену приналежність – як показує § 69 "Буття і часу" – у 3-му розділі 1-ої частини "Буття і часу", підготовчі матеріали до якого, згідно з одним свідченням, він спалив. Мабуть, незакінченість "Буття і часу" – це наслідок Гайдеґерового усвідомлення надзвичайної проблемності переходу від герменевтики фактичності як трансцендентальної герменевтики, або – мовою Гайдеґера – "формально вказівної герменевтики", до "темпоральної інтерпретації".

Чи ця проблемність, зрештою, ставить під сумнів трансценденталізм феноменології як герменевтичної феноменології? На мій погляд, лапідарна критика Ґадамера свого вчителя у "Істини і методу" має на увазі не стільки позитивну відповідь на це питання, скільки застереження щодо певних рис трансцендентального екзистенціалізму в Гайдеґера, яких той не уникнув – хоч ніколи цього не визнавав – у герменевтиці фактичності.

Пояснити мою оцінку Ґадамерової критики допомагає стаття Жана Ґрондена "Герменевтика фактичності як онтологічна деструкція і критика ідеології. До актуальності герменевтики Гайдеґера" [11]. У ній детально проаналізовано лекції "Онтологія (герменевтика фактичності)", де Гайдеґер першим завданням герменевтики бачить досягнення притомності (Wachheit) тут-буття при собі самому в запитуванні про завжди *власне* тут-буття. Отже, у лекціях трактовано інтерпретаційне відрізнення свого "буттєвого характеру" від "невласного", звичного, неісторичного розуміння буття. Таким чином запитування про власне буття має стати *герменевтикою* як справою тлумачення.

Зупинімося тут на ориґінальному розумінні поняття герменевтики, яке має Гайдеґер. *По-перше*, герменевтика є *вісткою* про смисл буття за умови *власного* способу буття тут-буття. Герменевтика в цьому сенсі є самотлумачення як повідомлення себе, у якому неявне дотеоретичне розуміння перетворюється на самопрозоре, не втрачаючи свого дотеоретичного характеру. Отже, ідеться про "зустріч життя у ньому самому", без теоретичного підходу до життя як дотеоретичного. *По-друге*, герменевтика є *феноменологічним* – не теоретико-науковим і не повсякденно-природнім – способом виявлення того змістового горизонту розуміння, який передує будь-якому об'єктивному схопленню сущого. Тобто йдеться про здобуття справді дотеоретичного підходу до *буття* сущого, у горизонті якого тільки й відбувається об'єктивне визначення сущого. Крім того, *феноменологічна герменевтика* досліджує буття тут-буття (фактичність) і через цю аналітику цілісності основних структур екзистенції тут-буття має прийти до смислу буття. Це також є завданням фундаментальної онтології. Зауважимо, зв'язок цих значень і зв'язок герменевтики та аналітики складають неабияку окрему проблему. Скажімо, в "Бутті і часі" Гайдеґер постійно говорить про філософування як справу інтерпретації, навіть, як підрахував Ґронден, 300 разів уживає слово "інтерпретація" і ще 70 такі слова, як "інтерпретувати", "інтерпретаційний" тощо, проте в § 7, присвяченому феноменології та герменевтиці, лише зауважує, що герменевтика набуває в нього сенсу "аналітики екзистенціалітета екзистенції", ніяк не уточнюючи співвідношення аналітики і герменевтики. Одне слово, герменевтика фактичності, аналітика екзистенції та онтологія тут-буття мають до кінця не прояснене – як здається, синонімічне – співвідношення в Гайдеґеровій філософії 1919 –1930 років.

Далі, щодо зв'язку тем самосвідомості і "власної автентичності" у молодого Гайдеґера. Слід погодитися з Ґронденом, що в основі *герменевтики фактичності* проглядає структура свідомого пошуку "себе справжнього", розуміння герменевтики як "шляху людини до власної автентичності". І зауважмо, це "віднаходження себе" завдяки рефлексивній ідентифікації приховувань власного буття – зрештою, упереджень – Гайдеґер вбудував у конституцію способу буття людини, тобто підніс на трансцендентальний рівень. Він наче не помічає, що таким чином наслідує Гусерля в тім пункті вищості над усіма упередженнями, який сам у "Вступі до феноменологічного дослідження" (1923/24) назвав "формою екзистенції наукової людини" [12], тобто суб'єкта, що теоретизує. Зрештою, неупереджене (наукове) розмикання сущого чи звільнення власного буття від приховувань не може бути вільним від упередженості буттям, яке, власне, є закинутістю тут-буття в дієву історію. Відтак недостатньо вказати на взаємну визначеність трансценденції (тут-) і горизонту (буття сущого) в основній конституції тут-буття. Слід по-справжньому онтологічно укорінити цю конституцію в первинній щодо неї буттєвій історичність.

Наостанок варто знову звернутися до Гайдеґерового тлумачення поняття фактичності, розглянувши його у світлі ідеї герменевтики як шляху до "власної автентичності". *Фактичність* – це протилежність логічного, плану значущості; первинний контекст тут неокантіанський. У ранніх лекціях Гайдеґер (фрайбурзький період) іменем "фактичність" означував *дотеоретичне життя* в усій його *конкретності* особистої історії людини. Як фактична, екзистенція є даністю, що має *сформувати себе як неодмінно власну*, автентичну. Тут-буття характеризується своїм буттям-можливістю (Möglichsein), тобто воно має бути власним буттям і як таке *розуміти* себе. Найважливіше завдання герменевтики фактичності – це вказати на цю можливість бути власною екзистенцією, що як вакансія притомності дана в основній конституції тут-буття, але вказати – на філософському рівні аналізу, а не одиничного самотлумачення – лише *формально*, не пропонуючи якогось позитивного (загального) ідеалу життя.

Але так, вочевидь, зостається відкритим *питання К'єркеґора про самосвідомість*: чи можна *не* бути філософом (у гайдеґерівському дусі – герменевтом, який бачить формальну можливість), але бути власною екзистенцією? або бути філософом, але *не* бути власною екзистенцією? Іншими словами, ідеться про ту саму антиномію значень Гайдеґерового поняття герменевтики, які у 1-му розділі цієї статті окреслено як 1) предмет фундаментальної онтології та 2) її спосіб аналізу (тлумачення). Тож автентична екзистенція і самосвідомість філософа, вочевидь, не завжди збігаються. По-філософському тлумачити тут-буття як притомність – це не те саме, що перебувати у справжній ситуації притомності щодо власного буття тут-буття.

Проект герменевтики фактичності виявляється побудованим на припущенні, що для тут-буття має бути *прозорим*, за умови правильного опитування свого способу буття, сам*е* буття – як буття тут-буття, так і буття взагалі. Тож розв'язання питання буття полягає в "створенні прозорого (Durchsichtigmachen) сущого – того, що питає – у його бутті" [13]. Відповідно, *фактичність* потребує герменевтики (тлумачення), оскільки її притомність найчастіше приспана чи миготлива. Вістка герменевтики мусить відкрити *приховану* фактичність, ту фактичність, якою Гайдеґер називає буттєвий характер власного, автентичного, тут-буття. Отже, фактичність у Гайдеґера є не так простою й *позитивною* даністю свого життя як повсякденної індиферентності до самого себе, як певною метою, *проектованою фактичністю, тобто трансценденцією*.

Терміни "герменевтика фактичності" і "герменевтика тут-буття" постають як синоніми, бо Гайдеґер розкриває

фактичність як особливу зустріч із буттям, що відбувається в людському існуванні, якщо воно вибивається до того потаємного, дотеоретичного, що зазвичай не показує себе, однак лише й уможливлює – теоретичне й практичне – бачення сущого. Фактичність несе в собі своєрідну трансцендентальну телеологію справжнього способу буття тут-буття, який прихований, адже людина хронічно не розуміє себе, перебуває в занепаді (Verfallen). І ця недосконалість є первинною і визначеною самим буттям, оскільки саме буття первинно зустрічається тут-буттю в модусі своєї прихованості, що водночас не заперечує того, що людина певним чином, спочатку нетематично й невласно, розуміє буття. Джерело занепаду Гайдеґер убачає в природній схильності віддавати себе на поталу публічним тлумаченням з боку Хтось (das Man), замість обирати власну екзистенцію через розуміння буття. Гайдеґер називає це "самовідчуженням" тут-буття, проти якого діє герменевтика. Тут-буття є чужим собі, коли воно не усвідомлює себе як суще, котре мусить бути своїм власним буттям.

Як бачимо, тут-буття наявне для себе не в споглядані й теорії, а в способі власного, автентичного, буття. Це означає, що воно не може бути для себе стороннім предметом. Тож традиційна об'єктивувальна теоретизація людини, зокрема *трансцендентальний суб'єктивізм*, не здатні показати, що тут-буття є не "предмет", а можливість-бути. Тому-то йдеться про фактичність, що має трансцендентальну структуру можливості бути власною, а не є просто *позитивністю* й безпосередньою даністю.

Думаю, окреслені в цій статті суперечності герменевтики фактичності пояснюють, що дало підставу суб'єктивним трансценденталістам, зокрема неокантіанцям, бачити в Гайдеґеровій філософії 20-х років лише спробу "інтерпретувати" самоусвідомлення емпіричного суб'єкта певної культури в сенсі трансцендентальних структур життя, тобто вважали, що ця філософія є не теорією формальної значущості, а *історичною антропологією*, предмет якої – європейсько-протестантська культура власного й справжнього життя особистості. Крім того, окреслені суперечності справді наштовхують на думку, висловлену Ґронденом, що герменевтика фактичності і критика ідеології мають схожі вихідні інтуїції. Позаяк обидві філософські позиції збіжні у своєму *принципі емансипативної самосвідомості*. Обидві налаштовані на усунення будь-яких уречевлень заради досягнення "чистого стану", кінцевої досконалості. Видається, має рацію і О. Пеґелер, що пов'язує спрямування думок молодого Гайдеґера з його есхатологічними настроями, котрі, до речі, відбилися на його переході з католицизму до лютеранства. До того ж, Гайдеґер і його непримиренний ворог Д. Лукач, засновник критичної теорії, виявили дивну близькість через свою однакову *недовіру до демократії*. Коли поміркувати над викладеним вище, ця близькість, мабуть, уже не дивуватиме, адже демократія є передусім відмовою від прагнення того, щоб людські взаємини набували "чистого стану", а отже вона є визнанням потреби в "тимчасовому уречевленні" і водночас в істинних передсудах і контрольованій недосконалості, чи то недосконалій контрольованості. Отже, через суперечності у тлумаченні філософських понять – фактичність, трансценденталізм тощо – прозирає ось таке життя.

1. *Херманн Ф.-В.* фон. Гуссерль – Хайдеггер и "сами вещи" // Херманн Ф.-В. фон. Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля. – Минск, 2000. – С.11-27. 2. *Гайденко П.П.* Прорыв к трансцендентному. – М., 1997. – С.362. 3. *Heidegger M.* Sein und Zeit, Tübingen: Niemeyer 1993. – S.147. 4. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke, Bd. 1. – Tübingen: Mohr 1990. – S.264. 5. Ibid. – S.266. 6. *Heidegger M.* Ontologie: Hermeneutik der Faktizität // Heidegger M., Gesamtausgabe, B. 65. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1988. – S.16. 7. *Ґадамер Г.-Ґ.* Істина і метод. Основи філософської герменевтики. – Т.1. – К., 2000. – С.239. 8. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik // Gadamer H.-G. Gesammelte Werke, Bd. 1. – Tübingen: Mohr 1990. – S.265. 9. Ibid. – S.266. 10. Ibid. – S.268. 11. *Гронден Ж.* Герменевтика фактичности как онтологическая деструкция и критика идеологии. К актуальности герменевтики Хайдеггера // Исследования по феноменологии и философской герменевтике. – Минск, 2001. – С.45-54. 12. *Heidegger M.* Einführung in die phänomenologische Forschung // Heidegger M., Gesamtausgabe, 17. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1994. – S.2. 13. *Heidegger M.* Sein und Zeit. – Tübingen: Niemeyer 1993. – S.7.

Надійшла до редколегії 22.01.2010

Б.А. Канівець, асп.

ФІЛОСОФІЯ ІСТОРІЇ А. ТОЙНБІ: СПІВВІДНОШЕННЯ СВОБОДИ І ЗАКОНОМІРНОСТІ В ІСТОРІЇ

У статті, на основі філософсько-історичної концепції А.Тойнбі, здійснюється аналіз феноменів свободи і закономірності в історії. Визначено, що співвідношення природного і божественного, підсвідомого і свідомого в людському і соціальному житті є регулятор міри дії свободи і закону в історії. Здійснюється аналіз дії закону "Виклику-і-Відповіді", як необхідної умови існування "свободи вибору" і її прямої реалізації.

In the article, on the basis of philosophical-historical conception of A. Toynbee, is produced the analysis of the phenomena of freedom and conformity to law in history. It is indicated, that natural and divine, subconscious and conscious correlation in human and social life is regulated action of freedom and law in history. Is produced the analysis of action of law of "Challenge-and-Response", as a necessary condition of existence of "freedom of choice" and her direct realization.

Проблема свободи і закономірності в історичному розвитку є однією з вічних філософських проблем. До аналізу цієї проблематики звертались як окремі видатні мислителі, так і цілі філософські напрями, такі як марксизм, філософія життя, екзистенціалізм, персоналізм тощо. В європейській філософії, у тому числі й українській, свобода виступає однією з базисних, засадничих ідей, яка відображає таке відношення суб'єкта до своїх дій, при якому він є їх вирішальною причиною, або ж їх причини лежать поза волею індивіда.

Поняття свободи пронизує усі сфери індивідуального і суспільного буття, виступаючи одним з найважливіших модусів відношення людини в системах: людина – світ, людина – суспільство, людина – людина. На основі розуміння буття як свободи, або закономірності, вибудовуються різні концепції сенсу і цінності людського життя, місця людини в цьому світі тощо.

В процесі вирішення цієї проблеми сформувалось декілька антагоністичних за своїм змістом напрямків. Одні мислителі (детерміністи) вказували на тотальну напередвизначеність історичного процесу. Так Аврелій Августин вважав, що історією керує "божий промисел"; К. Маркс осмислював суспільний розвиток як процес, що підпорядковується певним соціально-історичним законам; О. Шпенглер зазначав, що історію визначає "доля" тощо. Антагоністичним до детермінізму є індетермінізм. Його представники вважали, що принципи причинності не придатні до пояснення історії, зви-

© Б.А. Канівець, 2010

нувачуючи прихильників детермінізму в фаталізмі. І. Кант розумів причинність як апріорну категорію "чистого розуму", яка є інструментом нашого розуму, а не об'єктивною дійсністю; Ч. Пірс і У. Джеймс вказували на те, що переважна більшість подій і дій непередбачувані і спонтанні. Досить своєрідно проблему співвідношення свободи і закону в історії вирішив А. Тойнбі за допомогою концепції "Виклику-і-Відповіді", де саме існування "виклику" частково детермінує індивідуальне і суспільне буття, проте "відповідь" є виключно людською справою у межах якої реалізується "свобода вибору".

Вище зазначена проблема набула надзвичайної актуальності в сучасному українському суспільстві. Економічна криза, низький життєвий рівень, екологічні й інші проблеми ставлять перед нами питання: "Що призвело до такого стану речей: наші прорахунки чи незалежні від нас сили?", "Чи здатні ми щось змінити, або повинні підкоритись своїй долі?" і "Чи повинні ми щось робити?". Від відповідей на ці питання безпосередньо залежить наше майбутнє. Майже століття серед вітчизняних дослідників панували детерміністичні марксистсько-ленінські настрої за якими будь-який історичний стан обумовлений попереднім соціально-історичним розвитком. За таких умов актуальним є дослідження альтернативних не детерміністичних концепцій, зокрема концепції "Виклику-і-Відповіді" англійського мислителя.

Метою даного дослідження є історико-філософський аналіз співвідношення свободи і обумовленості історичного розвитку через розкриття дуалізму буття: поєднання божественного і природного, свідомого і підсвідомого в людині й суспільстві й дії закону "Виклику-і-Відповіді" на основі філософсько-історичної концепції А. Тойнбі.

При розгляді даної проблеми варто звернутись насамперед до праць самого А. Тойнбі, зокрема "Дослідження історії", "Людина повинна обрати сама. Діалог Д. Ікеди і А. Тойнбі", "Цивілізація перед судом історії", листування А. Тойнбі і Н. Конрада та інші. Заслуговує на увагу й полеміка навколо творчості А. Тойнбі, зокрема праці Г. Мейсона, П. Гейла, Х. Ортеги-і-Гассета, критика ідей британського дослідника П. Сорокіним, Р. Коллінгвудом, Т. Поппером, представниками школи "анналів" та рядом інших західних дослідників. Серед найновіших досліджень, присвячених творчості англійського мислителя, варто зупинитись на працях таких авторів як В. Мучника, А. Кадикова, С. Простякова, М. Михеева, Г. Голенока, І. Марцинюка, В. Скоблика, В. Попкова, О. Воробйової та ряду інших. Необхідно звернутись і до праць А. Бергсона, зокрема "Два джерела моралі і релігії", яку неодноразово цитує англійський мислитель в своєму "Дослідженні історії".

Проблема свободи людини в історії займає одне з центральних місць в філософії історії А. Тойнбі. Співвідношення свобода – несвобода витікає з дуалізму буття в філософії історії англійського мислителя, існування "Граду Земного" і "Граду Божого" [1], детермінізму і свободи.

Проблему співвідношення божественного і тварного в людині й суспільстві А. Тойнбі вирішує подібно до давньокитайської філософії де Китай традиційно зображується у вигляді квадрату (землі) і вписаного в нього кола (Неба). При цьому Китай буде розташований на тих землях, котрі Небо вкриває. "Піднебесна" отримує, за такої трактовки, атрибути як Неба, так і Землі. Людина і суспільство існують у "Граді Земному", але, як і сам цей "Град", є продуктом божественної творчості. Вони зазнають впливу і "законів Природи", і "Закону Бога".

Несвобода в історії є результатом підпорядкування людини і суспільства певним законам. Людина є біологічним організмом і перебуває в фізичному середовищі, що викликає певну детермінацію в контексті дії законів фізики, біології, хімії і так далі. Але така детермінація діє не тільки і не стільки на людину (на людини, як це буде показано далі, хоча й поширюється дія "законів Природи", проте вона має досить обмежений характер), як на усе матеріальне. Як дослідник, який працює з історичною емпірією, А. Тойнбі звертає увагу й на соціально-історичну детермінацію, спостерігаючи на протязі історичного розвитку цивілізацій певні цикли (у його розумінні поняття "соціально-історичний цикл" тотожне за своїм змістом поняттю "соціально-історичний закон").

Бог, створивши людину, надав їй свідомість, яка відкрила шлях до пізнання і творчості, що створило можливість часткового звільнення людини від дії природної детермінації. Англійський мислитель зазначає: "Жахливою рисою "законів Природи" є їх невблаганність, але вона компенсується іншою. Оскільки ці закони невблаганні, то людський інтелект може їх встановити. Знання Природи знаходиться в межах людської здібності розуміння, а це знання – сила" [2]. "Закони Природи" є об'єктивними і безвідносними щодо людини, яка є суб'єктом. Вони, як позасуб'єктні сутності, не можуть зазнавати впливу з боку людини.

Виникає проблема суб'єкт-об'єктних відносин, яку автор "Дослідження історії", в такому контексті, вирішує за допомогою поняття "сфера дії". Суб'єкт не може здійснювати вплив на сутність чи зміст об'єкту, бо вони знаходяться поза усіма можливими сферами дії суб'єкту. Водночас об'єкт завжди поширює свою сферу дії на суб'єкт, через що їх поля дії перетинаються. При такому перетині суб'єкт може певним чином впливати на об'єкт, але не на його сутність чи зміст, а на сферу дії об'єкта, переміщуючи її в іншу площину і використовуючи на свою користь. Наприклад, індивід, через дію законів гравітації, не здатен літати, але завдяки відкриттю цих та ряду інших законів він винайшов літак і переніс сферу дії сили гравітації із фізіології людини на конструкцію літака, з суб'єкта на об'єкт. Таким чином А. Тойнбі приходить до розуміння відносності природної детермінації.

Досить оригінально англійський мислитель вирішує проблему залежності від попереднього розвитку. Він визнає існування такої залежності, але в його концепції сам розвиток є виявом "свободи вибору", бо здійснюється за допомогою надання людиною або суспільством вільної, суб'єктивної "відповіді" на об'єктивний "виклик". Детермінація існує, але лише часткова. Варто зазначити, що частковість такої обумовленості поширюється на усе крім історичного пізнання. В розділі "Відносність історичного мислення" першого тому "Дослідження історії" А. Тойнбі вказує на детермінацію історичного пізнання "ідолом націоналізму", парламентарною формою правління і ринковою економікою [3]. Через такий антиномізм британський дослідник був підданий гострій критиці з боку К. Поппера, який звинуватив його в ірраціоналізмі, релігійному містицизмі, "історицизмі соціоаналітичного спрямування" [4].

Як соціально-історичні закони автор "Дослідження історії" трактує економічні і політичні цикли. Їх дію він розглядає з діалектичних позицій, вказуючи на те, що "ритм, у якому ці закони проявляються, звичайно виникає з боротьби двох нерівних за силою тенденцій. Існує домінуюча тенденція, довгий час первалююча над рухами, що повторюються і протидіють, у яких стверджує себе наполегливо тенденція, що опирається. Боротьба має закономірний характер. Завзятість більш слабкої тенденції в її небажанні підкоритись поразці пояснює повторення зіткнень в ряді послідовних циклів. Перевага більш сильної тенденції дає про себе знати в тому, що раніше чи пізніше завершується цей ряд. З цієї точ-

ки зору ми розглянули боротьбу за існування між локальними державами, триваючою – через три або чотири цикли війн, які ведуться, з одного боку, за знищення, а з іншого боку, за підтримку рівноваги сил – шляхи, які в кожному з випадків закінчуються знищенням цієї рівноваги" [5]. У такому контексті отримуємо боротьбу протилежностей, але це не копія закону "боротьби і тотожності протилежностей" Г. Гегеля. А. Тойнбі мислить в контексті пари протилежностей "Добро – Зло", зміст яких ніколи не може бути ототожненими. Мова йде про тимчасову перемогу однієї протилежності над іншою, завдяки переходу кількісних змін у якісні. Так, під час циклу війн локальних держав за існування постійно спостерігається кількісне збільшення учасників, ресурсів, кількості людей, руйнувань і так далі, що в кінцевому результаті призводить до виникнення нової якості – "універсальної держави". Така постановка проблеми дещо подібна і на формулювання закону "заперечення – заперечення". Існує "теза" (домінуюча тенденція), "антитеза" (тенденція, що опирається) і в їх боротьбі народжується нова якість – "синтез" (трансформація домінуючої тенденції), яка зберігає деякі якості тези, і антитези. Наприклад, мир ("теза") – війна ("антитеза") – мир у формі "універсальної держави" із збереженням "воєнної машини" і воєнних засобів управління від "антитези".

Для англійського мислителя дія такої детермінації також не є абсолютною: економічні цикли можливо змінювати за допомогою вдосконалення засобів виробництва, самого виробництва тощо, політичні – через зміну політичної системи, морального самовдосконалення, створення "екуменічної держави майбутнього". До того ж, на думку А. Тойнбі, такі цикли не є самостійними, їх монотонна повторюваність є лише однією з форм вияву біль глибинних і тривалих циклів, які є "сукупним прогресом в одному напрямку, який в кінці кінців досягає своєї цілі і, досягши її, завершує цей ряд" [6]. Так, на думку англійського мислителя, цикли війн за встановлення "універсальної держави" є однією з форм вияву циклу "розгрому-і-воскресіння", який закінчується "самовбивством" суспільства і таким чином перериває усі цикли наявні в даному суспільстві.

Дія таких циклів в філософсько-історичній концепції англійського мислителя безпосередньо залежить від співвідношення свідомого і підсвідомого рівнів в людині і суспільстві. Так в період надламу суспільства в ньому переважає підсвідомий рівень, а в період росту – свідомий.

Найпомітнішим і найтривалішим циклом періоду надламу суспільства є цикл "розгрому-і-воскресіння" (розгром – воскресіння – розгром… і остаточний розгром). Він наявний в усіх цивілізаціях на стадії надламу, до того ж дія цього циклу усюди приблизно однакова. Його основними характерними рисами є регулярність і одноманітність. Напротивагу надламу, в процесі росту можна спостерігати дію циклу "Вклику-і-Відповіді", який характеризується іррегулярністю і різноманітністю. Така постановка питання пов'язана з тим, що підсвідомий рівень людини перебуває в тотальній залежності від дії "законів Природи". Свідомість ж надає людині здатність робити вибір, в межах якого вона і реалізує свою свободу. До того ж дійсно "вільними" є не всі люди, навіть в суспільстві періоду росту, а лише "творча меншість" осяяна "життєвим поривом".

У такому контексті творчість стає необхідною умовою існування свободи. Саме тому в період надламу суспільства, коли воно втрачає творчі потенції, ми можемо спостерігати підпорядкування цивілізації дії одних і тих самих циклів. Натомість в період росту, коли суспільство максимально реалізує свої творчі потенції, ми можемо бачити, що цикл "Виклик-і-Відповідь" в кожному конкретному суспільстві є унікальним і неповторним, суспільство максимально звільняється від природної і соціальної детермінації.

Поняття "життєвий порив" і розуміння творчості як основи реалізації свободи А. Тойнбі запозичує в А. Бергсона, на якого неодноразово посилається в своєму "Дослідженні історії". Загалом, в трактовці англійським мислителем ідеї свободи відчувається значний вплив інтуїтивної філософії.

Французький філософ протиставляє "відкрите суспільство" з "динамічною мораллю", яка допускає і стимулює індивідуальну активність особистості, "закритому суспільству" з "статичною мораллю", яка спрямовує орієнтацію особистості на звичку, підпорядкування особистості колективу [7]. А. Тойнбі усі суспільства поділяє на примітивні (первісні) і цивілізації. Примітивні суспільства за своєю суттю є статичними, в них мімезис направлений на звичку. В цивілізаціях, як динамічних утвореннях мімезис направлений на творчі особистості. Варто зазначити, що у А. Бергсона протиставлення "динамічна" і "статична мораль", детермінізм і свобода набуваються абсолютного характеру. Англійський мислитель аналізуючи емпіричні данні, зауважує на відносності і свободи, і детермінації. У нього свобода і детермінізм, божественне і природне завжди наявні в соціумі, навіть в період росту цивілізації, різниться лише міра їх співвідношення.

Протиставлення статичного і динамічного станів, як детермінації і свободи, відчутно також і в самій цивілізації – це протиставлення періодів росту і надламу суспільств. Але тут справа вже не у мімезисі, а в здатності до творчості.

Важливого значення для розкриття феномену свободи в історії А. Тойнбі є концепція "Виклику-і-Відповіді". "Виклик" розуміється англійським мислителем як певна історична ситуація, яка ставлячи людину чи суспільство у кризову ситуацію стимулює їх динамічне і творче начало. Він є актом Божественного творіння і постає як позалюдська онтологічна сутність, першопричина розвитку, безумовна щодо людини (умовою його настання є існування Бога, яке для англійського мислителя не потребує верифікації, а мислиться як даність). "Виклик", як Божа даність, не має строку давності, він не зникне доти, доки суспільство не дасть на нього "відповідь".

"Відповідь" є творчим актом людської свідомості, є реакцією людини на кризу викликану "викликом". Вона опосередкована викликом і творчою потенцією людини є проявом творчих здібностей людини, а в контексті суспільного розвитку – групи осіб, так званої "творчої меншості".

Таким чином, "виклик" є об'єктивним початком, адже надходить від абсолютної об'єктивної реальності – Бога, тоді як "відповідь" наскрізь суб'єктивна. Суб'єктивізм "відповіді" визначає її залежність від індивідуальної свідомості, а отже й від терміну життя індивіда.

"Виклик", як творчий акт Бога, постає перед людиною чистою актуальністю. Натомість, "відповідь" як результат діяльності людини є потенцією, яка може стати, а може і не стати актуальністю. Вона стає потенцією лише через взаємодію Божественної актуальності й творчої потенції людини. "Відповідь" у формі актуальності є якісною трансформацією суспільства. Оскільки "виклик" має божественне походження, то й "відповідь" на нього кінцевою метою має пошук Бога. "Відповідь" постає метою, яка має стати самоціллю як суспільства в цілому, так і кожного окремого індивіда.

В такому контексті "виклик" виступає детермінуючою сутністю, його специфіка окреслює межі варіативності

"відповіді", так наприклад на "виклик" у формі продовольчої кризи не може бути надана "відповідь" у формі створення "вищої релігії". "Виклик" обмежує свободу вибору людини. У такому контексті також, як із "законами Природи", постає проблема суб'єкт-обєктних відносин, але Бог є найвищою реальністю, яку людина вже не може осягнути розумом, тому й не може змінити не те, що сутність "виклику", а й його сферу дії. "Виклик", як об'єкт завжди впливає на суб'єкт, навіть якщо останній його не помічає і людині залишається лише надання "відповіді". Проте "виклик" є детермінуючою сутністю лише на перший погляд.

Загалом людина разом із здобуттям свідомості отримала і свободу. Але для того, щоб ця свобода мала хоча б якийсь сенс, вона повинна реалізуватись, якщо свобода не реалізується людина її втрачає. А. Тойнбі сприймає людину, як істоту який іманентно притаманна пасивність, яка визначає такі характерні риси як консервативність, орієнтація на звичку і традицію тощо. Як правило, в стабільних умовах людині не потрібна свобода, вона не хоче робити вибір, а прагне до того, щоб вибір зробили за неї. В такому контексті варто згадати "закон достатньої підстави" Г.-В. Лейбніца [8]. В онтологічному ракурсі підставою для існування свободи є Бог, підставою існування свободи у людини є свідомість, надана Богом. Підставою реалізації свободи є "виклик". А. Тойнбі зазначає: "Наші данні говорять про те, що людина не живе тільки по одному закону. Вона живе по двом законам, і один з них – це закон Бога, який є самою Свободою під іншою, більш зрозумілою назвою… Закон і свобода в історії є одним і тим самим в тому сенсі, що людська свобода є законом Бога, який теж саме, що любов" [9]. Таким чином Бог надає людині свободу, але для її реалізації людина повинна долучитись до божественного закону, полюбити Бога.

"Виклик" таким чином стає необхідною умовою реалізації свободи, а "відповідь" самою реалізацією; поняття "виклик" і "відповідь" трансформуються у божественний закон "Виклику-і-Відповіді", якому підпорядковується весь соціально-історичний розвиток, так як тільки через "свободу вибору" "відповіді" на "виклик" здійснюється сам розвиток. Як зазначав В. Мучник: "Концепція "Виклику-і-Відповіді" відображає два ракурси філософії історії А. Тойнбі – сакральний і мирський. В "сакральному" ракурсі кожний "виклик" є стимул до здійснення людьми абсолютно вільного вибору між Добром і Злом, який надає їм Бог. В "мирському" ракурсі "виклик" – проблема з якою зіштовхується цивілізація на шляху історичного розвитку" [10]. У такому контексті розкривається антиномізм міркувань А. Тойнбі, який, працюючи з історичною емпірією, не може кожний конкретний "виклик" трактувати як "божественний промисел" (наприклад "виклик" у формі нападу агресора, що є суб'єктивним виявом "свободи вибору") проте постійно вказує на божественне походження "виклику". Вихід з цієї антиномії він знаходить у понятті "закон", він не розглядає походження кожного конкретного "виклику", а формулює походження закону "Виклику-і-Відповіді".

Таким чином А. Тойнбі долає фаталізм концепції О. Шпенглера, для якого "Хто взагалі в змозі зрозуміти, в якій мірі душа може бути названа ідеєю існування, тому відкриється також, як близька їй і споріднена достовірність долі і в якій мірі саме життя, назване мною гештальтом, у якому відбувається здійснення можливого, повинна бути прийнята як дещо направлене… як доленосне" [11], протиставляючи його "долі" поняття "свобода вибору". В одному з листів до Н. Конрада А. Тойнбі зазначає: "В цьому вирішальному пункті – в тому, що я не детермініст – я розходжусь із Шпенглером" [12]. Цивілізація А. Тойнбі на противагу культурно-історичному типу О. Шпенглера не приречена на загибель, людина потенційно завжди може дати вірну "відповідь" на "виклик".

Намагаючись виділити в бутті людини і суспільства сферу "чистої" свободи, А. Тойнбі переміщує проблему історичного вибору в область моралі, де у виборі між Добром і Злом, життям і смертю, здійснюється абсолютна свобода людини. У такому контексті спостерігаємо онтологізацію моралі, абсолютизацію протиставлення Добра і Зла, що на наш погляд дещо спрощує сам зміст поняття "свобода вибору", обмежуючи його двома глобальними альтернативами "Добро – Зло", "Чорне – Біле", не залишаючи місця "сірому", серединному шляху. Нівелюється також поняття "міра", (присутнє в трактовці сили "виклику", де відіграє вирішальну роль), бо у Добра не може бути міри.

В контексті реалізації свободи вибору важливого значення набувають ризики пов'язані із самим вибором. А. Тойнбі зазначає, що "Кожний виклик можна розглядати однаково: і як виклик зі сторони Бога, і як спокусу від Диявола" [13]. Таким чином творчість відкрила шлях злу. Людина несе персональну відповідальність за свій вибір, в контексті соціально-історичного розвитку "творча меншість" несе відповідальність не лише перед собою, а й перед усім суспільством. Така постановка проблеми особливо чітко прослідковується у висновку А. Тойнбі, що цивілізації зникають шляхом "самовбивства", а не "вбивства".

У контексті дії закону "Вилику-і-Відповіді" як механізму реалізації "свободи вибору" важливого значення набуває формування аутентичних рис суспільств. Як відомо кожне суспільство, як і кожна людина є неповторним, питання полягає лише у тому де шукати причину цієї різноманітності. А. Тойнбі знаходить її в дії закону "Виклику-і-Відповіді". Формування аутентичних, глибинних рис як людини, так і суспільства відбувається в процесі їх розвитку, в міру унікальності "відповідей" на "виклики". Таким чином А. Тойнбі вирішує проблему співвідношення об'єктивного і суб'єктивного в історії. Черега об'єктивних "викликів" задає певний напрям історичному розвитку, але завдяки суб'єктивній "відповіді" формується внутрішній зміст цього напряму.

У такому контексті розкривається дуалізм міркувань А. Тойнбі, поєднання в його концепції елементів раціоналізму і ірраціоналізму. Раціоналізм філософсько-історичної концепції англійського мислителя проявляється в існуванні і дії "законів Природи" і "виклику". "Свобода вибору" виступає обмеженням "свободи волі" певними об'єктивними умовами. Таким чином виникнення і розвиток цивілізації означає, за А. Тойнбі, зростання ступеня людської свободи, послаблення соціально-природної детермінації. Проте реалізація цієї свободи можлива завдяки "життєвому пориву" і творчим потенціям людини, "відповіді" яка є наскрізь суб'єктивним ірраціональним феноменом.

Така інтерпретація свободи в історії вказувати на кінцеву непередбачуваність історичного вибору, його варіативності. Саме через це феномен людини, суспільства і їх свободи не може бути вичерпаний межах системи раціональних категорій. Історія, в кінцевому результаті, завжди непередбачувана, здійснюється через відношення Бога і людини, об'єкта і суб'єкта, де вирішальна роль належить саме суб'єкту, який є ірраціональною і непередбачуваною істотою.

1. *Августин Блаженный*. 0 граде Божием / Августин Блаженный. – Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. – 1296 с. 2. *Тойнби А.* Исследование истории: В 3 т. Т. 3 / Тойнби А.; [пер. с англ., вступ. статья и комментарии Кожурин К.]. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та: "Издательство Олега

Абышко", 2006. – С.344. 3. Див.: *Тойнби А.* Постижение истории / Тойнби А.; [пер. с англ. Жаркова Е.]. – М.: Айрис-пресс, 2008. – С.18-25. 4. Див.: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т.2: Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы / Поппер К.; [пер. с англ. Садовский В.]. – М.: Феникс, Международный фонд "Культурная инициатива", 1992. – С.290-299. 5. *Тойнби А.* Исследование истории // Указ. соч. – С.359. 6. Там же. – С.359-360. 7. *Бергсон А*. Два источника морали и религии / Бергсон А.; [пер. с фр. Гофман А.]. – М.: Канон, 1994. – 384 с. 8. *Лейбниц Г.-В.* Сочинения в четырех томах / Лейбниц Г.-В. – М.: Мысль, 1982. – Т. I. – 636 с. 9. *Тойнби А*. Исследование истории // Указ. соч. – С.384. 10. *Мучник В.* В поисках утраченного смысла истории (Генезис и эволюция исторических взглядов А. Дж. Тойнби) / Мучник В. – Томск: Издательство Томского университета, 1986. – С.85. 11. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологи мировой истории: Гештальт и действительность / Шпенглер О.; [пер. с нем., вступ. ст. и примеч. Свасьян К.]. – М: Эксмо, 2007. – С.325. 12. *Конрад Н.* Неопубликованные работы. Письма / Конрад Н. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 1996. – С.398. 13. *Тойнби А*. Исследование истории // Указ. твір. – С.385-386.

Надійшла до редколегії 01.02.2010

І.С. Матвієнко, асп.

ФІЛОСОФСЬКЕ ОСЯГНЕННЯ ЛЮДИНИ: ІНТЕГРАЛЬНИЙ ГУМАНІЗМ Ж. МАРІТЕНА ТА ГУМАНІСТИЧНА ЕТИКА Е. ФРОММА

В даній статті проведено паралелі двох історико-філософських концепцій інтегрального гуманізму Жака Марітена та гуманістичної етики Еріха Фромма в основу яких покладено розуміння поняття людина.

The article focuses on two historico-philosophical concepts of integrated humanism of Jaque Maritena's and humanistic ethics Erikha Fromm in which basis the understanding of concept the person lays.

Філософські дискусії XX століття навряд чи можна було б повністю абстраґувати від історичного контексту, в якому вони велися. Постійні війни, революції, знущання над людьми, саме тому не дивно, що на грунті цих страшних подій формуються ідеї, які покликані захищати людину, її права та свободу. Саме такими є концепції інтегрального гуманізму Жака Марітена та гуманістичної етики Еріха Фромма. Різні за своїм релігійним віросповіданням та світоглядами, але такі близькі в одному переконанні, що філософське осягнення людини має бути центральним пунктом в панорамі сучасного мислення.

Історико-філософський розгляд проблеми гуманізму дозволяє досить плідно розширити та конкретизувати уявлення про нього, а іноді навіть відкинути досить розповсюджені думки, що гуманізм представляє собою дещо зовсім ясне, зрозуміле, просте і з самого початку оптимістичне. "Слово гуманізм багатозначне і може бути розвинуте по різним напрямкам. Істотним чином прагне зробити людину дійсно більш людяною і показати її початкову велич, допомагаючи приймати участь у всьому чи то історія, чи природа" [1].

У філософській літературі "гуманізм" визначається в широкому смислі як: історично змінна система світобачення, яка визнає цінність людини, як особистості, її права на свободу, щастя, розвиток і виявлення своїх здібностей, яка вважає, що благо людини є критерієм оцінки соціальних інститутів, а принципи рівності, справедливості, людяності – бажаною нормою відносин між людьми; в вузькому ж змісті трактується, як культурний рух епохи Відродження. Але витоки ідей про гуманізм, можна віднайти ще за часів філософії Стародавності.

Гуманізм завжди має досконало конкретний суспільно-історичний зміст – або це вимоги звільнення від рабства, або намагання вирватися від класового пригнічення, або вимоги всезагальної справедливості і т.д.

Класичний гуманізм розвивався як напрямок, який на перший план висував проблему людини її земне життя, як систему поглядів на світ, в основі якої покладене визнання цінності людської особистості її права на земне щастя та розвиток.

Гуманізм, який виник у другій половині XX століття, тобто "новий гуманізм" намагається підірвати довіру до філософських основ класичного гуманізму. На філософію XVII-XIX ст. покладають відповідальність за все насилля, яке відбувалося у світі. "Новий гуманізм" починає використовуватись більш широко, визначаючи спроби цілого ряду шкіл західної філософії другої половини XX ст. по новому осмислити принципи і цінності гуманізму, який існував раніше. "Нові гуманісти" є представниками різних філософських та соціологічних напрямків, які орієнтуються на різні сфери знання. Однак їх об'єднує прагнення перейти від спекулятивних філософських роздумів до конкретно наукових досліджень, щоб з їх допомогою відшукати нові основи буття людини і суспільства. Гуманістичні мотиви ми знаходимо і в умовах народної творчості, і в професійному мистецтві, і в філософських вченнях ще починаючи з давніх часів. В різні історичні періоди вони виражалися по різному. Оскільки впродовж цілих епох релігія була (в певному змісті і залишається в сучасному світі) невід'ємною частиною культури і суспільного життя, релігійні уявлення про добро і зло, справедливе і не справедливе, про смисл і ціль людського існування так чи інакше притягує нас в орбіту гуманізму.

Довгий час католицизм не приймав ідеї гуманізму. Але поняття "гуманізм", як сукупність деяких позитивних світоглядів, з'являється в офіційних документах лише при понтифікаті папи Павла VI, в першу чергу в прийнятій II-м Ватиканським собором (1962 – 1965) конституції "Про церкву і сучасний світ". В цій конституції відмічається: "в сучасному світі наявно 2 типи гуманізму. Головною задачею гуманізму першого типу, який представляє церква є "персоналізація", тобто встановлення таких суспільних відносин, які ґрунтуються на вченні католицизму, яке повинно допомагати в становленні особистості і істинно людських відносин. Інший, який засуджується церквою тип гуманізму, який іменується в конституції "новий гуманізм", характеризується як програма, яка відводить людей від віри, як доктрина, яка виходить з того, що заперечення Бога і релігії обумовлене необхідністю наукового прогресу і гуманізації суспільних відносин" [2]. Головну небезпеку, яку несе в собі цей світський гуманізм, на думку пап собору, є те, що він не виражає необхідності створеної по образу і подобі Бога людини, встановлює відповідальність між своїми співбратами та історією, однак заперечує відповідальність перед Богом. Починаючи з 1960 року теологи та філософи формують концепцію "християнського гуманізму", яка була специфічною реакцією церкви на те, що почала зростати цікавість до значення суб'єкта, суб'єктивного фактора. "Теологія є не тільки вченням про Бога, а і про теологічну антропологію або вчення про людину, яка виправдана Богом. Ця думка відстоює права громадян, і отримала еволюцію в соціальних енцикліках" [3]. Таким чином присутнє деяке умовне розрізнення на "християнський гуманізм", який був прийнятий інститутом церкви та інший "новий гуманізм" або, як його ще називають, світський, який не визнавався церквою.

Подальший розвиток ідей "християнського гуманізму" ми можемо знайти в енцикліці "Populorum prog-

© І.С. Матвієнко, 2010

ressio" (1967). В ній Павло VI звертається до праць французького філософа Ж. Марітена, привертаючи увагу до поняття "повного гуманізму" (або інтегрального гуманізму, за Марітеном), а єдино істинним проголошується гуманізм, орієнтований на Бога і який виходить з принципу надприродного визнання людського щастя.

Жак Марітен – головний теоретик неотомізму. Видатний католицький філософ і богослов – апологет неотомізму – є послідовним критиком новоєвропейського "антропоцентричного гуманізму", якому протиставляється "гуманізм інтегральний (теоцентричний)", який будується навколо релігійних цінностей і принципів внутрішньої свободи людини. Неотомізм як напрямок ввібрав в себе ідеї екзистенціалізму та персоналізму, що виражається у ідеях представників цього напрямку.

Проблеми гуманізму, свободи і прав людини в сучасному епоху, коли спостерігаються соціально-історичні перетворення, коли відбувається неймовірний розвиток науки та техніки, мають особливу актуальність. Це пов'язано з тим, що епоха XX століття все гостріше ставить питання про глобальні проблеми, пов'язані з переоцінкою цінностей людини і суспільства, намагання вирішити проблеми миру та війни, охорона навколишнього середовища, але ключовими є проблеми пов'язані з забезпеченням прав, свобод та гідності людини.

Філософсько-моральний світогляд гуманістів характеризується зверненням до людини. Відомо, що проблема людини є однією з головних і в християнстві, і що, як правило, її вирішення було пов'язане з ідеями антропоцентризму, який розглядав людину як центр і вищу ціль світобудови. Більш вагомим світоглядним орієнтиром гуманізму є визначення гідності людини не по релігійному благочестю або по класовій належності, а по гострому розуму, таланту, знанням в області науки та мистецтва, адже, на думку італійського гуманіста Піко делла Мірандола, "на землі не має нічого більш величного, крім людини, – і в людині – нічого більш величного ніж її розум (mens) і душа (anima)", і "якщо піднятися над ними, то це означає, що піднятися над небесами" [4].

Виходячи із основного принципу, що людська особистість – це творіння і подоба Бога, вона має духовні цінності в самій собі не залежно від тих чи інших суспільних відносин. Християнський гуманізм, вважає, моральними лише ті норми і погляди, які базуються на християнському уявленні про людину. Тому істинна людяність виражається в любові до ближнього, в милосерді, співчутті, всепрощенні, і це можливо лише в такому світогляді.

"Християнський гуманізм" Павло VI трактує як інтегральний розвиток людини і всіх людей, а новий світський гуманізм вважає замкнутим, закритим для сприйняття духовним цінностям, оскільки він виключає Бога – який і є першоджерелом всіх цінностей. Навіть, якщо людині вдається, на думку папи, організувати земне життя на началах безбожжя, то все одно без Бога вона не зможе організувати його ніяк по іншому, як проти іншої людини. Гуманізм, який виключає Бога, заперечується папою як гуманізм нелюдяний. Людина, на його думку не може бути вищим і останнім мірилом цінностей.

Жак Марітен критикує світський (який на той час уособлював собою марксистський) гуманізм висуваючи йому на противагу новий "інтегральний гуманізму". Християнський гуманізм вважається "над гуманізмом", він заперечує ідеї класичного гуманізму – "людина – міра всіх речей", "людина – творець своєї долі", натомість пропонує свої ідеї залежності людини від волі Бога. Християнський гуманізм протиставляється всім формам антропоцентричного гуманізму, який заперечується церквою за його "не людський характер", за не сприйняття католицької ієрархії цінностей, за те, що він орієнтується на звільнення людини шляхом революційного перетворення світу і т.п. Варто також зазначити, що в будь-якій формі світського гуманізму церква вбачає перш за все його антирелігійну спрямованість.

Християнська гуманістична традиція реалізувалася в конкретних, притаманних тій чи іншій епосі соціальних процесах. Відповідно до цього християнське вчення про людину отримувало нові грані. Воно виголошувало загальний колективізм, майнову рівність і поряд з цим вимагалася християнська мораль, також вимагалося відречення від земних благ, аскетизм та інше.

Позиція християнського гуманізму, відповідно до якого трагедія класичного гуманізму не в тому, що він був гуманістичним, а в тому що він був антропоцентричним, в тому що він ізолював розум і в тому, що він був орієнтованим на ілюзорний міф про деякий Град людини-бога замість того, щоб звернутися до ідеалу Града особистості, який був створений по образу та подобі Божій. Своє коріння інтегральний гуманізм веде ще з середньовічного теоцентричного гуманізму, який визнає, що витоком людської цінності є прагнення до Бога. Тому гідні людини такі умови її існування, які дозволяють і індивіду, і персоні задовольнити свої потреби. Засудженню підлягають умови, коли людина дуже занята земним життям, як зі сторони того, що не вистачає матеріальних благ, так і з боку їх надлишку.

Говорячи про інтегральний гуманізм, Ж.Марітен мав на увазі: необхідність цивілізації нового типу, в межах якої християнська віра поєднувалась з визнанням автономії світських інститутів, секуляризація яких не повинна привести до небезпечного змішання між ними. Джерелом суверенітету, як і раніше залишається всевидячий Бог, бо він один дає народам закон поєднання.

Інтегральний гуманізм – це християнський гуманізм, який захищає ідею, що людина (істота створена) не повинна не заперечувати в ім'я Бога, ні стверджувати заперечуючи йому, але людина має бути утверджена в Богові. Створена істота має бути поважаючою Бога, оскільки вона пов'язана з ним і в силу того, що бере все у нього. Без виправлень гріхів, страждань в цьому світі людська душа, яка приймає все це має існувати і без цього, такий гуманізм не можливий. Антропоцентризм як такий виключений, а основні зусилля направлені на створення умов, при яких благодать божественної любові може зійти на людину і внутрішньо її змінити для здійснення Божого провидіння в світі.

Марітен прагне інтегрувати саме початкові релігійні, як він думає, основи, і багатозначність європейського гуманізму. Разом з тим він говорив, що інтеграція не передбачає критичного відношення до традицій гуманістичної думки та культури. Він високо оцінює особистісне начало, природні закони життєдіяльності людини, як вони були задані гуманістичною культурою з часів Ренесансу. Але індивідуалізм і антропоцентризм європейського гуманізму Марітен визнав неприйнятими.

На початковому етапі розвитку антропоцентризму в XVI–XVII столітті розпочався, а на другому етапі у XVIII–XIX столітті завершився процес віднесення на другий план релігійних основ європейського гуманізму, які іноді, навіть заперечувались. І платою за це була всезагальна криза, яка в XX ст. охопила буття і культуру людства. Вихід з цієї ситуації філософ бачив в утвердженні теоцентричного (християнського) гуманізму.

Марітен закликав сучасників і нащадків до глибокої відповідальності, осмислення руйнуючих наслідків гуманізму без Бога і за допомогою спеціальних засобів поступово рухатися до інтегрального гуманізму, закладати та відновлювати основи життя та культури. Він закликав перебороти злопам'ятство проти християнсь-

кого світу, який пов'язаний з протистоянням християнської історії, а не з самим християнським ідеалом.

В концепції інтегрального гуманізму Марітена культура розуміється, як одна з вершин, яка досягається людиною на шляху до досконалості. Творча діяльність, яка втілена в твореннях культури носить на собі відбиток трансцендентального божественного буття – Істини, Краси і Блага.

Інтегральний гуманізм, за Марітеном, органічно поєднує все істинно гуманне, що було в попередніх типах гуманізму, і в той же самий час відкидається все негативне, все те, що не притаманне людині. Якщо марксистський гуманізм пов'язаний з уявленням про кінець історії після закінчення комунізму в всесвітньому масштабі і створенням комуністичного раю, то інтегральний гуманізм утверджує себе в реально діючому історичному процесі, в якому постійно існує проблема боротьби зі злом. Із соціалістичного гуманізму він бере віру в силу взаємодопомоги, але заперечує механічний колективізм. Із буржуазного лібералізму він запозичує розуміння важливості індивідуального розвитку, але не доводить його до апології індивідуалізму і егоїзму. Новий "інтегральний" гуманізм не вимагає самопожертви заради кращого, більш праведного життя людей.

Істинний гуманізм, який усвідомлює себе, веде людину до жертовності, людські очі відкриваються в стражданнях. Але новий гуманізм не вимагає того, щоб людина жертвувала собою заради раси, класу, чи нації, за ради їх розвитку і процвітання; "він вимагає найкращого життя для людей і конкретного блага для об'єднаних груп людських особистостей; він закликає до смиренної істини, до братської дружби, до їх втілення – ціною постійних навантажень сил і певної бідності – в соціальному строю і в структурах суспільного життя; тільки таким шляхом цей гуманізм зможе виховати людину в суспільстві і стати героїчним гуманізмом" [5].

Не менш цікавою та неординарною є думка іншого класика філософії XX століття Еріха Фромма, який на наших теренах є більш відомий та популярний, ніж Жак Марітен. Еріх Фромм – психолог, соціолог німецького походження, який емігрував до США. Є одним з головних представників неофрейдизму. Роботи Фромма – це дзеркальне відображення інтелектуального життя століття, в них він намагався розв'язати основні протиріччя людського існування – егоїзм і альтруїзм, буття і володіння, свободи і рабства, – тому саме в пошуках відповідей на ці важливі питання XX ст., Фромм створив так званий гуманістичний психоаналіз. Він гадав, що кризу сучасного світу може перебороти тільки "здорове суспільство", яке має бути побудоване на цінностях гуманізму, встановленні гармонії між індивідом і природою, особистістю та суспільством. Він намагається знайти ключ до загадки людського існування, який на його думку, потрібно шукати в умовах існування людини, її місця в середині Природи. Фромм зазначає, що "людина – це дитина природи, але дитя бунтуюче, яке покинуло свій батьківський дім, яке стало самостійним" [6].

Важливим, на думку Фромма, є розведення таких важливих термінів як авторитарна етика та гуманістична, які з необхідністю протиставлені одна одній. В авторитарній авторитет визначає, що є благом для людини, саме він встановлює правила та норми поведінки, гуманістична ж етика ставить на перший план не авторитет, а людину, яка сама для себе творить правила і закони поведінки, і сама ж їх виконує і регулює. Для мислителя також важливим є визначитися, який із авторитетів раціональний чи ірраціональний нам слід визнати, як єдино вірний. Раціональний авторитет має своїм джерелом компетентність. Людина, чий авторитет поважається, компетентно справляється з задачею, яку поклали на нього, ті хто йому довіряють. Саме до того моменту доки авторитет компетентно допомагає, а не експлуатує, він базується на раціональних основах, і не звертається до ірраціонального благоговіння. І саме гуманістична етика може базуватися лише на раціональному авторитеті. На противагу цьому Жак Марітен вважає, що в житті кожної людини має бути лише один авторитет (ірраціональний) – Бог.

Гуманістичну етику можна охарактеризувати, за допомогою двох критеріїв: матеріальному і формальному, які також присутні і в авторитарній етиці. Формально, гуманістична етика заснована на такому принципі, що сама людина, а не авторитет, може визначити критерій доброчинності і гріха. Матеріальний критерій, "благо" – те, що добре для людини, а "зло" – те, що їй шкодить. І єдиним найбільш важливим критерієм для етичної оцінки є благополуччя людини.

Гуманістична етика є антропоцентричною, але важливим доповненням є те, що Еріх Фромм вживає цей термін не в звичному для нас визначенні, що людина – центр Всесвіту, а в тому значенні, що людські судження про цінності, подібні до всіх інших суджень і відчуттів, мають свої корені в особливостях людського існування, і саме так людина виступає як "міра всіх речей", про що до речі говорить і Жак Марітен. З гуманістичної точки зору не має нічого вище і гідніше ніж людське існування. Саме проблема існування людини є важливим компонентом в системі філософії людини Фромма. Але ця теорія має своїх противників, які зазначають, що по самій своїй природі етична поведінка – це відношення людини до чогось трансцендентного, і відповідно система, яка визнає лише людину і її інтереси, не може бути істинно моральною, а її об'єктом був би просто егоїстичний індивід [7]. В захист гуманістичної етики говорять, що однією із характерних особливостей людської природи є те, що вона отримує себе і своє щастя, тільки коли взаємодіє з іншими людьми. Але любов до ближнього – вроджений дар, який людина випромінює сама. Любов – це не вища сила, яка сходить на людину, і навіть не обов'язок, це її власна сила, завдяки якій вона, тобто людина, має зв'язок зі світом і світ саме завдяки любові стає істинно своїм. Так само вважає і Ж. Марітен але він також наголошує на тому, що не тільки світ стає істинно своїм, але і те, що ми завдяки любові можемо наблизитися до Бога.

Гуманістична етика, за Фроммом, є така для якої добре є синонімом добре для людини, а не добре – не добре для людини. І саме для того, щоб осягнути цю проблему нам потрібно знати природу людини, це питання є важливим не тільки для пізнання доброго (корисного) для людини але і для усвідомлення сенсу людського існування та осмислення важливості природної обдарованості людини.

"Гуманістична етика – це прикладна наука «мистецтва жити», яка основана на теоретичній «науці про людину»" [8]. Тут як і в інших мистецтвах, досконалість пропорційна знанню науки про людину, а також таким важливим компонентам, як досвід та вміння. Але формувати норми можна лише тоді, коли вже намічена певна ціль та визначена певна форма діяльності.

В сучасному світі гостро постає питання про те, чому саме зараз втрачено уявлення про життя як про мистецтво. Сучасна людина, вважає, що писати, читати, малювати – це мистецтво, якому потрібно вчитися. Щоб стати кваліфікованим працівником, чи то медиком, чи інженером потрібно наполегливо працювати та серйозно навчатися, а от життя – це настільки просто, що непотрібно прикладати ніяких зусиль щоб цього навчитися. Це можна пояснити тим, що кожен живе так, як йому

хочеться і вважає себе великим знавцем в цій галузі. Але справа не в тому, що люди настільки з плином віків навчилися володіти цим мистецтвом, що воно не потребує додаткової уваги. Ні, насправді, змінилися пріоритети сучасної цивілізованої людини, і до "мистецтва жити" їй просто не має часу. Світ змінився, люди перестали почувати себе щасливими, перестали радіти щиро, натомість отримали велику увагу до проблем особистості її інтересів, щастя, свободи але це навчило людину тому, що ціллю життя тепер ставиться не щастя конкретної людини, а обов'язки та успіх. Гроші, влада та престиж стали основними цілями та мотивами життя. Людина постійно перебуває в ілюзіях того, що ніби то, це їй дійсно потрібно, а на справді ж знаходиться в стані служіння чому завгодно, тільки не своєму реальному "я". Все що завгодно важливо для людини, окрім мистецтва жити для себе. Якщо гуманістична етика дає нам перелік норм, за якими ми можемо досягти досконалості в мистецтві жити, то її найбільш загальні принципи мають відповідати природі життя взагалі і людського існування особливо. "Бути живим" – це динамічне поняття. Існування і розгортання специфічних сил організму – це одне і теж. Всі організми мають вроджені властивості актуалізувати свої потенціальні можливості. Тому ціллю людського життя потрібно вважати, як пише Фромм, розвертання сил людини відповідно до законів її природи. Маючи певний набір властивостей кожна людина все ж унікальна по своїй суті. Як і Фромм, так і Марітен закликають суспільство замислитися над цими проблемами та намагатися знайти вихід з них шляхом зміни пріоритетів в першу чергу в своєму житті: Марітен за допомогою інтегрального гуманізму, а Фромм шляхом звернення до гуманістичної етики.

Отже, підсумовуючи можна сказати, що обох мислителів турбували проблеми людини, і особистості загалом. Вони намагалися кожен по своєму проінтерпретувати та вирішити проблеми сучасної цивілізованої людини. Ідеї як Жака Марітена, так і Еріха Фромма переплітаються в головній ланці суспільства – людині. Інтегральний гуманізм Марітена – це християнський гуманізм, який захищав ідею, що людина, створена істота, яка має бути поважаючою, оскільки вона пов'язана з Богом і в силу того, що бере все у нього. Без виправлень гріхів, страждань в цьому світі, людська душа, яка приймає все це, не може існувати, і відповідно, такий гуманізм не можливий. Антропоцентризм як такий виключений, а в основі зусилля направлені на створення умов при яких благодать божественної любові може зійти на людину і внутрішньо її змінити для здійснення Божого провидіння в світі.

Неотоміська концепція Жака Марітена культуроцентрична, повернута всім своїм змістом на формування релігійно-моральної перспективи рішення проблем сучасної цивілізації. Подібна установка народжує і особливе відношення до тлумачення природи і функції філософського знання. Філософія за переконанням Марітена повинна пізнавати ціль і зміст людського життя, тому що не який інший тип знання не в змозі цього зробити. Відстоюючи досвід культурного розвитку при опорі на метафізичні істини філософія вчить нас мудрості.

Концепція гуманістичної етики Фромма, закликає кожного звернути увагу на себе, своє мистецтво жити. Благом є утвердження життя, розвиток своїх людських сил. Головним обов'язком є відповідальність за своє існування. Зло, як таке позбавляє людину сил, відсутність яких призводить до пороку, тобто до безвідповідальності до самого себе.

Відкинувши примарні ідеали та цілі: більше грошей, влади та управління, які так гостро стоять в сучасному суспільстві. Еріх Фромм та Жак Марітен закликають до того, щоб дійсно бути щасливими для себе, жити в гармонії з собою.

1. *Маритен Ж.* Интегральный гуманизм // Маритен Ж. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – С.53. 2. Гуманизм и религия. Сборник трудов. Издание ГМИРиА. – Ленинград, 1980. – С.19. 3. Там же. – С.21. 4. *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. – М., 1984. – С.40. 5. *Маритен Ж.* Интегральный гуманизм // Маритен Ж. Философ в мире. – М.: Высшая школа, 1994. – С.56. 6. *Фромм Е.* Искусство любить: Пер. с англ. / Под ред. Д.А.Леонтьева. – 2-е изд. – СПб.: Издательский Дом "Азбука-классика", 2008. – С.5. 7. *Фромм Е.* Человек для себя / Пер. с англ. и послесл. Л.А.Чернышевой. – Минск: Коллегиум, 1992. – С.21. 8. Там же. – С.25.

Надійшла до редколегії 20.10.2009

Г.В. Мороз, асп.

ПРИНЦИП КОНТРІНДУКЦІЇ У ВІДКРИТІЙ СИСТЕМІ НАУКОВОГО ЗНАННЯ

Стаття присвячена обґрунтуванню принципу контріндукції як основі свободи суб'єкта пізнання в межах відкритої системи наукового знання. Свобода суб'єкта наукового пізнання розглядається під кутом зору зміни типів наукової раціональності.

The article devoted to substantiation the principle of contrinduction as the basis of freedom of the subject cognition within an open system of scientific knowledge. Freedom of subject of scientific knowledge is considered from the perspective of changing types of scientific rationality.

Протиставлення нормативного та описового підходів у методології пізнання поставило питання про критерії самого вибору між ними, а також про формування та застосування інших можливих підходів. Одним із найбільш істотних аспектів, які потребують нині всебічного філософського аналізу, є співвідношення свободи суб'єкта дослідження в соціокультурному контексті становлення методології наукового пізнання.

Тому в статті розглядається свобода суб'єкта дослідження під кутом зору зміни типів наукової раціональності. Показано, що міждисциплінарні проблеми характеризуються як складні через високу кількість різнопланових і пов'язаних між собою дисциплінарно обмежених підпроблем. Особливістю таких досліджень є необхідність поєднання знань та досягнень спеціалістів різних галузей науки. При виконанні міждисциплінарних досліджень свобода суб'єкта вносить вагомий внесок у розширення і поглиблення знань, такі наукові результати спрямовані на розв'язання актуальних для суспільства проблем через створення нового методологічного міждисциплінарного каркасу, може призвести до розгляду тієї або іншої проблематики на новому рівні можливості та усвідомлення критеріїв науковості.

Дослідження свободи суб'єкта в структурі методологічного потенціалу науки розширює інформаційне поле, в якому відбувається становлення адекватних сучасному станові інституціоналізованого наукового пізнання.

Як відомо, пізнання конституюється як наукове лише за умови формування нормативних методологічних систем, що регулюють пізнавальний процес на різних рівнях. Здійснюючи визначення меж пізнаваного та непізнаваного для певного рівня розвитку науки. Ці визначальні нормативні системи не стали перешкодою для того, щоб у добу модерну пізнання визнавалося реалізацією свободи.

© Г.В. Мороз, 2010

Присутність гуманістичного вектору є визначальною в усіх сферах буття, акцентуючи увагу на цінностях, які узгоджуються з визнанням свободи головною передумовою повноцінного життя сучасної особистості та суспільства. Це призводить, зокрема, до переоцінки значення таких понять, як обов'язок, норма, стандарт тощо, які тривалий час мали пріоритетний статус у методології, та перенесення акценту на виявлення методологічного потенціалу свободи у науковому пізнанні. У науці зорієнтованої постнекласичною раціональністю на рівні філософсько-методологічних узагальнень відбувається кардинальна зміна онтологічних уявлень про природу, світ загалом. Формується нова картина реальності, в якій переосмисленню підлягають усі попередні концепції та закладені в їх основі норми, ідеали, цінності. Наприклад, замість ритористичного протиставлення детермінізму і свободи формується "філософія нестабільності" (І.Пригожин), в світлі якої ці принципи не суперечать один одному. Визнання нестабільності пов'язує ідею свободи з можливістю вибору, що вводить у природний процес самоорганізації своєрідну флуктуацію, коли людина може "вколоти" середовище (С.Курдюмов), щоб спрямувати його розвиток у певному напрямі. Загалом, дослідження свободи сцієнтизованого суб'єкта має сприяти зміцненню підвалин нової раціональності, поглибленню процесів гуманізації та гуманітаризації сучасної науки, взаємозближенню методології природничих і гуманітарних наук.

Чималий внесок у розкриття сутності свободи крізь призму науки, її методології, історії та перспектив зробив К.Поппер, який запропонував поглянути на світ як на відкриту систему, в якій безпосередньо є можливий розвиток людської свободи. Сама наука в критичному раціоналізмі також є відкритою системою з "гнучким", а не жорстким управлінням. Методологічні правила і норми – це конвенції, які не повинні перетворюватися на догму, що стоїть над можливістю нових домовленостей. Т.Кун, також, хоча й не звертається безпосередньо до проблеми свободи, але, трактуючи науковий поступ як постійне чергування нормальних і революційних періодів у розвитку науки, тим самим визначає його як вільний простір для становлення теорій-конкурентів, боротьба яких сприяє розвитку наукового знання.

Свого "апогею" ідея свободи в науці досягла в концепції "епістемологічного анархізму" П.Фейєрабенда. Про роль свободи стосовно прогресу П.Фейєрабенд писав, що свобода є єдиний принцип, що не перешкоджає науковому прогресу, на користь якого допустимо все ("anything goes") [1].

Зокрема, він спочатку намагаючись поліпшити теорію "критичного раціоналізму", дійшов висновку про необхідність іншого підходу до проблеми. У своїй праці "Проти методологічного примусу" центральною темою роботи стає обґрунтування принципу методологічного анархізму як більш відповідного справжній динаміці наукового знання, що лише вельми віддалено нагадує послідовне і чітке наближення до всеосяжної істини. Насправді історія науки – це історія проб, помилок і помилок, вона набагато складніша і цікавіша, ніж її подальші абстрактні раціоналістичні реконструкції. Можливість її кумулятивної інтерпретації забезпечується відповідною науковою ідеологією, орієнтованою на послідовну десуб'єктивацію знання і піднесення його еволюції в перед заданому контексті наближення до об'єктивної істини. Зі всілякого історичного дискурсу така раціоналізація виділяє лише ті факти, які працюють на сучасний стандарт, а все конкретно-індивідуальне і психологічно-особове відкидається як випадкове та неістотне. Образ науки, що формується при цьому, наділяється характеристиками вищого арбітра в питаннях пізнання, незалежного від авторитетів. Подібна абсолютизація науки і її методології необхідно має бути заперечена, оскільки, з одного боку, безглуздо обмежувати себе окремими епістемологічними розпорядженнями, коли звертаєшся до аналізу невідомих явищ. Можливо, їх секрети краще розкриваються виходячи з якихнебудь альтернативних точок зору. В будь-якому разі, різноманіття пізнавальних стратегій завжди перспективніші, ніж їх дефіцит.

Методологічний анархізм, проголошений Фейєрабендом, виступає як спосіб подолання консервативних і антигуманних традицій дисциплінарнообмеженної наукової раціональності. Критикуючи класиків анархістської ідеології, Фейєрабенд докоряє їм в непослідовності позицій. Відкинувши соціальні і політичні обмеження, вони не ризикнули зазіхнути на науку, що зрозумілася ними як царство розуму і свободи. Реальна історія анархізму в цілому не відрізнялася особливою послідовністю, оскільки її учасники, надмірно дбаючи про загальне щастя і благоденствування, самі виділялися пуританською самовідданістю і серйозністю. Пов'язуючи свої позиції з анархізмом, Фейєрабенд апелює лише до найбільш стійкого значення цього терміну, вважаючи за краще називати себе "філософським дадаїстом". Оспорюючи ідею методу як найбільш правомірне і обов'язкове правило наукової діяльності, він вказує на ту обставину, що фактично всі найбільш впливові теорії і відкриття виникали не завдяки, а всупереч пануючим методам, виступаючи як виняток з правил, але не само правило. Практика обгрунтування необхідності наукових методологій, що склалася в філософії науки, переконує не стільки за допомогою аргументів, скільки пропагандистською дією сцієнтизованої освіти і навчання. Відсутність чітких методологічних зразків конкретизується також в неможливості чіткого розділення ідеї і дії. Вважаючи, що "правильна ідея" передує подальшим процедурам відкриття і обгрунтування, теоретики науки використовують ті ж пропагандистські прийоми підтасовування фактів. У реальній історії ідеї і дії завжди взаємозалежні**,** де не лише ідея направляє дію, але і методологічні процедури коректують ідею, в своїй остаточній редакції що часом вельми відрізняється від першого. Тим самим у витоків всякої теоретичної і методологічної ясності знаходиться змістовна плутанина і експериментування, а прогресивність ідей і правил усвідомлюється лише постфактум. Методологічним анархізмом обґрунтовується, що не існує уніфікованого рецепту наукового відкриття, через що методологічні стандарти наукової раціональності, які обмежують творчість, мають бути замінені новим анархістським принципом: "все дозволено" ("anything goes" – все зійде, все личить; у авторському німецькому перекладі "mach, was Du willst" – роби, що хочеш). Практична реалізація даної вимоги передбачає легітимацію в науковому дискурсі цілого ряду принципів, що суперечать визнаним канонам науковості. Однією з центральних вимог традиційного наукового пізнання є необхідність узгодження теорій з фактами і з існуючою науковою традицією. Відображаючи позицію емпіризму і веріфікаціонізму, ця вимога передбачає індуктивну надбудову нових теорій над старими в разі їх підтвердження фактичним матеріалом. Альтернативою такому підходу Фейєрабенд висуває принцип контріндукції, орієнтуючий дослідника на створення теорій, несумісних ні з традицією, ні з добре обгрунтованими фактами. Правомірність контріндукції доводиться двома основними лініями аргументації. По-перше, критика тези про можливість створення альтернатив лише в ситуації виникнення нових фактів, що

суперечать існуючій теорії, і необхідності узгодження нових версій інтерпретації із старими. Із цієї точки зору, створення альтернативних систем знань повинне супроводжувати всі періоди розвитку наукового знання, оскільки зіставлення альтернатив дозволяє найбільш переконливо продемонструвати їх достоїнства і недоліки, як правило, непомітні при внутрішньому аналізі. По-друге, спростування методологічної установки індуктивізму на необхідність зіставлення нових теорій зі сферою обгрунтованого фактичного матеріалу. На думку Фейєрабенда, альтернативи досить легко надбудовуються над фактами, оскільки жодна з них не в змозі пояснити всього комплексу фактичного матеріалу і може претендувати на інтерпретацію лише окремого фрагмента дійсності. Роль контріндукції при зіставленні теорії з фактами зростає у зв'язку з неодмінною концептуальною навантаженістю будь-яких даних спостереження, початковою передумовою пізнання, "забобони" якого виявляються лише завдяки зовнішній оцінці.

Науку від інших сфер діяльності і наукову раціональність від інших типів раціональності відрізняє природа процесу перевірки, а не спосіб побудови припущень, чи роль авторитету у даному питанні.

Тут доречно нагадати про головні тези методологічного анархізму. Одна з них – це принцип необмеженої проліферації, чи розмноження, помноження конкуруючих і прямо альтернативних одна одній гіпотез. Друга теза – це принцип теоретичної впертості чи міцності, тобто відмова від введеня у гносеологічний вжиток яких-небудь альтернатив та впертого збереження вже наявних теорій. Взаємовідношення цих двох принципів розгортається в різноманітних вимірах, але вони тяжіють до злиття, в якому врешті решт, приходять до взаємоототожнення.

Сутність принципу проліферації гіпотез Фейєрабенд коротко визначив при допомозі крилатого виразу "припускається все". Але на це ж саме орієнтує й принцип впертості, з якого, за Фейєрабендом, випливає готовність, "якщо хочеться", примиритись з будь-якою з існуючих теорій, якими поки що користуються за відсутності кращих, або до яких звикли. В цих теоріях, можливо, є багато недоліків, слабких пунктів, суперечностей з іншими теоріями і фактами, які вони намагаються оформити у своїх рамках, "усередині себе", але на ці недоліки та суперечності (як моменти несумісності) чи хоча б на частину з них можна, на думку Фейєрабенда, не звертати уваги, а отже – діяти відповідно до принципу "роби, що бажаєш" (як це зформульовано у німецьких виданнях праць Фейєрабенда).

З іншого боку, принцип проліферації у своєму безпосередньому змісті реагує на такі відчутні недоліки існуючих теорій, як неспроможність подолати логічні суперечності із сформульованими в їх рамках новими фактами, а тим більше пояснити їх, не кажучи вже про те, щоб осмислити деякі раніше відомі факти даної області знання, тобто вирішити "загадки", що випливають з їх наявності, прямо протилежним чином, аніж це робить принцип впертості: незалежно від ступеню дефектів ці теорії можна без особливих вагань відкинути, замінивши на інші, в тому числі й прямо альтернативні. Але якщо це так, то принцип "роби, що бажаєш" діє у Фейєрабенда і в якості метаправила оперування двома вказаними принципами, при допомозі якого можна переходити від першого до другого, і навпаки.

При побудові різного роду гіпотез, що претендують на роль наукових теорій, рекомендується не розмірковувати особливо над тим, які з них більше, а які менше прийнятні, цінні, істинні: жодну з них, строго кажучи, в рамках дії двох цих тез зберігати не доводиться, і жодна з них не заслуговує того, щоб зберігати її при допомозі вдосконалення. Всі вони в однаковій мірі "на щось" придатні, і в той же час – можуть вважатися "зайвими". По суті, ми бачимо наслідок упровадження принципу фальсифікації Поппера, але доведений до крайності і такий, що використовується без будь-яких обмежень: якщо принцип збільшення кількості гіпотез націлює на цілеспрямоване винищення вже наявних теорій, то принцип сталості орієнтує на таке ж відношення до будь-яких заново запропонованих теорій, причому завжди гору бере не порада "зберігай", а вимога "відкидай". А оскільки і першим, і другим принципами легітимуються і давні гіпотези (вони можуть бути витягнуті з "темряви забування" і відроджені і як вже існуючі, і як майбутні нові), то обидва принципи ще більше співпадають.

Дія принципу впертості сприяє, якщо використовувати термінологію запропоновану Куном, "нормальним періодам" в історії наук, а принципу проліферації – "періодам революційних перетворень" в них; однак, застосування ідеї, що "все дозволено", зливає обидва періоди у один.

Принцип впертості дозволяє ігнорувати суперечливі щодо даної теорії факти, як би там багато їх не було. Але як бути, якщо їх дійсно дуже багато і вони тиснуть своєю кількістю? Хіба можна їх абсолютно ігнорувати? Яким великим би не було число таких контрприкладів (так їх іменував Лакатос), Фейєрабенд вважає, що від них завжди можна "втекти", звертаючись до давньої зброї крайніх релятивістів – до конвенціоналізму: існуючу теорію можна вдосконалити за допомогою умовно прийнятих додатків. Але це означає, що принцип впертості Фейєрабенда майже не відрізняється від тези Дюгема-Куайна, в якій відмінність між плідними припущеннями і конвенціями-фікціями є майже відносною.

Теза Дюгема-Куайна є суперечлива: з одного боку, в ній є розумне застереження не відмовлятись поспіхом від раніше прийнятих теорій, які до того часу виправдовували себе у практиці пізнання, допоки не вичерпано всі можливості їх концептуального вдосконалення, а з іншого – ця теза заперечує наявність яких-небудь меж у конвенціоналістських вдосконаленнях раніше прийнятої теорії.

Коли Фейєрабенд наполягає на принципі безмежного примноження гіпотез, важко позбавитись від думки, що висувається дещо протилежне принципові впертості. В деякій мірі тут він слідує за Ляйбніцем, принципи методу котрого виглядали цілком протилежними один одному (такими є, наприклад, принципи всезагальних відмінностей і безперервності), але гносеологічно та онтологічно становили єдність. Принцип помноження гіпотез протистоїть принципу їх впертості і об'єднується з ним девізом "все дозволено". Рекомендуючи не довіряючи жодній теорії, як би там багато і яким б вагомими не були факти для її підтвердження, анархізм радить не довіряти і тим фактам, котрі її спростовують чи хоча б з нею не узгоджуються. Дозволяючи зберігати довіру до даної теорії, пропонується переносити рекомендацію про довіру і на всі можливі альтернативи.

Таким чином, контріндуктивна теза про проліферацію означає рекомендацію зберігати будь-яку альтернативу, що приймається, а теза про міцність – спрямовувати довільний вибір на що завгодно.

Фейєрабенд радить без вагань запускати в дію принцип проліферації вже при наявності хоча б одного факту, що суперечить певній теорії. В цьому відношенні даний принцип повністю співпадає з принципом фальсифікованості Поппера у найбільш ранній його редакції. Але принцип проліферації в цілому йде шляхом подальшої суб'єктивізації науки: адже його автор припускає застосування цього принципу і за відсутності всякого

фальсифікуючого факту, ще до появи такого і незалежно від того, як ми оцінюємо перспективи його появи. Тому Фейєрабенд зауважує, що жодна теорія ніколи не узгоджується (за межами помилок обчислювання) з наявними даними в абсолютному відношенні і що завжди є не тільки факти, які не можуть бути пояснені нею в рамках даної теорії, але й факти, які не вкладаються в ці рамки навіть при теперішньому стані теорії, їй суперечать. Відповідно, ніколи не буває абсолютно повного підтвердження теорії, а експерименти не є абсолютним критерієм.

У випадку застосування принципу "роби, що бажаєш" в методологічних та теоретичних розмірковуваннях аргументи будуть носити діалектичний характер, тобто вони будуть спиратись на мінливу раціональність, а не на фіксовану множину стандартів. Під мінливою раціональністю розуміється настанова вченого на "заготовлення" альтернативних теорій, прогляд множини різних гіпотез і припущень, в тому числі й прямо альтернативних одна одній.

Обидва методологічних принципи Фейєрабенда прямують до співпадіння і спираються на контріндукцію. Однак, це, водночас, і контрдедукція, оскільки Фейєрабенд від виведення одних істин з інших, так само як і від порівняння старих і нових тверджень за ступенем об'єктивності знання, що міститься в них. В такому випадку, які б альтернативи не висувались, їх вже не можна оцінювати з точки зору збільшення чи зменшення прийнятності конкуруючих (як нових, так і старих) тверджень та теорій: конвенціоналізм всіх їх в однаковій мірі оцінює як квазігіпотези.

Пізнання, за Фейєрабендом, не являє собою поступове наближення до істини, а швидше є океаном, що збільшується, взаємно несумісних (можливо, навіть неспіврозмірних) альтернатив, які вносять внесок не в наукову істину, а в розвиток нашої свідомості. Це один з виразів антикумулятивізму – концепції історії науки, яка пропонується Фейєрабендом услід за Поппером та Куном. У своєму крайньому варіанті усупереч раціональній реконструкції науки І. Лакатоса ця концепція заперечує, що в науковому пізнанні зберігається деяке стале ядро об'єктивних істин. Тим самим відкидається факт розвитку у відносній істині моментів істини абсолютної.

Розмірковування про взаємонеперекладуваність ідей, а тому – і про рівноцінність наукових теорій та міфів, виявляє, що апелюють не тільки до фактів теоретичної навантаженості емпіричних констатацій, а й до тих фактів історії науки, які свідчать про повернення до деяких попередніх уявлень, однак тепер, це починає відбуватися не тільки на рівні емпірії. Таким чином, коли мова йде про несумірність, тоді скоріше за все плутається два методологічних рівня сприйняття знання: епістемологічний і методологічний. Вони дійсно неспівмірні, якщо співставляти їх безпосереднім чином.

П.Фейєрабенд розглядав філософію науки як ідеологічну спекуляцію, шкідливу для науки і для суспільства. Вимоги щодо методологічного монізму, послідовності, коректності в його застосуванні П.Фейєрабенд визнає необгрунтованими, вважає методологічним примусом. Суть його позиції полягає в тому, що не існує жодного методологічного припису, котрий би не порушувався і при тому успішно. За його словами, "невігластво, сліпа впертість, забобонність, облудність не тільки не перешкоджають розвитку пізнання, але є його суттєвими передумовами, і що якби такі традиційні чесноти, як точність, неупередженість, "чесність", повага до фактів, максимум знань… дійсно впроваджувалися в життя, то це могло б призвести до припинення пізнання" [2].

В своїй аргументації П.Фейєрабенд вдало використовує софістику, а то й спекуляцію на випадках, коли порушення тих чи інших методологічних приписів не стало перепоною на шляху до істини, і на підставі одиничних випадковостей він робить узагальнення на користь методологічного плюралізму, приписуючи йому здобутки науки. "Такі події і досягнення, як винахід атомізму в античності, коперніканська революція, розвиток сучасного атомізму, пише він, стали можливими лише тому, що декотрі мислителі або свідомо вирішили розірвати пута "очевидних" методологічних правил, або мимовільно порушували їх. Така ліберальна практика є не просто факт історії науки – вона є і розумною, і абсолютно необхідною для розвитку знання" [3]. Втім, як на нас, то як зазначені успіхи, так і інші відкриття в історії розвитку будь-якої науки завдячують не методологічному плюралізму, до якого, на думку П.Фейєрабенда, вдавалися дослідники, а саме діалектичному баченню суперечливості дійсності, а відтак і адекватному її відображенню в логіці мислення вченого, діалектичній формі методологічної діяльності.

Тому, "Якщо мати на увазі великий історичний матеріал і не прагнути "очистити" його на догоду своїм нижчим інстинктам або внаслідок прагнення до інтелектуальної безпеки до ступеня ясності, точності, об'єктивності", "істинності", то з'ясовується, що існує лише один принцип, який можна захищати за всіх обставин і на всіх етапах людського розвитку – припустимо все" [4]. Загалом маю зазначити, що в останні роки зріс інтерес філософів науки до ціннісних аспектів науки, зокрема, до свободи як ідеалу, що втілюється в науці. Зокрема В.Бєлов розглядає проекцію "світу свободи" на механістичну модель універсуму в умовах формування новоєвропейської науки. Характерним є також акцент на дослідженні сутності свободи в контексті проблеми раціональності. Прикметними є, зокрема, праці І.Добронравової, С.Кримського, А.Нікіфорова, М.Поповича, Б.Починка, С.Токаревої, О.Черткової, В.Швирьова. Традиційним є погляд на свободу як основу наукової творчості. До тих або тих аспектів зазначеної теми зверталися А.Айнштайн, В.Вернадський, О.Мамчур, М.Марчук, Т.Тузова та ін.

Зростання зацікавленості в дослідженні свободи суб'єкта в контексті розвитку науково-пізнавального потенціалу ми бачимо нагальну потребу в розробці нового підходу до розуміння свободи суб'єкта дослідження як засади наукового пізнання. У даній статті я намагаюсь висвітлити свободу суб'єкта дослідження як однієї з актуальних проблем сучасної філософії та методології науки.

Сучасний пов'язаний з трансдисциплінарністю, рівень наукових досліджень все більше потребує інтеграції знань, методів, методологічних принципів різних галузей науки. Інтегративні процеси суттєво підвищують ефективність пізнавальної діяльності, проте висувають нові вимоги до її методологічного забезпечення. Кожна галузь науки має власний арсенал методологічних засад, методів, понять, втім без філософського осмислення методології достатньо проблематичною видається перспектива їх взаємоузгодження між собою та метою пізнання, особливо в фундаментальних дослідженнях. Особливої гостроти проблема методологічного забезпечення наукових досліджень набуває в гуманітарних науках та передусім історичних, і не лише тому, що вони сьогодні використовують методи математики, кібернетики, геології, фізики, хімії, біології, лінгвістики тощо, а й тому, що є спокуса надати здобуткам дисциплінарно обмежених досліджень ідеологічного значення, про що свідчить досвід минулих часів.

Наукові норми детерміновані цілям пізнавальної діяльності та ціннісними настановами суб'єкта пізнання, що вводить категорію свободи в структуру методології науки. Свобода є не тільки умовою виявлення творчих

здібностей вченого, а й постає "ідеалом природного порядку", згідно з яким формуються норми опису, пояснення та розуміння світу. Виявлення сумарності процесів унормування структури методології наукового пізнання і реалізації свободи наукової творчості, потенціал якої проявляється передусім у процесі наукового відкриття, формулюванні гіпотез, моделюванні досліджуваних явищ та ін., дозволяє сформувати нові підходи до розв'язання проблеми наукової раціональності. Принцип контріндукції може розглядатися як методологічна орієнтація, яка відіграє роль "гнучкого" регулювання наукового пізнання, узгоджуючись із визнанням особливої цінності свободи у науці постнекласичної раціональності, на відміну від жорсткого примусу норм, характерного для концепцій традиційної методології. Зокрема стає зрозумілим, що свобода суб'єкта з погляду, наприклад, синергетичної програми постає каталізатором процесів самоорганізації в розвитку науки, забезпечуючи її вихід на новий етап еволюції, який передбачає нову, більш адекватну ситуації поширення комплексних досліджень систему нормативності.

1. *Фейерабенд П.* Против методологического принуждения. Очерк анархистской теории познания // Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки. М. 1986. – С.142. 2. Там же. – С.418. 3. Там же. – С.153. 4. *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания. Пер. с англ. Л.Никифорова. – М.: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. – С.47.

Надійшла до редколегії 23.03.2010

В.М. Москалюк, доц.

ЛІНҐВОЦИД: ТРАГІЧНЕ ПОРУШЕННЯ ВРІВНОВАЖЕНОСТІ СВІТОВОГО ЕСТЕТИЧНОГО ПРОСТОРУ

У статті досліджується проблема лінґвоциду, що становить початок деестетизації українського культурного простору. Стверджується, що мова є творчим самовідчуттям народу, котре реалізується у мовних знаках, утворюючих об'єкти ментального світу нації. Автор статті доводить, що лінґвоцидом перекреслюється оригінальність, самобутність нації, відкидається ідея самодостатності нації, що приводить до деестетизації культурного простору етносу.

In the article a problem of linguacide which is the beginning of aesthetic processes in the field of the Ukrainian cultural space has been researched. It is proved that a language is a creative self sensation of a nation which is realized in language notes to make objects of national mental world. The author of the article stresses that linguacide crosses originality and self sensation of the Ukrainian nation. The idea of self-sufficiency of the nation is neglected and this is the main of aesthetic ruination of cultural space of the nation.

Історична доля українського народу характеризується глибокою трагічністю: численні покоління українців були вимушені існувати у силовому полі анти естетичних категорій тоталітаризму, бюрократизму, котрими створювались і нав'язувались чужорідні, "загальнонаціональні" символи, стереотипи. Таким чином свідомо і послідовно винищувався український лінґвопростір, сфера буття українського народу піддавалась денаціоналізації і, як наслідок, деестетизації, штучно притягувалась до всезагального, полишалась рис самобутнього, народного. Цілком закономірно ми називаємо подібні явища лінґвоцидом, або мововбивством.

Проблема лінґвоциду сьогодні, у добу відродження українства як національної світової спільноти, постає як ніколи гостро й актуально. Вона підіймалась і досліджувалась багатьма науковцями та суспільними діячами, зокрема І. Франком, І. Огієнком, М. Костомаровим, Д. Донцовим, П. Кулішем, Р. Кісь, В. Іванишиним, Я. Радевич-Винницьким, П. Мовчаном, Б. Олійником, І. Дзюбою, П. Кононенком, Л. Костенко, В. Вітковським, Г. Костюком, О. Ткаченком, В. Кубайчуком, А. Метлинським, Д. Павличком, Є. Сверстюком, Л. Масенко, О. Федик та багатьма, багатьма іншими.

Метою даної статті є розкриття антиестетичної, антигуманної сутності лінгвоциду, котрий усереднює, вирівнює народи й нації, підганяє їх самобутні картини світу під єдиний "наднаціональний" шаблон, стає передумовою й початком деестетизації, винищує неповторні обриси окремої нації на багатоликому обличчі Всесвіту.

Національна мова є організуючим центром самосвідомості народу, його самоусвідомленням як цілісного організму, з притаманним лише йому естетичним простором світобачення, світовідчуття. Лінґвоцид є початком деестетизації цього простору тому, що ним винищується самостійний автономний елемент у світі національної свідомості, яка творить духовну ауру народу, його самодовільне, творче становлення. Беззаперечним є факт того, що мова – це уособлене самовідчуття народу, котре матеріалізується у мовних знаках, які створюють об'єкти ментального світу нації. Навколишній світ є своєрідним світом можливостей для реалізації або нереалізації як окремої людини, так і нації в цілому. У цьому світі наші можливості народжуються, вмирають, еволюціонують і все це залежить від умов історичного буття. Народи, котрих протягом історії поневолювали, полишали можливості самовиявлення – вимовлення, – неспроможні були повно реалізувати закладений національний потенціал, бо їх творча енергія була розпилена у боротьбі за самостійність існування. Буття нації, окремішність цього буття неможливо визначити у термінах необхідності, воно потребує термінів свободи, що розуміється не в метафізичному, а в етичному, моральному смислі. Лінґвоцид брутально руйнує ці смисли національного буття, замінюючи самобутню культуру нації на ерзацний варіант панівної культури. Ще І. Кант зауважував, що в основі усіх проблем філософії історії і філософії культури лежить ідея свободи. Ця свобода означає автономію розуму, його самостійність, звільненість від будь-якого тиску зовні, розквіт цієї самостійності у процесі еволюційного розвитку нації.

Всі наші слова, всі наші невимовлені й вимовлені, окремі й узяті в єдності думки, є лише фрагментами цілісного національного світосприйняття. Якою б великою не була їхня кількість й які б великі смисли цими словами не обіймались, вони все одно будуть тільки фрагментом, котрий ні до чого не належить, якщо ці слова, ця мова не будуть закоріненими у національному бутті. Злочин лінґвоциду полягає в тому, що він полишає мову цього родючого національного ґрунту, винищує саму основу – земну твердь, на котрій це слово зростає. Рідне слово – то духовне тіло національної думки. Воно народжується разом з думкою, розвивається, набуває певної духовної форми і нарешті, щоб перейти у дію зовнішню, – набуває матеріального образу – звуку, літери. У цьому процесі присутні початок, розвиток, поступовість, усе те, що притаманне розумному процесові еволюції. Втручання лінґвоциду у цей процес є неприродним, антигуманним, антиестетичним

© В.М. Москалюк, 2010

явищем. Народне слово є творінням, котре від віку до віку перебуває в нації і з нацією. Це духовно-матеріальне утворення, закорінене у самому національному бутті, воно водночас має початок і не має його, бо є споконвічним, безпосереднім творінням нації, екзистенція якої сягає вічності. Унікальність національного слова полягає в тому, що в ньому органічно поєднані ідея нації з формою виявлення цієї ідеї, поєднані так само органічно, як душа з тілом. Тому лінґвоцид, котрий винищує форму, винищує тим самим й ідею, руйнує цю єдину сутність, розриває її, полишає неповторного образу, породжуючи без-образне, потворне явище.

Людина, котра полишена рідного мовного середовища, безумовно змінюється, бо в неї змінюється саме відчуття світу, естетика його бачення. Це визначали представники "панівної" російської культури, котра завжди намагалась поглинути культуру українського народу. В одній з робіт О. Герцена читаємо: "З переїздом Гоголя з Малоросії до… Росії зникають у його творах простодушні, граціозні образи. Нема в них більше… героя, подібного до Тараса Бульби, нема добродушного патріархального старого, котрий так добре виписаний у "Старосвітських поміщиках". Під московським небом все в душі його стає похмурим, насумреним, ворожим. Він продовжує сміятись навіть більше, ніж раніше, але це інший сміх, здатний ввести в оману лише людей з дуже черствим серцем, або занадто простодушних. (Пер. авт.): [1].

Мова народу є тим гумусним шаром, з якого постійно народжується, відтворюється національна ідея, народна естетика. Винищення мови є духовною, екологічною, історичною катастрофою нації, її кроком у небуття. Саме тому ми вважаємо лінґвоцид початком деестетизації, руйнівним, потворним процесом, що веде до національної трагедії. Втрата материками ґрунту є болісним процесом, котрий веде до невиправних наслідків в екології Землі, втрата народом мови пращурів несе з собою такий же біль і руйнівні наслідки. У казці Миколи Руденка "Зелене око" змальована держава, де люди живуть з замками на губах – "замкогубі" люди. Головний герой казки – Хлопчик починає боротьбу за те, щоб зірвати замки з губів людей, для того, щоб вони здобули живу мову й перестали бути безсловесною худобою [2]. Як відомо у міфах та казках народна душа вимовляє сама себе, спрямовує нашу волю до єдиної, великої цілі – більш високого усвідомлення завдань буття. У наведеній казці М. Руденка в алегоричній формі постає образ поневоленої України, якій намагаються "замкнути рота", примушуючи її забувати рідну мову.

Людина живе в середовищі певної естетичної культури, рідної мови. Саме з цих умов її дійсного буття складається неповторний національний архетип, котрий має таке ж право на явлення себе світові, як і всі інші народи. Українська мова, котра символізує національно-естетичну, творчу цілісність українства, завжди знаходила в собі сили протистояти руйнівному впливові різноманітних явищ, починаючи з псевдоліберальних космополітичних доктрин, й закінчуючи лінґвоцидом. Духовний світ нації може бути пізнаним і адекватно відображеним тільки через таке духовне явище, яким є мова, що призначена й приречена до моделювання як природного, так і надприродного. Бо мова, як ми вже зазначали, виконує функцію духовної екзистенції нації, перебування народного духа у слові. Ось чому мововбивство – лінґвоцид, спрямоване на винищення самого духу нації, викреслення цієї нації з параметрів буття становить антиестетичне явище, котре спричиняє кризу естетичної свідомості.

Мова виконує роль творця естетичного бачення нацією світу. Це зростання людини з власною естетикою світосприйняття може відбуватися лише в аурі національної мови, що не просто надає людині ознак соціально-національної істоти, а закорінює в ній певний тип національної естетики світовідчуття. Саме тому в ієрархії національних цінностей мові відводиться найпочесніше місце, адже слово є мисленням національного буття. "Ми бачимо в звуковому й письмовому образі тіло слова, в мелодії й ритмі – душу, в семантиці – дух мови", – читаємо у М. Ґайдеґґера. (Пер. авт.): [3]. Цими вищими смислами сповнена кожна національна мова, смислами, котрі й передають у її звучанні власну, притаманну саме цій нації, естетику світобачення. Лінґвоцид, що ставить своєю метою знищення певної мови, зрікає її вічності, безсмертя. "Будь-який народ – як, між іншим, і будь-яка людина – являє собою цінність лише настільки, наскільки він є здатним накласти на свої переживання клеймо вічності; адже цим він ніби збезмирщується й виявляє свою несвідому внутрішню впевненість у відносності часу й у вічному, тобто метафізичному значенні життя". (Пер. авт.): [4]. Тому лінґвоцид сягає далеко за межі суто політики однієї держави відносно іншої, це замах на саме існування народу як етнічного утворення, доведення його до рабського стану сірості й нікчемності. Зрозуміло, що акти лінґвоциду є антигуманними, антиестетичними, антисоціальними, бо спрямовані на руйнацію соціуму і врешті решт спричиняють кризу естетичної свідомості нації, її деформацію.

Як поле, котре під час хвороби, вкривається виразками ерозії, – українське мовлення сьогодні спотворюється суржиком, що являє собою певний стан каліцтва, бо викривляє форму української мови, витравляє її сутність, руйнує естетичні засади національної логосфери. Так створювались і створюються(!) ті умови, за яких українська думка "ніколи не була самостійною", а видатні українські філософи О. Потебня, Г. Сковорода не є українськими філософами, а лише окремими яскравими особистостями. Меншовартість, котра постійно прищеплювалась українцям, ґрунтувалась на твердженні того, що українці нічого цікавого собою не являють і, для потенційного зростання, їм вкрай необхідна російська виучка. Провідники імперської політики завжди були переповнені почуттям власної культурної місії в Україні. Проте цю місію вони вбачали у руйнуванні самих підвалин естетики світобудови українства, котрі містяться у мові. Несвобода, вікова поневоленість, комплекс меншовартості, котрий відчував український народ, – все це стало основою деестетизації, привело до кризи естетичної свідомості, до цілих епох трагічної боротьби за власну культуру. Хіба не ця тема є головним стрижнем молитви Сковороди: "Отче наш, іже єси на небесах. Чи скоро пошлеш нам Сократа, котрий би навчив нас найперше пізнанню себе, а коли ми себе пізнаємо, тоді ми самі з себе вив'ємо науку, котра буде наша, своя, природна." (Пер. авт.): Цит. за [5].

Національна ментальність виявляється у науковому пізнанні реальності, у тому числі й естетичної, у її філософському осмисленні. Зіставивши класичні філософські системи – німецьку (І. Кант, Г.-В.-Ф. Геґель), англійську (Д. Юм, А. Шефтсбері, Ф. Хатчесон), французьку (Ш. Монтеск'є, Н. Буало, К. Гельвеций), українську (Г. Сковорода, П. Юркевич), – ми ще раз маємо нагоду пересвідчитись у тому, що кожна з цих філософських систем несе на собі печать національного духу, національного менталітету. Неможливо навіть уявити, щоб, припустимо, німецька класична філософія могла виникнути й розвинутись поза контекстом німецької національної культури. І. Кант, безперечно, належить людству, проте ніхто не буде сперечатись з тим, що він є власністю й виразником німецького духу. Бо світовий геній –

це завжди й передусім, – національний геній, що проріс на рідному ґрунті мови як способі світобачення, світобудови. Кожна нація являє собою живу цілісність, неповторну окремішність, зі своїм мово-явленням світові.

Трагічний історичний шлях української нації, яка є одним з найчисленніших народів Європи, і, незважаючи на це, упродовж віків перебувала як об'єкт гноблення і денаціоналізації чужинцями, – обумовив кризу як національної, так і естетичної свідомості нашого народу.

"Калина наша більше вже не родить,
Барвінки наші в гаю усихають,
А ясна зоря все а все не сходить,
Бо наші зорі все тебе чекають.
Оскресни, Боян, з руської могили –
Ци вна навіки вже тебе присіла?", – пише Ю.Федькович [6].

У зовнішньому народному слові чутний голос його внутрішньої істини, глибинне осягнення первинних структур буття, закоріненого у віках. Слово є мовою свідомості людини. Навіть у звуках мови, їх латентному сенсі міститься вдача народу, його найтиповіші характеристики. Звучання української мови характеризується м'якістю, певною плинністю, що відповідають якостям української душі, сприйняттю українцями світу, відношенню до нього. Сама побудова фонем в українській мові свідчить про природжений естетизм, делікатність, глибоку ліричність душі українця. Звучанню українського слова властива висока фонаційна естетика, потяг до досконалості, краси мелодійних барв, наслідуваних від природи. Руйнація мовного середовища, котра спричиняється лінґвоцидом, спотворює сам фонетичний склад української мови, розхитує основи українськомовного "дому буття". У мові народ усвідомлює себе окремим народом, завдяки мові він не може позбутися цього усвідомлення. Саме тому лінґвоцид ми дорівнюємо етноциду – явищу антигуманного, антисоціального спрямування, котрий породжує симуляцію національної і естетичної свідомості.

Емоційність, щирість, розпука, захват, гнів, ніжність – увесь безмір людських почуттів, висловлений в українській мові, свідчить про високорозвинену почуттєву сферу українського народу, його потяг до високого у собі й над собою, до піднесеного й прекрасного, до спроможності пережити найтяжчі випробування й трагедії і сягнути катарсису, піднятись до вершин абсолютного духу, національної саморефлексії. Величезну роль у формуванні національної свідомості відіграє знання історії нашого народу, в тому числі й історію його мови. Страшенний тягар лінґвоциду, котрий протягом століть відчував український народ, завдав великої шкоди мовному середовищу українства, став причиною деестетизації національного простору, руйнації його "носійних конструкцій". "Звертаюсь до тих, кому відома українська народна поезія. Вони знають, яке важливе місце посідає в ряду чеснот цієї… поезії глибоке почуття, до якої міри це справжнє джерело усього шляхетного, витонченого сповнює чарівні творення української музи… Це потяг серця, звуки, народжені струнами його, акорди узгоджені, чарівні,.. відлуння їх залишається лише в серці, розумом ви не зрозумієте його, тому що в ньому немає думок, в ньому є почуття, доступне єдиному серцю… Його неможливо відчути, побачити, впіймати: вдягніть його форму, поєднайте з думкою, призначте йому простір і час, обставте його тими картинами, завдяки яким воно стане зрозумілим, передайте його тим характером, котрі здатні вміщувати його, – і невиразне зробиться ясним: ви його побачите в образах, ви зрозумієте те, що раніше лише відчували, доступне серцю стане зрозумілим йому,... тому що все ваше єство проникнуте ним." (Пер. авт.): [7].

Мова українства, що являє собою один з найвищих ступенів категорії прекрасного, неодноразово підлягала спробам вилучення як самої форми, так і суті, спробам усіляких "вдосконалень". Проте вже Аристотель знав, що прекрасне це таке, від якого не можна нічого відібрати й нічого додати, тим самим негайно його не зруйнувавши. Тому всі спроби "перекроєнь", "переробок" української мови – цього прекрасного багатовікового творіння нашого народу, – ставали початком деестетизації, кризи національної естетичної свідомості.

У мові набуває довершеності те, що вже закладене самою онтологічною сутністю народу. Специфічна темпоральність естетичної свідомості, явленій у мові, саме у ній остаточно набуває окремішнього національного характеру. Лінґвоцид став трагічною сторінкою долі українського народу. Те, що пізнав наш народ у такому надлишку трагічного зла як лінґвоцид, а значить, і етноцид, набуває рис узагальнення: трагедія окремого народу становить трагедію світової культури, бо винищується один з її фрагментів, руйнується метафізичний лад буття, що стосується всіх. Адже "…первинна основа культури – пам'ять, що розуміється як родова якість людини, простір індивідуального буття, котре долає стрілу історичного часу… культура, що розуміється як пам'ять роду, пройнята зниклими епохами і долями, й ці останні, навіть у миті найвищого цвітіння духу, обтяжують його трагічною рефлексією." (Пер. авт.): [8]. Трагізм як такий можна віднести до найголовніших естетичних понять в українському ментальному просторі, оскільки сама онтологічна сутність українства належить до суті трагічного.

Національна мова являє собою замкнено-розімкнену структуру: вона замкнена на духовному інобутті народу і відкрита для обріїв, спільних для окремої нації й усього олюдненого світу. Ця відкритість мовного естетичного простору містить могутній потенціал для довільного заповнення через уяву, що безумовно збагачує мовний естетичний простір нації, його неподільний зв'язок з оточуючим світом. Так нація створює власну мовну модель світу, модель, завдяки якій те, що саме по собі не володіє наочністю, здобуває її, набуваючи чітко окреслених форм і почуттєвого наповнення. Національна мова утворює настільки щільну спільність із тим, що нею позначається, що збагачує буття позначуваного неначе новим буттєвим процесом, розширюючи тим самим коло національного естетичного буття. Всі почування, закладені у слові, ви-являють себе на рівні національної естетичної свідомості. Виходячи за рамки власної співвіднесеності з образом національного буття, слово у той же час зберігає цю співвіднесеність у собі. Кожне слово являє собою приріст національного буття, з власною естетикою погляду на світ. Змалювання словом почуттів, стосунків, усього того, що становить людське буття, є не тільки і не стільки змалюванням, воно має безпосереднє відношення до присутності або спогаду про присутність зображеного, вимовленого у слові. Знищити мову, слово – означає водночас знищити не лише названу присутність, а й самий спогад про неї. Слово постійно збагачується новими почуттями людей, набуває нових змістів, йому властива незалежність від змісту попереднього людського знання. Лінґвоцид вбиває ці ненароджені, не-явлені змісти і смисли, вбиває разом з уже відомими, збіднюючи естетичну свідомість нації, приводячи до її кризи.

У мові відбувається не стільки певне називання, оформлення національного естетичного світу, скільки його безпосереднє формування, що враховує самобутні національні реалії, естетику світовідчуття. У ній втілюються специфічні естетичні фантазії нації, її естетичні погляди. У ній ви-являється енергія духу нації, котрою

утворюються форми і обриси певної предметної сфери. Це своєрідне відношення до оточуючого, та спрямованість, котрі національний дух надає мислимому, об'єктивному. Різноманітні витвори духовної культури народу і насамперед його мова, спрямовані на перебудову пасивного світу простих вражень на світ чистого духовного вираження національної естетики світобачення, світовідчуття. Естетичні образи, що виникають у мові й транслюються через мову, і є уявленнями нації про умови її дійсного буття. Їх цінність міститься не у відображенні ними умов цього буття, а у тому, що ними створюється єдність явищ, котрі ці образи самі з себе утворюють, тобто мова є серцевиною, початком цілісності естетичного простору буття нації. Лінґвоцид, котрий цю цілісність порушує, розриває, – вносить дисгармонію, без-образність у національний і загальнолюдський естетичний простір. Виникає ситуація, коли необхідна єдність, цілісність цього буття розпорошується на спрощену одноманітність існуючого.

Народження світу почуттєвого, котрий матеріалізується у слові, виникає через момент страждання, як результат трагічних колізій долі нації. Функція естетичної свідомості самою своєю природою примушена шукати у почуттєвому своє конкретне втілення і, врешті решт, тільки тут вона може його реалізувати. Естетичний світ нації являє собою не що інше, як уже сформовану і тим самим духовно підкорену почуттєвість, певну специфічну систему почуттєвого розмаїття, котра твориться як вільне ви-явлення нацією себе навколишньому світові. Мова підпорядковує хаос безпосередніх вражень, називаючи все оточуюче так, як вона його відчуває, згідно менталітету та іншим особливостям нації. У цьому новоствореному світі мовних знаків і сам світ вражень набуває зовсім нового стану внаслідок духовної артикуляції людини, нації. Духовна артикуляція підіймає мову, слово над оголеною безпосередністю так званих почуттєвих якостей. Так мова стає основним духовним засобом, завдяки якому відбувається прогресивний рух людини, нації від світу природних вражень до світу національного споглядання і саморефлексії.

У мові, як вияві естетичної свідомості, найбільш виразно проявляється функція розрізнення і зв'язування, поєднання явищ навколишнього світу. Мова, вміщуючи у собі світ понятєвих знаків, є разом з тим естетичним середовищем образного національного світу, що за своїм походженням становить духовну ауру народу і будь-яке грубе втручання до меж цієї аури (що ми спостерігаємо під час актів лінґвоциду) є трагічним порушенням врівноваженості світового естетичного простору. Лінґвоцид викреслює цілі народи з історичного процесу культури. Український народ знаходив і знаходить у собі сили для боротьби за рідну мову, а значить, і за власну історію, за саму можливість самостійного, самодостатнього буття. Ми розуміємо, що лише "Людина, котра усвідомлює себе в протистоянні, є людиною культури. Вочевидь, БУТИ (підкреслено мною – В.М.) для людини означає бути в культурі." (Пер. авт.): [9].

Саме сприйняття естетичної форми почуттєвого через мову є можливим лише завдяки тому, що ми самі утворюємо основні елементи словесної форми. У слові первородне сутнісне життя нації постає як її духовна, почуттєва активність. У рідній мові наша рефлексія вбачає сутність національного духу, його окремішність і самобутність. Лінґвоцид винищує цю окремішність, розпорошує неповторність народу серед інших, стирає його самобутні риси, усереднює до рівня узагальненого статистичного мешканця Землі. Між тим відомо, що сила цілісності – у чіткій оформленості та повноцінному розвиткові її фрагментів, які, являючи собою повноцінні організми, утворюють те цементуюче ядро, котре й утримує цілісність як цілісність. Ми вже зазначали, що у мові нація з-дійснюється, маніфестує себе перед світом у мовних образах, породжених естетичною свідомістю. Руйнування національної мови є вторгненням у окремішній світ, захищений святістю ідей, ідеалів народу, котрі становлять основу національної естетичної свідомості. "Без… рідної мови нема всенародної свідомости, без такої свідомости нема нації, а без свідомої нації – нема державности…" [10].

Національна мова через свою інтенціональну сутність перебуває поза всяким часом і простором, проте за наявністю переживання стає предметом і знаряддям естетичного переживання. Мова не являє собою первісно речі для себе, вона належить до сфери самопредставлення народу, котрий нею розмовляє. У мові відбивається буттєвий процес, процес репрезентації себе нацією, лінґвоцид деформує буття нації, що веде до кризи естетичної свідомості. Пред-ставлення нації усьому світові через мову є універсальним онтологічним структурним моментом естетичного. Полишення нації моменту мовного пред-ставлення становить антиестетичний, антисоціальний момент.

У мові як естетичному феномені міститься точка перетину усіх видів суспільної і духовної практики людини, що характеризується певною своєрідністю й непорівнюваністю. Мова збирає ці розбіжності у цілісний образ буття людини. Цей образ є безперервним. Всі свідчення минулого життя: будівлі, предмети, пам'ятники руйнуються безжальним часом, – мова ж є витвором чистої духовності настільки високого ступеня, що її голос звучить у сьогоденні так само, як він звучав за часів сивої давнини. У процесі мовлення відбувається перетворення закладеної минулим інформації на живий зміст національного буття і коли замовкає мова, – переривається традиція безперервності, нескінченості, вічності цього буття. Проте мова не є лише позачасовим предметом естетичного переживання. Ця мова окремого народу належить усьому мовленнєвому світові, оскільки становить його невід'ємну частину. Лише світ може визначити і визначає цінність цієї мови.

Відбудова світу національного інобуття, відбудова його первісного стану у мові, – сприяє з-дійсненню нації у світі, її актуалізації у ньому. Історична доля нації, ви-мовлена у мові, відкриває шлях до заміни втраченого і відновлення традиції, повертає ті оказіональні, первісні риси, котрі притаманні саме цьому народові. Мова нації – це той текст, адресований людству, у якому відтворений первісний задум творення цієї нації, її з-дійснення. Без рідної мови немає дійсного буття нації, немає грунту, на якому вона зросла, немає елементів моральної дійсності, що складаються у єдину національну свідомість спільноти, немає тієї неповторної естетичної аури народу, котра виховує й надихає. У мові окреслена історична доля нації, її світова позиція, що постає у зовнішньому та внутрішньому її діянні. Внутрішнє діяння ви-явлене у мові, і є тим священним духом нації, у котрому міститься первородне сутнісне життя національної ідеї. Різноманітні прояви духу народу стають доступними нашому розумінню лише завдяки мові, її первісній творчій силі. Саме у рідній мові наша рефлексія вбачає сутність національного духу, котрий відкривається нам через формування почуттєвих вражень, того "матеріалу", на якому ґрунтується національна естетична свідомість.

Отже, дослідивши антиестетичну, антигуманну сутність лінгвоциду, ми можемо зробити наступні висновки:

Лінгвоцид, котрий проводився в Україні, спричинив кризу естетичної свідомості українства.

Лінгвоцид послідовною політикою, шляхом заборони й нищення української мови негативно вплинув на стан культури і подальший поступ країни загалом.

Як наслідок політики лінгвоциду, послідовно підривався зв'язок з попередніми поколіннями, гальмувався процес саморозвитку української нації.

Політика лінгвоциду заклала суттєві передумови деестетизації, дегуманізації українського суспільства в цілому. Формувалось соціально- негативне ставлення до української мови, прищеплювався принцип її меншовартості.

Українська мова була зведена до рівня побутової мови, перекреслювалась її естетична цінність, її роль як генератора духовного багатства українського народу. Гуманітарна сфера українського суспільства перебувала у стані занепаду.

У своїх проявах лінгвоцид дорівнюється етноцидовій явищу антигуманного, антисоціального спрямування, котрий породжує симулякри національної і естетичної свідомості.

На сучасному етапі стан української мови не відповідає її конституційному статусу державної мови і може бути охарактеризований як критичний. Отже, кризові процеси в естетичній свідомості українства тривають.

Незважаючи на трагічний шлях історії українства, воно є спроможним дати могутній росток національної волі й призначення, знаходження себе, свого місця у світовій людській спільноті.

1. *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России // Герцен А.И. Эстетика. Критика. Проблемы культуры. – М.: Искусство, 1987. – С.257-258. 2. *Руденко М.* Всесвіт у тобі. – К.: Веселка, 1968. – С.28. 3. *Хайдеггер М.* Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – С.203. 4. *Ницше Ф.* Рождение трагедии, или эллинство и пессимизм//Ницше Ф. Соч. в двух томах. – М.: Мысль, 1990. – Т. 1. – С.150-151. 5. *Эрн В.* Борьба за логос. – М.: АСТ, 2000. – С.125. 6. *Федькович Ю.* Оскресни, боян // Українська література XIX століття. – К.: Либідь, 2006. – С.419. 7. *Костомаров Н.* Обзор сочинений, писанных на малороссийском языке // Українська література XIX століття. – К.: Либідь, 2006. – С.159. 8. *Суханцева В.К.* Метафизика культуры. – К.: Факт, 2006. – С.27. 9. Там само. – С.34. 10. *Огієнко І.* Наука про рідномовні обов'язки. – Друкарня ОО. Василіян у Жовкві, 1936. – С.3.

Надійшла до редколегії 26.11.2009

О.Ю. Павлова, д-р філос. наук

ВПЛИВ ЗМІНИ ІДЕАЛУ РАЦІОНАЛЬНОСТІ НА РОЗВИТОК ЕСТЕТИЧНОЇ ТЕОРІЇ

В статті проаналізовано еволюцію основних підходів до проблеми самовизначення естетичної теорії в контексті трансформації класичного ідеалу раціональності.

The evolution of main approaches to problem of aesthetics theory self-definition in the context of classical ideal of rationality transformation is analyzed into the article.

Метафізичні підходи до розуміння фундаментальних вимірів людського буття, зокрема до проблеми естетичного в процесі трансформації класичного ідеалу раціональності продемонстрували свою непереконливість. В першу чергу, втратила свою самоочевидність декартівська парадигма свідомості (декартівсько-кантівський канон, за Р. Рорті), де остання розглядається як прозора сама для себе і виступає вихідною точкою процесу пізнання. Криза цієї моделі філософування поставила під сумнів можливість самообґрунтування філософського знання, а разом з тим долю самої філософії (також і естетки як філософської дисципліни). Ця проблема детально проаналізована як західними дослідниками (Б. Вальденфельс, Е. Гуссерль, Ф. Ніцше, Ліотар, Ж. Дерідда, М. Фуко, Р. Рорті), так і вітчизняними (П. Гайденко, М. Мамардашвілі, В. Лук'янець, М. Попович). Метою нашого дослідження є аналіз впливу зміни ідеалу раціональності на розвиток естетичної теорії.

Можна погодитись з підсумком тих фундаментальних зрушень, що привели до зміни стилю філософування, наведених російським дослідником М. Фурсом: "Базова лінія протистояння в сучасній філософії пов'язана з питанням про долю філософської раціональності: якщо одні заявляють про появу "пост-філософської культури" і перетворення філософування в різновид літературної практики, то інші відстоюють тезу щодо життєздатності філософії як академічного заняття і передбачають варіанти нової моделі філософської раціональності" [1]. До методологічних інновацій слід відноситися з обережністю. Не можна безрефлексивно відкидати здобутки класичного етапу розвитку філософії, як Просвітництво відкинуло настанови традиційного стилю філософування. Просвітницька критика відкидала авторитет традиції, оскільки його засади виявилися дорозсудковим, забобонними. Але, як доводить Г. Гадамер, в традиції може закріпитися лише те, що довело свою життєздатність, розумність. Інша справа, що життя вже вийшло за межі тієї розумності, які консервує традиція (використовуючи вираз Гегеля, можна зробити висновок, що розрив між наявним і дійсним ставить під сумнів тотожність розумного і дійсного, але не може спростувати його). Принаймні, її аксіоматичність мало чим відрізняється від самоочевидності правил розуму. Проте, і сучасні теоретичні стратегії мало чим відрізняються від допросвітницьких регулятивів. Аналіз лінгвістичних знаків у структуралістів або соціальних фактів у позитивістів є ще більш випадковим, ніж традиціоналістські настанови. В основі останніх, як доводить герменевтична онтологія, полягає знятий розум практичного досвіду, доведений до аксіоми, життєвого правилу. Тоді як неупередженість вибору "атомарного факту" завжди викликає сумнів, оскільки за його випадковістю приховується історія, безумовність якої є ілюзорною. Дослідження прихованих витоків завжди руйнує об'єктивність факту. Ще Паскаль, поставивши під сумнів аксіоматичність раціоналізму, зазначив: "Звичай – ось і вся справедливість, за однією причиною тому, що він в нас укорінився. Тут містичні засади його влади. Хто забажає сягнути його витоків, той його знищить… Мистецтво фронди та розхитування держави полягає у вмінні підривати сталі звичаї, дошукуватися до їхніх витоків, доводити наскільки мало в них справедливості та необхідності" [2]. Самоочевидність навіть математичних і логічних аксіом, що претендують на природність і позаісторичність, є лише породженням певних історичних умов та соціальних полів.

Побудова адекватної естетичної теорії потребує прояснення ґенези її вихідних настанов, аксіом. Це не можливо поза визначенням метаморфоз філософської теорії взагалі. В історії посткласичної парадигми філософського знання найбільш очевидними стали такі фундаментальних зрушення:

По-перше, заперечення універсальності розуму, визнання його інструментального значення, що починається з марксистського і позитивістського дистанціювання від настанов логоцентризму. Світ більше не сприймається як тотальна єдність, яку можна осягнути раціональними процедурами, рефлексивним зусиллям

© О.Ю. Павлова, 2010

(а в класичному раціоналізмі розум долав навіть межі трансцендентного). Головним предметом філософської рефлексії стає первинна єдність життя, матеріального розвитку, живий досвід. Розум відтепер розглядається лише як один з елементів світу (іноді навіть найбільш сумнівний та агресивний), а не як універсальний інструментарій людини. Таке ставлення до нього доводить гносеологічну відносність протиставлення буття і свідомості в марксизмі, обмеженість розуму іншими складовими свідомості (наприклад, у Ніцше, Бергсона, Фрейда). Ще більше ця тенденція посилюється в постмодерністській ситуації (занепад метанарацій у Ліотара, деконструкція метафізики у Дерідда). Постмодерн втрачає свій руйнівний пафос порівняно з модерном: толерантність по відношенню до логосу як однієї з можливих форм інтерпретації, яку, однак, не слід абсолютизувати.

По-друге, проблематизація прозорості раціональних процедур ставить під сумнів однозначність, неопосередкованість суб'єкт-об'єктної опозиції, деконструює її. Заперечується її вихідний характер: з одного боку, стає зрозумілою сутнісна приналежність людини до світу, втягнутість її у порядок речей. Суб'єкт пізнання та моралі, що розглядався як автономний та неупереджений, втрачає свій субстанційний характер. Децентрована суб'єктивність та безумовна інтенціональність потрапляє під сумнів, оскільки виявляється їхня укоріненість у життєвих та мовних структурах. Їхня функція полягає не у конституюванні світу – вони є формами світовідношення. В певному аспекті вони несуть на собі навантаження дискурсу влади.

З іншого боку, виявляється, що будь-яке об'єктивне відображення "доепістемологічної реальності" (В. Дільтей) завжди вже вписане в наявний культурний код, обов'язково проінтерпретований людиною. Порушення сталої бінарної опозиції суб'єкта і об'єкта, що спочатку знаходить вираження у руйнації монолітності суб'єкта (фрейдизм, позитивізм, феноменологія), а завершується "смертю автора" (Р. Барт) та людини (М. Фуко).

По-третє, філософія припиняє бути "строгою наукою", орієнтація на яку ще досить потужна навіть у феноменологічній традиції. Порушується чітка розмежованість філософських дисциплін, а тому виникають різновиди міждисциплінарних досліджень, що поєднують у собі історичні, соціологічні, антропологічні, освітні, естетичні стратегії. Руйнація меж відбувається не лише між певними філософськими дисциплінами, але і між різними формами культури, зокрема між філософією та мистецтвом. Все починається з обґрунтування можливості "поетичного мислення", а завершується постмодерністською агресією, яка репрезентує філософію взагалі як різновид літератури (Р. Рорті, А. Данто). Стратегія "усунення жанрового розрізнення між філософією та літературою" (Ю. Габермас), хоч і викликає критику, проте, стає одним з визначальних рухів філософії XX століття. Заперечення необхідності логічної послідовності доведень та аподиктичності знання наближує філософію до поетики. Відповідно, естетична навантаженість філософії стає загальнопоширеною.

Всі ці трансформації філософського дискурсу не могли не вплинути на розвиток самої естетики. Дана постановка проблеми вимагає звернутися до виявлення закономірностей руху та самоосягнення естетики у контроверзах метафізики прекрасного, філософії мистецтва до теорії ґенези чуттєвого самоствердження людини.

Естетика, яка лише за добу Просвітництва обґрунтувала власне предметне поле, стала перетворюватися на філософію мистецтва. Це стало закономірним етапом, оскільки саме в цей час відбулося замикання мистецтва в автономному полі культури, тобто все, що потрапляло в цю сферу, мало рухатися за її законами, або виштовхувалося, як чужорідне (саме цим зумовлений романтичний пафос). Як і будь-яке соціальне поле, мистецтво ґрунтується на певній тавтології, яка передбачає, що діяти / творити або судити, оцінювати в естетичній області можна лише за принципами естетичними / художніми. Кантівська спроба обґрунтувати доцільність як апріорний принцип здібності судження як раз і має на меті демаркацію трансцендентальної естетики та проблемних полів інших "Критик" (нижче ми зупинимось на цьому пункті більш детально). Таким чином, відбулося закономірне та історично необхідне звуження дисциплінарного простору естетики, яке тривало від початку обґрунтування її предметної сфери і аж до модерністського постулату "дегуманізації мистецтва". Самоочевидність номосу в художньому полі, де відбулося чітке структурування предметних сфер за законами поля (диференціація художніх стилів та видів мистецтва), перетворювало його на доксу, аксіому (специфіка функціонування естетичної норми розглядається у Бурд'є, Лотманом, Мукаржевським).

Аксіоматика царини Аполлона, спроба самопояснення мистецтва власними засобами приводили до появи крайнощів: "Сцилли натуралізму та Харибди психологізму" (Е. Кассірер), абсолютизації принципів "онтологізму" та "гносеологізму" (А. Канарський). Спроби як схопити наявне буття поза його культурною обумовленістю (репрезентувати естетичні якості об'єкта як природні), так і прояснити естетичні інтенції виключно здібностями суб'єкта (також цілком природними) виявляли обмеженість таких підходів у критиці багатьох напрямків сучасного філософсько-естетичного знання (зокрема феноменології, герменевтики, структуралізму).

З іншого боку, абсолютизація автономії художнього приводила до амбівалентності досвіду його переживання серед інших культурних форм. В ситуації поза-нормативності царини мистецтва естетичний досвід розглядався як один з різновидів досвіду взагалі, природа якого також не мала систематичного прояснення (позанормативність іманентна природі художнього. Ми погоджуємося з Ю. Лотманом у тому, що художній витвір завжди живе в проекції декількох норм, тому дотримання однієї з них завжди обертається порушенням інших.

"Естетичний бум" (В. Вельш), що пережило XX століття, розсунув межі дисциплінарного простору традиційної естетики та увів в поле її досліджень нові проблеми, такі як: іміджелогія, естетика комунікативної дії, дизайн (не лише окремих речей, а й ландшафту культури в цілому), реклама та естетичне навантаження віртуальної реальності. Відповідно, принципи некласичної естетики, основи якої почали формуватися ще у романтичної теорії, можуть бути зрозумілі лише крізь призму метаморфоз попереднього етапу розвитку. Якщо класична естетика сформувалася на тлі логоцентризму, то некласична виходить з інших позицій: естетика перериває лінійну спадкоємність і являє собою історичне поєднання декількох естетичних шкіл, що існують і розвиваються паралельно; в структурі естетичних здібностей людини висуваються на перші ролі не розум та здібність судження, а інші здібності, які мають естетичне забарвлення (воля у Ф. Ніцше, інтуїція у А. Бергсона, несвідоме у З. Фрейда, уява у А. Бретона); моделюються інваріанти реальності, тоді як класика намагалася її описати; заперечується єдність істини, добра і краси, на засадах якої ґрунтувалася класична естетика; як наслідок, світ осягається не як певна тотальність, яку можна осягнути розумом (лише одна із проекцій світу може бути осягнута як прекрасне), а як картина світу, де естетичне висувається як виклик існуючому та його розу-

мовим поясненням; принципом зв'язку обирається не гармонія, а конфлікт, контраст, що знаходить яскраве вираження у художній практиці; релятивізація чітко вираженої видової специфіки мистецтва; відповідно відбувається інтеграція предметного поля самої естетики: не має філософії прекрасного і метафізики мистецтва. Вона постає як теорія чуттєвого самоствердження людини.

Нові підходи в естетиці створюють горизонт теоретичного осягнення світу поза методологією природничих наук, які були взірцем побудови філософського знання з Нового часу. Світоглядна перспектива естетичної науки стає очевидною в поліпарадигмальному ландшафті культури. Актуалізація естетичних проблем культури, її універсалій, історико-культурної типології свідомості, стилю життя соціокультурних груп, стверджує статус естетики як теоретичної самосвідомості культури, одна з функцій якої – конструювання її форм. Естетичні принципи конструювання (обґрунтовані ще Й. Шеллінгом) соціокультурних систем стають визначальними.

Естетичні принципи стають онтологічними аргументами. Логічні ж аргументи покликані легітимувати сталий стан речей, обґрунтувати його як природний стан, "начала речей". Наявний порядок ніколи не може бути остаточно розумним чи виправданим. На користь цієї тези завжди свідчать інтенсивні процеси розкладу таких порядків та пафос "переоцінки цінностей", що їх супроводжує. Монополія центрів влади поза класичним стилем культури істотно обмежена, відповідно, силові сценарії аргументації та підтримки авторитету також втратили свою всезагальну значимість.

Естетична аргументація має свій арсенал виправдання наявного, оформлення його на рівні виявлення "соціального почуття", яким є краса за Е. Бйорком. Естетичний досвід стає способом виправдання та пробачення наявного буття. Нудність дорівнює непереконливості, тобто естетична ознака стає логічною. Естетика з метафізики прекрасного та філософії мистецтва перетворюється на теорію чуттєвого самоствердження людини, стає онтологією універсальної чуттєвості. Нові функції естетичної теорії приводять до реструктуризації її предметного поля.

Класична естетика була зорієнтована на прекрасне як міру доцільності розвитку взагалі, оскільки передісторія має закінчитися, остільки естетика має переорієнтуватися на естетичне взагалі. Вона зосереджувалася на експлікації окремих категорій, таких як "прекрасне", "потворне", "трагічне", "комічне", "гармонійне" тощо. Обґрунтування системи естетичних категорій немає, окрім деяких спроб представників німецького класичного ідеалізму (І. Кант, Г. Гегель, К. Розенкранц). Деякі дослідники спробували дослідити ці категорії як бінарні опозиції. З іншого боку, велику частку предметного поля естетики займали класифікації видової, жанрової та стильової різноманітності мистецтва. Всі вони мали вигляд лише спроб хронологічного впорядкування. Складність і двопредметність естетичної сфери фіксувалася теоретиками, але не знаходила будь-якого пояснення.

Аналіз естетичних категорій та теорій художньої творчості відзначався амбівалентністю в межах предметного поля естетики. Мало було навіть спроб здійснити дедукцію естетичних категорій. Лише гегелівська раціоналістична філософія намагалася вписати в діалектику розвитку Абсолютного Духу систему позитивних категорій естетики. Здобутком його естетичної теорії також є систематизація видів мистецтва, що дозволило довести єдність їх вихідного принципу, а мистецтво схопити як цілісний феномен. Гегелем також вперше було здійснено узгодження етапів розвитку мистецтва з певними естетичними категоріями. Його учень К. Розенкранц здійснив спробу систематизації категорій естетики потворного. Але навіть якщо не брати до уваги абсолютизацію раціоналістичних підходів Гегеля та його учня, то все одно ідеалістична естетика знаходилася в межах лише класичного стилю філософування. Відповідно, в цих концепціях історична послідовність видової динаміки мистецтва була головним предметом дослідження.

Навіть естетична теорія А. Канарського, яка виходить за межі опозиції прекрасного і потворного, постулює протилежність естетичного і збайдуженого як вихідну позицію естетичної теорії, але при аналізі ґенези чуттєвої природи людини обмежується лише класичною єдністю істини і добра, завершуючись моральною формою естетичного. В його естетичній концепції, як і в гегелівській, спостерігається чітка визначеність видової специфіки мистецтва. З такими аргументами можна було б погодитися з позиції радянської естетики, але сучасна "генералізація" (М. Вебер) і релятивізація західноєвропейської системи цінностей є не просто вигадкою модерністського нігілізму та постмодерністською радикалізацією естетичного, але і реальним станом сучасної "системи речей" (Ж. Бодрійяр).

Більшість з попередніх проблем естетики була зорієнтована на історію естетичної думки. Пора з'ясувати, як вписуються в поле культури різні види мистецтва та що актуалізувало естетичні категорії. Треба обґрунтувати естетику не лише як історію естетичних ідей, але і як теорію естетичного досвіду людини. Назріла необхідність зрозуміти засади єдності дедукції естетичних категорій, закономірності розвитку мистецтва з врахуванням його видової, стильової, жанрової своєрідності, а також підстави становлення мистецтва як соціального поля культури. А все це стає можливим лише за умови розуміння його як історичної форми самоздійснення людини, історично необхідної, але й історично обмеженої. Художнє – лише момент розвитку естетичного, тоді як естетизація реальності пульсує у всіх моментах зв'язку людини з буттям. Процес формотворення культури стає естетичним досвідом людини.

"Моделі реальності" потребують уточнення "реальності моделі", оскільки невідрефлектованість останньої робить аксіомою позицію дослідника разом з його помилками, тобто модель не прориває до реальності, а реалізує помилку. Ще Д. Локк розрізняв "тотожність субстанцій" і "тотожність модусів". Тотожність субстанції естетичного не передбачає тотожності його модусів. Але, з іншого боку, емпірична тотожність модусів естетичного не доводить субстанційну тотожність естетичного в різних культурно-історичних формах.

Некласична естетика намагається бути не лише фіксацією уречевленого переживання, а виступати апологією присутності людини у світі. "Виправдання людської присутності у світі – наявність особливої здатності бути "окликнутим буттям" (Н. Бердяєв), відзиваючись почуттям, судженням, ім'ям на явлення речі (почуття простору, часу, ритму, симетрії, кольору, лінії, судження смаку, категоріальні визначення краси, досконалості, гармонії, трагізму і т.ін. [3]. Необхідність доведення, правомірності людського існування також є історичним феноменом. Довгий час людина не мала потреби звітувати та вибачатися ані перед собою, ані перед ким іншим. Апологія людини стає закономірним кроком розвитку практичної філософії після теодицеї.

Зміна настанов естетики, наближення її до проблематики онтології та філософської антропології висуває необхідність прояснення аксіоматики як класичних концепцій, так і потребу приділяти ретельну методологічну увагу до сучасного стану теорії. Боротьба за об'єктивність гуманітарного знання після занепаду раціоцентризму весь час вимагає нових аргументів. Особливої уваги в цьому аспек-

ті заслуговує методологія раціоналістичного історизму, запропонована П. Бурд'є. Вона заперечує принципову ненауковість гуманітарних дисциплін: "Насправді, с тих пір, як існують соціальні науки, вони вже не раз ставали предметом методологічного сумніву, а деякі філософи навіть ставали речниками їх апріорної ненауковості на підставі аргументу, що весь час повторюється – будь то у Франції чи в Гарварді – згідно з яким вчений, заглиблений у досліджувану дійсність, принципово не може мати "об'єктивного" погляду на свій предмет. В канонічному вигляді ми зустрічаємо такого роду критику у Раймона Арона, але її постійно відтворюють і багато інших аналітиків, які впевнені, що тим самим раз і на завжди покінчили з претензією соціальних наук на науковість" [4].

Таким чином, сумнів у науковості гуманітарних наук взагалі та естетичної теорії зокрема випливає з кризи класичного ідеалу раціональності. Ця тенденція особливо потужна у позитивізмі американської філософії, особливо в поєднанні його з постмодерністськими настановами. Академічне позиціювання аналітичної філософії, яка виступає проти релятивістських прагнень, не заважає їй активно співпрацювати з постмодерном, про що свідчить творчість таких американських філософів, як А. Данто, Р. Рорті, Р. Нозік. Навіть у європейських філософів можна зустріти інтеграцію подібних теоретичних полів, не дивлячись на "конфлікт інтерпретацій" у того самого П. Рікера. Відмінність між "твердим позитивізмом та м'яким, але радикальним постмодернізмом" (П. Бурд'є) виявляється не надто значною. Неможливість обґрунтувати всезагальність та необхідність гуманітарних наук, інтертекстуальність світу культури та зближення естетичної теорії з художньою практикою поєднує ці начебто протилежні напрямки. П. Бурд'є на засадах раціоналістичного історизму звинувачує обидві теоретичні течії у тому, що вони відкидають ідею "онтологічного обґрунтування". А саме вона робить можливим експлікацію методологічних засад соціальних наук. Саме ця перевага робить для нас метод історичного раціоналізму пріоритетним, хоча і не позбавленим певних недоліків у запропонованому варіанті. До них можна віднести: латентний дуалізм біологічного і соціального, екстраполяцію фізичних формулювань в галузь гуманітарних досліджень, до якої тяжіє концепція Бурд'є (соціальні поля, соціальні сили, розгляд вектору естетичної диспозиції як суми дій агентів поля, абсолютизація значення символічного капіталу, механістичність взаємодії соціальних полів та індивідів як агентів цих полів, а також соціальних полів між собою).

Проблиск естетичного у різноманітті міждисциплінарних зв'язків породжує уявлення про його розпорошеність, релятивність. Це свідчить саме про те, що естетичні принципи мають стати засадами інтеграції гуманітарного знання.

1. *Фурс В.Н.* Парадигма критической теории в современной философии: попытка экспликации / В.Н. Фурс // Логос. – 2001. – № 2. – С.47. 2. Пас О. Сюрреализм / О. Пас; пер с исп. // Литературное обозрение. – 1998. – № 5/6. – С. 94. 3. *Валицкая А.* О статусе эстетики / А.О. Валицкая // Эстетика сегодня: состояние, перспективы: материалы научной конференции, (Санкт-Петербург, 20-21 окт. 1999 г.) / Санкт-Петербургское философское общество. – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 1999. – С.23. 4. *Бурдье П.* За рационалистический историзм / Бурдье П.; пер. с фр. Н.А. Шматко // Социо-Логос постмодернизма. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН. – М.: Институт экспериментальной социологии, 1997. – С.11.

Надійшла до редколегії 27.11.2009

Д.Є. Прокопов, д-р філос. наук, доц.

РОЗВИТОК ОНТОЛОГІЧНОЇ ПАРАДИГМИ ТЛУМАЧЕННЯ ХИБИ У ФІЛОСОФІЇ ПЛАТОНА (ЗАКІНЧЕННЯ)

У статті досліджуються окремі аспекти пояснення феномена хиби та хибного знання у філософії Платона. Автор доводить некоректність тлумачення платонівської теорії хиби в термінах арістотелівської логіки, а також демонструє її зв'язок з проблемою співвідношення буття і небуття.

The article investigates some aspects of explanation of the phenomenon of false and false knowledge in Plato's philosophy. The author proves the incorrectness of Plato's interpretation of false in the terms of an Aristotelian logic, and also shows its relevance with the problem of the being and nothingness correlation.

Окреслюючи платонівський спосіб інтерпретації хиби поняттям "онтологічної парадигми" слід зробити, тим не менш одне суттєве уточнення. Насправді ідея пошуку джерел хиби в структурі буття висувалась ще у до сократичній філософії, однак свого завершеного вигляду ця ідея набуває лише у філософії Платона. Наразі такий тип інтерпретації хиби можна протиставити суто гносеологічному її поясненню, коли проблематика хиби цілком виводиться з аналізу судження. Звісно, такий поділ на онтологічну і гносеологічну парадигми в інтерпретації хиби є доволі умовним. Однак він, на нашу думку, може дати й певні результати, оскільки загальна спрямованість пошуків хиби, які здійснюються Платоном, різниться від того, що було пізніше запропоновано Арістотелем.

Ще раз наголосимо, що в діалогах Платона ми часто натрапляємо на суто логічні визначення хиби. Зокрема, в "Кратилі" він пише, що "той, хто говорить про суще, як воно є, виказує істину, а той, хто говорить про нього інше, хибить" [1]. Однак при цьому не можна не помічати, що подібний спосіб тлумачення хиби вже накладає певні обмеження на загальну картину і пізнання, і буття. Зокрема, передбачається принаймні наступне: а) поділ на людину, що наділена пізнавальною здатністю, та суще; б) можливість правильного та неправильного розпізнавання речей; в) наявність специфічної здатності (або ж інстанції) порівняння висловленого про суще судження та самого сущого, що постало предметом судження. Це можна схарактеризувати ще як три вихідні пресуппозиції кореспондентної теорії тлумачення істини й хиби.

До речі, проблему хиби в філософії Платона саме в такий спосіб викладає Альбін, який, будучи яскравим представником середнього платонізму (друге століття нашої ери), застосовує для викладу платонівської теорії арістотелівську логіку (коли остання використовується як своєрідна пропедевтика до "справжнього Платона"). Так, вже на самому початку свого "Підручника Платонової філософії", викладаючи основи діалектики Платона (нагадаємо, що для Альбіна діалектика – це знання сутності висловленого [2]), він вказує, що вжиток такого поняття, як "спроможність судження", передбачає існування потрійного членування сущого, коли ми виокремлюємо, по-перше, саму спроможність виказувати судження чи судити (носієм і власником такої спроможності є людина), по-друге, предмет, про який судження виказується, і, по-третє, саме судження, в якому фіксується відношення пізнавальної спроможності судження до предмета су-

© Д.Є. Прокопов, 2010

дження. Джерелом спроможності судження Альбін називає розум, а її знаряддям – певний "природний орган диференціації" (ним є природний розум – lógos), який здатен відрізняти істину від хиби [3]. Таким чином, із самого початку Альбін закладає вище перелічені три підвалини для інтерпретації платонівського розуміння хиби як правильності чи співпадіння судження та речі. Хоча при цьому він і каже про існування двох розумів (неосяжного і абсолютно вірогідного розуму Бога, з одного боку, та безпомильного у своєму знанні предметів людського розуму – з іншого), але насправді подібний "арістотелізований" платонізм має справу з трьома розумами: божественним та двома людськими. Звідки беруться два розуми людини? Справа в тому, що "безпомильний розум" характеризується Альбіном як мета самовдосконалення людини. Тому поряд із ним (а точніше – перед ним) ми маємо визнати існування такого розуму, що помиляється і хибить. Останній нерозривно пов'язаний із тілом людини, яке наділено здатністю чуття.

Однак, пропонована Альбином редукція хиби до чуття (до розуму, що не так мислить, як відчуває) виявляється не зовсім коректною. Адже намагаючись пояснити виникнення хиби як процес впливу чуття на розум, Альбін мусить все ж визнати, що хибу породжує не стільки чуття, і навіть не пам'ять (специфічні відбитки чуттів, які можуть стиратись), скільки розум, який виказує невірне судження (судження, в якому міститься неправильна ідентифікація, як у тому випадку, коли дивлячись на Платона, ми приймаємо його за Сократа [4]). А тому всі спроби Альбіна вивести розум з-під підозри у хибі чи хибності видаються марними. Але зараз ми згадали його виклад платонівської філософії лише для того, щоб поставити під сумнів коректність подібного прочитання Платона в дусі Арістотеля, позаяк воно не стільки об'єднує вартості двох філософських систем, скільки утворює специфічну спотворену форму, в якій ми не маємо справи ані з Платоном, ані з Арістотелем.

Принагідно зауважимо, що, на думку П. Рікера, подібний спосіб інтерпретації платонівської хиби як результату невірного судження про чуття є неправильним, бо насправді у Платона хиба не є актом невідповідності судження та речі, про що нам повідомляє якась додаткова (так і не названа Альбіном) інстанція з третьої пресуппозиції кореспондентної теорії, а є результатом "сінапсіса" [synápsis] чи стикання чуття і думки, про що Платон докладно пише у "Теететі". У зв'язку з цим П. Рікер зазначає: "Співвіднесеність з часом, якої можна було б очікувати від висловлення "бути вірним своїм спогадам", неприйнятна в межах епістемічної теорії, яка має за мету визначити статус хибної гадки, а отже й судження, а не пам'яті як такої. Її значення в тому, що завдяки феноменології хибної гадки вона охоплює у всій широті апорію присутності того, що відсутнє" [5]. Але перш ніж переходити до аналізу цього аспекту платонівського тлумачення хиби, доцільно зробити кілька кроків назад у хронологічному плані й повернутися до ранніх діалогів Платона, в яких порушується проблематика хиби.

Подібний крок видається важливим, оскільки, починаючи зі своїх ранніх діалогів, Платон підходить до проблеми хиби зовсім з іншого боку, ніж це потім зробить Арістотель. В цьому сенсі, як нам видається, доволі показовим є діалог "Гіппій менший", де, порівнюючи Ахілла та Одиссея (відштовхуючись від твердження Гіппія про мужність і правдивість Ахілла та про хитрість й вроджену схильність до омани і хиби Одиссея), Сократ вказує на певний парадокс того, хто виказує хибу, адже, як виявляється, для того, щоб хибити по-справжньому, необхідно бути наймудрішим із людей і абсолютно точно знати істину. Звісно, зараз не варто з'ясовувати, наскільки "хибить" Ахілл, коли він каже Одиссею, що готовий у мить відправитися додому після тяжкої образи від Агамемнона, а Аяксу – що він вступить у бій не раніше, ніж Гектор наблизиться впритул до кораблів ахейців. Наразі нас цікавить та загальна ситуація вихідної "вади у поясненні" хиби, на яку вказує Платон, адже для того, щоб точно схибити, необхідно вже заздалегідь знати істину, бо якщо її не знати, то схибити можна хіба що випадково. З цього приводу в платонівському діалозі Сократ ставить Гіппію наступне запитання: "І чи не трапиться випадково, що часто невіглас, бажаючи схибити, мимохіть викаже істину саме через своє невігластво, – тоді як ти, мудрець, бажаючи схибити, завжди хибитимеш однаково вірно?" [6].

Водночас, вказуючи на подібний парадокс хиби (його не треба плутати з парадоксом брехуна), Платон зазначає, що спроба пояснити хибу як злий намір (щось, що корениться в самій людині) також не завжди може вважатися прийнятною, позаяк намір хибити чи "потяг душі до хиби" засвічує її "каліцтво" (цей образ покаліченої душі Платон вживає в діалозі "Держава" [7]), її протистояння щодо своєї власної природи (нехай навіть і тоді, коли ця природа ще не є для неї остаточно пізнаваною). До речі, єдиним випадком подібного свідомого викривлення істини, яке припускає Платон, є дії правителів: "І кому іншому, як не правителям держави годиться застосовувати брехню як проти ворогів, так і проти своїх громадян заради користі своєї держави, але всім іншим неможна вдаватися до неї не варто…" [8]. Також про подібну "користь хиби" Платон пише дещо далі [9]. Щоправда, в цьому випадку йдеться не стільки про хибу в пізнанні, скільки про "істинний намір" заховати від ворога певну важливу інформацію, або ж для того, щоб стимулювати громадян до певних корисних дій (у тому випадку, коли вони не здатні чітко усвідомити користі від цих дій). Таким чином, витлумачена як злий намір, хиба є протиприродною людині, і особливо – її душі. Тому в своїх подальших пошуках Платон вже не повертатиметься до теми "зловмисності", а намагатиметься спочатку пояснити природу хиби (насамперед в "Теететі"), а потім з'ясувати умови її можливості (ми маємо на увазі діалог "Софіст").

Але при викладі Платонового осмислення феномену хиби на цьому моменті не можна поставити крапки. Справа в тому, що вжите нами вище поняття "онтологізації хиби" означає не лише демонстрацію його спорідненості з сутнісними властивостями людської природи (додатково наголосимо, що Платон не каже про природну властивість душі хибити, а веде мову лише про її можливу відмову від природного прагнення самовдосконалення та буття-в-істині), але й те, що питання про хибу чітко корелює у Платона з перспективами розв'язання проблеми співвідношення буття і ніщо. В цьому плані не можна оминути увагою такий його діалог, як "Софіст". По суті, проблема співвідношення буття і ніщо з'являється одразу ж після перших спроб визначення "софіста", разом із чим запроваджується поняття "удаваного знання" [10]. Утім специфіка Платонового запитування про буття і ніщо полягає в тому, що це питання розглядається ним в контексті проблеми обґрунтування можливостей істини та хиби, адже якщо істина – це те, що відповідає "справжньому" та "вірогідному" буттю, то єдиний шлях, на якому слід шукати хибу, – це її кореляція з небуттям. Не вдаючись зараз у докладний аналіз того, що може бути схарактеризовано як діалектика буття і небуття в "Софісті" (адже насправді ця проблема заслуговує на окрему увагу, яка може стати основою для цілком самостійної монографічної розвідки), з'ясуємо лише те, які висновки з цього робить Платон стосовно хиби.

Спираючись на вихідне протиставлення буття і небуття, найпростішим способом пояснення хиби був би такий, що тлумачить хибу як відображення чи словесне виказування небуття. Однак, як доволі швидко демонструє Платон, небуття, як несуще, не може бути ані предметом думки, ані предметом мовлення: "того, хто спробував би вести мову про небуття, не можна було б навіть визначити як такого, хто розмовляє" [11]. Інакше кажучи, небуття саме по собі не можна ані правильно висловити, ані помислити [12]. Водночас суцільне заперечення небуття з необхідністю змушує нас погодитися з неможливістю хиби, оскільки все, що є, є мислимим і висловлюваним. Якщо ж так, то воно неодмінно має бути й істинним. Саме тому, устами Теетета, Платон фіксує важливий висновок про "дивовижне сплетіння буття і небуття" [13]. Для прикладу Платон наводить образ, який, не існуючи в дійсності, проте сам є дійсним. Причому основою його дійсності є не те, що йому відповідає той чи інший корелят у світі речей (адже в реальності такого корелята як раз і н існує), а те, що він сприймається людиною як дійсний.

Звісно, навіть на цьому етапі залишається можливість "логізації" при визначенні хиби. Так, якщо ми вводимо поняття "хибної гадки" як такої, яка протилежна тому, що існує, то тоді ми отримуємо наступне визначення: "твердження про те, що існуюче не існує або що неіснуюче існує, гадаю, буде точно вважатися хибним" [14]. Однак, характерною властивістю Платонового пошуку хиби є не стільки фіксація того, як вона відбувається в реченнях (судженнях), скільки його спроба з'ясувати загальні умови її можливості. В цьому сенсі Платон доволі чітко вказує на своєрідний крок, що має бути зроблений у напрямку так би мовити "прото-трансцендентального" запитування, оскільки на ньому ми маємо знайти ніщо інше як умови (умову) існування хиби, або ж точніше – те, що дає можливість існування хиби як явища або ж як факту, з яким стикається людина у своїй практичній (включаючи й пізнавальну) діяльності. Цим шляхом він досліджує можливості взаємодії небуття, як "одного з родів, який розпорошений по всьому існуючому" [15], з гадкою та мовою: "Чужинець. Якщо воно з ними не змішується, то все з необхідністю повинно бути істинним, якщо ж змішується, то гадка стає хибною, а разом із нею і мова, оскільки гадати та висловлювати неіснуюче – це і є хиба, що виникає у мисленні та мові. Теетет. Так. Чужинець. А якщо є хиба, то існує й омана". Водночас факт існування хиби підтверджується й властивостями самого нашого мислення і нашої мови. Справді, як мова, так і мислення (власне, у Платона йдеться про речення, але це поняття він передає завдяки терміну "lógos") завжди щось відображають. Вони є мовою і мисленням про щось, що має певні якості та властивості: "мова, коли вона є, з необхідністю має бути мовою про щось: адже мова ні про що неможлива" [16]. Тобто, якщо ці якості предметів мислення і мови не фіксуються в самій мові, то ми маємо справу не з мовою, а з простим набором слів чи звуків, що можуть супроводжуватись серією актів остенсивного характеру. Як і речі, що відбиваються в мові та мисленні, певні якості так само можуть належати їм самим. Такими якостями, за Платоном, і виступають істина та хиба, перша з яких фіксує (вимовляє) те, що є, і те, як воно є, тоді як друга – те, що є іншим відносно того, що є.

Цей момент видається особливо важливим та вартим уваги, оскільки в понятті "інше" може коренитися певна двозначність (недарма і сам Платон в діалогах "Софіст" та "Парменід" використовує для поняття "інше" два терміни "állo" і "héteron", перший з яких позначає інше взагалі, а другий – певне конкретне інше [17]). Дійсно, якщо хиба – це висловлювання того, що є іншим стосовно того, що є, то таке "інше" можна витлумачити як "протилежне". В результаті цього ми опиняємося у вихідній точці дослідження хиби, коли істина визначається як висловлювання про те, що є, а хиба – як висловлювання про те, чого немає, з усіма апоретичними наслідками, які випливають з цього визначення. Натомість, говорячи про хибу як про "дещо інше те порівняно з тим, що існує", Платон має увазі не стільки пряму референцію до небуття чи до несущого, а радше веде мову про "не-так-суще". Цю відмінність можна краще пояснити, якщо звернутися до того прикладу, що наводить Платон. Він пропонує порівняти два речення: "Теетет сидить" та "Теетет летить". Очевидно, що істинним є лише одне з них (у разі, якщо ми застосовуємо йог опо відношенню до однієї й тієї ж людини, що робить певну конкретну дію у даний проміжок часу). Причому це одне істинне речення можна легко ідентифікувати: це перше із запропонованих Платоном речень. Але чи можна сказати, що одне з них відбиває те, що існує, а друге – те, чого не існує? На думку Платона, такий висновок надто поквапливий, оскільки і в першому реченні, і в другому йдеться про реально існуючого Теетета, якому приписуються різні якості (причому самі ці якості гіпотетично можуть пов'язуватися з Теететом, навіть така якість, як "летіти"). Таким чином, обидва речення відносяться до сущого. Відмінність полягає лише в тому, яким чином або в якому модусі, ми це суще фіксуємо: в модусі "так-суще" (так, як воно є) чи "не-так-суще" (не так, як воно є). до речі, тут вартує на увагу ще один принциповий момент. Справа у тому, що поява хиби можлива лише у тих випадках, коли модуси сущого, що приписуються тому чи іншому суб'єкту знаходяться у відношенні транзитивності. Тобто той чи інший суб'єкт (X) може потенційно перебувати у тому або іншому стані, по відношенню до нього може бути застосований той (М-1), або інший (М-2) модус сущого. Звісно, що різні модуси можуть мати різний ступінь ймовірності у зв'язку з даним суб'єктом. Наприклад, говорячи про Теетата, можна припустити, що модус "сидить" є значно більш ймовірним по відношенню до нього, ніж модус "летить", адже за нормальних умов (хоча саме це поняття є доволі умовним, як демонструє своєю аргументацією Платонів Сократ) людині не притаманно літати. Але навіть за умови мінімального рівня зв'язку між суб'єктом та модусом його існування (коли лише у винятковий або виключних випадках суб'єкт може існувати в такому модусі) все одно зберігається можливість для прояви хиби. натомість, якщо такого зв'язку немає взагалі, то ми маємо справу не так з хибними судженнями як з судженнями, що позбавлені будь-якого сенсу і є абсурдними. Тобто ми не можемо сказати "Теетет випарувався", оскільки людина за своєю природою не може випаровуватись подібно до звичайної рідини (хіба що ми вживаємо поняття "випарувався" не у його дослівному, а тільки у переносному значенні). Це означає, що той чи інший модус завжди повинен мати бодай мінімальний зв'язок із тим чи іншим сущим, по відношенню до якого він вимовляється. Тому, як було зазначено вище, насправді у Платона мова ведеться не про "суще" і "несуще", які відбиваються в істинних та хибних реченнях, а про "так-суще" і "не-так-суще".

Отже, досліджуючи умови можливості хиби, Платон вказує, що пояснення хиби як простої логічної помилки або ж помилки судження завжди містить певну неповноту, позаяк таке визначення хиби фіксує тільки її випадковість, тоді як справжнє пояснення хиби передбачає звернення до поняття буття й аналіз того, яким чином у просторі буття можливе виникнення і виростання

хиби. За Платоном, це виникнення і виростання уможливлюється саме завдяки тому, що буття, про яке ми ведемо мову, не є суцільним і однорідним буттям Парменіда, а таким буттям, в якому дивовижним чином переплітаються та змішуються буття і небуття, що, власне, і стає підставою для самої диференціації істинного і хибного. В свою чергу хиба пояснюється як можливість сущого (внаслідок "змішування" буття і небуття та "розпорошення" небуття в бутті) існувати в двох модусах так-сущого і не-так-сущого, що передбачає також можливість двох типів мовленнєвої фіксації такого сущого: істинного та хибного. Отже, застосоване нами поняття "онтологізації хиби" відносно філософії Платона має принаймні два значення. По-перше, така "онтологізація" має методологічні властивості і передбачає відмову від пошуку шляхів пояснення хиби виключно на рівні висловлювання і логіки. З огляду на це порушується питання про глибинні причини хиби, які дозволяють зберегти хибу саме як хибу, а не редукувати її до звичайної помилки чи наслідку зловмисного слововжитку. По-друге, "онтологізація" хиби в процесі її пошуків означає встановлення певного чіткого напряму шукань, коли ставиться питання про буттєві підвалини хиби та зв'язок цього феномена з питанням про буття (включаючи й той випадок, коли питання про буття ставиться у формі питання про співвідношення буття і небуття).

Нарешті, останній "вимір" хибності, що розглядається Платоном в багатьох діалогах, пов'язаний із тим, наскільки та чи та річ відповідає своїй ідеї, або, точніше, наскільки повно ідея набуває свого втілення в речах. В цьому сенсі, мовлячи про речі гарні або справедливі, ми, звісно, маємо на увазі не річ саму по собі, а якраз те, наскільки повно в ній втілюється та чи та ідея. Адже ідеї – це не тільки певні родові поняття, але й форми істинного буття, сама дійсність у всій повноті її змісту. Особливо чітко це продемонстрував Платон в діалозі "Бенкет", зважаючи на що В. Віндельбанд цілком слушно зазначає, що ідея є не лише думкою про реальність, а реальністю як такою: "Ми маємо ідею гарного (в суб'єктивному значенні), як родове поняття лише тому, що її об'єкт – ідея гарного (в об'єктивному значенні) або "саме по собі гарне" ("autò to kalón") – є абсолютною сутністю, формою істинної дійсності" [18]. Більше того, як випливає з четвертого доказу безсмертя душі ("Федон"), ця реальність має статус причини, бо, як каже Платон, справжньою причиною речі може бути тільки те, що існує в ній саме по собі. Отже, речі є і мають певні властивості через свою причетність до ідей, тоді як самі ідеї стають своєрідними сенсами (lógos), через які відкривається істина сущого, а речі виповнюються своєю реальністю.

З цієї точки зору ступінь буття ідеї в речі (точніше, ступінь втілення речі в своєму бутті відповідно до ідеї) відображає і ступінь її реальності. З огляду на це ми можемо казати про істинні речі в тому сенсі, що вони існують відповідно до своєї ідеї. Утім предикат істини або хиби так само може застосовуватися по відношенню до справедливості, мужності (згадаймо, що в "Лахеті" Платон каже про "хибну мужність") тощо, які характеризують вже не стільки речі самі по собі, скільки дії та вчинки людей. Тому, мовлячи про "істинно справедливий вчинок", ми маємо на увазі такий, який відповідає ідеї справедливості та втілює її в тій чи тій конкретній дії. В такому разі, якщо істинність відображає реальність буття речі, то хибність постає відхиленням речі від своєї ідеї. Загалом, на думку Платона, подібне "відхилення" обертається і на втрату реальності (адже, за Платоном, існування хибних речей є неможливим; відома проблема щодо того, чи у всіх речей повинна бути своя ідея, хоча й порушується в "Парменіді", але вона так і не отримує своєї остаточної відповіді), так і на втрату буття. Однак у сфері пізнання ми доволі часто вживаємо поняття "хиба" саме для того, щоб продемонструвати розбіжність речі, вчинку, слова тощо зі своєю ідеєю. Тому, кажучи про щось хибне, ми вказуємо на його розбіжність з істинним буттям та з істинним знанням про буття [19]. Щоправда, навіть це останнє визначення хиби як розбіжності приховує в собі яскравий відтінок онтологічного способу її обґрунтування. В цьому сенсі хиба стає нічим іншим, як "нестачею буття" (логічний ряд загалом виглядає наступним чином: невідповідність речі своїй ідеї – нестача буття – хибність існування – не-існування – зникнення речі), відсутністю зв'язку між річчю та своєю ідеєю.

Таким чином, узагальнюючи результати проведеного дослідження, можемо зробити висновок, що в суто історико-філософському контексті онтологічна парадигма інтерпретації хиби не виступає прямою протилежністю гносеологічній парадигмі, оскільки доволі часто ми натрапляємо на припущення одразу обох способів інтерпретації хиби (як ми вже казали, розуміння хиби на кшталт визначення існуючого неіснуючим, а неіснуючого існуючим також має місце в діалогах Платона і цілком прийнятно для нього). Йдеться про те, в якому регіоні ми від самого початку розпочинаємо наш пошук хиби. Під таким кутом зору для онтологічної парадигми інтерпретації хиби властиве звернення до буття, до його взаємодії з небуттям, до природи людини та способу її буття тощо, тоді як в межах гносеологічної парадигми інтерпретації хиби ми визначаємо її виключно як феномен, що виникає в пізнанні, в стихії пізнання, і зумовлений насамперед специфікою самих пізнавальних спроможностей або ж характером та умовами їхньої взаємодії з іншими спроможностями людини (воля, пристрасті, почуття тощо).

1. *Платон*. Кратил // Платон. Собрание сочинений: В 3-х т. – М., 1968. – Т.1. – С.416. 2. *Альбин.* Учебник платоновской философии // Платон. Диалоги. – М., 1986. – С.438. 3. Там же. – С.439. 4. Там же. – С.440. 5. *Рикер П.* Память, история, забвение. – М., 2004. – С.28-29. 6. *Платон.* Гиппий меньший // Платон. Диалоги. – М., 1986. – С.162. 7. *Платон*. Держава / Пер. з давньогр. Д. Коваль. – К.: Основи, 2000. – С.232. 8. Там само. – С.74. 9. Там само. – С.102–103. 10. *Платон.* Софист // Платон. Собрание сочинений: В 4-х т. – М., 1993. – Т.2. – С.291. 11. Там же. – С.301. 12. Там же. – С.303. 13. Там же. – С.306. 14. Там же. – С.307. 15. Там же. – С.334. 16. Там же. – С.337. 17. Українською мовою цю відмінність можна було б відбити завдяки поняттям "інше" та "інакше"; 18. *Виндельбанд В.* Платон. – К., 1993. – С.75. 19. *Платон.* Федон // Платон. Діалоги: Пер. з давньогр. – К., 1995. – С.267.

Надійшла до редколегії 28.10.2009

І.В. Пушкарьов, асп.

РОЗУМІННЯ ФІЛОСОФІЇ ЯК МИСТЕЦТВА В ПОГЛЯДАХ М. ГРОТА

У статті розглядається співвідношення філософії та мистецтва в інтерпретації М.Грота.

In this article the correlation between philosophy and Art is analyzed.

Протягом всієї своєї історії філософія є одним із основних джерел розвитку людського знання. Розглядаючи її історично, можна виявити спадкоємність в розвитку філософського знання, його проблематики, спіль-

© І.В. Пушкарьов, 2010

ність категоріального апарату і логіки дослідження. Не випадково Гегель розглядав філософію передусім з точки зору "науки логіки".

Зайнявшись пошуком науки, яка змогла б поєднати дані зовнішнього і внутрішнього досвіду, відкриттів думки і внутрішніх одкровень почуттів, відновити повну картину життя людини, з'ясувати її всебічне призначення і місце в природі, розумні цілі її існування і діяльності, дати її волі розумні ідеали, М.Грот все більше переконувався, що це під силу тільки метафізиці, яка, в свою чергу, неможлива без оформлення філософії в самостійну науку. З цим переконанням він починає формувати власне уявлення про філософію і її завдання, з'ясовувати відзнаки і схожість її з іншими формами суспільної свідомості, перш за все, наукою і мистецтвом, аналізувати ідеї різних філософських систем, відбираючи з них найбільш прийнятні його світогляду, вибудовувати власну метафізичну систему.

Цьому сприяли і зміни спільного культурного фону, які сталися в Росії в 80-і роки XIX століття. "В настрої і світобаченні суспільства, – писав Е.Радлов, – сталася величезна зміна; у політиці консервативний напрям взяв верх над ліберальним, в мистецтві натуралізм поступився місцем новому романтизму, а у філософії матеріалізм втратив силу над Розумами [1].

Звернувшись до метафізики, М.Грот не зраджує первинному предмету своїх досліджень, продовжуючи як і раніше ставити в їх центр людину з її проблемами сенсу життя, пошуком себе, розкриттям духовних потенціалів і розвитку людської суб'єктивності, хоча бажання продовжувати своє філософствування в руслі класичної метафізики було дуже великим.

Класична метафізика, що народилася як виклик фізиці, природничим наукам, головним своїм завданням ставила мету піти від механістичного розуміння людини як ланцюга жорстко детермінованих фізичних процесів через розкриття в ній розумного начала як визначаючого все інше. У своєму бажанні в рішенні цього завдання вона зайшла так далеко, що не залишила місця ірраціональному в людині – його чуттєвості, відчуттям, волі і душі.

М.Грот наважується заповнити це упущення і розгортає власне філософствування на новому його етапі в руслі некласичної метафізики, що не випускає з уваги вольові, духовні, етичні і інші ірраціональні начала в людині. В той же час його версія некласичної метафізики несе на собі відбиток російської філософської традиції з її ідеєю всеєдності. Поєднання ірраціонального начала в людині з божественним в світі робить його концецію метафізики унікальною і неповторною.

Поворот М.Грота до некласичної метафізики починається в 1883 році з вироблення ним власного уявлення про філософію і перспективи її подальшого розвитку в праці "Відношення філософії до науки і мистецтва" і закінчується в 1885-1886 роках, коли він стає на точку зору філософії як самостійної науки. У цьому повороті є цікава особливість, яка полягає в збереженні філософом вірності своєму психологічному методу дослідження.

Створюючи "Психологію відчуттів", М.Грот прагнув представити всі прояви людського духу у взаємозв'язку, розглянувши їх на рівні метафізичної психології. Принцип психологізму пронизував усю його спадщину і був при цьому початковим і визначаючим. Тепер вже хоча і не психологія, а філософська метафізика стає для нього теоретичним фундаментом у вирішенні основних філософських проблем, тим не менш психологічний метод дослідження залишається домінуючим.

Психологічний метод, зазначає М.Грот, примикає до історичного і перевіряє його висновки. В майбутньому "за допомогою критики, заснованої на даних історії філософії психології буде змога проникути в сенс дійсних завдань і в характер справжніх методів філософії і визначити шлях її подальшої розробки одноманітно і безповоротно" [2].

З самого початку звернення до філософії М.Грот пов'язує її в загальний контекст культури, вважаючи філософію критичною підставою культури кожної конкретної історичної епохи. Історично філософія, вказує він, будувалася на основах науки, мистецтва і релігії певного народу і конкретного історичного періоду, здійснюючи на них сильний вплив і сприяючи їх прогресивному розвитку.

Ідеї, які були вироблені в тих або інших філософських системах, транслювалися в культурі, встановлюючи зв'язок філософії з іншими формами суспільної свідомості. М.Грот вважає за безплідні спроби тих, хто намагається розірвати цей зв'язок і попереджає, що це може призвести до загибелі філософії і культури. Розрив філософії з наукою, зазначає він, породжує фантастичні побудови, розрив з мистецтвом – веде до схоластики, а розрив з релігією ставить філософію перед проблемою "безвихідних суперечностей і антимоній людського розуму".

В той же час М.Грот виступає проти поєднання і ототожнення філософії з іншими формами суспільної свідомості. Відмінність філософії і науки, мистецтва і релігії, стверджує філософ, в тому, що філософія прагне до "цілісності всіх даних і чинників людської свідомості". В свою чергу, наука, мистецтво і релігія, на думку М.Грота, задовільняють лише окремі потреби людського духу: наука – потребам логічного мислення, мистецтво – потребам постановки відчуттів у відповідності з дійсною природою речей, релігія – потребам врегулювання людської волі.

Таким чином, філософія, на думку М.Грота, є не просто знанням про світ, а раціональною формою осягнення взаємозв'язку "людина-світ", в якому людині розкривається уявлення про світ і про саму себе. Це не просто знання, а знання, яке задовільняє вищі потреби людського духу і яке виявляється в різноманітних формах творчості в сфері відвернутих понять. Цим пояснюється постійна присутність у філософії поряд з раціональним також і ірраціонального начала.

Філософія, зазначає М.Грот, "не є тільки володіння спостереженнями, узагальненнями їх досвіду, висновками розуму, – вона є володіння вищими абстрактними формулами життя, вищими інтуїціями відчуття – ідеалами, набутими шляхом взаємодії всіх духовних сил людини, – повідомлень логічного мислення і багатої фантазії, всіх доступних людині відчуттів і найбільш піднесених почуттів" [3].

Згуртувавши своє дослідження загальними зауваженнями про взаємини філософії з культурою і різними формами суспільної свідомості, М.Грот виокремлює два найбільш проблемних, заплутаних і помилково трактуємих питання – про взаємовідносини між філософією і наукою і про взаємовідносини між філософією і мистецтвом – і звертається до їх детального дослідження.

Співставляючи філософію з наукою, М.Грот розкриває подвійність стосунків між ними. З одного боку, зазначає він, вони існують до певної міри незалежно один від одного. М.Грот ілюструє це на прикладі, розглядаючи їх як два різні моменти діяльності. Якщо наука, говорить він, – це діяльність, направлена на придбання достовірних і стійких знань, то філософія прагне до повноти і єдності знань про світ, необхідних для суб'єктивної, етичної природи людини.

Ці два моменти діяльності, зазначає М.Грот, "одночасно виникли в той момент як людство усвідомило в собі прагнення до знання; зникнути ж вони можуть лише тоді, коли це прагнення до знання або буде знищено, або буде задовільнене, тобто коли знищиться саме

людство або коли зовнішнє або внутрішнє життя цього людства, завдяки досягнутій повноті і точності знань, будуть цілком влаштовані і організовані" [4].

З іншого боку, вказує М.Грот, наука і філософія, виникаючи з практичного відношення людини до світу, являють собою певну єдність, будучи при цьому частинами діяльності людини, направленої на його пізнання. Спочатку вони знаходяться в "несвідомому союзі" один з одним і людина прагне за допомогою науки отримати корисні точні знання про світ, а філософія, в свою чергу, намагається осягнути світ в цілому і себе в цьому світі.

Взаємодія науки і філософії, вважає М.Грот, є постійний і неминучий процес, який здійснюється не як однобічний, а як взаємний зв'язок. Всі наукові революції визначаються зміною філософської концепції, а розвиток науки завжди відбувається в рамках певних ідей, фундаментальних принципів, що належать до сфери філософії, тому їх не можна відокремити один від одного.

Але філософія, стверджує М.Грот, не є ні наукою, ні її частиною. Наука дає точні знання, які є дуже важливими на практиці, але вона "є тільки ступенем до філософії і її слугою, тому що точність знань якісніше покращує їх спільний синтез, збільшує їх органічну єдність" [5]. Філософія ж є "вищою" за науку, тому що надає повне знання про світ і приводить його в єдність.

На цьому грунті варто говорити про цікаву полеміку М.Грота з А.Козловим, який вважав філософію наукою про світ в цілому, енциклопедією наукового знання, що базується на даних окремих наук. У відповідь на його "Критичні етюди" він пише "Критичний нарис", в якому детально аналізує підхід А.Козлова до питання про місце філософії в системі наук. "Філософія, помічає він, – як особлива наука про світ в цілому, що виходить із спільних положень інших наук, не лише не потрібна, але і неможлива як з теоретичної, так і з практичної точки зору" [6].

Наукове знання, продовжує він, дуже обширне і існує лише як величезна сукупність спеціальних наук. Сума всіх знань є тільки певним набором знань, які хаотично відкладаються в голові, а не цілісним, тобто систематичним світоглядом. Так, зазначає М.Грот, "вивчивши енциклопедичний словник у всіх його томах, ми не здобудемо ніякого світогляду" [7]. Крім того, вважає він, якщо підсумувати дані окремих наук, то вони можуть бути і суперечливими.

Розвиток філософії, стверджує М.Грот, тісно пов'язаний з розвитком природничих наук, які дають їй конкретний матеріал для узагальнень. "Будь-яка філософська система як продукт різносторонніх розумів часу, зазначає філософ, – завжди була в більшій або меншій мірі виразником сучасного стану емпіричних наук; тому вона жила, поки не змінився цей стан і витіснилася новою системою, коли емпіричні науки вступали в нову епоху свого життя" [8].

Але філософія, підкреслює М.Грот, не базується на висновках окремих наук, а, навпаки, повинна систематизувати, узагальнити їх в спільну систему. Підсумовуючт періодично підсумок розвитку окремих наук, філософія виконує синтезуючу функцію, і в цьому, стверджує М.Грот полягає її справжній сенс. Наукове знання, на його думку, не здатне виконати цю функцію повністю через обмеженість свого предмету дослідження, що не дозволяє проаналізувати основні досягнення науки з метою подальшого прогнозування її розвитку.

М.Грот виступає проти тенденції поєднання і ототожнення філософії з наукою, проти визнання філософії особливою наукою серед інших наук, а саме – наукою про пізнання, про основи і методи самої науки, а також проти зображення філософії як певним підсумком всіх наук. Ці підходи, за переконанням М.Грота, ігнорують основне завдання філософії – встановлення спільних критеріїв і методів пізнання, а також функцію синтезу даних спеціальних наук. Також слід сказати, що ці підходи відкидають значення філософії у створенні спільних начал і принципів не лише пізнання, але і творчості.

Для того, щоб правильно визначити відношення філософії до науки, вважає М.Грот, необхідно виділити у філософії особливий "науковий елемент", яким є метафізика. М.Грот характеризує її як умоглядну науку, яка досліджує загальні форми і закони духу в пізнанні дійсності. "Визначаючи загальні форми і умови пізнання дійсності розуму, зазначає він, – метафізика тим самим вирішує питання і про відношення розуму до буття, суб'єкта до об'єкта, а, отже, визначає і загальну природу об'єкта і суб'єкта, як вони відкриваються нашому розуму в його пізнанні і діяльності, тому з тим разом ця наука є наукою про загальні начала і критерії розуму, але і у відомому сенсі і наукою про загальні начала буття" [9].

Вирішення цих важливих філософських питань, на думку М.Грота, можливо завдяки наявності в метафізиці гранично спільних понять або категорій, які виступають способами осягнення всієї повноти дійсності. Вони, відзначає М.Грот, відрізняються від понять, якими оперує наука, більш багатим змістом, який в процесі історичного розвитку змінюється, про що свідчать різні історико-філософські системи.

У зв'язку з цим М.Грот піднімає проблему зміни категоріального складу мислення. Всі поняття, категорії, відзначає він, мають бути осмислені і, так би мовити, "минути критику", а потім приведені в єдність і в такому очищеному вигляді з'явитися в філософії. Категорії субстанції і причини, необхідності і свободи, сили і духу, та інші, зазначає М.Грот, "можуть мати таке ж об'єктивне значення для дійсності і можуть бути розроблені також достовірно і чітко, як і математичні поняття крапки, лінії, трикутника, кола, числа і інші подібні" [10].

Зовсім по іншому, на думку М.Грот, складаються відношення між філософією і мистецтвом. На відміну від науки, філософія знаходиться набагато ближче до мистецтва. Більш того, в історичному розвитку вони впливають один на одного, взаємно переплітаючись і зближуючись. Це виходить з того, що якщо завданням науки є проникнення у всі стосунки зовнішніх предметів і явищ для підпорядкування їх і управління людиною, то завданням мистецтва є штучне відтворення дійсності за допомогою результатів пізнання і науки з метою задоволення вищим, суб'єктивним потребам людської природи, тобто потребам в відчуттях.

Так само як наука і філософія, мистецтво, вважає М.Грот, змінювалося в своїй історії з розвитком людської чуттєвості. В давнину, зазначає М.Грот, свідомість більшості людей відповідала нижчим відчуванням, тому панували ті мистецтва, які їх і відтворювали (наприклад, архітектура). Пізніше, з розвитком так званих первинних, більш складних почуттів розвивається живопис і музика. Ще пізніше, з появою "загальних відвернутих відчуттів", розвивається поезія і література.

Якщо звернутися до новітньої вітчизняної та зарубіжної літератури, то можна побачити, що майже кожен письменник використовує в своїх художніх творах філософські здобутки, і ця тенденція, на думку М.Грота, буде підсилюватися. "Старе, так зване чисте мистецтво, пише він, – було лише несвідомим знаряддям філософії, нове, реальне мистецтво, в кращому значенні цього поняття, буде, навпаки, свідомим знаряддям філософів" [11].

Посилення тенденції до оновлення і розвитку мистецтва через філософію поклало початок зворотньому процесу у філософії, яка все більше почала відтворюватися мистецтвом. Теоретично філософія, осмислюючи тенден-

ції розвитку мистецтва, втілюється в конкретних образах, стає його невід'ємною частиною, а це, я вважаю, відкриває шлях до поєднання мистецтва і філософії.

В майбутньому, на думку М.Грота, філософія і мистецтво повинні злитися воєдино. Філософія стане змістом мистецтва і, більш того, надасть йому внутрішнього сенсу. Мистецтво стане формою виразу філософії, тим самим зробивши її більш зрозумілою для більшості. Якщо врахувати, зазначає він, що "сучасне мистецтво прагне звернутися в філософію, а філософія – вдягатися в новітні форми мистецтва, то було б зрозуміло, що філософія може бути одночасно і частиною або моментом мистецтва, тобто мистецтвом майбутнього і самим цим мистецтвом, тобто не лише сьогодення і майбутнього, але і минулого, єдиною законною його основою" [12].

Поєднання мистецтва і філософії полегшується існуванням між ними схожих рис. Причому, за переконанням М.Грота, мистецтво і філософія мають таких рис більше, ніж філософія і наука.

По-перше, вони суб'єктивні в тому сенсі, що завжди пов'язані з конкретною особою, з її внутрішнім світом, хвилюваннями і відчуттями. Витвори мистецтва або філософії створюються відповідно до особистого смаку творця, тобто вони є вкрай індивідуальними, особистісними. В свою чергу, наукові факти і відкриття, відзначає М.Грот, складають так би мовити загальне надбання людства, і саме в цьому сенсі вони є безособистісними.

По-друге, формою філософії і мистецтва є образ з властивою йому багатозначністю, на відміну від наукового мислення, формою якого виступає однозначне наукове поняття. Наука прагне до строгої однозначності сприйняття знання людиною, тоді як філософія і мистецтво не вимагають такої однозначності. Їх сприйняття, породжує цілу низку глибоко індивідуальних відтінків і тонів, які роблять це сприйняття надзвичайно багатообразним, а сприйняття науки – одноманітним.

По-третє, в філософії М.Грот виділяє суб'єктивний елемент – елемент відчуття і творчості, який є характерним також для мистецтва. Наука ж, на думку М.Грота, позбавлена творчості, вона вимушена строго слідувати природничо-науковим законам. Строгість логічних висновків і доведень, вимога звільнитися від всього суб'єктивного не дозволяють досліднику виразити себе при створенні наукової теорії.

По-четверте, основою творчості і в мистецтві, і в філософії є синтез, за допомогою якого вони виводять універсальне загальне і повне знання. В науці синтез виступає допоміжним засобом і ніколи не веде до досягнення повного знання. "Філософія як синтез, як віддзеркалення суб'єктивного, як результат творчості, вказує М.Грот, – і є мистецтвом, а не наука" [13].

По-п'яте, філософія, як і мистецтво, пронизана естетичним началом, поза яким вона не може існувати. Вона вимагає від вченого розвиненого естетичного відчуття і в цьому сенсі виступає як мистецтво. Будь-який філософський доробок, за М.Гротом, перш за все, є художнім доробком, а будь-яка філософська система є художньою і естетичною. На мою думку, саме естетична форма надає філософській системі особливу завершеність, оригінальність і неповторність.

В той же час мистецтво і філософія, вважає М.Грот, мають свої особливості і відмінності. Змістовне поле філософії є набагато ширшим ніж конкретні художні витвори. Потенційно в філософії в закодованому вигляді містяться відповіді на багато питань сучасності, які впродовж довгого часу можуть залишатися незатребуваними, тому це філософське поле може актуалізуватися не одразу.

Філософія, знаходячись в органічній єдності з мистецтвом, грає все ж таки визначальну роль, так би мовити задаючи напрям його розвитку. "Вона, зазначає М.Грот, – об'єднує і освітлює те, що відгадане художнім чуттям, і створює відвернуті принципи (символи), які охоплюють конкретні образи поетів, викриває мистецтво (з точки зору вищого синтезу ідеальних понять) в брехні і натяжках, вказує йому нові ідеали і нові способи впливу на дійсність" [14].

Нарешті, на думку М.Грота, філософія є не просто мистецтвом, а "вищим видом мистецтва". "Філософія, вказує він, – не є ні наукою, ні мистецтвом, ні релігією, а дещо особливе, так би мовити, тільки філософія. Споріднені стосунки філософії до цих сфер людської свідомості можна виразити так: від науки філософія черпає матеріал, від мистецтва бере метод його обробки (творчий синтез), а з релігією поєднується в кінцевій меті – надати людині етичні начала життя.

Наука є організованою розумовою діяльністю, яка прагне до ідеалу істини; мистецтво є організованим задоволенням відчуття, незалежного від волі; релігія є організацією волі, яка прагне до здійснення ідеалу добра. Але всі ці ідеали треба примирити, треба узгодити один з одним запити розуму, відчуття, волі, а до цього власне і прагне філософія, яка сумує в єдине естетично завершені цілі розподілені наукою елементи дійсності заради етичних цілей" [15]. Таким чином, філософія розкриває те, що має бути, а не те, що є.

Філософія, зазначає засновник "Асоціації філософського мистецтва" М.Хамітов, є духовним вирішенням часу. "Філософське мистецтво вінчає собою таке явище як філософія, тому що висловлює філософські істини не в монолозі, а в діалогах своїх персонажів і дає можливість стійкого співпереживання своїм ідеям. Воно наповнене смисло-образами, які возвеличують його над поняттями теоретичної філософії і над образами звичайного мистецтва" [16].

Проблема взаємозв'язку філософії і мистецтва в тому ракурсі, в якому показав її М.Грот, стала предметом дослідження не лише М.Хамітова. В сучасній західноєвропейській традиції і російській філософії над нею працюють багато інших вчених.

Французький філософ Е.Суріо, розглядаючи в роботі "Мистецтво і філософія" філософему як витвір мистецтва, вказує, як ще Платон підкреслював, що філософія є мистецтвом. До сказаного Платоном Е.Суріо додає, що філософія – "це вище мистецтво". "Хто не бачить, зазначає він, – що у будь-якого філософа, яким би він не був, ми зустрічаємося з мистецтвом, або скоріше, мистецтво міститься у всій його філософії, а філософія у всьому є сама ця філософія" [17].

Е.Суріо розглядає вплив філософії на мистецтво, відзначаючи, що дана проблема повинна цікавити не стільки істориків мистецтва, скільки істориків філософії. "Філософія, вказує він, – не може бути ізольована, вона повинна прагнути мобілізувати, збирати, виражати цілісний стан думки в певний момент. Це означає бажати її бачити такою, що не лише осяює все навкола себе, але і оживляючою і одухотворюючою все" [18].

Е.Суріо вказує, що "пожвавлення філософії в мистецтві" сприяє філософському прогресу. Він попереджає про згубність відходу філософії від мистецтва, підкреслюючи, що вивчення і осмислення філософських концепцій завжди має бути повв'язане з вивченням витворів мистецтва. Для того, щоб бути всестороннім і повним знанням, філософія, зазначає він, повинна вбирати не лише чисто філософські ідеї, але і філософські ідеї та гіпотези, які містяться в літературних творах і в мистецтві.

Виходячи з таких же позицій в поглядах на взаємовідношення між філософією і мистецтвом, розвиває свою концепцію Б.Гройс. Філософії, на його думку, можна порівняти скоріше з витворами мистецтва, адже кожен витвір мистецтва, на загальну думку, містить всередині себе закон свого власного розуміння. Кожен філософ, як і кожен художник, вважає своєю справою створити новий критерій істини і надати самому слову "істина" нового сенсу.

Зв'язок між філософією і мистецтвом, згідно Б.Гройсу, виявляється в тому, що філософія прагне теоретично осмислити мистецтво, мистецтво "охоплює" ті або інші філософські ідеї і втілює їх в конкретні образи. Будучи сховищем і фіксацією ясності, очевидності, воно надає знаряддя для мислення. "Понятійне мислення, яким у свій час так гордилася філософія і ще тепер гордиться наука, стверджує Б.Гройс, – грунтується на мистецтві" [19].

Б.Гройс акцентує свою увагу на формуванні мови, що відбувається у сфері мистецтва і культури, яка стає інструментарієм для філософії. На його думку, філософія сприймає буденну мову як абсолютний витвір мистецтва. Але відношення до мови змінюється, оскільки змінюється і сама мова, і філософія, і культура в цілому. Філософія, на відміну від мистецтва, не може осмислити своє нове відношення до мови.

Мова розвивається в сфері мистецтва і культури, а філософія згодом використовує вже її як даність. "Сучасне мистецтво, зазначає Б.Гройс, -представляє глядачеві не просто очевидне, а очевидне, поставлене під сумнів. Сучасне мистецтво співставляє історично успадковану форму з її історичними умовами профанічного існування: економічними, соціальними, психологічними і так далі" [20].

Таким чином, на мою думку, поставлена і вирішена багато років тому М.Гротом проблема про тенденції і перспективи розвитку майбутньої філософії, опинилася правдивою. Наука не може заповнити людську душу до кінця, інакше вона б культивувала однобічність і "одновимірність" людини. В мистецтві людина виходить за межі раціональної однозначності і тим самим пізнає те, що не піддається раціональному, науковому пізнанню: етичні проблеми життя і смерті, добра і зла, свободи і несвободи. Але мистецтво не може надати теоретичного обгрунтування цих проблем.

Філософія же, в свою чергу, є любов і прагнення до мудрості, яка здатна надати людині володіння об'єктивним критерієм діяльності і поєднати раціональний аспект науки з ірраціональним аспектом мистецтва, піднявшись вище за них. Вона розвивається, все тісніше переплітаючись зі всіма наявними формами суспільної свідомості, але все чіткіше вимальовувалася тенденція все більш сильного запліднення її мистецтвом. Тому М.Грот і зробив висновок про єдність і взаємодію, взаємну "доповнюваність" філософії, науки і мистецтва і перетворенні в перспективі розвитку людства філософії в мистецтво або вище мистецтво.

1. *Грот Н.Я.* В очерках, воспоминаниях и письмах товарищей. – СПб., 1911. – С.140. 2. *Грот Н.Я.* Психология чувствований. – СПб., 1879-80. – С.12. 3. *Грот Н.Я.* Что такое метафизика? // Философия и её общие задачи. – СПб., 1904. – С.198. 4. *Грот Н.Я.* Отношение философии к науке и искусству // Философия и ее общие задачи. – СПб., 1904. – С.40. 5. Там же. – С.41. 6. *Грот Н.Я.* "Философские этюды" (А.А.Козлова). Критический очерк // Философия и её общие задачи. – СПб.,1904. – С.10. 7. Там же. – С.10. 8. Там же. – С.9. 9. *Грот Н.Я.* Что такое метафизика? // Философия и её общие задачи. – СПб., 1904. – С.202. 10. Там же. – С.207. 11. *Грот Н.Я.* Отношение философии к науке и искусству // Философия и ее общие задачи. – СПб., 1904. – С.38. 12. Там же. – С.31. 13. *Грот Н.Я.* Философия как ветвь искусства // Философия и её задачи. – СПб., 1904. – С.31. 14. *Грот Н.Я.* Что такое метафизика? // Философия и её общие задачи. – СПб., 1904. – С.199. 15. *Спекторский Е.В.* Разбор книги Грота "Философия и её общие задачи" // Грот Н.Я. Философия и её общие задачи. – СПб., 1904. – С.235. 16. *Коллон Е.* И одиночество, сквозящее как мысль // Зеркало недели. – 1996. – N5. – С.14. 17. *Сурио Э.* Искусство и философия // Вопросы философии. -1991. – N7-8. – С.111. 18. Там же. – С.111. 19. *Гройс Б.Е.* Философия и время // Логос-1991. – Вып.1. – С.27. 20. Там же. – С.31.

Надійшла до редколегії 07.09.2009

І.М. Фенно, асп.

СПІВВІДНОШЕННЯ ХРИСТИЯНСЬКОЇ ТА ЕКОЛОГІЧНОЇ ЕТИКИ

Стаття присвячена аналізу основних філософсько-релігієзнавчих підходів до питання взаємовідношення християнської етики та екологічної етики. Автор досліджує основні цінності екологічно зорієнтованої етики, аналізує положення мислителів, які наполягають на антиекологічності християнства; розглядає ціннісний потенціал християнської етики та його узгодженість (або несуперечливість) з екологічною етикою.

This article is devoted to the analysis of the basic philosophical and religious approaches to the issue of relationship between Christian ethics and environmental ethics. The author examines the major values of environmentally oriented ethics, analyzes the statements of thinkers who insist on nonecological position of Christianity, considers the value potential of Christian ethics and its consistency (or noncontradiction) with environmental ethics.

Масштаби екологічної кризи та її наслідки змушують звертатись до теми взаємин між людиною та природою. Етичні та світоглядні засади подолання глобальних, в тому числі екологічних, проблем людства набувають значного поширення. Адже все більш усвідомленим стає невідповідність промислово-технічного та наукового розвитку людства з моральнісно-етичною оцінкою наслідків такого поступу. Усвідомленню загрози екологічної кризи та її світоглядно-етичного підґрунтя сприяла діяльність Римського клубу та публікації його учасників (А. Печчеї, Е. Пестель, Б. Гаврилишин, Д. Мідоуз, Е. Ласло). Доповідь Дж. Форрестера та Д. Мідоуза "Межі зростання", у якій чітко окреслювалась перспектива глобальної екологічної катастрофи, викликала реакцію у наукових та громадських колах. Філософи, футурологи, економісти, екологи залучились до обговорення даної проблеми. Так, ще засновник Римського клубу, А. Печчеї, пов'язував надію на виживання з якісним стрибком у свідомості і позначив його терміном "людська революція". Цей процес трансформації людської особистості передбачав новий вимір гуманізму, що характеризується почуттям глобальності, любов'ю до справедливості та нетерпимістю до насилля. Ціллю нового гуманізму є оновлення принципів та норм або формування нових, відповідних сучасним реаліям, цінностей та мотивацій (духовних, етичних, філософських, соціальних) [1]. Екологічна етика, екологічне виховання та освіта стають пріоритетними з огляду на складність ситуації, у якій опинилось людство.

Етичні аспекти ставлення до природи були в центрі уваги наукових інтересів О. Леопольда (засновника екологічної етики), А. Швейцера, Г. Йонаса, К.-О. Апеля, В. Гьосле В. Каллікота, І. Барбура, А. Ермоленка, О. Рихліцької. Різні аспекти екологічної етики та її взаємодія з християнською етикою стала предметом осмислення таких вітчизняних та зарубіжних дослідників: Р. Атфілда, П. Сінгера, Р. Неша, Д. Кінслі, Т. Горічевої, Г. Круглової, В. Борейка.

© І.М. Фенно, 2010

Питання взаємовідношення християнських та екологічних цінностей потребує детального опрацювання, оскільки у дослідницькому колі сформувалася позиція критики християнства як релігії, що стала ідейним витоком екологічної кризи. З огляду на вищесказане набуває актуальності проблема узгодженості, взаємодоповнюваності чи суперечності цінностей у християнській та екологічній етиці.

Метою даної статті є аналіз основних філософсько-релігієзнавчих підходів до питання взаємовідношення християнської та екологічної етики. Для цього необхідно дослідити принципи та цінності екологічно зорієнтованої етики, проаналізувати положення мислителів, які наполягають на антиекологічності християнства; розглянути ціннісний потенціал християнської етики та його узгодженість (або несуперечливість) з екологічною етикою.

Екологічна криза сучасними філософами витлумачується як універсально-онтологічна, тобто як така, що загрожує буттю в цілому [2]. Основне питання, яке постає з усім драматизмом, полягає у тому, чи існуватиме людство надалі, чи у майбутньому триватиме життя на Землі. Небувалої актуальності набуває категоричний імператив "Людство має існувати", що висунув представник комунікативної філософії, протагоніст етики для науково-технічної цивілізації Г. Йонас. Цей імператив зобов'язує нас бути відповідальними не так за майбутні покоління, як за ідею людини. "Тільки ідея людини, оскільки вона говорить нам, чому люди повинні існувати, тим самим говорить нам також, як вони повинні існувати" [3]. Велику роль у формуванні та осмисленні цінностей людини відіграє евристика страху. Щоб дізнатись, що людина цінує, треба звертатись в першу чергу не до бажань та вподобань, а до страхів. Принцип "евристики страху" Г. Йонаса спрямований на визначення потенціальних можливостей, які загрожують майбутньому, щоб можна було здійснювати етично відповідальну перед майбутнім діяльність. Набуває нового виміру у екологічно зорієнтованій етиці і відповідальність людини, що маніфестується як відповідальність за буття та перед буттям в цілому.

А. Єрмоленко зауважує, що у німецькій та українській мовах слово "відповідальність" має два тісно пов'язані одне з одним значення. Це відповідальність "за" щось чи когось та відповідальність "перед" кимсь. У першому значенні поняття передбачає асиметричний зміст, монологічний. У другому – мається на увазі комунікативний зміст поняття (відповідальність перед іншими людьми, суспільством, загалом) і передбачає симетричність відносин [4]. Для Г. Йонаса важлива монологічна відповідальність, відповідальність "за" – за те, щоб людство існувало. Це особлива відповідальність і її моделлю є відповідальність людини за людину, що передбачає однобічне, асиметричне відношення, архетипом якої є відповідальність батьків за дітей. На думку Х. Лєнка, Г. Йонас розширює це поняття до всезагальної моральної відповідальності і називає її "буттєвою відповідальністю" чи відповідальністю за існування [5]. Відповідальність саме у такому значенні, а не у "формально-беззмістовному", мається на увазі, коли говорять про етику, що має екологічну спрямованість.

Моральні цінності екологічної етики передбачають їх розповсюдження не лише на ближнього (як у традиційній етиці), а й на екосистему в цілому. Тобто визнається моральний статус природи та її внутрішня цінність, цінність природи самої по собі чи самої для себе, а не по відношенню до людини. Важливим аспектом у розумінні засад екологічної етики є необхідність зміни установки людини, як істоти, що протиставляє себе навколишньому середовищу, на усвідомлення включеності, єдності і взаємозалежності людини і природи. Таким чином, нівелюється антропоцентричність у такій етиці, натомість з'являється екобіоцентризм.

Антропоцентричність як характерна риса християнської етики та біблейського віровчення була серед критичних аргументів, які пред'являлись на користь екологічної шкідливості християнства.

Перша спроба критики християнства за його антиекологічність належить англійському історику і дослідниці Л. Уайт. У статті "Історичні корені нашої екологічної кризи", що опублікована у 1967 р., автор намагається подати ідейні витоки права людини на експлуатацію природи. Історик виявляє в християнстві декілька небезпечних моментів, що зумовлюють формування дуалізму людини та природи. По-перше, християнство є монотеїстичною релігією, у якій Бог трансцендентний. По-друге, антропоцентризм, що підкреслюється біблейським вченням про творіння. Завдяки цьому "християнство не лише встановило дуалізм людини та природи, але і наполягло на тому, що воля Божа така, щоб людина експлуатувала природу заради своїх цілей" [6]. У цих моментах біблійна релігія радикально відрізняється від язичництва. В епоху античності кожен природний об'єкт мав свого духа-захисника. Будь-яка спроба зрубати дерево чи перекрити струмок наштовхувалась на незримий опір цих духів. Перш ніж зробити акт руйнування природного об'єкта, людина повинна була задуматися щодо його наслідків. Така десакралізація природи сприяла маніпулюванню людиною над природою, що в процесі вдосконалення наукового, технічного та промислового вдосконалення набуває загрозливих масштабів. Християнство, згідно з поглядами історика, позбавило людину стримуючого початку, тому несе на собі величезний тягар історичної провини. На думку Л. Уайт, християнство винне в екологічній кризі не тільки прямо, але й опосередковано, як релігія, що уможливила науково-технічний прогрес. Саме розвиток науки й техніки дозволили людині безжалісно експлуатувати природу. Л. Уайт вважає, що європейська наука має глибокі корені в іудео-християнській релігійній традиції [7].

У цьому контексті особливої уваги заслуговують висловлювання відомого англійського історика та філософа А. Тойнбі, який, критикуючи монотеїстичні релігії за порушення традиційних взаємовідносин між людиною і природою, наслідує в деяких аспектах аргументацію Л.Уайт. У статті "Релігійні основи сучасної екологічної кризи", опублікованій в 1973 році, відповідальність за екологічну кризу А. Тойнбі поклав на місця з Біблії, що відводять людині роль вінця природи та її господаря. "…Монотеїзм у тому вигляді, в якому він представлений у книзі Буття, знав давнє обмеження, що колись накладалось на людську жадібність благоговійним страхом: прагнення людей експлуатувати природу постійно стримувалось благочестивим поклонінням перед нею" [8]. Тому людям, як пояснює філософ, які виховувались у монотеїстичних традиціях, важко знову віднайти той благоговійний страх перед природою, який був ліквідований.

На думку А. Тойнбі, в домонотеїстичний період природа була для людини не простим джерелом матеріальних благ, але самою богинею, "Матір'ю-Землею". Таким чином "на рослинність, що виросла з неї, та на тварин, які, подібно людині, блукають на її поверхні, та на мінерали в її надрах розповсюджувався цей відблиск божественності" [9]. У давньогрецькій релігії всі явища природи обожнювалися. Боги і духи були скрізь, тобто природа була вся насичена ними. Це, на думку А. Тойнбі, охороняло її від безжалісної експлуатації з боку людини. Обожнення природи, пише він, було першопочатковою релігією всього людства, що опинилось під

нашаруваннями християнства, яке сконцентрувало божественне в трансцендентному Богові.

Оцінюючи місця Книги Буття, що наділяють людину статусом хазяїна природи, А. Тойнбі приходить до висновку, що ордер на необмежене владарювання над природою, виданий людині Богом через Біблію, є уявними і веде до загибелі людства. Сучасні проблеми засвідчують, що "шлях спасіння повинен лежати у зміні монотеїстичного світогляду світоглядом пантеїзму" [10].

Позиція австралійського екофілософа, професора біоетики П. Сінгера заснована на засудженні християнства за "специсизм", тобто ідею про розділення видів, і характеризує його як впевненість у тому, що людина, будучи членом певного виду "тим самим перевершує будь-які інші істоти, які не є членами даного виду". Він вказав на те, що християнська етика вчить не лише тому, що представники людського роду мають душу, а тварини – ні, але і тому, що люди створені по образу та подобі Бога і тим самим Бог дав людському роду право домінувати над тваринами. Екофілософ заявив, що його місією є протистояти "цій перевазі людського буття" [11]. П. Сінгер писав, що християнство висунуло ідею, що кожне людське життя і лише людське життя є священним. Це стверджувало повне панування людини над іншими видами.

Критичний аналіз Біблії і християнства, як каталізатору появи і розвитку сучасної екологічної кризи, не був явищем випадковим, малочисельним та несуттєвим, а ґрунтувався на цілій низці положень. Десакралізація природи в Біблії, вважають критики християнства, привела до недоліку пошани природи. Згідно цього розуміння, біблейська людина стоїть над природою і покликана нею управляти. Критики наголошують на біблейському антропоцентричному розумінні дійсності. Ще одним аспектом екологічної критики християнства є його прагнення принизити природу і матеріальне взагалі. Християнство, і, зокрема, Біблія думають про духовну досконалість або порятунок в поняттях зречення від всього земного і відходу від гріховної природи людини, де кінцевою метою його земного існування є небо, а земля – це лише тимчасовий притулок. Духовна людина націлена на небесне царство, яке істотно відрізняється, якщо не опозиційно настроєно, відносно земного. Як вважають критики християнства, християнська традиція майже повністю позбавлена екологічного розуміння. Така інтерпретація біблейського віровчення і християнської етики спонукали вчених ретельно проаналізувати біблейський погляд на людину та природу, призначення людини, етичні настанови християнства.

Як пише Д. Кінслі, дійсно, вже в часи засилля язичництва люди інтенсивно полювали, виснажували пасовища й вирубували ліс. Сільське господарство за своєю суттю – це маніпуляція землею. Будівництво будинків і каналів, меліорація – це все було вже в язичницькому світі, чому не перешкоджала віра в духів природи. Хоча деякі гаї, гори, вважалися особливо священними, інші такими не були [12]. Тому не варто надмірно ідеалізувати екологічність язичницьких культів. Те, що тиск на природу в ті далекі часи був значно слабшим, ніж сьогодні, пов'язано скоріше з відсутністю в людини потужних технічних засобів, ніж з її особливим побожним відношенням до природи. Тиск на природу ставав особливо відчутним розвитком цивілізації. Звичайно, новим поштовхом до більш інтенсивного освоєння природи стало використання технічних засобів, які значно вдосконалились завдяки науковим досягненням.

Узагальнюючи основні аргументи критиків християнства в екологічних аспектах, можна сказати, що основним положенням, яке виступає предметом звинувачень є біблейська цитата: "…плодіться та розмножуйтесь, та наповнюйте землю, та володійте нею, та владарюйте над рибами морськими [та над звірами]..." [Бут. 1:28]. Таким чином, перше, до чого необхідно більш детально звернутись, – це до тлумачення слів "володійте та владарюйте", адже саме вони дають привід для критики Біблії в аспекті ставлення людини до природи.

Професор і дослідник Старого Завіту Дж. Лімбург (James Limburg) та С. Хрібар (член Центральної Ради Всеросійського товариства охорони природи) проводили лінгвістичні та етимологічні розвідки й інтерпретації давньоєврейського оригіналу Книги Буття. Досліджуючи використання цього слова в інших частинах у Старому Завіті, Дж. Лімбург прийшов до висновку, що це слово найчастіше використовується в політичному контексті, коли йдеться про правління короля або нації. Професор виявив, що, коли обговорюється правління, Біблійні тексти роблять наголос на гуманному і жалісливому правлінні, що має відповідальність за інших, і яке веде до миру і процвітання. С. Хрібар, уточнюючи значення слів "володійте" і "владарюйте", і виявляє, що обидва дієслова є синонімічними та говорять про "рабовласництво". Однак, варто врахувати, що релігія духовних попередників християн – євреїв (для яких, у першу чергу, і була написана книга Буття) жорстко регламентувала права господарів на експлуатацію рабів. Якщо хазяїн калічив раба, він зобов'язаний був дати йому волю [Вих. 21:26-27]. Жорстокість до рабів засуджується у Священному Писанні неодноразово [Вих. 3:15; Єзек. 22:29,31], тому виходить, наділення людини правами рабовласника стосовно інших живих істот зовсім не дає йому права виявляти до них деспотизм [13].

Варто звернутись до аналізу основоположень християнської етики, щоб продемонструвати певні точки дотику християнських та екологічних цінностей. Перші труднощі, що пов'язані з осмисленням засад християнської етики, це її антропоцентричність (що критикувалося мислителями) чи теоцентричність. Антропоцентричність як виняткова характеристика християнської етики спростовується тим фактом, що її ціннісною орієнтацією є все ж таки теоцентризм. Адже у християнстві Бог постає як моральний абсолют, що визначає етичні зобов'язання людини. Основні переваги теоцентричної етики для утвердження екологічних цінностей осмислив Святійший Патріарх Московський та всія Русі Кирил. Теоцентрична етика, утверджуючи цілісність, взаємозалежність і цінність усього творіння, розглядає природу й людину не як автономні й самодостатні начала, а як те, що знаходить свій зміст і своє призначення у Творці. Така етика, долаючи антропоцентризм, не впадає в протилежну крайність, уникаючи акценту на автономному значенні природи, бо такий акцент буде означати натуроцентризм. Теоцентрична етика покликана встановити справжній баланс у співвідношенні людини й природи, підкреслюючи, що усе творіння має єдине покликання – прославляння Творця. Така етика надає цінність і людині, і природі й обох підкоряє вищій цінності – Богу. При цьому людина розглядається як зовсім особлива, звеличена над всім творінням, проте частина загального, взаємозалежного й органічно цілісного світу, у якому природа має свою власну цінність. Природа перестає бути просто об'єктом, використовуваним людиною для досягнення своїх цілей. На основі такої етики стає можливим організувати людей для подолання сучасних криз, оскільки припускається відмова людини від прагнення панувати над природою, а це спричиняє добровільне обмеження споживання, простоту життєвого стилю, обережне застосування науки й техніки, повагу до життя, ощадливе використання ресурсів й їхній справедливий розподіл на благо всіх. Теоцентрична

етика не обмежується екологією. Вона виховує повагу до життя й волі всіх істот [14].

В основі християнської етики лежить любов, яка у своїй повноті є найвищим, найсильнішим та найяскравішим почуттям. Через заповіді Бога людина отримала настанову любити. Любов до ближнього є віддзеркаленням любові до Бога. В ближньому і через ближнього людина любить Бога. Звідси й вимога любити всіх. Християнська любов є відчуттям особливої близькості людини до Бога, який сам є Любов. Оскільки у християнстві Бог вважається творцем світу, то почуття любові, яке становить основу ставлення до Бога, передбачає й любов до всього творіння. Тобто любов до всього створеного закладена у основі християнського віровчення. П. Флоренський писав: "Тільки християнство породило небачену раніше закоханість у створіння й нанесло серцю рану закоханої жалості по всьому сущому. Почуття природи – якщо розуміти під ним відношення до самого створіння, а не до його форм, якщо бачити в ньому щось більше, ніж зовнішнє, суб'єктивно-естетичне милування "красами природи", – це почуття цілком християнське й поза християнством рішуче немислиме, тому що воно припускає почуття реальності створіння" [15].

Богословська підстава відповідальності за творіння полягає в тому, що творіння і спасіння не можна відривати один від одного. В. Курашов влучно помітив, що без залучення релігійного світогляду та релігійної есхатології екологічний заклик до збереження природи та життя на Землі не може знайти переконливого виправдання у науковому знанні. "Так, якщо тіло людини розпадається у кінцевому підсумку на молекули та атоми чи з них "збирається" у результаті біосинтезу, то чи може бути виправданою бути турбота людини про майбутні покоління.., оскільки у наш час вони ще не люди та навіть не найпростіші живі клітини, а всього-на-всього бездушні та неживі окремі клітини? З науково-раціоналістичної точки зору така турбота не може віднайти етичного підґрунтя" [16]. У сфері християнської етики необхідність збереження сприятливих умов для людини на Землі поєднується з фундаментальним догматом – людське життя та сприятливе природне середовище є результатом предвічного промислу та волі Творця. Звідси виводиться етичний імператив, що позбавляє людину права безкарно розпоряджатись своїм життям та життям інших людей ні у теперішньому, ні в майбутньому [17].

Таким чином, християнська етика, заснована на Біблії та християнському віровченні, імпліцитно включає у себе принципи та цінності, що постулюються екологічною етикою. Основоположні християнські цінності та чесноти, серед яких любов, розсудливість, відповідальність, поміркованість, справедливість, милосердя, доброчесність, повага, терпимість, великодушність, жертовність, скромність, співчуття тощо дають можливість віднайти шляхи ефективного екологічного виховання засобами християнської моралі. Загалом все це свідчить, що Біблія містить настанову поважного ставлення до навколишнього середовища. Такий погляд забезпечує потужну основу для екологічної відповідальності.

1. *Печчеи А.* Человеческие качества. – М.: Прогресс, 1980. – С.281. 2. *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія: Підручник. – К.: Либра, 1999. – С.194. 3. *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. Пер. з нім. – К.: Либра, 2001. – С.73. 4. *Єрмоленко А.* Категоричний імператив відповідальності Ганса Йонаса // Йонас Г. Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації: Пер. з нім. – К.: Либра, 2001. – С.383. 5. *Ленк Х.* Размышления о современной технике. Пер. с нем. Под ред. В.С. Степина. – М.: Аспект Пресс, 1996. – С.152. 6. *Уайт Линн-мл.* Исторические корни нашего экологического кризиса // Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Пер. с англ. и франц. / Сост. Л.И. Василенко и В.Е. Ермолаева. – М.: Прогресс, 1990. – С.196-197. 7. Там же. – С.199-202. 8. *Тойнби А.* Средство спасения? // Наука и религия. – 1974. – №9. – С.53. 9. Там же. – С.53. 10. Там же. – С.54. 11. Питер Сингер критикует христиан // Гуманитарный экологический журнал. – 2005. – №16. – С.78–79. 12. *Кинсли Д.* Христианство и экология: за и против // Гуманитарный экологический журнал. – 2005. – С.18–29. 13. *Хрибар С.Ф.* Экологическое в Библии. Формы религиозно-экологического мировоззрения. – К.: Киевский эколого-культурный центр, 2003. – С.9-10. 14. *Кирилл Гундяев* К экологии духа [електронний ресурс] // www.krotov.info/libr_min/ae/ aecoteol/ind_ecot. Html. 15 *Флоренский П.* Столп и утверждение истины: Т.1. – М.: Правда, 1990. – С.288. 16. *Курашев В. И.* Экология и эсхатология (Судьбы человеческого существования с религиозной и научной точек зрения) // Вопросы философии. – 1995 – №3. – С.30. 17. Там само. – С.32.

Надійшла до редколегії 07.09.2009

З.В. Швед, канд. філос. наук

КОНЦЕПТ "ЦІЛІСНОЇ ЛЮДИНИ" НА ШЛЯХУ ОВОЛОДІННЯ СВОБОДОЮ В ІУДАЇЗМІ

В статті розглядається проблема формування "цілісної людини" в плані реалізації нею свободи як умови досягнення повноти існування в аспекті інтерпретованому через уявлення іудаїзму. Підкреслюється, що свобода є не самоціллю, а підставою для досягнення "надмети" суть та шлях до якої відкривається в системі віроповчальних настанов іудаїзму. В статті аналізується феномен любові як ціннісного осередка фундуючого витоку для реалізації як свободи так і утвердження цілісної людини.

In the article of Shwed Z.V. "Concept of the "Totally integrated person" on the path to conquer "freedom" in Judaism" considers the difficulty of forming a "Totally integrated person", in the sense of this person realizing it's "freedom" as a precondition to achieving total existence as interpreted through the Judaic point of view. Especially stressed is the fact that freedom is not "the" goal, but a foundation, a basis for achieving the essence of "the ultimate goal", and the path to which is opened through the Judaic belief systems. The article also analyzes the phenomenon of love as a valuable source for achieving freedom and the establishing of "the totally integrated person".

Актуальність дослідження. "Антропологічний поворот" який було здійснено у філософії двох останніх століть не завершився остаточним виходом на нові горизонти філософської проблематики, а додав до загальновизнаних філософських питань ще й такі що пов'язані з самим запитуючим. Людина повстала проблемою для філософської думки. Хто, що вона є і яка вона – нові "запити філософських смислів" (Горський В.С.). В залежності від відповіді на ці запитання розв'язуються інші проблеми гуманітарної науки, зокрема й релігієзнавства. Людина, як носій цілісного світогляду, як певна єдність світів матеріального і духовного є, таким чином, цілісною істотою. З іншого боку, співіснування в одній особі пристрасності і слабкості, знання і нерозуміння, пасивності та жаги до дії, відваги та боягузтва "розколює" особистість. І в такій ситуації існує потреба зрозуміти, з одного боку, суть концепту "цілісної людини" на прикладі іудаїзму, а з іншого, проаналізувати співвіднесеність цього розуміння з проблемою свободи.

Новизна дослідження. В статті в перше аналізується проблема взаємозв'язку концептів "цілісна людина" та "індивідуальна свобода" в іудаїзмі в аспекті усвідомлення мети існування як реалізації індивідуальної свободи.

Стан розробленості теми в науці. З огляду на актуальність теми та широкий спектр підходів до її розуміння можна стверджувати, що проблема окреслена в темі

© З.В. Швед, 2010

висвітлюється більшістю дослідників які працюють в площині філософських, релігієзнавчих, психологічних підходів. Зокрема релігієзнавчі школи, акцентуючи увагу на відповідних складових релігійного комплексу, виокремлюють для себе той аспект розуміння релігії який видається найсуттєвішим. Так вітчизняна школа психології релігії відзначається цінними напрацюваннями в цій галузі, що підтверджується низкою видань присвячених даній темі. У доробок зазначеного підходу варто віднести дослідження Т.Горбаченко, Л.Конотоп, В.Лубського, О.Прядко, С.Піддубну, О.Сарапіна. Акцент, в основному, робиться на вивченні почуттів та феномену віри (в релігійному аспекті), при цьому аналіз своєрідності розуміння певними національними релігіями уявлень про саму "цілісну людину" має продовжуватися.

Об'єктом дослідження виступає феномен людини в уявленні Танаху, а предметом дослідження є процес формування людини як "цілісної істоти" в іудаїзмі.

Мета і завдання дослідження полягають у виокремленні і аналізі основних підходів в розумінні ідеї цілісної людини в аспекті її реалізації індивідуальної свободи

Методологічними та теоретичними основами дослідження виступають концептуальні положення релігійного вчення іудаїзму та сучасні підходи до їх інтерпретацій в релігійному та релігієзнавчому осмисленні.

Теоретичне і практичне значення полягає у можливості випрацювати таку модель розуміння екзистенційних вимірів існування людини в іудаїзмі яка має дозволити зрозуміти міру сприйняття ідеї свободи в єврейській релігійній інтерпретації.

Людина для єврейського релігійного світогляду є феноменом синкретичної єдності початків, які у своїй певній протилежності та взаємозалежності створюють цілісну істоту спроможну відповідати меті власного існування. Ототожнення іудаїзму виключно з етичним вченням, іншими словами зосередження уваги на "етичному монотеїзмі", є хибним способом розуміння самої суті даного віровчення. Глибина даної тези виявляє себе у співставленні понять етики і віри в інтерпретаціях єврейських джерел де аналізуються властивості цих явищ в плані їх реалізації через фундаментальні принципи Письмової та Усної Тори: "Возлюби ближнього свого як самого себе" [1], "Все що ненависне тобі не роби ближньому своєму" говорить Вавилонський Талмуд в Трактаті "Шабат", Лист 31 б.

Парадоксальність сказаного полягає в тому, що зазвичай ми сприймаємо релігійний концепт через його фундуючу роль відносно тих моральних настанов якими керується людина. Абсолют тут виступає гарантом моральних цінностей, роль яких може полягати у виховній функції спрямованій на вдосконалення людської істоти. Для іудаїзму це положення не є однозначним та очевидним, адже підходи до його розуміння можуть уточнюватися у зв'язку з уявленнями про призначення людини. Суть релігії полягає, зокрема, в тому, щоби навчити людину розпізнавати зло [2]. І якщо акцентувати увагу та тому, що протиставлення добра і зла в іудаїзмі є не висхідними (як істина і хибність), а "проміжним" положенням, то виходить, що глибинною сутністю релігії є розрізнення та виокремлення істини у межах пізнання.

Таким чином, виконання заповідей, приписів Тори є засобом "очищення" людини і, як наслідок, оволодіння здатністю впізнавати "невідповідність" задуму Творця. Підставою для цього зла є егоїзм який протирічить Закону. Виходить, що і етична складова віровчення не стільки регулює взаємини між людьми скільки привчає особистість до любові до іншого. Прагнення отримувати задоволення заміняється на бажання давати. Етика що ґрунтується на досвіді, перетворює емпіричне знання на правила та приписи моральнісного життя, зрозуміла, пізнана віра виховує в людині здатність впізнавати зло без практичної зустрічі з ним, без "життєвих уроків". Дана обставина вказує на те, що хоча віра і мораль в іудаїзмі мають на меті, зокрема, піднести людину, вдосконалити її, все ж вони і відрізняються одна від одної саме в плані розуміння людини та визначення мети її вдосконалення. Мораль акцентує увагу на міжособистісних стосунках які вимагають від людини належного ставлення до оточення. Мораль, як "духовно-культурний *механізм регуляції* поведінки особистості та соціальної групи за допомогою *уявлень* [Курсив наш. – З.Ш.] про належне, в яких узагальнені норми, цінності, зразки поведінки, принципи ставлення до інших індивідів та соціальних груп" [3] є практичним способом облаштування людських взаємин. В цьому визначенні наголос робиться на інструментальній ролі моралі, яка спрямована на практичне життя, уявлення про яку формується в залежності від потреб, а значить не має універсального позачасового характеру. Виходить, що призначення моралі полягає в відтворенні сформованих не мораллю механізмів соціальної взаємодії. І як що міняються обставини життя можуть мінятися і приписи моралі. Виразним прикладом цього є історія Європи XX століття.

Для іудаїзму, в цій площині, таке уявлення про мораль та віра, як здатність відрізняти добро від зла, відстоять одна від одної. Шлях віри наближує людину до Творця, уподібнює її Йому так, що досягається мета: близькість, невідторгненість, двекут. Мораль суспільства прагне збереження суспільства. Але постає питання, "як можна переконати індивіда яка міра блага йому необхідна, щоби він відчував себе зобов'язаним обмежити себе заради суспільного блага?" [4]. Суспільство немає відповідних механізмів переконання особистості у необхідності дотримання тих моральних приписів якими воно само керується. Серед наявних способів зобов'язання до відповідної дії можуть бути примус, аргумент опертий на традицію. Натомість спротив з боку особистості може сприйматися як неадекватна дія, ворожа самозбереженню спільноти. Для іудаїзму даний підхід не є прийнятним, адже з точки зору цього розуміння, особистість та спільнота до якої вона належить потрібні одна одній, навіть більше, особистість, для реалізації власної свободи, потребує спільноти в межах якої свобода тільки і може реалізуватися. Глибинний зміст цього аспекту творення цілісної людини міститься в концепті "клаль Ісраель". Аспектом розуміння свободи тут виступає такий підхід для якого "ідея свободи", у сучасному її розумінні як надання широких прав, є прикладом хибної інтерпретації.

Свобода в іудаїзмі не є метою самою для себе. Вона також не тільки інструмент для досягнення мети. Свобода, в плані реалізації цілісної особистості, є умовою завдяки якій така особистість може існувати. З іншого боку, немає тотожності тут і в плані реалізації ідей індивідуалізму які так широко підтримуються у пріоритетних настановах сучасних ліберальних суспільств. Даний політологічний вимір проблематики вказує на піднесення індивідуальної свободи, як середовища утвердження "індивідуальних воль" [5]. Натомість для єврейської релігійної настанови (іудаїзму) цей підхід сприймається як викривлення самої суті свободи, котра виступає не способом утвердження "індивідуалістських" стандартів, а є чинником реалізації "індивідуально-колективного" призначення, про що буде вестися мова в подальших розвідках

Унікальна особистість, в іудаїзмі, є метою, в якій має здійснитися любов до ближнього. Тобто той принцип який веде до стану "двекут". В такому випадку осуд ін-

ших або їх схвальне ставлення до поведінки людини не є вирішальним, а це, у свою чергу, не обмежує міру морального вдосконалення. Таким чином, виконання заповідей (міцвот), реалізація приписів Тори у повсякденному житті, збагачує людини до тої міри що їй відкривається свобода подорожі у світі Творця. Вкоріненість у матеріальному світі є причиною втрат які переживаються боляче-нестерпно, наголошує іудаїзм, в той час, коли завдяки вірі віруючої людини світ моральної поведінки не зосереджується на уявленні (гадці) про те що повинно бути, а обертається на прагненні привести світ до повної відповідності Творцю.

Інший аспект проблеми полягає у самому розумінні людини в плані її сутності. Для іудаїзму питання, що таке людина, не є риторичним. Більше того, відповідь на нього містить у собі в концентрованому вигляді широку систему поглядів на суть та призначення світу, все те що "олюднено" особистісною присутністю. Світ, в такому розуміння, є "декорацією" для існування людини. Таким чином, ми виходимо на питання розуміння феномену свободи в плані розкриття сутності особистості. Абсолютний ступінь свободи яким вирізняється людина з цілого світу, стверджує іудаїзм, виявляє себе у здатності до творення і руйнування. Тут враховується той факт, що наявність неоднозначних відповідей на приписи, розкриває можливий потенціал людини до "креації та негації". Звернемо увагу: мова тут йде не стільки про емоційно-вольовий чи психологічний аспекти індивідуальності, скільки про обов'язковий діяльнісний вияв її переконань, в яких має міститися і відповідальність про вільно прийняте рішення. Наявність розмаїття виборів та знання про наслідки їх обрання відкриває перед людиною горизонт реалізації виключно людської властивості – свободи. "Щоб існувала свобода вибору необхідно щоб існувало бодай одно "ні"" [6]. Тобто, має бути наявною можливість порушити або знехтувати встановленими правилами. Підставою свободи тут виступає реально наявний простір для хибного вчинку. Розмаїття виборів або можливостей не є з точки зору іудаїзму визначальною мірою свободи. Навпаки, цей факт лише доводить що можливості тільки утверджують фізичну природу людини. Натомість для вияву свободи має бути наявною свідома мета. Мета, досягнення якої пов'язується не просто з свідомим або емоційним її розумінням, а діяльнісною реалізацією, тобто мету треба не тільки уявляти і розуміти (або вивчати її, чи в неї вірити), використовувати власну свободу щоб цю мету досягнути. Виходить, що настанови іудаїзму, заповіді (хукім, мішпатім) виступають не просто дороговказами на шляху реалізації мети людського життя, вони власне і постають в якості мети яка відповідає виключно людській здатності до вільного вибору. І хоча зв'язок між наявністю можливостей та фактом реалізації свободи видається очевидним, іудаїзм уточнює це положення і наполягає, що здатність до свободи обирати впливає і на самі обставини які внаслідок цього вибору можуть мінятися.

Для посилення аргументу відносності даних положень зазначимо що мова в даному випадку, у відповідності до релігійної настанови іудаїзму, ведеться відносно світу в якому дія можлива. Аспект піднесення людини у пізнанні призводить до усвідомлення нерелевантності поняття свободи в усіх аспектах осягнення Істини у зазначеному розумінні. Більше того, тільки "непрозорість" життєвого світу людини створює можливість для реалізації свободи яка зменшується пропорційно до усвідомлення та розуміння "Законів Життя". Дану тему варто продовжити в подальших дослідженнях де йтиметься про міри свободи як їх розуміє іудаїзм, а також про корисність свободи для людини, якщо взагалі доцільно говорити про доцільність в даному контексті.

Цікавим питанням в межах іудаїзму щодо трансформації уявлень про "істину і хибність" на уявлення про "добро і зло" видається нам таким, що заслуговує на окрему увагу, що може стати підставою для подальших досліджень. Повертаючись до питання про розуміння людини в аспекті оволодіння нею свободою, переформулюємо його і наголосимо на способах виявлення свободи. Для цього варто прояснити визначення цілісної людини у глибинному розумінні іудаїзмом. Тут акцент зміщується від спроби поєднати фізичний та духовний аспекти індивідуальності, до розуміння цих складових як унікальної єдності не протилежних, а взаємозумовлених елементів цілого. Теза про єдність світу є невід'ємною складовою всього світогляду іудаїзму який в концентрованому вигляді ми можемо віднайти в класичних текстах, зокрема, у Пророків. "В той день буде Господь один і ім'я Його одне" (Захарія 14:9). Наведений уривок інтерпретується в плані встановлення єдності світу в якому людина посідає центральне місце, ба більше, для містичної складової вчення іудаїзму, вона, тобто людина, і є цим цілим світом. Цікавою видається аналогія, яку можна віднайти у пошуках представників української філософської традиції, таких як Ф.Прокопович, для якого людина була не тільки частиною світу але й його уособленням; в значенні "моделі світу", "мікрокосму". "Всі чесноти, по частинах розділені в природі, в ній одній (людині – З.Ш.) зосередилися, і вана є як іншою, якщо не величиною, то повнотою досконалості яка є рівною до цілої природи [7]. Схожу позицію поділяв Г.С. Сковорода, який мислив у подібній площині, наголошуючи, у притаманній йому манері визначати сутність людини з її власних витоків та наявності двох натур, що людина уособлює перетин матеріального і духовного світів стаючи їх "усамітненим" осередком [8].

Цілісність людини викарбовується через максимальне наближення до Джерела існування в подобі якого вона, людина, повинна існувати. Зобов'язаність любити ближнього свого постає умовою досягнення цілісності людини для якої реалізація шляхів вдосконалення самої себе є головною метою, досягти яку можливо лишень при дотриманні цієї настановної заповіді (обов'язку) любити ближнього. Більше того, поза дотриманням цієї умови будь які інші спроби не оперті на прихильне, дружне, "любовне" ставлення до іншого не можуть бути гідними віруючої людини. Виходить, що для іудаїзму міцва (заповідь) любити іншого є фундуючою всього релігійного світогляду в тому числі тої його складової що обернена на світо відношення та визначення власного місця у світі.

Цілісність люблячої людини здійснюється в радості, яка теж, у свою чергу, є обов'язком серця. Засмучена людина стає заручницею обставин, оптиміст – має сили використовувати власну свободу вибирати між наближенням до Добра (добрих думок, слів, справ, спокою) або віддаленням від Нього. На цій межі здійснюється перетворення світу сумнівів у світ переконань які потребують вдумливого розуміння, почуття міри та досвіду. Єврейська релігійна думка порівнює такий постійний вибір з битвою, що потребує сталого морального зусилля, вправності і твердості й гнучкості одночасно. Принагідно зазначимо, що саме розуміння слова в іудаїзмі тісно пов'язане з діяльністю і навіть часто ототожнюється з нею. Цей аспект, наголошує іудаїзм, дозволяє точніше зрозуміти глибину коментарів Тори де мова йде про цілісну людину в якій мають перебувати у відповідності всі сили що творять світи. В цьому аспекті поєднання віри і розуму виступають складовими реалізації цілісної людини,

яка через ці два види відношенні до Абсолюту здійснює "завдання" життя індивідуальне та унікальне для кожного [9]. Навіть повсякденна діяльність, окрім молитви, вчення та виконання заповідей, сприймається як форма здійснення цілісної людини яка вірить і знає, що вільно "пізнає Його" на всіх своїх шляхах [10].

В цьому аспекті цінним видається спостереження М.Бубера, який відзначає фундаментальний фактор яким визначається духовне життя людини, яким є єдність дійсного та можливого. Ця дуальність однієї особи спонукає до постійного "внутрішнього руху" до єдності, напрямок якого визначається "корені і сенс всього духовного взагалі" [11]. В площині іудаїзму цій ідеї єдності до цілісного а не роздвоєного життя відповідає ідея монотеїзму яка як відповідь на запит духовності пропонує напрямок на умови досягнення цілісності в особі. Своєрідність такого підходу полягає у виявленні "роздвоєності" не в природі а в самій людині і тому долання її має скеровуватися не на світ зовнішній щодо людини а на її внутрішній світ. За переконанням М.Бубера вся духовна робота, – висвітленню якої присвячені тексти "єврейської давнини" (Танах), як їх називає сам Бубер, – це прагнення до подолання досвіду "роздвоєності", прагнення до цілісності. "До єдності в одній людині, до єдності між частинами народу, між народами, між людством і всім живим. До єдності між Богом і всім живим" [12]. Бубер пов'язує ідею цілісної людини з більш загальним концептом історичної тяглості та спадковості національної мети, вписаності індивідуального життя в систему соціальних зв'язків сучасності, ідеями творення сучасного оновленого суспільства. Але поза його увагою лишається аспект власне індивідуального сприйняття та реалізації ідеї цілісної людини як мети людського існування, а не тільки складової більш загального і грандіозного поступу до єдності "людства та світу", "Бога і всього живого".

Тема індивідуальної цілісності є предметом класичної Усної Традиції, через яку прояснюється аспект виокремлення людського життя з обставин природної зумовленості.

Вправи пам'яті підтримують зв'язок з усвідомленням мети власного існування. Вони здійснюються через постійне (щоденне) пригадування мети власного існування. Усвідомлення цієї мети, у свою чергу, має розповсюджуватися на всі аспекти життєдіяльності, таким чином, надаючи цим аспектам глибинного змісту [13].

Висновки. Таким чином, для іудаїзму уявлення про людину цілком спираються на концепт реалізації свободи як способу творення та усталення "цілісної" особи, що можливо за умов, по-перше, через усвідомлення наявності самої свободи як фактору який впливає на фізичний аспект її існування, по-друге, через вдосконалення, або, іншими словами, досягнення "цілісності", яка залежить від використання повною мірою самої свободи; по-третє, завдяки розумінню міри відповідальності за факт реалізації свободи для себе та світу. Ці три аспекти створюють певну єдність в якій враховується часовість процесу постання "цілісної людини".

Перспективи подальших наукових розвідок в цьому напрямку торкатимуться вивчення впливу освіти та виховання на формування даного уявлення в середині релігійної громади та способів інтерпретації цілісності через уявлення про єднання та єдність чоловіка та жінки. Іще одним аспектом дослідження може виступати виокремлення специфічних характеристик щодо уявлення про свободу не тільки для людини але й для всієї етнонаціональної спільноти, тут вже мова йтиме про такі явища самі найменування яких іще не достатньо визначені і швидше належать до ідеологічних кліше ніж до наукових категорій, наприклад, колективна відповідальність, спільна доля тощо.

1. Ваикра // Пятикнижие и гафтара. Ивритский текст с русским переводом и классическими комментариями "Сончино". – М.: Мосты культуры, 2001. – С.691. 2. *Ашлаг Й.Л.* Раби. Сущность религии и ее цель // О сути еврейства (Из книги Матан Тора). – Иерусалим: Ор а-Гануз, 5743. – С.51. 3. *Аболіна Т., Надольний Н.* Мораль // Філософський енциклопедичний словник. – К.: Абрис, 2002. – С.397. 4. *Ашлаг Й.Л.* Раби. Сущность религии и ее цель // О сути еврейства (Из книги Матан Тора). – Иерусалим: Ор а-Гануз, 5743. – С.56. 5. *Біленко В.Д.* Теоретичні розвідки моралі як засади соціального консенсусу в плюралізмі сучасної культури. – Політологічний вісник. Зб-к наук.праць. – К.: "ІНТАС", 2009. – №43. – С.22. 6. *Полонский П.* Перевоплощение. – Йерушалаим, 2001. – С.15. 7. *Нічик В.М.* Феофан Прокопович. – М.: Мысль, 1977. – С.132. 8. *Шикула О.П.* Самотність як модус людського існування у творчій спадщині Григорі Сковороди // Культуротворча спадщина Григорія Сковороди: філософсько-психологічне бачення, історія та сучасність. Збірник матеріалів Всеукраїнської науково-практичної конференції. – Луганськ-Арт, 2007. – С.92. 9. *Таубер Э.* Тьма перед рассветом. Катастрофа и возвышение через страдания. – Иерусалим: Швут Ами, 1996. – С.38. 10. Маамар. Хасидское учение на стих из книги "Иешая" "И исчезнет смерть навеки" / Пер. Раввин Моше-Реувен Асман. – К., 2006. – С.4. 11. *Бубер М.* Еврейство и человечество // Избранные произведения. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1979. – С.44. 12. *Бубер М.* Еврейство и человечество. // Избранные произведения. – Иерусалим: Библиотека Алия, 1979. – С. 47. 13. *Безансон И.-И.* Всегда есть надежда. – Иерусалим: Шир-хадаш, б/г. – С.22-29;68.

Надійшла до редколегії 16.12.2009

ПОЛІТОЛОГІЯ

А.В. Миколюк, асп.

ІНТЕГРАЦІЯ ЯК ФАКТОР ТРАНСФОРМАЦІЇ НА ЄВРОПЕЙСЬКОМУ ПРОСТОРІ: УРОКИ ДЛЯ УКРАЇНИ

Стаття присвячена проблемі розуміння, визначення та інтерпретації поняття "політичні цінності" євроінтеграції в працях зарубіжних та вітчизняних дослідників. Метою статті є розкриття основних підходів та концепцій цього феномену як специфічної теорії та практики політичної діяльності

The article is dedicated to the problem of understandings, definition and interpretations of term competition" in works of founders of school. According to the authors the viability and flexibility of the European civilisation is based.

Світова практика після Другої світової війни продемонструвала дві моделі поставторитарної трансформації, які здійснювалися за зовнішнього впливу: модель опосередкованого, хоча часом і твердого, впливу Заходу на перехідні суспільства без включення їх у свій простір; модель перетворення Заходу у фактор внутрішньополітичного розвитку таких суспільств. Перша модель була реалізована в Латинській Америці, деяких державах Південно-Східної Азії (насамперед у Південній Кореї і Тайвані), а також у Південно-Африканській Республіці. Друга модель застосовувалася в основному в Європі; за її межами пряме залучення Заходу в особі США до будівництва нового порядку лише в післявоєнній Японії. У Європі модель використовувалася в Німеччині, потім – Іспанії, Португалії і Греції і, нарешті, в посткомуністичних країнах.

Принципових розходжень між посткомуністичними країнами, що увійшли до Європейського співтовариства, і посткомуністичною Україною, що залишилася за його межами, ми не знайшли. Можна визначити спільні риси: в Україні, начебто, соціальна сфера дотепер не реформована, але й у країнах Нової Європи справа є не кращою, у чому багато їхніх представників відверто визнаються; в Україні корупція, але й у цих країнах вона існує, за рідкісними винятками; в Україні суспільство відчужене від влади і політичних партій, але й експерти з Нової Європи визначають, що там ситуація приблизно така; в Україні з незалежністю ЗМІ є проблеми, але нові члени НАТО і Євросоюзу ЗМІ ангажовані впливовими політичними силами, що визнається відкрито; в Україні церква наближена до держави, але й в інших країнах також, а в деяких з них основи релігії викладаються в школах, причому в обов'язковому порядку; в Україні не розвинуте громадянське суспільство, але і "новоєвропейці" не можуть визначити значні успіхи [1].

Політична еліта та обслуговуючий її пропагандистський персонал визначають, що співгромадяни патріотично налаштовані і думають так, як їм за "суверенної демократії" потрібно думати. Вони не хочуть миритися з тим, що їхня країна в чомусь відстає від колишніх сателітів і колишніх радянських республік, що відокремилися від неї, що стали самостійними державами, і що їй потрібно у чомусь наздоганяти. Тому можна побачити декілька узагальнень: незавершеність соціальних реформ у країнах Східної Європи і Балтії, але просунулися в цьому відношенні значно далі нас і що рівень соціальної захищеності і доходи населення вище, ніж в Україні.

Громадяни поінформовані про корупцію в цих країнах, але не чують, що корупція там не системна, а локальна, що нічого схожого на вітчизняні наїзди на бізнес або побори даїшників немає.

Громадяни поінформовані про відчуження суспільства від влади і зменшення рівня довіри до партій, але не чують, що населення в цих країнах владу на виборах постійно змінює і що недовіра до партій супроводжується появою низового попиту на нові, які виникають без законодавчих і адміністративних перешкод.

Громадяни поінформовані про ангажованість ЗМІ впливовими політичними силами, але не чуттєві до розходжень між ангажованістю газет партіями, радіостанцій і телеканалів, що належать нерідко іноземному капіталу, і державною інформаційною монополією.

Громадяни поінформовані про політичну роль церкви в таких країнах, як Словаччина або Румунія, але не уловлюють різниці між виконанням такої ролі за нашої вертикалі влади та у системі послідовно здійсненого, як у цих країнах, поділу влади.

Громадяни поінформовані, що в Новій Європі громадянське суспільство розвивається повільно, але не надають значення тому, що це обумовлено винятково станом самого суспільства, а не перешкодами його перетворення в громадянське з боку держави.

Сучасна Україна схожа на посткомуністичні країни, що увійшли в останні роки до Великої Європи. Дивно було б, будь інакше при загальному комуністичному минулому, у якому всі країни нещодавно перебували. Історична інерція позначається повсюдно. І насамперед інерція соціалістичної урбанізації, що принципово відрізняється від тієї, що мала місце на Заході.

Майже у всіх країнах (крім Чехії і колишньої НДР) на вході в соціалізм переважало сільське населення. Стаючи міським, воно втрачало культуру локальної селянської самоорганізації, не знаходячи замість неї культури міської самоорганізації. За комуністичних режимів формування такої культури насильно блокувалося, тому що ці режими могли існувати лише в атомізованих соціумах, де кожний залишається один на один з державою, де пропонується лише вертикальна солідарність із владою і репресується солідарність горизонтальна. Наслідки цього типу урбанізації, судячи з розповідей наших закордонних колег, повсюдно позначаються дотепер [2].

Впливові масові громадянські інститути в країнах Східної Європи і Балтії і справді не виникають. Організації типу польської "Солідарності", чеського "Громадського форуму", литовського "Саюдіса" залишилися в минулому разом з комуністичними режимами, яким ці організації протистояли. Люди живуть своїми приватними проблемами і турботами і потреби в суспільній консолідації не випробують. Подекуди діють сильні профспілки, іноді вони влаштовують страйки на захист економічних інтересів працівників, але реального впливу суспільства на політику в періоди між виборами не спостерігається. Колишня примусова атомізація стала атомізацією добровільною. І, що характерно, не лише в країнах, що перетворювалися із сільських у міські, але й у Чехії і східних землях Німеччини, де урбанізація відбулася ще в докомуністичні, "буржуазні" часи. Тому що паростки, що з'явилися в ті часи, низової міської самоорганізації комуністичним режимам удалося витравити і там.

Для розуміння стану суспільства в країнах Нової Європи не варто поглиблюватися в минуле, у вікові

© А.В. Миколюк, 2010

національні традиції. Нерозвиненість потреби в горизонтальній консолідації – зворотний бік колишньої запропонованої установки на консолідацію вертикальну і дотримання політичних ритуалів. Звільнившись від цієї нав'язаної установки, що диктувала приниження приватного інтересу й інтересу "суспільного", люди звільнили свою свідомість і від усього, що безпосередньо не стосується. Все інше вони делегували політикам [3].

Тому принципових відмінностей між населенням країн, що увійшли до Великої Європи, і населенням сучасної України не проглядається. Громадянське суспільство знаходиться в початковій стадії формування. За відмінності, що в них його формуванню ніхто не заважає, а в нас воно узято під державний контроль і вільно розвиватися не може. Наслідки свідчать, що за зовні подібними явищами приховуються різні цивілізаційні сутності.

У країнах Нової Європи контроль держави над суспільством уже неможливий. Тому що там – інша держава. В усіх цих країнах вона, по-перше, правова, а по-друге, демократична. В процесі реформ вирішені дві задачі – відокремлення власності від влади і поширення вільної політичної конкуренції як способу формування самої влади і забезпечення її змінюваності. Перша задача вирішена не цілком, правові системи у Новій Європі далекі від досконалості. Але їхнього нарікання на корупцію або недостатню ефективність судів не заперечують того, що держави там правові. Та правові тому, що демократичні, тобто такі, виключають захоплення цих держав у монопольну власність якимись економічними або політичними групами.

В країнах Нової Європи відсутні: узаконеної концентрації повноти влади в руках президента, незалежно від того, ким він обирається – парламентом або населенням; президент не може дозволити собі бути позапартійним і надпартійним, а прем'єр-міністр – очолювати партію, залишаючись безпартійним; формування уряду не може бути незалежним від результатів парламентських виборів, тобто від голосів виборців; створення нових партій не ініціюється державою і ним не контролюється; не перекритий доступ опозиції до влади, через що опозиція неодноразово ставала владою, що, за впливу мінливих громадських настроїв, на наступних виборах могла бути знову відсунута в опозицію; не обговорюється питання чи правильно або неправильно підраховуються голоси виборців через неактуальність самого питання.

В сучасній Україні є інші проблеми, до яких більшість встигла вже звикнути, як до політичної норми. Так, сильне громадянське суспільство там поки теж не склалося. Це свідчить про стадіальне відставання від розвинутих західних демократій. Але демократичні політичні системи у всіх країнах Нової Європи вже затвердилися. Це означає, що слабість громадянського суспільства не стала перешкодою для формування громадянських політичних націй [4].

Якщо різні верстви населення, керуючись своїми інтересами і настроями, визначають склад влади за допомогою прямого волевиявлення на вільних виборах; якщо політичні еліти, що виражають ці різні інтереси і настрої, здатні домовлятися про загальні для всіх правилах гри, що припускають у тому числі і змінюваність влади; якщо для забезпечення суспільної і державної цілісності елітам і населенню не потрібний владний монополіст, то громадянська політична нація в першому наближенні в країні відбулася. Її немає, якщо без такого монополіста обійтися не виходить. Сама його наявність і готовність миритися з його існуванням свідчать про слабке укорінення в суспільстві культури діалогу, компромісу і договору. Про те, що воно не вийшло ще із середньовічного традиціоналістського стану. Або, говорячи інакше, про те, що культура підданства в ньому домінує над культурою громадянства.

Таким чином, в Україні відбувається саме так. У країнах Нової Європи – уже не так.

Зрозуміло, там теж чимало проблем: ще не склалися, за рідкісними винятками, сталі партійні системи, що ускладнює формування парламентських коаліцій; є держави, у яких залишається відкритим питання про інтеграції в громадянські нації окремих етнічних груп. Найбільш виразні приклади – Естонія і Латвія, де існують категорії осіб без громадянства. В інших випадках ця проблема вирішується за допомогою створення етнічних партій: турецької – у Болгарії, угорських – у Словаччині і Румунії. Але й у цих країнах політична консолідація цілком ще не забезпечена, про що свідчить виникнення в Болгарії, Словаччині і Румунії радикальнонаціоналістичних партій етнічної більшості, що теж постійно є присутніми у парламентах [5].

Існують відмінності у формуванні нової політичної системи із супутніми ускладненнями і відтворенням у новій формі системи колишньої. Це – різниця векторів історичної еволюції. Країни Нової Європи рухаються в напрямку сучасної демократії, а Україна – намагається не відставати.

Можна, звичайно, визначити особливості української політичної системи не як прояв її відсталості в порівнянні зі світовими демократичними стандартами, а як утілення самобутності країни і її народу, цінностям якого ці стандарти не відповідають. Таке тлумачення означає, що зміна даної системи для країни не потрібна, що, у свою чергу, означає невідповідність істотних змін не тільки цінностям, але і життєвим *інтересам* населення. Але чи не так це?

Зрозуміло, що приклади інших посткомуністичних країн, що ввійшли в Європейське співтовариство, таку легітимацію ускладнюють. Тому про них намагаються не згадувати. А якщо згадують, лише для того, щоб небажання деяких з них викреслювати з пам'яті своє підімперське минуле (радянське і дорадянське). Або для того, щоб на тлі їх територіальної і незначного населення і готовності приймати правила гри багатших західних "хазяїнів", яскравіше визначати велич і державну самодостатність України. Тим самим створюється можливість, замовчуючи досягнення цих країн, блокувати і появу інтересу до їхнього життя. Тут – найширші пропагандистські простори для "роз'яснень, що випереджають", що представляють історичний вибір Нової Європи як результат диктату з боку Заходу, зацікавленого в розширенні контрольованого їм простору і готового таке розширення оплачувати.

Євросоюз надає державам Східної Європи і Балтії всебічну допомогу, у тому числі і фінансову, про що багато й охоче говорили наші співрозмовники. НАТО і Європейський союз виставляли вимоги кандидатам на вступ до цих організацій. У даному відношенні "диктат" дійсно був, але він приймався добровільно і тому, строго говорячи, таким не був. А приймався тому, що відповідав інтересам не тільки тих, хто диктував, але і тих, кому диктували. Вони не "хазяїнів" змінювали, а знаходили нову цивілізаційну якість.

Звичайно, без такого зовнішнього впливу посткомуністичним країнам було б важко освоїти західні правила. Але це стосується головним чином створення правового типу держави і зовсім не стосується твердження демократичних інститутів і процедур. Або, що того ж саме, твердження принципів вільної політичної конкуренції. Вони були проведені в життя відразу, ніякої альтернативи їм не висувалося, на перехоплення комуністичної владної монополії споконвічно ніхто і ніде не претендував.

Можна, зрозуміло, шукати причини такого вибору в цінностях і традиціях східноєвропейських і балтійських народів, більше, ніж в Україні, "готовності до демократії". Можна, тільки от довести це не можна. Тому що в Україні принцип політичної конкуренції дотепер не запропонований. Замість нього їм на початку 1990-х запропонували вибирати між двома політичними угрупованнями, які очолювалися президентом і спікером, кожна з яких боролася за відновлення владної монополії. А це означає, що питання про *системну* трансформацію у свідомості населення не було актуалізованим [6].

У колишніх європейських соціалістичних країнах відбувалася перебудова, а в країнах Балтії побудова держави за принципово новими, демократичними підставами. В Україні зіштовхнулися політичні інститути, що сформувалися ще тоді, коли Україна входила до складу СРСР і державою не була. Під виглядом демократії людям була запропонована боротьба за політичну гегемонію. Тому не треба дивуватися, що вони дотепер не вміють відрізняти демократію від її "суверенної" імітації. Цінності і традиції тут ні при чому.

Ніхто не доведе, що вони відкинули б принцип вільної політичної конкуренції, якби тодішні політичні еліти домовилися про необхідність і перебудови. Але такої домовленості досягнуто не було. Політична актуальність тодішніх подій сьогодні полягає лише в тім, що обидві сторони зробили в кінцевому рахунку ставку на повну й остаточну перемогу. Але після таких перемог демократія не затверджується, якщо навіть переможці вважають себе демократами.

Національні цінності і традиції українського населення тут ні при чому. А от цінності й управлінські традиції української еліти, як і її інтереси, мають безпосереднє відношення. Не зумівши домовитися про нові правила політичної гри, вона розколола суспільство, різні групи якого зажадали повної й остаточної перемоги "своїх".

Чи були у масовій свідомості політичні цінності, що могли стати противагою внутрішньоелітній війні за владну монополію? Ні, цінностей діалогу, компромісу і договору в ньому не було, за відсутності досвіду життя при демократії просто немає звідки взятися. Але саме тому їх не було на виході з комунізму й у свідомості багатьох інших народів, що не знали інших політичних традицій, крім авторитарних. Однак країни виявилися здатними до консолідації за новими цінностями політичні еліти. Саме вони подали приклад суспільству. І знов-таки ніхто не доведе, що Україна такою сприйнятливістю не володіла. Демократія – це панування "олігархів", дефіцит державного порядку і принизливе низькопоклонство перед Заходом, відмовлення від державного впливу на світові справи [7].

Пояснювати наші внутрішні безладдя ворожими підступами американців, поляків, естонців або грузинів щонайменше принизливо. Змиритися з цими безладдями, втішаючись тим, що в інших країнах справа не краще, а гірше, і нічого не бажаючи знати про їхні досягнення і переваги, принизливо. Шукати винуватця своїх лих у дворі або в будинку сусіда, що процвітав, і мала глибоке задоволення, коли й у сусіда щось не ладиться, власних цінностей немає взагалі, а є лише психологічні компенсатори їхньої відсутності. Переносити ці компенсатори відсталості і необлаштованості, що поглиблюються коренями в багатовікову практику зрівнялівки в бідності, відносини до багатого сусіда та до успішніших держав – значить погоджуватися на визнання бідності самобутньою нормою, що нерідко називається особливою духовністю.

Суспільство замислюється, що таке демократія, як вона співвідноситься з політичною практикою 1990-х рр. і 2000-х, а також, кому вигідна і кому невигідна її відсутність. І, можливо, досвід інших посткомуністичних країн у цьому допоможе усвідомити, що конкуренція політиків у боротьбі за голоси виборців вигідніше останнім, ніж її профанація.

Її інерція якийсь час визначалася не лише в Україні. Вона проявилася в авторитарних амбіціях колишнього комуністичного функціонера Іона Ілієску, що став першим вільно обраним президентом Румунії, і словацького лідера Володимира Мечьяра, що прийшов до влади під гаслами антикомунізму. Вона виявилася у тріумфальній перемозі на парламентських виборах 2001 р. в Болгарії партії Сімеона II, що повернулася з еміграції. Однак політичні еліти цих країн реставрації політичної монополії не допустили. Ілієску і Мечьяр, що втратили підтримку значної частини своїх виборців, змушені були віддати владу опозиційним лідерам; не намагалися зберігати її методами "керованої" або "суверенної" демократії. Не став виборним монархом і цар Сімеон: болгарська еліта змусила його очолити уряд, прийнявши на себе політичну відповідальність, а на наступних виборах він і його партія позбавилися влади.

Зрозуміло, у всіх цих випадках мали місце апеляції до національних цінностей і традицій. В Румунії не обійшлося без залякування виборців образом західного ворога, що мріє "пограбувати країну", причому така риторика знаходила відгук у масовій свідомості. Однак політичний клас у кожній з цих країн не хотів реінкарнації авторитаризму та повернення до антизахідництва. Він хотів європеїзуватися, що і відіграло вирішальну роль у подоланні рудиментарних проявів владного монополізму. Також виявилося, що відсутність досвіду населення життя за демократії не свідчить, що до неї "не доросло". Виявилося, що демократичні правила гри і змінюваність влади воно сприймає як належне, коли від монополії відмовляються політики. У цьому є урок Нової Європи для України.

Про принципову відмінність цінностей "новоєвропейських" еліт від цінностей еліти української можна судити і стосовно внутрішньоелітних конфліктів, що не знаходили вирішення за допомогою компромісів. У Словаччині в 1998 р. депутати парламенту не виконали конституційний обов'язок з обрання президента країни. За розкладу політичних сил жодному з кандидатів необхідні три п'ятих голосів одержати не вдалося. Але політична суперечність не стала в Словаччині війною на знищення. Різні фракції політичного класу, не зумівши домовитися, погодилися зробити арбітром у своїй суперечці населення, тобто довірити обрання президента саме йому. І таке використання народного арбітражу для вирішення внутрішньоелітних конфліктів стало в Новій Європі нормою, що можна визначити за нерідкими там референдумам, які забуті в Україні [8].

Усе це і складає відмінність демократії від використання її процедур у боротьбі за владну монополію або за її утримання. Відмінність політичної нації громадян від спільності підданих. Тому українська владна еліта переконує народ, що править, керуючись патріотичними уявленнями про самобутню велич і турботу, про збереження цінностей і традицій. Однак видно, що окремі її представники починають усвідомлювати безперспективність сформованої в країні державної системи в сучасних умовах. Здійснюють заходи для її осучаснення, а саме – наближенню до стандартів правової державності.

Проте таким чином подібні історичні завдання у світі не вирішувалися. Владна монополія і правова держава – речі несумісні. Так, політична конкуренція до такої держави автоматично не веде. Це можна спостерігати в сьогоднішній Україні. Але за відсутності політичної конкуренції, тобто демократії, правова держава неможлива в принципі.

Українська еліта та українське суспільство ще мають усвідомити це на власному досвіді. Збереження політичної монополії не сумісно з сталою економічною динамікою, зростанням добробуту. А коли все усвідомлюватиметься, тоді виявиться затребуваним досвід системної трансформації інших посткомуністичних країн.

1. Політична система і громадянське суспільство: європейські та українські реалії. За ред. А.І.Кудряченка. – К.: НІСД, 2007. – 396 с. 2. *Перепелиця Г.М., Голопатюк Л.С., Гончаренко М.Т., Гудима В.М., Карновале М.* Миротворча діяльність України: кооперація з НАТО та іншими структурами європейської безпеки / Національний ін-т стратегічних досліджень при Адміністрації Президента України; Королівський ін-т міжнародних справ / Г.М. Перепелиця (підгот.). – К.: Стилос, 2002. – 313 с. 3. Ліберальна парадигма в формуванні європейської колективної безпеки. Автореферат дис.політичних наук. – 2008. 4. *Копійка В.В., Шинкаренко Т.І.* Європейський Союз: заснування і етапи становлення: Навч. посіб. для студ. вищих навч. закл. / Інститут міжнародних відносин Київського національного ун-ту ім. Тараса Шевченка. – К.: Видавничий Дім "Ін Юре", 2001. – 447 с. 5. *Буряк П.Ю., Гупало О.Г.* Європейська інтеграція і глобальні проблеми сучасності: Навчальний посібник. – К.: Хай-Тек Прес, 2007. – 336 с. 6. *Бокало Н.* Демократизація у Східній Європі. – К., Основи, 2001. – 129 с. 7. *Бейко О.В.* Європейська хартія місцевого самоврядування та розвиток місцевої та регіональної демократії в Україні. – К.: 2003. – 396 с. 8. *Барановский Ф.В.* Становлення демократичної політичної системи та процес європейської інтеграції україни: фактори взаємовпливу. Автореферат кандидатської дисертації.

Надійшла до редколегії 28.01.2010

В.О. Носовець, асп.

ІДЕЯ ПОЛІТИЧНОЇ ТОЛЕРАНТНОСТІ В КОНТЕКСТІ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРОБЛЕМИ МІЖНАЦІОНАЛЬНИХ ВІДНОСИН

Розкривається теоретичне значення концепту політичної толерантності для аналізу процесів міжнаціональних відносин в сучасній Україні.

This article evolves a theoretical value of concept of political tolerance for analysis of process of international relations in modern Ukraine.

Проблеми толерантності у різних її вимірах давно вже є предметом розгляду науковців, політиків, журналістів.

Все більшу увагу привертають до себе як з боку уряду, громадських організацій національних держав, так і з боку міжнародних організацій питання основних чинників, засобів досягнення миру та попередження конфліктів на етнічному ґрунті. Нетерпимість є однією з найбільших глобальних проблем сучасності. Загроза її поширення пов'язана з ксенофобією, екстремізмом та насильством.

Метою дослідження є виявлення й узагальнення закономірностей та тенденцій у сфері міжнаціональних відносин в Україні, а також спроба привернути та поглибити наукову увагу до питань міжнаціональної взаємодії та проблеми толерантності у сфері міжетнічних відносин.

Завданням є постійний аналіз проблем, оцінка ризиків та вимог що все частіше виникають у цій чутливій сфері.

Актуальність проблеми толерантності для українського суспільства пов'язана, насамперед, із необхідністю визначення української перспективи, а також подолання внутрішніх протиріч.

В Україні ухвалено низку законів, які сприяють захисту прав національних меншин та народів. Однак, окремі політичні партії, групи та політики експлуатують теми толерантності та багатонаціональності українського суспільства, що робить їх заполітизованими й тим самим сприяють різноманітним політичним маніпуляціям в сфері міжнаціональних відносин. Значною мірою це стосується мовних питань, проблем збереження культурної та національної ідентичності.

Рівень міжетнічної толерантності оцінюється у двох вимірах. Психологічному – готовність до зближення або, навпаки, до несприйняття людей іншої національності. Політичному – як дія або здійснювана через закон і традицію суспільна норма. Обидва виміри є сутнісною складовою феномену толерантності, високий рівень якої становить цінність і соціальну норму громадянського суспільства, забезпечує суспільно-політичну стійкість та гармонію міжетнічних взаємовідносин.

За наявності в різних регіонах специфічних інтересів, присутність у деяких з них компактних і до того ж чисельно помітних етногруп надає етнополітичним відносинам в Україні доволі виразного регіонального характеру. І, навпаки, відносини між різними регіонами, а також між регіонами і центром теж позначені етнічною тематикою. На етнополітичній карті держави вирізняється ряд так званих "проблемних" регіонів, які або характеризуються зосередженням складного комплексу міжетнічних відносин, або самі виступають ініціатором постановки гострих питань, відносно яких позиція різних етнополітичних суб'єктів виявляється суперечливою, а часом і непримиренною. Одне з них про обсяг повноважень регіонів та їх стосунки із центральною владою. Крім того, спостерігається й розбіжність позицій між регіонами з деяких питань загальнонаціонального характеру, насамперед державної мови, вибору суспільно-політичної моделі і геополітичного вектора, розколу в православ'ї та ін.

Одним з визначальних пріоритетів внутрішньої політики української держави є вироблення та регулювання сфери міжнаціональних відносин, забезпечення прав та свобод національних меншин, створення різних можливостей для їх активної участі в процесах державотворення. З часу проголошення незалежності Україна прагне створити умови для рівноправного розвитку й активної участі в соціально-економічному, політичному та духовно-культурному житті держави представників усіх національностей, котрі разом з українцями складають єдину етнонаціональну структуру суспільства.

Зниження рівня толерантності підриває принципи демократії, призводить до порушення індивідуальних та колективних прав людини. Натомість високий рівень толерантності сприяє зміцненню політичного і соціального фундаменту демократичної державності, громадянського суспільства, національної єдності.

Дотримання вимог терпимості виключає примирення щодо порушень правових і етичних норм, особливо характерних для її антиподу – екстремізму. Так, аморально і злочинно миритися з різними формами протиправного насильства, соціальної несправедливості, з порушниками суспільної безпеки з терористичною діяльністю, з порушеннями прав і свобод людини і громадянина, з розпалюванням соціальної, расової, національної або релігійної ворожнечі і здійсненням у зв'язку з нею актів насильства і вандалізму, з приниженням національної гідності із спробами насильницької зміни основ конституційного устрою і підривання державної цілісності країни. Подібні антигромадські дії представляють суть екстремізму.

Потрібно зазначити, що основні характеристики екстремізму прямо протилежні принципам терпимості. Наприклад, якщо екстремістська діяльність включає пропаганду винятковості, переваги або неповноцінності громадян залежно від їх соціальної, расової, націона-

© В.О. Носовець, 2010

льної релігійної або мовної приналежності, то принцип терпимості виходить з того, що люди, розрізняються за своєю природою, зовнішнім виглядом, положенням, мовою, поведінкою і цінностями, володіють непорушним правом зберігати свою індивідуальність однаково користуватися універсальними правами і основними свободами людини.

Необхідність дотримання терпимості членами різних соціальних спільнот, в яких можуть бути різні інтереси, певні правила поведінки, засновані на компромісі, взаємних поступках, видається очевидною. Але, на жаль, як свідчить практика, толерантності важко досягти саме через існування цих різних інтересів, точок зору, традицій, переваг, амбіцій. Їх носії часом догматично абсолютизують свої уявлення, порушуючи при цьому визнані світовою спільнотою правові і етичні норми. На жаль, немає такого суспільства, такої країни, де б повною мірою здійснювались толерантні принципи людського співіснування. Факти про їх нехтування спостерігаються часто в різних регіонах.

Толерантність в Україні є однією із важливих складових політичної свідомості, яка забезпечила міжетнічний мир і є духовним очікуванням майбутньої інтеграції всіх етнокультурних груп у складі української політичної нації. Доречно зауважити, що в перші роки розбудови української національної держави процес формування національної політичної свідомості був обтяжений ускладненим соціокультурним синтезом. Соціальна етнокультурна онтологія, що вимальовувалася у межах пострадянської культури і політичної системи, демонструвала певні непорозуміння між основними етноспільнотами – українською й російськомовною Східного регіону. На феноменальному рівні це виявлялося у підвищеному інтересі до державної мови. Неоднорідність соціокультурного простору використовували певні політичні сили: національно-патріотичні орієнтувалися до населення Західного регіону, соціалістичні – на Схід [1].

Сьогодні вже стає очевидним, що всі етнокультурні спільноти України мають спільну політичну спрямованість, більше чи менше скоординовану систему соціальних та правових цінностей, що дає надію на відтворення демократичних та громадянських засад, що стане одним із головних чинників формування нової політичної свідомості української нації, інтегрованої на основі громадянсько-державної самоідентифікації.

Як показують соціологічні дослідження, національна ідея побудови Української держави не може відігравати інтегруючу роль. Так, на питання: "Що, на Вашу думку, об'єднує людей у нашому суспільстві", лише 9,4% вказали на національну ідею. Водночас 40% респондентів вказали, що "спільні труднощі життя" об'єднують сучасне суспільство. На другому місці посідає "невдоволеність владою" – 39,6%. На третьому – "віра в краще майбутнє" (39,3%) [2]. Це означає, що українське суспільство єднається на основі негативних до влади соціальних і політичних почуттів та сподівається на краще.

Труднощі, які пов'язані з втіленням в життя принципів толерантності не зупиняли і не зупиняють діяльності їх переконаних поборників – як відомих людей, мислителів, що обґрунтували етику і практику ненасилля (Ганді, Толстой, Швейцер, Конів) так і сучасні авторитетні міжнародні організації (ООН, ЮНЕСКО та ін.). Достатньо нагадати Декларацію принципів толерантності, прийняту ЮНЕСКО в 1995 р., вирішення Генеральної Асамблеї ООН про проголошення 2000 року Міжнародним роком культури миру, 2001 року – Роком діалогу культур і цивілізацій під егідою ООН 2001-2010 років – Міжнародним десятиліттям культури ненасилля і миру на користь дітей планети [3].

Потрібно звернути увагу, що підґрунтям для проявів нетерпимості є незадоволення матеріальних і духовних потреб, відчуття збитковості і приниження, нереалізоване патріотичне почуття, відчуття національного приниження. Особливу увагу потрібно звернути на те, що коли виникають затяжні соціально-економічні кризові процеси, коли, наприклад, в одному регіоні різко змінюється етнодемографічний баланс, природно, виникає негативна реакція, насамперед в молодіжному середовищі, яке більш за все, підпадаючи під вплив емоційних спалахів, схильне до сприйняття радикальних ідей. Дослідження показують, що як правило молодіжний екстремізм – це протест проти тяжких соціально-економічних умов в тому або іншому регіоні, проти труднощів, викликаних непродуманими формами затвердження ринкових відносин проти різкого розшарування суспільства.

Для тих людей, які не змогли адаптуватися до нових соціально-економічних умов, не в змозі реалізувати свої можливості, протиріччя на побутовому ґрунті легко стають поштовхом до міжнаціональної ворожнечі. Іноді, навіть незначний привід стає причиною для конфлікту.

Під толерантністю розуміємо визнане спільнотами всеосяжне утвердження прав людини, яке підтверджується як на індивідуальному, так і на державному рівнях.

Побутова ксенофобія і націоналістичний екстремізм залежать і від недосконалості вітчизняного законодавства, від політики, що реально проводиться, в тому чи іншому регіоні.

Торкаючись теми міграції очевидно, що міграція не повинна бути нелегальною, міграційний потік повинен контролюватися та регулюватися з урахуванням демографічного фактору, об'єктивної необхідності в трудових ресурсах. Саме в таких випадках зникнуть у націоналістів приводи для підбурювання до екстремістських виступів. Нажаль, поки відсутня законодавча база, щодо кількості емігрантів та умов їх проживання в Україні.

Необхідно добиватися дотримання чинного законодавства, припинення будь-яких проявів екстремізму і ксенофобії – будь то підбурюючий виступ політика або розгромна стаття в пресі, хуліганство на футбольному стадіоні або вандалізм на національних кладовищах. Важлива також своєчасна політична і правова реакція на подібні дії. Незворотність покарання, ефективність роботи правоохоронних органів, включаючи судову систему, необхідні не лише для справедливого покарання винних, але і як превентивного стримуючого чинника для потенційних правопорушників.

Загалом в українському законодавстві щодо захисту прав національних меншин не існує дискримінаційних положень у різних сферах життя (працевлаштування, навчання, отримання помешкання для проживання, доступ до соціальних послуг, місць громадського користування та підтримки контактів між особами). Однак дієвих механізмів комплексного моніторингу цих процесів не існує. Такий комплексний моніторинг є необхідним для відтворення реальної картини ситуації – від аналізу недоліків законодавства до виявлення конкретних прикладів порушення прав національних меншин. Певне коло ускладнень, негараздів та проблем в етнонаціональній сфері має регіональне забарвлення [4].

Затвердження толерантних установок немислиме без їх широкої суспільної підтримки. У нашому суспільстві в даний період спостерігається відсутність ясних і обґрунтованих ідей, здатних знайти відгук у більшості, об'єднати різні верстви населення з усіма їх реальними регіональними, етнічними, конфесійними і іншими відмінностями. Тут навряд чи може зіграти позитивну роль суто "національна ідея", що ставить в привілейоване положення один етнос: більше шансів на успіх в бага-

тонаціональній і поліконфесійній Україні в концепції єдиного українського народу, що складається з усіх його рівноправних етноконфесійних спільнот. Її утвердження у суспільній свідомості і державно-правовій сфері може послужити тим стабілізуючим фактором, що сприятиме поширенню толерантних ідей у представників різних поколінь, різних етносів і конфесій.

У сфері міжнаціональних стосунків, де далеко ще до встановлення цивілізованих толерантних взаємовідносин, спостерігається негативна дія як суб'єктивних чинників, так і об'єктивних протиріч. На поведінку і почуття людей, особливо молоді, прагнуть впливати ті представники центральних і місцевих еліт, які борються за владу і привілеї, керуючись при цьому своїми клановими інтересами і прагненнями до етнонаціонального сепаратизму. Саме цей обачливий екстремізм еліт і збуджує нерідко екстремістські настрої і вчинки серед різних вікових і етнічних груп.

Поряд з нейтралізацією подібних політичних дій важливо досягти цивілізованого вирішення різних об'єктивних протиріч, які виникають між інтересами різних етносів, що живуть в Україні. Вони можуть бути викликані тими або іншими народногосподарськими рішеннями, відмінностями в ступені економічного розвитку, рівні освіти, оснащеності досягненнями цивілізації, що викликає необхідність підтримки економічно менш розвинених за рахунок більш розвинених.

Обов'язковою умовою розкриття вмісту інтересів кожного етносу, який може вижити і розвиватися в наш непростий час при толерантних взаємовідносинах, є використання об'єктивних самоочевидних критеріїв, покликаних відображати інтереси саме всієї спільноти, а не лише її еліти; будучи вищим за потреби поточної політики і існуючих партійних ідеологій, вони повинні виражати довгострокові, не заідеологізовані універсальні цінності. Головне їх "призначення" – сприяти самозбереженню і розвитку спільнот, задоволення їх основних, аж до біологічних, потреб. Державна ж мудрість полягає в розробці такого механізму включення етноконфесійних груп в українське суспільство, щоб кожен народ міг проявити свої найкращі якості.

Суспільство зацікавлене у тому, аби у його членів, особливо у молоді, сформувалося мислення відкритого типу, прокинувся інтерес до діалогу послідовників різних світоглядів і політичних переваг щодо усунення упередженості один проти одного на основі терпимості і конструктивної співпраці в ім'я всезагального блага. В той же час суспільство виступає за жорстке припинення будь-яких екстремістських дій, за незворотність покарання їх натхненників і учасників.

Всезагальне і повне затвердження атмосфери толерантності і одночасно активного неприйняття проявів екстремізму – довгий процес. Тут багато що залежить не лише від державних і суспільних органів, у тому числі молодіжних організацій, але й від системи освіти, виховання, від засобів масової інформації, діячів культури, від подолання ними свого пасивного ставлення до існуючих, далеких від толерантності, позиціях і звичаях. Значний вплив має також розсудливість і культура політичних діячів, лідерів суспільних, особливо молодіжних, рухів сучасної України.

За наявності в різних регіонах специфічних інтересів, присутність у деяких з них компактних і до того ж чисельно помітних етногруп надає етнополітичним відносинам в Україні доволі виразного регіонального характеру. І, навпаки, відносини між різними регіонами, а також між регіонами і центром теж позначені етнічною тематикою. На етнополітичній карті держави вирізняється ряд так званих "проблемних" регіонів, які або характеризуються зосередженням складного комплексу міжетнічних відносин, або самі виступають ініціатором постановки гострих питань, відносно яких позиція різних етнополітичних суб'єктів виявляється суперечливою, а часом і непримиренною. Одне з них про обсяг повноважень регіонів та їх стосунки із центральною владою. Крім того, спостерігається й розбіжність позицій між регіонами з деяких питань загальнонаціонального характеру, насамперед державної мови, вибору суспільно-політичної моделі і геополітичного вектора, розколу в православ'ї та ін. [5].

Одним з визначальних пріоритетів внутрішньої політики української держави є вироблення та регулювання сфери міжнаціональних відносин, забезпечення прав та свобод національних меншин, створення різних можливостей для їх активної участі в процесах державотворення. З часу проголошення незалежності Україна прагне створити умови для рівноправного розвитку й активної участі в соціально-економічному, політичному та духовно-культурному житті держави представників усіх національностей, котрі разом з українцями складають єдину етнонаціональну структуру суспільства.

Європейський вибір, зроблений Україною, – це водночас і рух до стандартів, реальної демократії, яка базується на засадах верховенства права й забезпечення прав і свобод людини.

Реалізація державної політики у сфері міжнаціональних відносин та забезпечення прав національних меншин має бути динамічною і зорієнтованою на кінцевий результат – створення сприятливого зовнішньополітичного та економічного середовища для оптимізації процесів духовного відродження національних меншин на шляху інтеграції України у європейське співтовариство.

Стабільність міжнаціональних відносин, відсутність гострих конфліктів і протистоянь – наслідок і доказ виваженості та ефективності державної політики у міжнаціональній сфері, яка забезпечується Президентом України, Кабінетом Міністрів України, міністерствами та відомствами, органами виконавчої влади на місцях. Підтримання атмосфери толерантності, усунення чинників міжнаціональної напруги і конфліктів є одним із найголовніших завдань України, як правової, демократичної держави, що обрала шлях на інтеграцію до європейського співтовариства [6].

Аналізуючи діяльність громадських організацій національних меншин України, слід зазначити, що переважна їх більшість бере активну участь у процесах державотворення, сприяє громадсько-політичній консолідації та міжнаціональній взаємодії у суспільстві.

Досить високий рівень толерантності окреслює перспективи для утвердження такого феномена, як міжнаціональна солідарність, котра за певних обставин попри всі політичні настрої або ж і політичні доктрини може відігравати вирішальну роль у консолідації українського суспільства на багатонаціональній, багатокультурній основі й усувати причини, які породжують конфліктні ситуації на рівні відносин між спільнотами.

Утворення демократичної та правової держави, процес формування української політичної нації зумовлює необхідність консолідації українського суспільства шляхом мирного і толерантного співіснування різних груп і прошарків населення.

1. *Головаха Є.* Політична залученість населення: поінформованість, активність, компетентність // Політологічні читання. – 1992. – №2. – С. 18-21. 5. Українське суспільство – 2003. Соціологічний моніторинг. – К., 2003. – 682 с. 2. Там само. – С.657. 3. Декларація принципів толерантності, схвалена Генеральною конференцією ЮНЕСКО на її 28-й сесії в Парижі 16 листопада 1995 р. // Віче. – №11(128). – 2002. – С.2-13. 4. Толерантність у поліетнічному суспільстві: питання теорії і практики. – К., 2003 – С.21. 5. Сприяння поширення толерантності у полі етнічному суспільстві / *О. Майборода, Р. Чілачава, Т. Пилипенко та ін.* – К.: Фонд "Європа XXI", – С.14. 6. Там само. – С.50.

Надійшла до редколегії 24.11.2009

П.М. Олещук, канд. політ. наук

ТЕХНОЛОГІЯ ВИКОРИСТАННЯ ІНТЕРНЕТ-ФОРУМІВ У ПОЛІТИЧНІЙ КОМУНІКАЦІЇ

У статті досліджені перспективи Інтернет-форумів для організації політичної комунікації. Показано основні напрямки використання форумів для реалізації політичних завдань: просування політичних проектів, робота з цільовими аудиторіями. Визначено засоби ефективного включення в співтовариство форуму для реалізації поставлених завдань: повний профіль, стиль спілкування, регулярність повідомлень.

The paper is devoted to the prospects of Internet forums for organization of political communication. The conclusion is made that basic directions of the forums use for realization of political tasks: promotion of political projects, influence to target audience. The effective insertion in the forums community for realization of the tasks provide for a complete profile, style of communication, regularity of posts.

Актуальність дослідження використання інтернет-форумів та інших мережевих комунікаційних співтовариств зумовлена зростаючим впливом останніх на формування та функціонування у сучасному суспільстві, що, у свою чергу, впливає на електоральну поведінку виборців, перетворюючись на фактор політичної реальності. Водночас, дане явище порівняно недавно стає об'єктом наукового вивчення, що зумовлено як порівняно нещодавнім входженням мережі Інтернет у політичну практику, так і бурхливим розвитком політичної комунікації у мережі.

Загалом, проблематика міжособистісної політичної комунікації у мережі Інтернет активніше вивчається у північноамериканській та європейській науці, де, зокрема, поширеною у літературі є думка, що сам характер розвитку політичних комунікацій у мережі Інтернет став поштовхом, що зумовив підвищення політичної активності громадян, дозволив зайняти їм свою специфічну нішу у політико-комунікаційному процесі [1].

У межах досліджень у галузі соціології, психології та теорії комунікації проблематику мережевих комунікаційних співтовариств вивчали ряд російських дослідників. Зокрема, С. Коноплицький [2], О. Журавльова [3], С. Кремльова [4] та ряд інших. Вивчення мережі Інтернет привертає увагу вітчизняних політологів. Зокрема, слід відзначити ряд новітніх праць М.М. Медведчука, що присвячені виборчим технологіям у мережі Інтернет, загальнотеоретичним аспектам використання мережі у політичній боротьбі, використанню у політичній комунікації блогів, як специфічної інтернет-технології [5; 6; 7; 8]. Окремо необхідно згадати про працю С.М. Шкребця [9], котра присвячена детальному вивченню соціологічних аспектів функціонування такого мережевого комунікаційного середовища, як форум інформаційного ресурсу "Українська правда". Також необхідно назвати ряд публікацій [10; 11], автори яких намагаються дослідити загальні закономірності використання Інтернет-форумів у діяльності з паблік рілейшнз, проте без згадування про використання форумів у політичних комунікаціях.

Це робить необхідним перейти від вивчення загальних форм роботи з мережею Інтернет для реалізації політичних комунікацій, до конкретних технологічних аспектів політико-комунікаційної діяльності, у тому числі і з залученням Інтернет-форумів, як ключового електронного комунікаційного засобу. Відповідно, метою даного дослідження є вивчення сутності Інтернет-форумів як засобу політичної комунікації, визначення основних напрямків політичної роботи з Інтернет-форумами, дослідження технологічних аспектів використання Інтернет-форумів у політичній боротьбі.

С.Туронок переконаний, що останнім часом якісний склад аудиторії Інтернету зазнав деяких змін. Перетворення Мережі у засіб масової комунікації сприяло різкому зниженню освітнього, вікового, професійного, матеріального та культурного рівня аудиторії Інтернету. Загальнодоступний характер Мережі перетворює її на об'єктивне дзеркало суспільства, що відображає часом низинні сторони людської природи [12].

Загалом, інтернет-форуми є одним із найвагоміших засобів роботи з паблік рілейшнз у мережі Інтернет та можуть бути визначені як клас веб-добатків, призначених для спілкування відвідувачів сайтів [13]. При чому, саме слово "форум" у даному визначенні розуміється у своєму первісному значенні, як місце для спілкування (за аналогією до давноримського Форуму або сучасного британського Гайд-парку).

За своєю ґенезою інтернет-форум є одним з найдавніших комунікаційних засобів мережі Інтернет. Фактично, це була перша форма веб-інтерактивності, котра дозволяла користувачам сайтів залишати свої враження а також пропозиції по їх наповненню. Поступово, із розвитком мережі форуми почали ставати невід'ємним елементом будь-якого авторитетного інтернет-ресурсу та дозволяли, насамперед, забезпечувати постійну комунікацію між власниками сайту та цільовою аудиторією.

"В мережній дискусії може взяти участь будь-який бажаючий, котрий пройде процедуру реєстрації, але найчастіше і цього не потрібно. На відміну від спілкування в реальному часі, в учасників дискусії є можливість обміркувати чужі репліки, підготувати і (при бажанні) відредагувати свої; завдяки пошуковим системам надаються дуже широкі можливості для пошуку необхідної в спілкуванні інформації" [14].

Відповідно, форуми одразу починають поділятися за тематичною спрямованістю, об'єднуючи, тим самим, фахівців та аматорів у певній (часто вузькоспеціалізованій) галузі, котрих приваблювала можливість обмінятися думками з цікавих для них проблем. Таким чином, форуми, як тематичне об'єднання користувачів мережі Інтернет, становлять вагомий інтерес для практики паблік рілейшнз у контексті роботи з цільовими групами.

М.М. Медведчук виокремлює 3 типи PR-роботи у мережі Інтернет: web-PR (елементи інтерактивності у роботі сайту), мережевий PR (тематичні розсилки), online PR (онлайн доступ до інформації) [15]. Інтернет-форум дозволяє поєднати в одній структурі усі вищеназвані елементи роботи, оскільки містить у собі як широку інформаційну базу (особливо це притаманно для професійних форумів), так і інтерактивність, у зв'язку із живим спілкуванням людей. Поєднання спілкування із серйозним інформаційним наповненням дозволяє найбільш повно використовувати форуми для політичних потреб та цілей.

Гуртування членів віртуального мережевого співтовариства відбувається в специфічних формах. Часто будуються своєрідні віртуальні розширені родини – ця гра в родину може бути досить стабільною в часі і тривати протягом усього часу існування співтовариства, поповнюючись новими учасниками [16].

Тематичний форум збирає, як правило, найбільш активних представників цільової аудиторії, відверто зацікавлених у тематиці обговорення. Часто саме вони є експертами або лідерами громадської думки. Тому

© П.М. Олещук, 2010

вплив на цю аудиторію нерідко супроводжується ефектом вірусного маркетингу, коли "заражені" ідеєю активні учасники самі починають розвивати й поширювати її. Важливо тільки, щоб процес був контрольованим [17].

Тобто, для реалізації політичних цілей у інтернет-форумах, необхідно, насамперед чітко визначитись із задачами. В якості останніх може виступати: залучення нових прихильників для підтримки політичної сили або лідера, організація інтернет-спільноти у політичну форму політичної сили, поширення політичних ідей через лідерів думок, репрезентованих на форумі.

Значна частина партій за допомогою "бригадних" вивчають реакцію певної категорії населення на дії й висловлення політиків, на різні ідеї політтехнологів, а також проводять на форумі агітацію, з іншого боку, вони запозичають ідеї і висловлення. Зі схожими цілями форум використовують журналісти, з тією різницею, що вони вивчають реакцію віртуального співтовариства на власні висловлення і ідеї і, звичайно, не проводять агітації [18].

Після визначення із цілями та очікуваними результатами, необхідно чітко визначитись із цільовою аудиторією. У плані реалізації політичних цілей вона може бути як широкою (загальнополітичні дискусійні форуми), так і вузькою (ідеологічні форуми). Якщо у другому випадку результат може бути легшим у плані досяжності, то перший несе у собі перевагу широти охоплення та потенціалу розвитку.

Сам характер відповідного політичного форуму, що об'єднує потенційних однодумців, призводить до створення певного комунікаційного простору, у межах якого генеруються ідеї, довкола яких можуть виникати формалізовані утворення. Яскравий приклад – об'єднання учасників форуму політичного видання газета "2000", створене як альтернатива до націоналістичних угруповань [19].

Тому ключовими аспектами у політичній роботі з форумами є правильні цілі, вірно обрана тактика, готовність очолити комунікаційний процес для досягнення бажаних результатів.

Якщо вести мову про загально-стратегічні аспекти роботи з форумами, то серед теоретичних моделей суспільної комунікації найбільш придатними є модель досягнення кумулятивного комунікаційного ефекту Чаффі-Роузера (невеликі інформаційні посили при їх поступовому розміщенні у кінцевому випадку можуть мати серйозні наслідки у плані зміни когніцій) та модель резонансних комунікацій Г.Г. Почепцова (актуалізація наявних у свідомості індивіда ідей та посилів) [20].

Вплив має бути цілеспрямованим. Працювати з півсотнею форумів практично неможливо. Тому, слід, насамперед, визначити ключові згідно до цільової аудиторії, близькості політичної ідеології або підтримки тієї чи іншої політичної сили. Можна зосередитись на роботі з одним-двома ключовими ресурсами, що, однак, далеко не завжди означає підвищення ефективності, оскільки зусилля мають бути співмірними із потенційною аудиторією. Очевидно, приділення занадто серйозної уваги ресурсам з невеликою кількістю учасників для реалізації політичних цілей є недоцільним.

Відповідно, можна виокремити кілька стратегій роботи з форумами: спеціалізована (серйозне просування ідей у відповідності до чіткої стратегії на кількох ресурсах), масштабна (передбачає охоплення якомога більшої кількості форумів із розміщенням стислих, але змістовних повідомлень). Вищеназвані стратегії можуть комбінуватися. Наприклад, можна обрати кілька ключових ресурсів для планомірної роботи, водночас, періодично розміщувати на суміжних ресурсах повідомлення із посиланням на базову інформацію. Це дозволить комбінувати позитивні моменти обох стратегій.

Форум, як певне об'єднання людей також підкорюється певним загально-масовим закономірностям, які були визначені ще Г. Лебоном: ствердження, повторення та зараження [21]. Тому для ефекту головне забезпечити узгодження повідомлень. Немає необхідності перетворювати на мету досягнення максимальної частоти повідомлень, головне – зберігати стабільний темп і розвивати ключову ідею. Для цього навіть на самих активних форумах достатньо 4-5 повідомлень у день, але сформульованих у відповідності до ключової політичної ідеї.

Ефективність впливу форуму підвищується завдяки інтерактивності. Людину, що дає зворотну адресу, легше переконати. Дискусія ведеться з реальною людиною, тому рівень довіри до учасника даної комунікації вищий, ніж до будь-якого знеособленого джерела інформації [22].

Відповідно, необхідно приділити увагу оформленню анкети користувача форуму, починаючи від ніку (імені, під яким користувач виступає на форумі) і закінчуючи профілем користувача, що має містити належний рівень інформативності. Загалом, помилка "пустого профайлу" є однією з найрозповсюдженіших при роботі з форумами. "Якщо ви не заповните свій профайл, люди не будуть мати можливості довідатися про вас. Крім того, багато хто зі спамерів не заповнюють свої профайли, тому ваші повідомлення сприйматимуться як банальний спам. Ваш профайл повинен містити загальну інформацію про вас, фото, контактну інформацію. Не бійтеся вказувати особисту інформацію і дайте можливість оточуючим довідатись більше" [23]. Аналогічну думку обстоює російський фахівець з бізнес-розвідки Є.Л. Ющук, котрий, зокрема, зазначає наступне: "якщо хтось із учасників форуму не заповнив інформацію про себе, його свідомо будуть не поважати ті, хто інформацію про себе заповнив. Таких форумних анонімів прийнято називати ботами (від слова "робот")… Бувають випадки, коли краще купити нік у постійного учасника форуму…" [24]. Річ у тім, що стаж участі у форумних дискусіях як ніщо інше впливає на авторитетність користувача.

Коли розпочинається робота з форумами, необхідно враховувати, що така робота може бути протяжною у часі та потребувати значних темпоральних ресурсів, оскільки будь-який форум є певною досить закритою соціальною групою. Входження до її складу потребує включення до загального дискусійного процесу, завоювання власного місця та авторитету серед інших учасників, що а ргіогі не може бути швидким. Це може створювати певні суперечності щодо узгодження термінів політичної кампанії (наприклад, виборчої) та комунікаційного процесу, що необхідно враховувати ще до початку процесу.

"Для того, щоб налаштувати роботу на форумах, потрібен час. На зміну загальної думки співтовариства з приводу тієї чи іншої проблеми може піти до декількох місяців. Важливе значення має послідовна і планомірна робота" [25].

На часовий проміжок включення користувача у роботу форуму впливають різні чинники, проте серед них ключову роль відіграє певна згуртованість об'єднаного форумом колективу однодумців. Постійні учасники форумів нерідко зустрічаються у реальному житті. Визнаний фахівець із інформаційних воєн і кризового PR Олександр Кузін вважає, що це в першу чергу справедливо для "локальних" форумів (тобто таких, які створені за територіальною ознакою) – міських, регіональних. Для Інтернет-форумів "національного" і, тим більше, "глобального" масштабу, особисте спілкування властиве меншою мірою. Крім того, саме з числа постійних учасників і рекрутуються модератори. Між модераторами форуму і постійними учасниками, як правило, є неформальний

контакт. Те ж саме можна сказати і про контакти (і координації дій) постійних учасників між собою [26].

Після того, як перші кроки на форумі зроблені, необхідно переходити до безпосереднього виконання поставлених завдань. Для цього слід засвоїти декілька прийомів по управлінню дискусіями на форумах.

Як не парадоксально, для того, щоб дискусія була контрольованою та керованою, вона повинна видаватися неупередженою і неконтрольованою. Тільки в цьому випадку представники Інтернет-співтовариства готові повірити в пропоновані ідеї. Існує ряд інструментів, спрямованих, з одного боку, на контроль дискусії, з іншого боку – на залучення інтересу до неї.

Російські дослідники [27] пропонують врахувати при цьому ряд моментів. Насамперед, грамотно має бути сформульована тема гілки форуму. Це означає, що назва має бути стислою та інформативною, проте цікаво та небанально сформульованою. Вона має привертати увагу та оживлювати інтерес. Необхідно бути готовими до конкуренції, оскільки у форумі можуть бути представлені різні політичні сили та діячі, котрі можуть активно залучати власних прихильників. Відповідно, гілки форуму у конкурентному середовищі мають нести у собі дещо провокативний зміст для оживлення дискусії та охоплення максимальної аудиторії.

Повідомлення у гілці форуму мають бути стислими, інформаційними та дискусійними. Бажано використовувати риторичні конструкції, гумор, намагатися формувати власну манеру викладу матеріалу. Це дозволяє завоювати авторитет та прихильність членів формного співтовариства.

Як відомо, політична комунікація може здійснюватися трьома основними способами: через ЗМІ, політичні організації та через міжособистісні контакти [28]. Форум, як специфічний засіб поширення політичної інформації являє собою органічне поєднання усіх вищеназваних форм, виступаючи, з одного боку, доступним для загалу ЗМІ, організацією, що об'єднує сталий контингент індивідів та місцем, де відбувається неофіційний обмін думками. Це необхідно враховувати, під час формулювання повідомлень, як мають бути і інформативними (як у ЗМІ) і неформальними одночасно.

Не слід перетворювати повідомлення у гілках форуму на розгорнені статті, адже занадто розлогі повідомлення часто викликають відразу та оминаються увагою учасників форуму. Виклад проблеми має здійснюватися поступово, у діалогічному обміні ідеями. Це дозволяє поетапно підключати до обговорення аудиторію.

Часто результат залежить від характеру подачі інформації. Загалом, вона може бути як повністю об'єктивною, так і викривленою. У випадку інформаційних маніпуляцій традиційно використовують ряд прийомів: фабрикування, викривлення, інтерпретація, приховування, маніпулювати заголовками та джерелами інформації, неточно цитувати [29]. Очевидно, що в роботі з тематичними форумами необхідно враховувати підготовленість аудиторії та її доступ до альтернативних інформаційних джерел, тому саме інтерпретація фактів виступає основним напрямком роботи.

Дискусія не має зупинятися за жодних обставин. Будь-яка тема, що не наповнюється новим контентом втрачає інтерес та відсувається на задній план, що означає неминучий крах комунікаційної стратегії. Необхідно забезпечити регулярну роботу з форумом, не залежно від кількості та обсягу повідомлень.

Будь-яка робота з форумом передбачає два основні напрямки: надання позитивної інформації та відбиття негативних посилів. Є. Ющук відзначає одну ключову особливість подання інформації на форумі: негативна інформація завжди сприймається як об'єктивна, у той час позитивна – як оплачена заздалегідь [30]. Відповідно, необхідно бути готовими до різкої критики щодо будь-яких позитивних посилів. Для успішної протидії критиці слід заздалегідь сформувати комунікаційну стратегію, котра повинна включати в себе загальну тему дискусії, послідовність викладу матеріалу, можливі варіанти зворотної реакції, відповіді на негативні та позитивні відзиви. Мають бути заготовлені інформаційні повідомлення, різної тональності та інтенсивності.

Розгортання дискусії повинно враховувати ступінь довіри та об'єктивності інформації на думку учасників дискусії. Відповідно, інтенсивність аргументації та формулювання категоричних думок має розгортатися у еволюційній площині, починаючи від найбільш нейтральних як за джерелом так і змістом, і до цілком послідовних та категоричних.

Розпочинати дискусію бажано нейтрально та безособово, наприклад, із певної інформації з мережі Інтернет, що є загальнодоступною та може бути гарним зачином для дискусії. Згодом, під час розгортання процесу обговорення можна підключати і певні категоричні особистісні судження та аналіз, що будуть сприйматися як вмотивовані та об'єктивні посили. Інформація сприймається як об'єктивна тоді, коли вона має кілька джерел підтвердження, що також необхідно враховувати.

У підсумку комунікації, віртуальні співтовариства можуть виступати як форми самоорганізації громадянського суспільства. Прикладом такої самоорганізації на форумі "Української правди" є акція протесту "Дістали!" (яка відбулася 22 грудня 2008 року в Києві), організатори якої були активними учасниками форуму, де й обговорювали проведення акції [31].

Робота з форумами може мати наступні політичні результати: зміну або трансформацію політичних переконань цільової групи, створення нового Інтернет-об'єднання із потенційним виходом у реальне політичне середовище, поширення бажаної інформації серед представників цільової групи, дослідження інформаційного простору, перевірка політичних ідей щодо їх відповідності очікуванням громадськості тощо.

Продуктивна робота з Інтернет-форумами передбачає чітке планування заходів, очікуваних цілей та напрямків роботи. Фактором успіху виступає розуміння сутності форуму в якості цілісного соціального співтовариства, об'єднаного комунікаційним кодом та загальновизнаними правилами комунікації. Для реалізації поставлених політичних цілей під час комунікації на форумах необхідна інтеграція у співтовариство із поступовим розгортанням публікації політичних повідомлень, що мають відповідати традиціям даного мережевого співтовариства та не носити явно пропагандистського характеру.

1. *Дубас О.П.* Політична комунікація у глобальному інформаційному суспільстві: надбання та виклики / О. Дубас // Політологічний вісник. – 2007. – №30. – С.296. 2. *Коноплицкий С.* Сетевые общества как объект социологического анализа / С. Коноплицкий // Социология: теория, методы, маркетинг. – 2004. – №3. – С.167-178. 3. *Журавлева Е.* Основные категории пользователей среды сети Интернет / Е. Журавлева // Экономика. Социология. Менеджмент // http://www.ecsocman.edu.ru/db/msg /183975.html#_edn42 4. *Кремлева С.О.* Сетевые сообщества / С. Кремлева // НЛП // http://www.follow.ru/psychology/article22.html 5. *Медведчук М.М.* Інтернет-технології як інструмент формування іміджу кандидата під час виборчих кампаній / Микола Миколайович Медведчук // Сучасна українська політика: політики і політологи про неї. – К., 2009. – Вип.16. – С.281-287. 6. *Медведчук М.М.* Визначення ролі Інтернету у сучасному світі з політологічної точки зору / Микола Миколайович Медведчук // Гілея. – 2009. – №28. 7. *Медведчук М.М.* Використання інтернет-блогів під час виборчої боротьби / Микола Миколайович Медведчук // Соціум. Наука. Культура. – 2009 // http://intkonf.org/medvedchuk-mm-vikoristannya-internet-blogiv-pid-chas-viborchoyi-borotbi/ 8. *Медведчук М.М.* Можливості використання Інтернет-технологій у сфері PR (Паблік рілейшнз) / Микола Миколайович Медведчук // Грані. – 2009. – №5. – С.149-153. 9. *Шкребец С.М.* Интернет-форум "Украинской правды" как

виртуальное сетевое сообщество / Сергей Михайлович Шкребец // Вестник Харьковского национального университета им. В.Н.Каразина. Серия: Социологические исследования современного общества: методология, теория, методы. – 2009. – №844. – С.125-128. 10. *Ющук Е.Л.* Использование Интернет-форумов в информационных войнах / Евгений Леонидович Ющук // Разведка // http://ci-razvedka.ru/Borba-s-negativom-na-forumakh.html. 11. *Рубинштейн М., Соловьев Н., Базанов А.* Тематические интернет-форумы / Михаил Рубинштейн, Николай Соловьев, Александр Базанов // Рекламодатель. – №12. – 2006 // http://businessbond.info/adviceforum.htm 12. *Туронок С.Г.* Интернет и политический процесс / С.Г.Туронок // Общественные науки и современность. – 2001. – №2. – с.61. 13. Веб-форум // Википедия // http://ru.wikipedia.org/wiki/Интернет-форум. 14. *Шкребец С.М.* Интернет-форум "Украинской правды" как виртуальное сетевое сообщество / Сергей Михайлович Шкребец // Вестник Харьковского национального университета им. В.Н.Каразина. Серия: Социологические исследования современного общества: методология, теория, методы. – 2009. – №844. – С.126. 15. *Медведчук М.М.* Можливості використання Інтернет-технологій у сфері PR (Паблік рілейшнз) / Микола Миколайович Медведчук // Грані. – 2009. – №5. – С.150. 16. *Кремлева С.О.* Сетевые сообщества / С. Кремлева // НЛП // http://www.follow.ru/psychology/article22.html. 17. *Рубинштейн М., Соловьев Н., Базанов А.* Тематические интернет-форумы / Михаил Рубинштейн, Николай Соловьев, Александр Базанов // Рекламодатель. – №12. – 2006 // http://businessbond.info/adviceforum.htm. 18. *Шкребец С.М.* Интернет-форум "Украинской правды" как виртуальное сетевое сообщество / Сергей Михайлович Шкребец // Вестник Харьковского национального университета им. В.Н.Каразина. Серия: Социологические исследования современного общества: методология, теория, методы. – 2009. – №.844. – С.127. 19. Форум еженедельника "2000" // http://www.2000.net.ua/forum/. 20. *Шаян Л.* Суспільні комунікації / Леонід Шаян. – К.: ТОВ "Динаміка", 2008 – С.44. 21. *Почепцов Г.Г.* Как становятся президентами: избирательные технологи XX века / Георгий Георгиевич Почепцов. – К.: Знание, 1999. – С.273. 22. Наиболее частые ошибки SMM-кампаний // http://okinternet.ua/article/Naibolee_popylyarnue_oshibki_SMM_kampanij.html. 23. *Рубинштейн М., Соловьев Н., Базанов А.* Тематические интернет-форумы / Михаил Рубинштейн, Николай Соловьев, Александр Базанов // Рекламодатель. – №12. – 2006 // http://businessbond.info/adviceforum.htm. 24. *Ющук Е.Л.* Использование Интернет-форумов в информационных войнах / Евгений Леонидович Ющук // Разведка // http://ci-razvedka.ru/Borba-s-negativom-na-forumakh.html. 25. *Рубинштейн М., Соловьев Н., Базанов А.* Тематические интернет-форумы / Михаил Рубинштейн, Николай Соловьев, Александр Базанов // Рекламодатель. – №12. – 2006 // http://businessbond.info/adviceforum.htm. 26. *Ющук Е.Л.* Использование Интернет-форумов в информационных войнах / Евгений Леонидович Ющук // Разведка // http://ci-razvedka.ru/Borba-s-negativom-na-forumakh.html. 27. *Рубинштейн М., Соловьев Н., Базанов А.* Тематические интернет-форумы / Михаил Рубинштейн, Николай Соловьев, Александр Базанов // Рекламодатель. – №12. – 2006 // http://businessbond.info/adviceforum.htm. 28. *Бебик В.М.* Політологія для політика і громадянина / Валерій Бебик. – К.: МАУП, 2003. – С.292-293. 29. *Цуладзе А.М.* Политические манипуляции или покорение толпы / Автандил Цуладзе. – М.: Университет, 1999. – С.76-77. 30. *Ющук Е.Л.* Использование Интернет-форумов в информационных войнах / Евгений Леонидович Ющук // Разведка // http://ci-razvedka.ru/Borba-s-negativom-na-forumakh.html. 31. *Шкребец С.М.* Интернет-форум "Украинской правды" как виртуальное сетевое сообщество / Сергей Михайлович Шкребец // Вестник Харьковского национального университета им. В.Н.Каразина. Серия: Социологические исследования современного общества: методология, теория, методы. – 2009. – №.844. – С.127.

Надійшла до редколегії 25.01.2010

М.О. Призіглей, асп.

ПОЛІТИЧНА УЧАСТЬ ЯК ОСНОВА ПОЛІТИЧНОЇ ДІЯЛЬНОСТІ

Розкрито сутність поняття політичної участі, проаналізовано підходи зарубіжних та вітчизняних вчених до визначення цієї категорії. Розглянуто специфіку політичної участі як основи політичної діяльності, прослідковано співвідношення цих понять.

The essence of concept of political participation is exposed, the approaches of foreign and domestic scientists are analyzed in definition of this category. The specific of political participation as basis of political activity is considered, correlation of these concepts is traced.

Становлення України як суверенної та демократичної держави – процес складний, довготривалий і далеко неоднозначний. Кардинальні зміни відбуваються в усіх без винятку сферах життя нашого суспільства, але найпомітніші з них ті, що стосуються свідомості громадян, їхньої життєвої позиції, участі у державотворчих процесах.

Зміни у політичній поведінці електорату, перехід від політичної пасивності, абсентеїзму до активних дій і навпаки, як свідчить історія політичної науки, є вирішальним аргументом на внесення змін до існуючих правил політичного процесу.

Політична участь як суспільний феномен, який потребує комплексного дослідження, тривалий час залишалася поза увагою українських науковців. На початку 90-х рр.. в Україні, в умовах демократизації політичної сфери та зі збільшенням проявів громадянської активності інтерес наукової спільноти до проблеми політичної участі значно зріс. Популяризувалися та активізувалися наукові доробки західних політологів щодо поняття участі громадян у політиці. Разом з тим почалося переосмислення цієї проблематики в контексті українських реалій.

Нині до політики в широкому розумінні залучена переважна більшість пересічних громадян України, що засвідчує їх небайдуже ставлення до того, що відбувається в державі. Так, останнім часом в Україні спостерігається досить висока активність громадян під час виборчих кампаній, опитувань громадської думки, інших суспільно-політичних акцій, що є ознакою демократичного розвитку суспільства.

Метою статті є визначення поняття політичної участі та розкриття його специфіки як основи політичної діяльності.

Вивчення поняття політичної участі носить міждисциплінарний характер. Це питання вивчається в політології, філософії, соціальній і політичній психології, загальній соціології і соціології в політиці, що загалом визначає різноманітність підходів до вивчення цієї проблеми.

Найбільш широку теоретичну та методологічну базу для вивчення проблеми політичної участі представляють праці західних, зокрема американських політологів та соціологів. У сучасній зарубіжній політичній науці розроблені і узагальнені способи і методи вивчення політичної участі, проаналізовано характер прояву політичної участі в різних соціально-політичних умовах. Серед них особливе місце займають праці Г. Алмонда, С. Верби, Р. Даля, Р. Кловарда, Р. Міллса, Л. Мілбрайта, Б. Барбера, Д. Ціммермана, Дж. Нагеля, Н. Ная, Р. Патнама, К. Пейтмен, С. М. Ліпсета та інші.

У російській політичній науці варто виокремити наукові доробки таких дослідників як Г. Артемов, Д. Гончаров, О. Мелешкіна, В. Пєтухов, Ю. Шевченко, О. Шестопал, А. Клюєв та ін.

Проблема залучення громадян до сфери політичних відносин все більше привертає увагу і вітчизняних вчених, серед яких І. Алєксєєнко, Н. Дембіцька, В. Речицький, Л. Угрин, О. Чемшит, І. Воронов, В. Бортніков, Н. Ротар та ін.

Участь як соціальне явище являє собою важливу складову життєдіяльності суспільства. В широкому розумінні приймати участь означає мати частину, долю в якій-небудь справі; бути причетним до якої-небудь справи предметно і морально [1].

Проблема участі, яка передбачає не лише політичну участь громадян, але і інші діяльнісні аспекти – їх громадянську, а також соціальну активність на різних рівнях, від сім'ї та школи, локальної спільнот до суспільних

© М.О. Призіглей, 2010

рухів, громадянських ініціатив, розглядається в західних демократіях як одна з найважливіших характеристик постіндустріального суспільства.

Політична участь органічно пов'язана з демократичними процесами, станом громадянського суспільства, публічною політикою, є її важливим компонентом.

Політична участь громадян є одним із найважливіших критеріїв легітимації існуючої системи влади та збереження демократичного режиму. Без широкої участі, відповідно, забезпечення участі громадян у прийнятті політичних рішень неможливо досягнення суспільної згоди, само відтворення громадянського суспільства. Політична участь нерозривно пов'язана з виникненням правової та конституційної держави, легітимність якої передбачає схвалення існуючого порядку громадянами держави.

Існує багато підходів, в межах яких висвітлюються певні аспекти проблеми політичної участі. В сучасній світовій науковій літературі феномен політичної участі отримав всебічну розробку з точки зору структури, форм, рівнів, методів, ідеологічних і соціальних аспектів цього явища. Однак сутність політичної участі набагато складніша, ніж здається на перший погляд. Аналіз сучасного стану вивчення політичної участі істотно ускладнюється як багатогранністю цього явища, використанням різних методологічних підходів для його пояснення, так і складністю термінологічної визначеності основних понять. Існує велика кількість тлумачень терміну "політична участь", більшість з яких, до того ж, є дуже розмитими. Ці тлумачення відображають еволюцію від спеціальних до більш загальних уявлень про досліджуване явище. Крім того, для опису феномену політичної участі використовують такі поняття, як "громадянська участь", "політична поведінка", "політична активність", "політична діяльність". Це свідчить, що сам феномен активності є складним і багатогранним.

Питання політичної участі бере свій початок ще з античних часів, з початком становлення первісних форм державності. Платон та Арістотель розглядали участь громадян у справах грецького полісу як одну з причин зміни форм державного устрою, високо оцінюючи роль політичної участі у становленні ідеальної держави. Кожна наступна епоха характеризувалась набуттям додаткових рис. В новітні часи політичну участь характеризували переважно як безпосередню участь громадян у виборах та державному управлінні. Н. Макіавеллі розглядав її як засіб для створення ідеальної стратегії для правителя. Ж. Боден аналізував політичну участь вивчаючи роль носіїв суверенітету і різних режимів правління, а Ш. Монтеск'є розумів її через форми і принципи правління.

Отже, майже до 50-х рр. XX ст. політичну участь в соціології та політичній науці переважно розглядали як участь у виборах та державному управлінні. Саме на другу половину XX ст. припадає світовий досвід з вивчення форм участі громадськості в діяльності органів влади у зарубіжній політичній науці. З цього часу поняття політичної участі почало набувати ширшого тлумачення; політична участь розуміється як вплив громадян на функціонування політичної системи, формування політичних інститутів та процесів, прийняття політичних рішень. Криза інституціональних основ політичного процесу, падіння рівня довіри до органів влади на Заході викликало нагальну потребу у дослідженнях, які б ретельно вивчали поведінкові характеристики динаміки політичного життя, акцентували б увагу на суб'єктивних чинниках політичної участі; більш значимими для громадян стає прагнення самореалізації, розвитку індивідуальних здібностей та потреба у реалізації громадянської активності. Проблема політичної участі найбільш повного теоретичного осмислення набула в дослідженнях С. Верби, Н. Ная, Дж. Нагеля, М. Каазе, А. Марша, роботи яких і заклали теоретико-методологічний та емпіричний фундамент концепції політичної участі.

Найбільш універсальне визначення політичної участі було запропоноване американським дослідником Дж. Нагелем, який розуміє її як "дії, через які рядові члени будь-якої політичної системи впливають або намагаються впливати на результати діяльності" [2]. Тобто участю є реальні дії індивіда в політиці.

С. Верба, Н. Най визначають політичну участь як "законні дії окремих громадян, спрямовані на те, щоб впливати на вибір урядового персоналу та/або його дії" [3]. В цьому сенсі було звужено поле теоретичного аналізу до окремих форм політичної участі.

Німецький вчений М. Каазе ширше аналізує політичну участь, він розуміє це поняття як "вільну активність громадян, зорієнтовану на прямий чи опосередкований вплив на ухвалення тих чи інших варіантів або альтернатив на різних рівнях політичної системи", тобто він пов'язує її з впливом громадян не лише на уряд і його структуру, а на всю політичну систему [4]. Крім того, дослідник розумів політичну активність як вільну активність громадян, наголошував на її добровільному та автономному характері. Таке визначення охоплює всю діяльність, яка добровільно здійснюється громадянами з метою впливу на процес прийняття політичних рішень на різних рівнях політичної системи.

У російській науковій літературі найґрунтовніший аналіз політичної участі здійснив вчений Д. Гончаров. Політична участь, на його думку, водночас є інститутом та складним соціокультурним явищем. Водночас Д. Гончаров акцентує увагу на таких важливих теоретико-методологічних аспектах політичної участі, як характер і зміст соціальної та політичної дії в структурі участі. Він визначає політичну участь перш за все як інструментальну активність, "через яку громадяни намагаються впливати на уряд таким чином, щоб він здійснював бажані для них дії" [5]. Д. Гончаров зазначає, що політична участь належить до сфери дій громадян, не беручи до уваги психологічні складові, які характеризують політичну поведінку. Громадянина він визначає як "будь-яку людину, активність якої з того чи іншого питання не пов'язана з його службовими обов'язками" [6]. Цим самим він розмежовує поняття політичної участі та політичної діяльності, які належать до дій у політиці. Але політична участь характеризує дії громадян поза службовими обов'язками, а політична діяльність характеризує дії саме професійних політиків. Крім того, дослідник наголошує на інструментальності політичної участі і пропонує розрізняти поняття інструментальної політичної участі та політичної участі. Інструментальна політична участь, на його думку, спирається на соціально-політичну активність, що має інструментальний характер, натомість політична участь – не завжди піддається інструментальній інтерпретації, і є проявом певної стихійної активності. Під інструментальністю політичної участі він розуміє "здатність вибудовувати раціональні технології досягнення цілей" [7].

Російська дослідниця О. Мєлєшкіна наголошує на проблемі термінологічної неадекватності основних категорій та понять, що стосуються участі громадян у політичних процесах. З огляду на те, вона пропонує такі термінологічні комбінації: політична поведінка – political behavior; політична діяльність – political action; політична активність – political activity; політична участь – political participation. При цьому політичною участю вона вважає більш-менш регулярне і, перш за все, інструментальне застосування акторами різних форм політичної діяльнос-

ті, засобом, за допомогою якого громадяни намагаються впливати на процес прийняття політичних рішень [8].

На думку М. Пірен, "політична участь – це втягнення (залучення) членів соціально-політичної спільноти в існуючі всередині неї політичні відносини і структуру влади" [9].

За А. Бєловим, під політичною участю розуміють "будь-яке сприяння політичній системі у здійсненні її функцій, впливовий прояв громадянином, його групами своїх інтересів і позицій по відношенню до влади" [10]. Але, на думку вченого, політична участь – це передусім непрофесійна політична діяльність.

Український вчений В. Бебик так само вважає, що політична діяльність може здійснюватися на громадських або професійних засадах.

П. Шляхтун також пов'язує сферу політичної участі громадян з непрофесійною політичною діяльністю, найпоширенішими формами якої є вибори та референдуми. Політичною діяльністю, на його думку, є загальне поняття, яке відображає всю багатоманітність дій людей у сфері політики як у персоналізованих, так і в інституціоналізованих формах [11].

Отже, категорія "політична участь" нерозривно пов'язана з поняттям політичної діяльності. В узагальненому вигляді можна сказати, що категорії "політична участь" та "політична діяльність" співвідносяться таким чином: політична діяльність індивідів може здійснюватися як політична участь і як політичне функціонування або політична поведінка. Політична участь охоплює непрофесійну сферу політичного життя суспільства. Політичне функціонування або політична поведінка ж сукупно означає професійну політичну діяльність.

Політична участь забезпечує реалізацію інтересів і запитів громадянина в процесі політичної діяльності.

В системі суспільної життєдіяльності політична діяльність посідає особливе місце.

Суспільство є певним цілісним організмом, який виконує основні життєві функції. І саме механізмом, який забезпечує життєдіяльність всього суспільства, є діяльність. Політична діяльність віддзеркалює систему політико-владних відносин у суспільстві, здійснюється переважно в межах відносин влади або поза ними. Взагалі, політична діяльність має бути спрямована на гармонізацію політичних відносин у суспільстві.

Політична діяльність визначається самою природою політики – встановленням відповідних політичних відносин між суб'єктами політики, які часто мають протилежні запити та інтереси, судження і спрямування активності.

Зміст і характер політичної діяльності визначаються об'єктивними (суспільні потреби та інтереси політичних структур, соціальних груп та окремих індивідів, характер та особливості політичних, правових, економічних та соціальних відносин між ними) та суб'єктивними чинниками (особливості формування та еволюції політичної свідомості глобального суспільства), які змінюються під впливом політичних процесів, явищ і подій, що відбуваються у політичних структурах, політичних відносинах та політичній свідомості глобального політичного суспільства [12].

В. Бебик під політичною діяльністю розуміє діяльність суб'єктів політики (політичних структур, груп, особистостей), спрямовану на реалізацію, збалансування та узгодження політичних інтересів суб'єктів політики – від індивіда до соціальних груп і суспільства в цілому [13].

Ще один український дослідник А. Колодій політичну діяльність визначає як специфічну форму активного ставлення людей до свого суспільного середовища, яка має на меті цілеспрямоване його регулювання та перетворення за допомогою фактора влади. Це комплекс дій як окремих осіб, так і великих груп людей і цілих народів, спрямований на здобуття та здійснення влади або впливу на неї [14].

Отож сутність політичної діяльності полягає насамперед у завоюванні, утриманні, функціонуванні і розвитку політико-владних відносин. Змістом політичної діяльності є вольове осмислення і реалізація політичних потреб і політичних інтересів усіх соціальних суб'єктів суспільства стосовно політичної влади.

Політична діяльність завжди індивідуальна. Йдеться про індивідуальний стиль політичної діяльності не як сукупність окремих якостей, а як цілеспрямовану систему взаємопов'язаних дій, за допомогою яких досягається певний результат.

В українській науковій літературі значну увагу приділяють дослідженню політичної участі окремих соціальних груп, факторам і чинникам, які впливають на політичну активність громадян, а також конкретним формам політичної участі громадян. Стосовно дослідження проблем політичної участі певний інтерес становлять розробки А. Деркача, який досліджує її психологічні, характерологічні чинники. О. Бардяк ілюструє роль політичної активності у зарубіжному досвіді суспільно-державних перетворень. О. Чуб вивчає фактори політичної активності громадян України у виборчому процесі, нормативно-законодавчі основи політичної активності.

Н. Ротар внесла значний внесок до теоретичного осмислення проблеми політичної участі громадян, яку розуміє як "вплив громадян на функціонування політичної системи, формування політичних інститутів та процес вироблення політичних рішень" [15].

Істотне доповнення у розуміння категорії політичної участі додає український дослідник О. Чемшит. На його думку, політична участь це "будь-яка дія або бездіяльність, спрямована на зміну або збереження існуючого способу розподілу ресурсів у масштабах усього суспільства" [16].

Вчений робить слушне зауваження, що політична участь як володарювання або прагнення до влади є лише окремим випадком політичної участі взагалі. Політичну участь "взагалі" дослідник визначає як свідомі дії або відмову від них, які роблять політичні актори (громадяни, групи інтересів, політичні партії тощо) "з метою якнайповнішої реалізації відповідних базових потреб" [17].

Отже, політичні процеси неможливі без відповідної участі в них різноманітних суб'єктів політичного процесу. Політична участь є багатоаспектним поняттям, її змістовну сутність складає політична активність. І узагальнюючи вітчизняні та зарубіжні теоретичні розробки проблеми політичної участі можна сказати, що політична участь характеризується як форма залученості громадян до політичних процесів, владно-політичних відносин, взаємодії з політичними інститутами, зокрема, з владними структурами, до процесу прийняття політичних рішень. Водночас вона не передбачає професійної політичної діяльності.

Не дивлячись на те, що ні у зарубіжній, ні у вітчизняній науковій літературі не існує однозначного визначення поняття "політична участь", всі дослідники визнають, що політична участь є одним з найбільш демократичних інститутів, який забезпечує реалізацію основної функції політичної системи – виявлення, формування і вираження інтересів громадян. Саме політична участь виступає одним з критеріїв якісної специфіки політичної системи та характеризує наслідки взаємодії політичних інститутів, соціально-економічних інтересів та сил, національних традицій та типу політичної культури.

1. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 тт. Т. 4: С – v. – М.: ОЛМА Медина Групп, 2007. – С.333. 2. *Ротар Н.* Політична участь громадян України у системних трансформаціях перехідного періоду: Монографія. – Чернівці: Рута, 2007. – С.20. 3. Там само. 4. *Каазе М.* О политическом действии и не только. – Доклад на специальной пленарной сессии Президента МАПН на XX-м Всемирном конгрессе Международной ассоциации политической науки "Работает ли демократия?", 13 июля 2006 г. (Фукуока, Япония) / Пер. с англ. Л.В. Сморгунова // http://www.politex.info/content/view/308/30/. 5. *Гончаров Д.В.* Теория политического участия. М., 1997. – С.146. 6. Там само. – С.148. 7. *Пірен М.І.* Основи політичної психології: Навч. посібник. – К.: Міленіум, 2003. – С.10. 8. *Ротар Н.* Зазнач. праця. – С.31. 9. *Пірен М.І.* Цит. праця. – С.62. 10. *Белов А.Г.* Политология: Учебное пособие. – М.: ЧеРо, 1996. – С.233. 11. *Шляхтун П.П.* Політологія (Теорія та історія політичної науки): Підр. для студ. вузів. – К.: Либідь, 2002. – С.417. 12. *Бебик В.* Політична діяльність як об'єкт політичного менеджменту // Сучасна українська політика: політики і політологи про неї. – К.: Український центр політичного менеджменту, 2008. – Спецвипуск. Політичний менеджмент. – С.5. 13. Там само. 14. Політологія. Кн. перша: Політика і суспільства. Кн. друга: держава і політика / *А. Колодій, Л. Климанська, Я. Космина, В. Марченко.* – 2-е вид., перероб. та доп. – К.: Ельга, Ніка-Центр, 2003. – С.81.15. *Ротар Н.* Зазнач. праця. – С.19. 16. *Чемшит А.А.* Государственная власть и политическое участие. – К.: Украинский центр духовной культуры, 2004. – С.254. 17. Там же. – С.386.

Надійшла до редколегії 02.02.2010

С.В. Савойська, канд. іст. наук, доц.

МОВНО-ПОЛІТИЧНІ КОНФЛІКТИ У СФЕРІ ОСВІТИ (НА МАТЕРІАЛАХ ПІВДЕННО-СХІДНОГО РЕГІОНУ)

У статті розглядаються мовно-політичні конфлікти, які мають місце у сфері освіти на Південному Сході України. Автор стверджує, що зазначена проблема може поширитися й на інші регіони держави, якщо мовне питання і надалі буде ігноруватися державною владою і не буде вирішуватися належним чином.

In article jazykovo-political conflicts which are shown in an education sphere in the Southern East of Ukraine are considered. The author asserts that the existing problem can extend and on other regions of the state if the language question both is ignored further by the government and will not dare properly.

Мовно-політичні конфлікти в Україні в імперську і радянську добу існували у вигляді адміністративних заборон української мови, зокрема у сфері освіти, які закінчувалися голодоморами, масовими висилками і репресіями. Власне, всі мовно-політичні проблеми, що існували в освіті Радянської України, яка була інструментом формування авторитарного мислення, були успадковані режимом Л. Кучми. У пострадянській Україні мовно-політичні конфлікти у сфері освіти починають виникати у кінці 90-х рр. XX століття під гаслами "насильницької українізації", заборони російської мови в Україні і дискримінації російськомовних українців. Прикриваючись такими гаслами, проросійські політичні сили незалежної України намагаються загальмувати поширення української мови в освіті, зокрема в південно-східному регіоні, посилаючись на положення колишнього Закону "Про мови в Українській РСР" та "Європейської хартії регіональних мов або мов меншин". У зв'язку з цим місцева влада Південного Сходу приймає ряд рішень, які спрямовуються на захист російської мови і поширення її в освіті. В результаті цього місцеві ради Півдня і Сходу держави починають скорочувати набір, закривати або переводити в стан російськомовних україномовні школи, дошкільні навчальні заклади, групи і класи. Це, звичайно, призвело до виникнення мовно-політичних конфліктів у сфері освіти, які час від часу продовжують актуалізуватися у зв'язку з нестабільною внутрішньою і зовнішньою ситуацією держави, яка пов'язана з втручанням у внутрішні справи України Російської Федерації. Підсилюють конфліктогенність ліві і ліво-центристські політичні сили, які використовують її як знаряддя для децентралізації Української суверенної держави і подальшої боротьби за владу. Це можна пояснити відсутністю патріотизму, низьким рівнем політичної культури окремих політиків, національної свідомості. Відтак, для подальшого розгляду проблеми слід визначитися з розумінням самого терміна "мовно-політичний конфлікт у сфері освіти".

Отже, "мовно-політичний конфлікт у сфері освіти" слід розуміти як боротьбу за сфери впливу на мовно-освітньому просторі, як зіткнення протилежних за суттю і характером ідеологій, суб'єктів влади, політики в намаганні досягти своєї мети. Втім, мовно-політичні конфлікти у сфері освіти можна розуміти як боротьбу регіональної влади Південного Сходу України з місцевою україномовною громадою, яка не дозволяє проросійськи налаштованим чиновникам використовувати владу на місцях у своїх інтересах, продовжувати російщити залишки україномовного населення певного регіону і маніпулювати його свідомістю. Власне, протистояння, що час від часу виникає в результаті зіткнення інтересів проросійських сил, зокрема Партії регіонів з україномовними громадянами зазначеного регіону, які борються за право навчати своїх дітей українською мовою, говорить про те, що влада на місцях Південного Сходу належить не державі, а олігархічним кланам, які відбирають надію у населення регіону відроджувати україномовну освіту і поширювати її, чим актуалізують конфлікти у сфері освіти, які уже призвели до умовного розколу держави за мовною ознакою.

Отже, місцева влада Південного Сходу України намагається і надалі зберігати російськомовну освіту в незмінному стані. Тому конфлікти у сфері освіти є штучними, мають політичний характер, а також тенденцію до наростання та поширення. Ця проблема привернула увагу багатьох вчених. Серед вітчизняних науковців, які у своїх дослідженнях розглядають мовно-освітні конфлікти, заслуговують на увагу праці Б.Ажнюка, Г.Залізняк, П.Кононенка, О.Кривицької, О.Майбороди, Т.Марусика, Л. Масенко, В. Радчука та ін. Натомість окремі з них упевнені, що українська мова все більше витісняється з освіти. Відтак вони стверджують, що мовно-політичні конфлікти у сфері освіти за своєю природою є штучними, а причиною їх виникнення є боротьба за владу. Значна частина дослідників доводить, що цими конфліктами управляють з Кремля, що може призвести до децентралізації держави і втрати незалежності. Інші дослідники вважають, що все має залишатися так як і було. Вони закликають не чекати, а відстоювати свої права в судах, влаштовувати акції протесту, звертатися до міжнародних організацій, в тому числі і до Європейського суду і, таким чином, вирішувати проблему російської мови і освіти в незалежній Україні [1].

Тобто, таким як Д.Табачник, Г.Крючков та іншим важко змиритися з новими історичними реаліями, тому вони намагаються зберегти без змін домінантне становище росіян в Україні і російської мови, чим і створюють в регіонах держави конфліктну ситуацію, зокрема і в сфері освіти. Разом з тим, мовно-політичні конфлікти у сфері освіти є наразі мало вивченими і залишаються практично не дослідженими. У цьому контексті заслуговує на увагу один з непоодиноких мовно-політичних конфліктів, який

© С.В. Савойська, 2010

стався у сфері освіти, за словами В. Радчука, ще у 1951 р. в Харківському університеті. У результаті цього конфлікту 33 студентам було винесено вирок – розстріляти, а 800 репресувати лише за те, що вони відмовилися складати іспити російською мовою [2].

Варто звернути увагу на ще один інцидент, який стався у 1959 р. у школі м. Сімферополь, керівництво якої звинувачувалося "в несвоєчасному реагуванні на скарги батьків учнів, які не бажали, щоб їхні діти вивчали українську мову". Варто знати, що цей випадок було розглянуто Кримським обкомом КПУ, який постановою від 12 вересня 1959 р. "Про факти порушення принципу добровільності у вивченні української мови в середній школі № 15 міста Сімферополя" "засудив неправильні дії керівників обласного та міського відділів освіти, керівників школи, які намагалися перешкодити задоволенню вимог батьків стосовно виконання статті 9 Закону про школу". Слід зазначити, що така "добровільність" стосувалась лише української мови і означала прискорення процесу російщення освіти в Україні, на що щорічно, починаючи з 1983 р., виділялось 2,5 млн. крб. [3].

Отже, наслідки такого російщення у сфері освіти нам уже відомі. Одним з головних чинників виникнення мовно-політичних конфліктів у сфері освіти у пострадянській Україні є неправдива інформація, яка не відповідає реальному стану справ, скажімо, у південно-східних регіонах держави. Наприклад, як зазначає доктор філологічних наук Б.Ажнюк, "на Сході та Півдні є школи які юридично мають статус україномовних, але навчальний, а тим більше виховний процес там здійснюється російською мовою". В результаті україномовні громадяни, які бажають навчатися державною мовою, вимушені і надалі російщитися, що призводить до різного роду протистоянь і конфліктів в освіті. Крім цього, вчений вважає за необхідне "посилити контроль за мовою викладання таких дисциплін, як фізкультура, трудове виховання, основи інформатики та іноземна мова(мова перекладу)", а також вивчати ті конфліктогенні фактори, які виникають у навчальному процесі для того, щоб виробити підходи до їх запобігання, а також розв'язання [4].

Отже, мовно-політичних конфліктів у сфері освіти не поменшає, якщо у російськомовних навчальних закладах Південного Сходу України будуть існувати україномовні мінікласи і мінігрупи, а українська мова буде функціонувати лише на факультетах української філології та українознавства. Більше того, мовно-політичні конфлікти не зникнуть, якщо російськомовні вищі навчальні заклади, приміром, сільськогосподарського профілю для українського села будуть готувати спеціалістів російською мовою, зокрема вчителів математики, фізики, історії, географії, хімії, біології, а також журналістів, правоохоронців, юристів, податківців, митників, соціологів, політологів, тобто фахівців, які будуть працювати також на державній службі, де володіння державною мовою є обов'язковою вимогою. Така ситуація, на думку відомого вченого П. Кононенка, "заганяє україномовну освіту у глухий кут і дискредитує набуття освіти державною мовою". І загалом, серйозною національною небезпекою для України, на думку вченого, "є існування на теренах держави філій російських ВНЗ", які готують для України ідеологічно-політичних диверсантів[5].

У зв'язку з ситуацією, що склалася, мовно-політичні конфлікти у сфері освіти набирають обертів, з чим погоджується відомий мовознавець Лариса Масенко. Вона вважає, що "після подій 2004–2005 рр. конфлікт на мовному ґрунті набув ще більшої гостроти і нині, поряд із питаннями про федералізацію і вступу до НАТО належить до тих, що визначають лінію розколу країни" [6].

Тобто, мовно-політичні конфлікти у наш час набули геополітичного відтінку, що дає підстави не відділяти їх від проблем вступу до НАТО, ідеї федералізації держави, яку нав'язують суверенній Україні ліві і ліво-центристські політичні сили. Ці проблеми не розділяє і Лариса Масенко, а поєднує їх в один вузол. Зокрема, депутат Львівської міської ради Вардкес Арзуманян упевнений, що мовний конфлікт, який актуалізує Партія регіонів, може перерости у війну, якщо ця політична сила і надалі буде так будувати свою політику. Бо саме з мовного питання, на думку депутата, розпочинався й Карабах [7].

Мета нашого дослідження: виявити природу мовно-політичного конфлікту в сфері світи, з'ясувати його сутність, причину виникнення і наслідки.

Власне, на Донеччині мовно-політичні конфлікти у сфері освіти актуалізує Донецька міськрада, зокрема її секретар Микола Левченко, який, прикриваючись положеннями колишнього Закону "Про мови в Українській РСР" і "Європейської хартії регіональних мов або мов меншин", обмежує використання української мови у школах і дошкільних навчальних закладах, забороняє відкривати нові україномовні дошкільні заклади й групи та збільшувати кількість учнів, котрі вже навчаються українською. І це відбувається в той час, коли на Сході України мешкає 59% етнічних українців [8].

У своїх діях депутати Донецької міськради керуються рішенням "Про хід виконання Комплексної програми розвитку освіти в м. Донецьку на 2006-2010 рр.", яке було прийнято на черговій сесії міскради 20 травня 2006 р. Цей документ заборонив міському управлінню освіти збільшувати число учнів, що навчаються українською мовою, розширювати мережу україномовних середніх навчальних закладів, дитячих дошкільних закладів, класів і груп у школах та дитячих садках з українською мовою навчання [9].

Власне, цим рішенням депутати Донецької міської ради, захищаючи російську мову і прокладаючи їй зелену дорогу (ще до цього Донецька міськрада прийняла рішення щодо введення у Донецьку другої державної мови – російської), виступають проти "насильницької українізації регіону", де функціонує 34 україномовні школи, в яких навчається лише 21% учнів від загальної їх кількості. І, це відбувається тоді, коли попит на українську мову в регіоні, за словами секретаря міскради Донецька М. Левченка, зростає. Виходить, що депутати міськради, переважну більшість яких становлять представники Партії регіонів, свідомо гальмують поширення української мови в регіоні і все роблять для того, щоб поширювалася російська мова, яка і так в регіоні є пануючою, чим актуалізують мовно-політичні конфлікти. Наприклад, з їх ініціативи у регіоні функціонує 10 шкіл з поглибленим вивченням російської мови і літератури [10].

А як тоді зрозуміти подвійний підхід до мовного питання екс-прем'єр-міністра В. Януковича, який в інтерв'ю зарубіжним журналістам 22 серпня 2006 р. сказав, що "у південно-східних регіонах держави проблеми російської мови немає, але є проблема української мови". В той же час під час візиту до Російської Федерації Віктор Федорович висловився про те, що він "домагатиметься у Верховній Раді конституційної більшості для вирішенні питання про статус російської мови в Україні" [11].

Але ціну цих "домагань" і чим вони закінчилися ми знаємо. І, дійсно, тут можна погодитися з лідером опозиції – В. Януковичем, що проблем з навчанням російською мовою в Україні немає, якщо зважити, що в Україні за офіційною статистикою 2006 р. мешкає 17,3% росіян, а російською мовою в загальноосвітніх навчальних закладах навчалося 20% учнів (це п'ята частина всіх школярів держави) і 17% студентів – у ВНЗ (за неофіційною стати-

стикою їх 57%), то виходить, що усі діти з російських родин можуть навчатися російською мовою. Результати наступного опитування спростовують заяви про "насильницьку українізацію" і свідчать про те, що на Донеччині 89% дітей навчаються російською мовою, а 53% зазначили, що хотіли б навчатися цією мовою [12].

Не зважаючи на бажання батьків цього регіону навчати своїх дітей українською мовою, чиновники змушують їх віддавати своїх дітей до класу з російською мовою навчання або шукати інші навчальні заклади. І це не поодинокий випадок, про це свідчить ряд мовно-освітніх політичних конфліктів, які час від часу виникають то в одній, то в іншій місцевості регіону. Якщо врахувати, що на Луганщині мешкає 58% етнічних українців, а україномовною освітою охоплено лише 40% бажаючих, то не дивно, що і тут відбуваються конфлікти мовно-освітнього характеру. Варто зазначити, що у Луганську із 70-ти шкіл лише 6 вважаються українськими, але і в цих школах у більшості випадків українською мовою викладаються лише такі предмети, як Українська мова, Українська література та Історія України [13].

Отже, мовно-освітні конфлікти, які актуалізуються лівими і ліво-центристськими політичними силами, у Донбаському регіоні призвели до того, що за роки незалежності у Донецькій області частка осіб, котрі вважають українську мову рідною, зменшилась на 6,5%, а у Луганській – на 4,9%. Схожа проблема у громадян Дніпропетровська, які також борються з місцевою владою за можливість навчатися українською мовою. Варто зазначити, що міськрада Дніпропетровська 19 вересня 2007 р. також ухвалила "Програму розвитку російської мови і культури до 2011 року", яка дала право місцевим чиновникам ліквідовувати україномовні школи, а учнів переводити до шкіл з російською мовою навчання. Таким чином місцева влада Дніпропетровська "забезпечує права та свободи російськомовного населення" [14].

Отже, такі дії місцевої влади Дніпропетровська надали право директорам навчальних закладів міста та області діяти адекватно, що викликало ряд конфліктів на мовно-політичному ґрунті у сфері освіти. Свідченням такого конфлікту є Дніпропетровська гімназія №99, де з промосковськими і прокомуністичними поглядами, а також з ненавистю до всього українського, зокрема мови та Української держави борються навіть не батьки, а учні. За словами останніх, в зазначеній гімназії панують антиукраїнські настрої. На уроках Історії України, яка викладається російською мовою, не виховуються патріотичні почуття, не визнаються українські свята, голодомори, герої ОУН – УПА. Зокрема, учнів, які пишуть державною мовою, прославляють Україну та її героїв, на уроках історії ображають, занижують оцінки, звинувачують у шовінізмі та ненависті до Москви. Власне, учні Дніпропетровської гімназії звертаються до небайдужих допомогти їм відновити порядок у цьому навчальному закладі і закликають до справедливості [15].

Україномовні громадяни Запоріжжя також пікетують міськвиконком і, таким чином, висловлюють свій протест проти рішення міськради, яка розформовує і закриває україномовні школи міста, а дітей, які навчалися українською мовою, переводить до російськомовних шкіл. Головна причина закриття україномовних шкіл нічим не відрізняється від причин, які наводилися на Донеччині, у Дніпропетровську та в інших містах – це недостатня наповнюваність класів і шкіл з українською мовою навчання, які, на думку місцевої влади, утримувати не вигідно [16].

Отже, місцева проросійська влада в південних та східних регіонах держави мовно-політичні конфлікти у сфері освіти створює штучно, скорочує кількість україномовних класів і шкіл, все робить для того, аби поменшало бажаючих вчитися українською мовою. В результаті такої політики кількість навчальних закладів з українською мовою навчання не відповідає національному складу населення в тому числі і в Запорізькій області, де мешкає понад 70 % етнічних українців. Звичайно, що такі необдумані кроки місцевої влади неминуче призведуть до виникнення нових конфліктів на мовно-освітньому рівні. Таким чином, на Південному Сході спостерігається цікава картина: з одного боку, батьки шукають правду в судах у зв'язку з закриттям україномовних шкіл і переводом їх дітей в інші школи, де вони вимушені продовжувати навчання російською мовою, з іншого боку, місцева влада Південно-Східного регіону стривожена "насильницькою українізацією", яка начебто нав'язується національно-демократичними політичними силами. Свідченням цього є заява Кіровської міської ради, яка стривожена насильницьким впровадженням української мови у навчальний процес, яке, начебто, перешкоджає російськомовному населенню України вивчати рідну мову, хоча за останніми даними в Україні існує 1200 шкіл з російською мовою навчання і закривати їх ніхто не планує [17].

Зрозуміло, що все це порушує мир і злагоду в регіоні і провокує міжетнічні протистояння. Разом з тим, україномовні громадяни також намагаються отримати освіту українською мовою. В цьому сенсі їх прагнення не співпадають з інтересами місцевої влади східного регіону. Власне, на цій основі виникають мовно-освітні конфлікти, які вирішуються судами різних рівнів. Наприклад, право навчатися українською мовою у вищих навчальних закладах виборює у судах студент факультету журналістики (м. Луганськ) Сергій Мельничук, який унаслідок завданих йому ударів депутатом Луганської міськради від Партії регіонів Арсеном Клінчаєвим потрапив зі струском мозку до лікарні [18].

А підсилює мовно-політичні конфлікти в освітніх навчальних закладах регіону, як уже зазначалося, прийнята Донецькою міськрадою "Регіональна програма розвитку російської мови і російської культури на 2007-2011 роки (від 26.09.2008)", яка забезпечила всебічний розвиток для російської мови в усіх сферах суспільного життя міста, зокрема співпрацю в освітній сфері між Донецьком і містами Російської Федерації. А тим часом протистояння в мовно-політичній сфері регіону продовжує наростати, яке має під собою міцну основу, що надається не лише міською владою Донецька в особі голови Олександра Лук'янченка, який фактично закликає керівництво шкіл до бойкоту наказів Міністерства освіти та науки України про покращення вивчення української мови у школах нацменшин, а й обласною радою, яка виділила більше семи мільйонів гривень на розвиток російської мови та культури [19].

Бойкотують накази Міністерства освіти і науки України також депутати міськради Одеси, які створили комісію для розробки програми з "Розвитку і збереження російської мови і мов етнічних менших в Одесі", яка стосується мовних проблем у початковій та середній освіті. Було вирішено створити спеціальну раду для контролю за викладанням у школах російської та іншої мов, захищених Хартією. Власне, депутати міськради Одеси закликають до негайного вирішення проблем російськомовного населення у сфері освіти, де освітні установи всіх рівнів повинні пропонувати викладання російською мовою кожному, хто цього бажає[20].

Так, з одного боку, місцева влада Одеси і Партія регіонів ставлять під сумнів легітимність ряду положень наказу Міністерства освіти і науки України "Про затвердження галузевої програми з поліпшення вивчення української

мови в загальноосвітніх учбових закладах з навчанням на мовах національних меншин на 2008–2011 роки", з іншого боку, відмовляється його виконувати у зв'язку, начебто, з насильницькою "українізацією", а також відсутністю україномовних підручників і викладачів. Більше того, Партія регіонів ініціювала збір підписів за відставку міністра освіти Івана Вакарчука саме за цей наказ, наголошуючи, що саме "з його подачі в країні фактично йде насильницька "українізація", що ставить під загрозу цивільний спокій в Україні, провокує численні конфлікти" [21].

Але найнебезпечнішим, на нашу думку, є те, що мовно-політичні конфлікти, зокрема у сфері освіти, південно-східний регіон намагається поширити й на інші регіони. Свідченням цього є звернення Донецької міськради до депутатів Львівської міської ради, в якому викладено образи на адресу всього українського народу, його мови і культури. Наприклад, у зверненні стверджується, що українці – це "зіпсовані" росіяни, а українська мова – це російська, але "зіпсована" ворогами Росії [22].

Друге мовно-сепаратистське звернення Донецької міськради було спрямовано до депутатів Тернопільської міськради, у якій зазначалося, що "Донбас є донором економіки України, а більшість його депутатів виступають за надання російській мові статусу регіональної і державної" [23].

У зв'язку з викладеним вище, слід зробити такі висновки: звернення Донецької міськради мало на меті поширити мовно-політичні конфлікти далеко за межі свого регіону, а також посіяти ворожнечу між східним і західним регіонами. Відтак, південно-східний регіон України є одним з самих конфліктогенних, де продовжує тривати інтенсивне російщення етнічних українців, зокрема і в сфері освіти, що продовжує актуалізувати конфлікти на мовно-політичному ґрунті, які можуть посилитися і призвести до політичного і остаточного розколу держави. Щоб запобігти новим мовно-політичним конфліктам, необхідно забезпечити домінування української мови в усіх сферах суспільного життя держави, в тому числі і в освітній, та неухильно дотримуватися хоча б того чинного законодавства, яке існує, а також Конституції України.

1. *Крючков Г., Табачник Д.* Фашизм в Украине: угроза или реальность? – Харьков: Фолио, 2008. – С.244, 245. 2. Українсько-російська двомовність. Лінґвосоціокультурні аспекти: Зб. наук. пр. / Ін-т укр. мови НАН України. – К.: Унів. вид-во ПУЛЬСАРИ, 2007. – С.152. 3. *Скляр В.* Етнічний склад населення України 1959-1989 рр.: етномовні наслідки російщення. – К.: Просвіта, 2008. – С.122;127. 4. Мовна ситуація в Україні: між конфліктом і консенсусом. – К.: ІПіЕНД імені І.Ф.Кураса НАН України, 2008. – С.356;357;358. 5. *Кононенко П.П.* Українська освіта у світовому часопросторі / Кононенко П.П., Кононенко Т.П. – К.: Т-во "Знання" України, 2007. – С.580;582. 6. *Масенко Л.* Синдром залежності // 12 марта 2008 http://dialogs.org.ua/ ua/print.php?part=issue&mid=12425. 7. Із питання мови починався й Карабах // Львівська газета. – 13 грудня, 2006. 8. *Кривицька О.* Конфліктний вимір етнонаціонального розвитку України // Політичний менеджмент. – №3 – 2005 – С.42-62. 9. *Котовенко І.* "Дайош" другу державну, а першу – під заборону! 22-05-2008 / URL: http://maidan.org.ua/static/krymmai/1211452354.html. 10. УНП звернулася до прокурора з тим, щоб той зупинив ксенофобію у Донецькій міськраді. 22.05.2008 / http://www.politarena.org.ua/ 2008/05/22/unp_zvernulasja_do_prokurora_z_tim_shhob_tojj_zupiniv_ksenofobju_u_doneckjj_mskrad.html. 11. Мовна ситуація в Україні: між конфліктом і консенсусом. – К.: ІПіЕНД імені І.Ф.Кураса НАН України, 2008. – С.7. 12. Мовна політика та мовна ситуація в Україні: Аналіз і рекомендації / За ред. Ю. Бестерс-Ділґер. – Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – С.208. 13. На Луганщині доводиться боротися за право вчити мову http://oglyadach.com/news/2008/7/15/197901.htm. 14. Дніпропетровськ переходить на російську мову 19 вересня 2007/http://www.4post.com.ua/politics/21744.html. 15. 29 липня 2009 / http://www.forum.vosvoboda.info/viewtopic_7776.php. 16. 320 родителей учеников протестуют против закрытия украиноязычной школы // Контекст. – 2004. – 20.06. 17. З вовками жити – по-вовчи вити? 14.04.2008 // http://www.politarena.org.ua/2008/04/14/movne_pitannja._z_vovkami_zhiti__povovchi_ viti.html. 18. Мовна ситуація в Україні: між конфліктом і консенсусом. – К.: ІПіЕНД імені І.Ф.Кураса НАН України, 2008. – С.111. 19. Мер Донецька закликає школи бойкотувати українську мову/ http://ngo.donetsk.ua/tags/76. 20. Мовна політика та мовна ситуація в Україні: Аналіз і рекомендації / За ред. Ю. Бестерс-Ділґер. – Вид. дім "Києво-Могилянська академія", 2008. – С.176. 21. Мова до НАТО доведе? 1 вересня 2008 // http://ua.korrespondent.net/worldabus/571297. 22. Львівська міськрада вимагає від донецької вибачитися перед українцями // http://ua.proua.com/news/2007/03/01/165849.html. 01.03.2007. 23. Висловлюваннями секретаря Донецької міськради зайнялися в СБУ // http://www.utro.ua/ukr/news/2007/03/12/40472.shtml.

Надійшла до редколегії 26.12.2009

Ф.Г. Семенченко, канд. політ. наук

ДО ПРОБЛЕМИ ФОРМУВАННЯ ПОЛІТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ У СУЧАСНОМУ УКРАЇНСЬКОМУ СУСПІЛЬСТВІ

В статті досліджуються проблеми формування політичних цінностей у сучасному українському суспільстві. Розкривається зв'язок політичних цінностей з політичною свідомістю та політичною культурою.

Problems of formation of political values in contemporary ukrainian society have been investigated. Connection between political values and political consciousness and culture have been analysed in this article.

Наукове осмислення трансформаційних процесів, які відбуваються в Україні, протягом останніх двох десятиліть, потребує ретельного аналізу факторів, які визначають напрями і особливості цих змін. Повною мірою це стосується і трансформації політичної сфери суспільного життя. Як відомо, марксистська теорія виходила з визначальної ролі соціального базису, тобто способу виробництва, а також економічних та соціальних інтересів як найважливіших факторів перебігу політичних процесів, і заперечувати роль цих компонентів суспільної системи, як здається, було б недоцільно. У той же час цілком справедливо відзначається, що не тільки реалізація, але й усвідомлення власних інтересів різними групами, економічними і політичними спільнотами відбувається у певному полі, яке створюється домінуючими у суспільній свідомості соціально-міфологічними та ідеологічними концепціями, а також соціальними настроями [1]. Природа цих елементів політичного життя, в свою чергу, знаходиться під потужним впливом комплексу політичних цінностей і ціннісних орієнтацій суспільства.

Після розвалу Радянського Союзу та після заборони комуністичної партії (Указ Президії Верховної Ради УРСР від 30 серпня 1991 року) Україна залишилась без соціального суб'єкта, здатного взяти на себе як визначення вектора розвитку українського суспільства, так і відповідальності за стан країни. Заперечення комуністичної ідеї і руйнування комуністичної ідеології означали, власне, і одночасне руйнування багатьох соціальних зв'язків, суспільних відносин і державних інститутів. Як наслідок, суспільство втратило ціннісно-нормативні орієнтири, які об'єднують націю [2]. В першу чергу це стосувалось системи політичних цінностей українського суспільства.

Руйнування колишньої ціннісної основи і нестача нових політичних ідеалів обумовлюють сьогоднішню ситуацію в українському суспільстві, розколотому на клани, угрупування і невеличкі групи, позбавленому єдиної об'єднуючої платформи. Цей розкол – пряме породження ціннісної кризи, що сталася внаслідок краху тоталітарної ідеології, яка передбачала наявність у всього населення єдиної системи цінностей і досить успішно формувала ці цінності через загальнодержавну систему ідейного виховання і пропаганди. Руйнування цих ціннісних орієнтирів не супроводжувалося появою хоча б якоюсь кількістю рівноцінних нових. Очевидно, звідси і беруть початок

© Ф.Г. Семенченко, 2010

багато які з соціальних проблем, з якими сьогодні стикається Україна: політична дезорієнтація і деморалізація населення, економічна та соціальна нестабільність, криза правосвідомості й моралі, вражаюче падіння цінності людського життя і так далі. Наявним став ціннісний нігілізм, цинізм, крайнощі, кидання від одних цінностей до інших, екзистенціальний вакуум та багато інших симптомів соціальної патології [3], що виникає внаслідок руйнування ціннісної основи суспільного життя.

Спроба поповнити брак ідеалів простий спосіб, просто запозичивши західну, демократичну систему політичних цінностей, та впровадити її у масову свідомість українців буде приречена на невдачу. Цінності та ідеали являють собою глибинні шари культури суспільства, органічний результат його історичного розвитку, формуються протягом століть, а то й тисячоліть. Тому механічне впровадження їх неминуче викликатиме реакцію відторгнення. Навіть прискіпливо підготовлений, еволюційно орієнтований варіант вирішення даної проблеми передбачає цілеспрямовану, кропітку роботу політичних діячів і соціально-політичних інститутів протягом десятиліть. Запозичення, відсутність творчого, інноваційного імпульсу у формуванні власної системи політичних цінностей може призвести до того, що пересаджені на незахідний ґрунт демократичні цінності набудуть "незахідного", "недемократичного змісту". Адже соціально-культурне середовище у нашій країні є не дуже сприйнятливим до західних цінностей.

Як показують соціологічні дослідження більшість українського населення тяжіє до рідної слов'янської культури і віддає переваги вітчизняним традиціям та звичкам.

Більш того, на відповідні соціально-політичні процеси не рідко може впливати фактор ворожості, неприйняття. Повністю або частково ворожими по відношенню до західних традицій і цінностей є шестеро з кожних десяти українських громадян, а четверо з десяти однозначно бачать у їх поширенні більшу або меншу загрозу для нашого суспільства.

У сучасній літературі, присвяченій аналізу процесів модернізації у пострадянських країнах, подано характеристику останньої як "такої, що запізнюється", а ще більш визначена її класифікація як "такої, що наздоганяє", що передбачає визнання деякого еталону, до якого слід прагнути, суспільства, яке необхідно наздогнати. Під "такою, що наздоганяє" модернізацією мається на увазі такий шлях національного прискорення і наближення до стандартів західної цивілізації, коли країна повторює на цьому шляху всі етапи, пройдені країнами Заходу" [4].

Дослідники звертають увагу на серйозні недоліки такого роду модернізації, суть якої більш точно передається терміном "вестернізація" і означає зміну менталітету суспільства, прийняття цінностей і норм західного, в першу чергу, американського способу життя [5]. Український політолог В.Горбатенко відзначає, що вестернізація являє собою суперечливий процес, який, з одного боку, включає раціональне господарювання, досвід використання нових технологій, розвитку демократичних інституцій. А з другого, цей процес супроводжується поширенням комерціалізації культури, психологічного гедонізму і моральної вседозволеності, нових форм відчуження людини [6]. Інші дослідники вказують на те, що вестернізація взагалі може призвести до повної духовної деградації та духовної катастрофи [7].

Саме з розпадом традиційно-історичної культури і поверховим сприйняттям культури західної пов'язують нездійсненність модернізації "що наздоганяє". "Відкати" і "рецидиви" – результат не тільки надмірних матеріальних нестатків. Вони обумовлені серйозною соціокультурною невідповідністю поточних процесів тому, що було укорінено і що складало і складає особливість суспільства, на яке "звалилася" лавина змін. Дослідник Н.Наумова пише, що істотна помилка такої модернізації – "невикористання вихідного стартового культурного потенціалу. Обираючи не м'яку європейську модель розвитку, з її певною турботою про слабких та тих, що програли", а американську, "для якої характерна більш конкурентна і жорстка модель виживання", реформатори діяли "не без тиску ззовні. І в результаті йде зміна цивілізаційних цінностей, духовних орієнтирів, що не може проходити безболісно... Економічне і культурне насильство як обов'язкова риса модернізацій, що запізнюються – наслідок історичної паніки еліти, страху перед відставанням, розчарування щодо народу і самостійного шляху власної країни, нездатності знайти, зрозуміти та відчути цей шлях. Звідси суєта і агресія влади" [цит. за:8].

Однак, особливість ціннісної ідентифікації сучасної України полягає в тому, що вона у цивілізаційному і культурному відношенні є і європейською і євразійською державою. Для українського суспільства є характерним стійке і майже безконфліктне співіснування глибинних, але в більшості пригнічених рис "європейськості" і частково іманентних, частково придбаних за останні десятиліття (нав'язаних комуністичним режимом) "євразійських" ознак [9]. Здобуття державної незалежності не позбавило Україну від цієї синкретичності. Доводиться констатувати, що українська європейськість у свій час отримала розвиток лише у початкових і до того ж периферійних формах, а у значної частини населення радянські навички соціальної поведінки, відповідна система цінностей виявилися глибоко вкоріненими. Непослідовність, суперечливість політичних пріоритетів масової свідомості населення України проявилася практично відразу після проголошення незалежності і регулярно фіксувалася у соціологічних дослідженнях, стала стабільною ознакою менталітету українських громадян. Можна говорити про феномен внутрішньої української двовекторності. Так, за даними всеукраїнського опитування, проведеного факультетом соціології та психології Київського національного університету ім. Т.Шевченка спільно з Департаментом політичних наук університету штату Айова (США) у 2001 році, 32% громадян вважали, що найкращою для України була б політична система типу радянської (подібної до СРСР); 6% – політична система, що зараз існує; 44% – за демократію західного типу і 18% не визначились з відповіддю (див.: День. – 2001. – 14 червня. – С.1).

Аналізуючи проблему "Схід-Захід" в українському контексті, М.Михальченко справедливо відзначає, що уніфікувати світ не зможе навіть інформаційна і технологічна революція. У перспективі розвитку людства збережуться глибинні, органічні ознаки східних і західних цивілізацій, які не вдасться знищити навіть в ім'я великих ідей Свободи, Справедливості, Рівності, Порядку. Хоча взаємопроникнення східних і західних цінностей повільно відбуватиметься. Оскільки і східні цінності колективізму, сім'ї, схильності до згоди, консенсусу, поваги до влади тощо, і західні – прав людини, свободи особистості, демократії, політичного плюралізму та інші мають світовий універсальний характер. І відмовляти народам Сходу і Заходу в праві на їх впровадження в життя під приводом наявності у різних народів особливих менталітетів це фактично означає неповагу до якогось з народів, які буцімто не сприймають світових прогресивних цінностей [10].

Ставлення українців до імпортованих політичних цінностей складається під впливом актуальних світових потреб і проблем їхнього власного суспільства, явищ і подій міжнародного життя, залежить від того, яке відтворення знаходять усі ці проблеми, явища і події у доступному українським громадянам інформаційному просторі. Але подібне ставлення не може пояснюватись тільки як продукт сучасних соціально-політичних та ін-

формаційних процесів. Це культурний феномен і як такий відображає не тільки актуальний, але й минулий досвід, тією чи іншою мірою і формою відтворює архетипи національної свідомості, що склалися історично.

Разом з тим, та або інша риса характеру, укорінена традиціями політична цінність, може двояко впливати на процеси модернізації в країні: або сприяти її прискоренню, або може бути серйозною перешкодою для позитивного розвитку цього процесу. Подальший розвиток прогресивних демократичних елементів політичної ментальності українства, скоріше за все, залежатиме від ступеня демократизації самого суспільства.

Але кризовий стан економіки, як справедливо відзначають відомі українські соціологи Н.Паніна і Є.Головаха, – є істотною передумовою формування антидемократичних настроїв, росту недовіри до демократичних політичних інститутів і законно обраних органів законодавчої та виконавчої влади. Змінюються і соціально-політичні орієнтації населення. Загальна тенденція пов'язана із зменшенням підтримки демократичного перетворення політичної системи і суверенітету держави [11]. Однак, не дивлячись на негативні оцінки суспільною свідомістю реальних демократичних процесів, соціологічні дослідження постійно фіксують масову потребу у розширенні демократії та розуміння розвитку України саме як демократичної держави [12].

Необхідно звернути увагу на те, що в засобах масової інформації (газетах різної політичної орієнтації, різних, в тому числі приватних, телеканалах) висвітлюються такі політичні цінності, як конституційність і дотримання законів, необхідність боротьби з корупцією, ідеї державності, теми свободи і прав громадян, демократичного устрою держави, багатопартійність та інше. Однак, уже під час звернення до проблем ефективності влади спостерігаються відмінності в залежності від партійної (владно-опозиційної) приналежності.

Сьогодні демократичні цінності є присутніми у всіх політичних ідеологіях і партійних програмах.

Але доля демократії, що народжується в України, залежить в решті-решт від зміни політичної культури мас – ціннісно-нормативної системи суспільства, комплексу уявлень народу України про світ політики, політичного, про закони і правила їх функціонування. Причому мова йде не тільки і не стільки про значне підвищення рівня цієї культури, скільки про трансформацію її якості, про перехід від одного типу культури до іншого. Суспільству треба буде позбавитися від тоталітарної культури, яка сформувалася на вітчизняному ґрунті давно і зовсім ще не стала історією, бо не тільки має міцні традиції, але й зберігає досить серйозну базу (соціальну, економічну, ідеологічну) для свого відтворення.

Як зазначає дослідник Є.Головаха, в Україні "...між формальною легітимністю влади та її реальною легітимністю нерідко лежить глибока прірва, на одному краю якої опиняється законно обрана влада, а на другому – народ, що її обрав" [13]. Тотальна недовіра до інститутів влади, до політичної еліти може призвести до розчарування у демократичних принципах як регуляторах життя суспільства, до поширення культури недовіри.

Для того, щоб розвивалася культура довіри, у суспільстві повинні, по-перше, послідовно застосовуватися демократичні принципи, причому незмінно і повсюдно. І, по-друге, важелі контролю, які ці принципи мають на увазі, повинні застосовуватися помірковано і в якості крайнього заходу. "Організована недовіра повинна знаходитися немов би в тіні, як захист для спонтанної довіри" [14].

Для підриву довіри і поширення культури недовіри ніщо не є таким небезпечним, як порушення демократичних принципів. Невдача демократії є більш руйнівною для культури довіри, ніж режим повного самовладдя. В останньому випадку люди у крайньому разі знають, чого чекати, у них немає ілюзій, у той час як у першому випадку їх надії і сподівання не виправдовуються, що породжує ще більше розчарування.

Однак слід брати до уваги і той факт, що український виборець часто керується не раціональними посиланнями, наприклад, ретельним аналізом різних варіантів вирішення соціальних проблем або коли віддається перевага економічному успіху, а скоріше емоціональними факторами [15]. Дослідники відзначають, що у числі найпопулярніших формулювань, які пояснюють мотивацію вибору: "Я вірю цьому політикові" [16]. Звичайно, персоніфікація мотивів вибору існує у всіх суспільствах сучасної представницької демократії, однак, на відміну від західних виборців, які свідомо чи несвідомо включають в імідж політика уявлення про загальний вектор його політичного курсу, наш виборець, який існує в умовах неструктурованості соціуму і суспільних інтересів, неясності для основної маси населення можливих стратегічних альтернатив розвитку країни і суті процесів, що відбуваються у суспільстві, виявляється найбільш залежним від випадкових емоційних факторів. Це робить його зручним об'єктом для маніпулювання і прекрасним ґрунтом для "прищеплення" вигідних політикам міфів.

Український політолог В. Полохало стверджує, що у нашому суспільстві склався менталітет "негромадянськості" "середнього" українця, який є скоріше захисним механізмом в умовах тотальної вразливості людини, залежності від політики центральної та місцевої влад і умов життя, що безперервно погіршуються. У такій ситуації основою життєвої позиції під час визначення способу поведінки стає бажання пристосуватися до будь-яких умов соціополітичної повсякденності. Тому вибір у політичному сенсі на користь "меншого зла", адаптація аж до прояву сервільності по відношенню до нього – не тільки жест власного безсилля та відчаю, але також стиль життя, яким керується нині "середньостатистичний" українець. "Перед нами феномен масової (і усвідомленої) особистісної прихильності до вражаючого самообмеження у життєвих потребах, точніше кажучи – феномен самоототожнення з такими усталеними зразками поведінки, які самі по собі виключають появу громадянської ідентичності, придушуючи навіть паростки громадянської свідомості" [17].

Сьогодні населення накопичило значний негативний досвід взаємодії з державними інстанціями, головним чином з приводу прав і свобод. Крім того, у цьому досвіді відсутні навички автоматичної реакції на порушення своїх прав і свобод, тобто навички громадянської свідомої участі. Соціальна установка на політичну активність не набула належного поширення в українському суспільстві. Характерна для основної маси населення пасивність гальмує процес вироблення механізму організованого колективного тиску на державні структури, формування такої участі, яка б приводила до раціоналізації рішень, що приймаються органами державної влади.

Очевидно, що декларативні демократичні орієнтації, які були притаманні більшості населення напередодні проголошення незалежності України, за десятиліття були піддані серйозному випробуванню. В останні роки знизився рівень значущості цінностей політичного суверенітету країни і національно-культурного відродження та рівень вагомості таких громадянських і демократичних цінностей, як можливість контролю за рішеннями владних структур, "прагнення до того, щоб цінності демократії набували для людей більшого значення, ніж гроші" [18]. Результати соціологічних досліджень останніх років свідчать також, що у масовій свідомості живе і процвітає віра у виключну силу кількох керівників, які у нинішній соціальній ситуації можуть зробити більше, ніж можна чекати від усіх законів і демократичних дискусій.

Такого роду "авторитарний синдром" багато дослідників пояснюють тим, що тоталітарна культура ще не припинила свого існування у нашому суспільстві. М.Процьків, наприклад, вважає, що тоталітарне суспільство формує певну мутантну культуру, яка визначає буття цих суспільств і у тоталітарний, і у посттоталітарний період. Формується особливий тип особистості, яка має всі ознаки ПНС – політико-невротичного синдрому як певної сукупності психологічних рис. Політичним виразом останніх є: політична залежність (відсутність політичної автономності); безвідповідальність, властива для політичної влади і мас; інертність політичної свідомості (страх перед інноваціями); моральний примітивізм, який проявляється у нівелюванні політичних свобод і прав людини; пасивність. Основним негативним наслідком ПНС є відчуження суспільства від політичного виміру життя [19].

На думку І.Поліщука, цементуючою основою політико-культурного симбіозу радянського українства виступає споживацька ментальність, політично орієнтована на парадоксальний феномен авторитарного анархізму. Менталітет українського споживача, в принципі демонструючи байдужість до загальнодержавного життя (репродукуючи певні анархістські настанови), підсвідомо схиляється до авторитаризму, в якому вбачає гарантії стабільного існування [20].

Перехід від тоталітарного мислення до інноваційного є занадто важким і потребує часу. Однак, мабуть неправильно було б розглядати "посткомуністичну ментальність" тільки як наслідок ментальності, притаманної для тоталітарної системи. Схвалення сильного лідерства, недемократичні настрої є, скоріше за все, не результатом суму за авторитаризмом, а провокуються почуттями стурбованості, неусталеності і невідомості, які виникають у моменти політичної кризи [21].

Дослідник Р.Інглехарт, наприклад, відзначає, що стрімкі зміни у суспільствах, які переживають історичну кризу, призводять до глибокої невпевненості, яка породжує потужну потребу у передбачуваності. За таких обставин авторитарний рефлекс набуває дві форми: 1) форму фундаменталістських або нативістських реакцій, коли реакція на зміни набирає форму заперечення нового, а також форму, яка ставить за обов'язок всім навкруги, відстоювання непогрішимості старих, звичних культурних моделей; 2) форму рабського поклоніння перед сильними світськими лідерами, коли стан глибокої невпевненості породжує готовність покластися на таких лідерів як на кращих людей із залізною волею, здатних вивести свій народ туди, де безпечно [22].

Таким чином, можна зробити висновок, що сам по собі несприятливий вплив негативного соціального досвіду, що накопичується у мас, на формування ціннісних установок у перехідному суспільстві не є виключно українською проблемою. Він очевидний у всіх країнах, які переживають процеси радикальних трансформацій. Деякі транзитологи використовують поняття "тиранія часу", щоб підкреслити складність і суперечливість ситуації радикальних перетворень, які через об'єктивні причини не можуть бути здійснені у короткі терміни і які супроводжуються неминучими для значної частини населення тягарями [23]. Українська специфіка цієї проблеми пов'язана, по-перше, з особливостями масової свідомості, які породжують особливі труднощі збереження прореформістських та продемократичних орієнтацій мас. (Так, наприклад, масова свідомість в Україні спочатку характеризувалася "інструменталістським" розумінням демократії, яке виражалося в очікуванні від неї, у першу чергу, покращення соціальних і матеріальних аспектів життя); по-друге, особливою масштабністю і об'єктивною складністю економічних, політичних проблем, що потребували свого вирішення у процесі перетворень; по-третє, значно більшою мірою ці особливості ціннісної свідомості обумовлені некомпетентними діями еліти, економічних та політичних лідерів країни у вирішенні завдань, що стоять перед ними.

Високого рівня політичної культури, як найбільш загальної політичної цінності, можна досягти тільки шляхом перетворення суспільства у справді демократичне, яке надає можливість кожному громадянину вільно брати участь у політичному житті, створює належні умови розвитку культури і освіти, піклується про духовний і моральний стан населення. Сучасна Україна, уже в якості незалежної держави, у черговий раз опинилася перед необхідністю реалізації принципу політичного і культурного плюралізму. Тому політична культура нового суспільства, яка формується у незалежній Україні, повинна бути культурою згоди, громадянського миру, поваги до свобод і прав людини [24]. Утвердження політичної демократії, набуття її інститутами необхідної сталості можливе лише за умови приєднання переважної частини суспільства (включаючи не тільки політичні, громадські організації, інституціоналізовані групи інтересів, але й масові прошарки населення) до цінностей і норм демократії.

1. *Яременко О.*, *Міщенко М.* Політичні уподобання українців як чинник впливу на політичні процеси // Політична думка. – 2000. – №1. – С.3. 2. Українське суспільство на порозі третього тисячоліття. Кол.монографія / Під ред. *М.О.Шульги*. – К.: Ін-т соціології НАН України, 1999. – С.11. 3. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – С.295. 4. *Шаповалов В.Ф.* Либерализм и Российская идея // Социологические исследования. – 1996. – №2. – С.51. 5. *Рукавишников В.О.* Социологические аспекты модернизации России и других посткоммунистических обществ // Социологические исследования. – 1995. – №1. – С.35. 6. *Горбатенко В.* У смисловому полі модернізаційного дискурсу // Філософська думка. – 1999. – № 4. – С.50. 7. *Волков Ю.* Ценности и идеология гуманизма // Власть. – 2000. – №7. – С.58. 8. *Семененко И.С.* Трансформация критериев самоидентификации в социо-культурном и политическом пространстве: Западная парадигма и российский контекст // Политические исследования. – 2000. – № 3. – С. 84. 9. *Дергачев А.* Украина в европейском и евразийском интерьерах // Политическая мысль. – 2000. – № 3-4. – С. 89. 10. *Михальченко М.І.* Становлення нових політичних інститутів і національно-державний розвиток України // Українське суспільство на порозі третього тисячоліття. Кол. монографія / Під ред. М.О.Шульги. – К.: Ін-т соціології НАН України, 1999. – С. 299-300. 11. *Паніна Н.В., Головаха Є.І.* Тенденції розвитку українського суспільства (1994-1998 рр.). Соціологічні показники (Таблиці, ілюстрації, коментар). – К.: Інститут соціології, 1999. – С.145. 12. *Бекешкіна І.* Демократичний процес в Україні // Політичний портрет України: бюлетень Фонду "Демократичні ініціативи". – К.: "Демократичні ініціативи", 2001. – С.13 13. *Головаха Є.І.* Суспільство, що трансформується. Досвід соціологічного моніторингу в Україні. – К.: Фонд "Демократичні ініціативи"; Ін-т соціології НАН України, 1997. – С.74. 14. *Владыкина И.К., Плисовских С.Н.* Феномен доверия и политическая реклама // Вестник Московского ун-та. Сер. 18. Соц. и полит. – 2000. – №1 – С.147. 15. *Поліщук І.* Політичні знання та політичні інтереси громадян у контексті виборчого процесу (вітчизняний та іноземний досвід) // Людина і політика. – 2001. – №4. – С.95. 16. *Ковалева Н.И.* Механизмы мифологического сознания как фактор политических процессов в Украине // Актуальні проблеми політики: Зб. наук. пр. – Одеса: Юридична література, 2000. – вип. 9. – С.178. 17. *Полохало В.* Негражданское общество как социопатический феномен Украины: отражение социального характера "среднего украинца" в избирательном процессе // Политические исследования. – 1999.- № 6. – С.26. 18. *Ручка А.* Динаміка ціннісних пріоритетів населення України: 1991 – 2000 // Політичний портрет України: бюлетень Фонду "Демократичні ініціативи". – К.: "Демократичні ініціативи", 2001. – С.80. 19. *Процьків М.* Від особистої культури до політичного майбутнього: спроба аналізу суспільно-політичної культури в Україні у контексті тоталітарної спадщини // Сучасність. – 2000. – № 3. – С.85-86. 20. *Поліщук І.* Синдром радянськості // Нова політика. – 2001. – №3. – С.62. 21. *Лясота Л.* Причини відтворення авторитарних цінностей в Україні // Нова політика. – 2001. – №5. – С.57. 22. *Инглехарт Р.* Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся общества // Политические исследования. – 1997. – №4. – С.17. 23. *Вайнштейн Г.* Общественное сознание и трансформационный процесс в России (о проблеме взаимосвязей) // Мировая экономика и международные отношения. – 1999. – №12. – С.16. 24. *Буцевицький В.* Проблеми політичної культури в Україні в процесі державотворення // Нова політика. – 1999. – №1. – С.51.

Надійшла до редколегії 17.12.2009

Наукове видання

ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 99

За авторською редакцією

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

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

Засновник та видавець – Київський національний університет імені Тараса Шевченка. Свідоцтво Міністерства інформації України про державну реєстрацію засобів масової інформації КІ № 251 від 31.10.97. Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", директор Г.Л. Новікова. Адреса ВПЦ: 01601, Київ, б-р Тараса Шевченка, 14, кімн. 43. ☎ (38044) 239 32 22; факс 239 31 28

**Підписано до друку 15.06.09. Формат 60x84$^{1/8}$. Вид. № 665. Гарнітура Arial. Папір офсетний.
Друк офсетний. Наклад 500. Ум. друк. арк. 7. Обл.-вид. арк. 10. Зам. № 29-4861.**

**Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43,
☎ (38044) 239 32 22; факс (38044) 239 31 28.
E-mail: vydav_polygraph@univ.kiev.ua**