ВІСНИК
КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ISSN 1728-2632

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ **1(119)/2015**

Засновано 1958 року

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

**В вестнике содержатся результаты новых исследований в области философии и политологии.
Для научных работников, преподавателей, студентов.**

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

ГОЛОВНИЙ РЕДАКТОР	**А. Є. Конверський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)**
ЗАСТУПНИК ГОЛОВНОГО РЕДАКТОРА	**С. В. Руденко, д-р філос. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)**
ВІДПОВІДАЛЬНИЙ СЕКРЕТАР	**Я. А. Соболєвський, канд. філос. наук (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)**
РЕДАКЦІЙНА КОЛЕГІЯ	**Л. В. Губерський, акад. НАН України, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. В. Миронов, чл.-кор. РАН, д-р філос. наук, проф. (Московський державний університет імені М. В. Ломоносова); А. Ю. Шутов, д-р іст. наук, проф. (Московський державний університет імені М. В. Ломоносова); С. І. Дудник, д-р філос. наук, проф. (Санкт-Петербурзький державний університет); С. Г. Єремєєв, д-р екон. наук, проф. (Санкт-Петербурзький державний університет); В. А. Бугров, канд. філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); І. С. Добронравова, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Д. В. Неліпа, д-р політ. наук, доц. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); М. І. Обушний, д-р політ. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. І. Панченко, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); А. О. Приятельчук, канд. філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); М. Ю. Русин, канд. філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Є. А. Харьковщенко, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. Ф. Цвих, д-р політ. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); Л. О. Шашкова, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); П. П. Шляхтун, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка); В. І. Ярошовець, д-р філос. наук, проф. (Київський національний університет імені Тараса Шевченка)**

Адреса редколегії	**01033, Київ-33, вул. Володимирська, 60, філософський факультет ☎ (38044) 239 32 81**
Затверджено	**Вченою радою філософського факультету 30.03.15 (протокол № 4)**
Атестовано	**Вищою атестаційною комісією України. Постанова Президії ВАК України № 1-05/3 від 30.03.11 Наказ МОН України №261 від 06.03.15**
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**

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

© Київський національний університет імені Тараса Шевченка, Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет", 2015

ЗМІСТ

ФІЛОСОФІЯ

Боднарчук Л. С.
Проблеми освіти на Сході в дослідженнях Бертрана Рассела ... 5
Вдовиченко Г. В.
Філософія культури О.Шпенглера в оцінках П.Демчука: аналіз європейської соціокультурної кризи першої третини XX ст. ... 9
Вілков В. Ю., Погорілий А. О.
Культурологічна теоретична модель національної спільноти "духу народу" (частина друга) ... 13
Гоян І. М., Будз В. П.
Аксіологічний вимір історичної пам'яті українців ... 19
Кириленко К. М.
Наука як феномен сучасної культури ... 23
Кривда Н. Ю.
До питання про деякі актуальні задачі культурологічної науки ... 28
Маслікова І. І.
Консеквенціалізм в обґрунтуванні спільного блага як критерію моральної правильності соціальної дії ... 32
Мозговий Л. І.
Антропомістичні імплікації філософії модерну ... 36
Нікітіна З. І.
Дослідження постаті Теофана Прокоповича: уроки історії ... 39
Руденко О. В.
Філософія освіти або чи потрібна освіті філософія ... 41
Русін Р. М.
Шизоаналіз як метод постмодерністських мистецьких практик ... 43
Сабадуха В. О.
Світоглядна боротьба навколо проблеми особистості в німецькій класичній філософії ... 48
Соболєвський П. А.
Умови виникнення та формування філософсько-лінгвістичних поглядів Пола Грайса ... 52
Соболєвський Я. А.
Основні ідеї Дж. Ройса в американській філософській думці початку XX ст. ... 55
Сорока М. В.
Структура та специфіка політичного світу Київської Русі ... 58
Тат Тан Давані Хаміла.
Компаративний огляд історичного функціонування вірувань у надприродне на Сході і Заході ... 63
Тормахова А. М.
Глядацький вибір у сучасній аудіовізуальній культурі (на прикладі конкурсу «Євробачення») ... 69
Трубенко А. І., Драпогуз В. П.
Антрополого-онтологічні засади кантівської суб'єктивності ... 72
Труш Т. В.
Теологія і наука у творчості Томи Брадвардіна ... 76
Фенно І. М.
Модернізм в католицизмі: витоки і сутність ... 79
Хоменко І. В.
Аргументація у полемічних творах острожських книжників з точки зору прагма-діалектичного підходу ... 82
Щербина Ю. С.
Роль візуального образу у створенні іміджу політичного актора ... 86
Юрченко Е. А.
Традиція. Традиціоналізм. Традиційне суспільство ... 91

ПОЛІТОЛОГІЯ

Абсаттаров Г. Р.
Справедливість і правова культура в Казахстані: політологічні аспекти ... 95
Барт Хіц
Між політикою та історією - фрагментаризації історичного минулого ... 98
Ващенко К.О.
Концептуальні засади осмислення державної кадрової політики ... 101
Канавець М. В.
Сучасні підходи та зарубіжний досвід децентралізації публічної влади на місцевому і регіональному рівнях ... 105
Кобильник В.В.
Компаративістика як галузь політичної науки: історія та сучасність ... 111
Колюх В. В.
Конституційний процес як різновид політичного процесу ... 115
Павко А. І.
Тенденції, детермінанти та особливості формування партійно-політичного простору України (2010-2013 рр.) ... 118
Петренко І. І.
"Фабрики думок" як інструмент застосування інтелекту до вирішення складних суспільно-політичних проблем ... 122
Штельмашенко А. Д.
Закордонний досвід формування бренда держави: пошук технічніх рішень
в ув'язці з економічними, соціальними та політичними ... 126

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ

Боднарчук Л. С.
Проблемы образования на Востоке в исследованиях Бертрана Рассела ... 5
Вдовиченко Г. В.
Философия культуры О.Шпенглера в оценках П. Демчука: Анализ европейского социокультурного кризиса первой трети XX в. ... 9
Вилков В. Ю., Погорелый А. А.
Культурологическая теоретическая модель национальной общности "духа народа" (часть вторая) ... 13
Гоян И. Н. Будз В. П.,
Аксиологическое измерение исторической памяти украинцев ... 19
Кириленко Е. М.
Наука как феномен современной культуры ... 23
Кривда Н. Ю.
К вопросу о некоторых актуальных задачах культурологической науки ... 28
Масликова И. И.
Консеквенциализм в обосновании общего блага как критерия моральной правильности социального действия ... 32
Мозговой Л. И.
Антропомистические импликациии философии модерна ... 36
Никитина З. И.
Исследования личности Феофана Прокоповича: уроки истории ... 39
Руденко О. В.
Философия образования или нужна ли образованию философия ... 41
Русин Р. М.
Шизоанализ как метод постмодернистских практик искусства ... 43
Сабадуха В. А.
Мировоззренческая борьба вокруг проблемы личности в немецкой классической философии ... 48
Соболевський П. А.
Условия происхождения и формирования философско-лингвистических взглядов Пола Грайса ... 52
Соболевский Я. А.
Основные идеи Дж. Ройса в американской философской мысли начала XX века. ... 55
Сорока М. В.
Структутура и специфика политического мира Киевской Руси ... 58
Тат Тан Давани Хамила
Компаративный обзор исторического функционирования верований в сверхъестественное на Востоке и Западе ... 63
Тормахова А. Н.
Зрительский выбор в современной аудиовизуальной культуре (на примере конкурса «Евровидение») ... 69
Трубенко А. И., Драпогуз В. П.
Антрополого-онтологические основания кантовской субъективности ... 72
Труш Т. В.
Теология и наука в творчестве Томы Брадвардина ... 76
Фенно И. Н.
Модернизм в католицизме: истоки и сущность ... 79
Хоменко И. В.
Аргументация в полемических произведениях острожских книжников с точки зрения прагма-диалектического подхода ... 82
Щербина Ю. С.
Роль визуального образа в создании имиджа политического актора ... 86
Юрченко Э. А.
Традиция. Традиционализм. Традиционное общество ... 91

ПОЛИТОЛОГИЯ

Абсаттаров Г. Р.
Справедливость и правовая культура в Казахстане: политологические аспекты ... 95
Барт Хиц
Между политикой и историей – фрагментаризация исторического прошлого ... 98
Ващенко К.А.
Концептуальные основы осмысления государственной кадровой политики ... 101
Канавец М. В.
Децентрализация публичной власти и внедрение принципов хорошего управления
на местном и региональном уровнях: современные подходы и зарубежный опыт ... 105
Кобильник В. В.
Компаративистика как отрасль политической науки: история и современность ... 111
Колюх В. В.
Конституционный процесс как разновидность политического процесса ... 115
Павко А. И.
Тенденции, детерминанты и особенности формирования партийно-политического пространства Украины (2010-2013 гг.) ... 118
Петренко И. И.
“Фабрики мысли” как инструмент применения интеллекта к решению сложных общественно-политических проблем ... 122
Штельмашенко А. Д.
Зарубежный опыт формирования бренда государства: поиск технических решений
в увязке с экономическими, социальными и политическими ... 126

CONTENTS

PHILOSOPHY

Bodnarchuk L.S.
The Problems of Eastern Education in Research by Bertrund Russell 5
Vdovychenko G.
O.Shpengler's Philosophy in P.Demchyk's Estimates: Analysis of European Social and Cultural Crisis of the First Third of the XX cent. 9
Vilkov V., Pogorilyi A.
The cultural theoretical pattern of the national community "spirit of people" (part two) 13
Goyan I. Budz W.,
Axiological Dimension of Historical Memory of Ukrainians 19
Kyrylenko K.
Science as a Phenomenon of Modern Culture 23
Kryvda N.Yu.
On Some Key Problems of Culturology 28
Maslikova I.I.
Consequentialism in the Justification of the Common Good as a Criterion of the Moral Rightness of the Social Act 32
Mosgoviy L.I.
Antropological and Mistery Implication of Modern Philosophy 36
Nikitina Z.I.
Research of Theophan Prokopovich's Personality: Lessons of History 39
Rudenko O.V.
Philosophy of Education or are Required Education Philosophy 41
Rusin R.M.
Schizoanalysis as A Method of Postmodern Art Practice 43
Sabadukha V.O.
Ideological Struggle Around the Problem of Personality in German Classic Philosophy 48
Sobolevsky P.A.
Circumstances of Origin and Formation of Philosophical and Linguistic Views of Paul Grice 52
Sobolevsky Y.A.
Basic Ideas of J. Royce in the American Philosophical Thought of the early XX century 55
Soroka M.V.
Structure and Features of the Political World of Kievan Rus` 58
Tan Tan Davany Hamila
Comparative Overview of the Historical Functioning of the Beliesf in the Supernatural in East and West 63
Tormakhova A.N.
Audience choice in contemporary audiovisual culture (for example contest "Eurovision") 69
Trubenko A.I., Dapohuz V.P.
Anthropological and Onthological Principles of Kant's Subjectivity 72
Trush T.V.
Theology and Science in the Work of Thomas Bradvardine 76
Fenno I.M.
Modernism in Catholicism: the Origins and Essence 79
Khomenko I.V.
Argumentation in Ostrog Scribes Polemic Works from Standpoint of Pragma-Dialectical Approach 82
Shcherbyna Y.S.
The Role of Visual in Image Creating for Political Actor 86
Yurchenko E.A.
Traditionalism and traditional society 91

POLITOLOGY

Absattarov H.R.
Justice and Legal Culture in Kazakhstan: Aspects of Political Science 95
Bart Hits
Between Politics and History – The Fragmentation of the Past 98
Vashchenko K.O.
Conceptual Understanding of the Principles of Personnel Policy 101
Kanavets M.
Decentralization of Public Authority and Implementation of the Principles of Good Governance
at Local and Regional Levels: Current Approaches and International Experience 105
Kobylnyk V.V.
Comparative Politics as A Branch of Political Science: History and Modernity 111
Kolyukh V.V.
A Constitutional Process as A Type of A Political Process 115
Pavko A.I.
Trends, Determinants and Characteristics of the Formation of Party-Political Space of Ukraine (2010-2013 Years) 118
Petrenko I.I.
Think Tanks as a Tool for Using Intellect In Solving of Difficult Socio-Political Issues 122
Shtelmashenko A.
Foreign Experience of State Brand: Technical Solutions in Conjunction with the Economic, Social and Political 126

ФІЛОСОФІЯ

УДК 14:37.013.73

Л. С. Боднарчук, асп.,
КНУ ім. Тараса Шевченка, Київ

ПРОБЛЕМИ ОСВІТИ НА СХОДІ В ДОСЛІДЖЕННЯХ БЕРТРАНА РАССЕЛА

В статті розглянуто історико-філософський аналіз освітньої ситуації в Китаї та Японії, здійснений Бертраном Расселом під час викладання на Сході. Визначено основні риси та особливості філософських поглядів Б.Рассела, що стосуються діалогу культур та освітніх реформ.

Ключові слова: Б.Рассел, освіта, діалог культур, релігія, компаративний аналіз.

В історії філософії протягом багатьох століть формувалась традиція протиставлення філософії Заходу та філософії Сходу. Так, Г.В.Ф. Гегель звертаючись до даної проблематики у "Лекціях з історії філософії" стверджує, що "філософія у власному сенсі розпочинається на Заході. Лише на Заході сходить ця свобода самосвідомості, природна свідомість зникає всередину себе, і тим самим дух занурюється в себе. В блиску Сходу індивід лише зникає, лиш на Заході світло перетворюється на блискавку думки, яка вдаряє сама в себе і творить, виходячи звідси, свій світ" [1, с.108]. Отже, східна свідомість, як вважає Г. Гегель, не підноситься до рівня нескінченного. Проте з часом проблема співставлення Заходу та Сходу дещо змінює розставлені акценти.

Наприклад, Вільям Ернест Хокінг у статті "Значення компаративістики у філософії" в журналі "Філософія – Схід та Захід" звертає увагу на проблему взаємовідношення двох цивілізацій: "Західний світ починає сприймати Схід всерйоз. Протягом двох століть збільшується зацікавленість Сходом, як місцем з найбільш цікавими досягненнями цивілізації. Протягом цих двох століть ми зуміли вивчити мову, відредаговано та перекладено багато класичних східних текстів. Це додало нам знань з історії Сходу. Вся ця пророблена наукова праця стала підтвердженням того, що філософія Сходу є важливою для нас. За винятком А. Шопенгауера, жоден західний філософ не вносив основні східні ідеї до своєї філософської системи. Ця наукова зумовленість пов'язана з політичною. Адже, Схід використовувався як джерело і як великий ринок, але це характеризувалось відсутністю фундаментальної співдружності" [4, p.1]. Сьогодні ж, на думку філософа, відбувається розвиток "духу поваги" –з'являється відчуття братерства. "Сотні мостів будуються різноманіттям способів життя, частково завдяки новим політичним умовам, частково завдяки науці та мистецтву" [4, p.1]. На думку автора, зараз Схід також орієнтується на розвиток науки, проте в багатьох видах мистецтва Схід залишається більш глибинним і чуттєвим. "Якщо говорити про кольори, то ми добре впорались з контрастом і гармонією двох кольорів. І тільки в Китаї досягли відповідної гармонії та балансу трьох кольорів" [4, p.1].

Європейці звикли говорити, що Схід є недосяжним, чи вірніше сказати – ми не здатні осягнути його почуття та емоції. Це тому, на думку В. Хокінга, що ми не в тому місці шукаємо джерело цих емоцій. "Коли ви просто дивитесь в очі людині, вам важко зрозуміти, що і чому вона зараз відчуває. Але якщо ви дійсно хочете зрозуміти особливості свідомості, що сповнена цих емоцій, ви повинні шукати традицію та передумови, в яких вона формувалась" [4, p.2]. Релігійні тексти, філософська спадщина, як зазначає автор, і є самовираженням східного способу життя. Це і є ключем до пізнання східного характеру.

Східна філософія з її сталими традиціями визначила тип східного виховання, для якого, в першу чергу, є характерним дотримання традиційних канонів та норм. В той час як цивілізація Заходу була насичена різноманітними пошуками істини, змінами векторів філософування, що і визначило західний тип виховання. З таких позицій Бертран Рассел дає власну характеристику східному типу виховання та протиставляє його західному.

Бертран Рассел в праці "Про юнацький цинізм" зауважує, що китайська молодь поєднує патріотизм із щирим ентузіазмом по відношенню до звичаїв західних народів в тому вигляді, який був поширений в Японії п'ятдесят років тому. Вона хоче, щоб китайський народ був освіченим, вільним і процвітаючим, і вона робить все, щоб добитися цього результату. Її ідеали в цілому належать XIX сторіччю, але ще не почали здаватися старомодними в Китаї" [6, p.122]. Цинізм в Китаї, на думку філософа, асоціювався з великими чиновниками імператорського режиму і зберігся серед непримиренних мілітаристів, що руйнують країну з 1911 року, але він відсутній в мисленні сучасних інтелектуалів.

Цікавим для прочитання є лист Джонсона Юаня: "Ми дуже раді, що один з найвеличніших філософів світу прибув до Китаю заради спасіння від хронічних хвороб мислення китайських студентів. З 1919 року студентство є найбільшою надією Китаю і воно готове здійснити революцію в Китаї" [5, p.340]. Протягом року Дж. Дьюї сильно вплинув на китайських інтелектуалів. Хоча лекції Дж. Дьюї мали успіх свого часу, проте більшість студентів була не задоволена його консерватизмом, як вважає автор листа. Більшість китайських студентів хотіли отримати знання з анархізму, синдикалізму, соціалізму. Таким чином, вони прагнули отримати знання з соціальної революційної філософії, щоб мати змогу протистояти тогочасній владі. "Ми подіваємось від вас, Сер, отримати знання з соціальної філософії, яка буде ґрунтуватись на анархізмі. Ми надіємось, ви маєте повну свободу в Китаї, не таку як в Англії. Девіз Лао-Цзи, який ви часто використовували повинен бути змінений на "творення без володіння". Це краще, ніж попередній переклад; і це правильніше, відповідно до того, що ви назвали "творчим імпульсом і власницьким імпульсом" [5, p.351].

Б. Рассел відповів лекцією в місті Чанша. Філософ заявляє про свої сумніви щодо анархізму. Його аргументація відноситься не лише до визнання неможливості суспільства без влади або організації. Точка зору щодо абсолютного лібералізму, анархізму, і навіть демократії полягає й в тому, що ці речі добрі лише в теорії, але їх втілення є неможливим на практиці.

Теза Б. Рассела, що однієї з умов соціального прогресу є розвиток творчого імпульсу знайшла своїх прихильників в Китаї. Будь-яка діяльність має своїм джерелом людські бажання і творчі імпульси. Найважливі-

шими імпульсами, до того ж такими, що здатні регулювати бажання і спрямовувати людську діяльність, є імпульси творчі та загарбницькі. "На виступі в Шанхайській школі Б. Рассел зазначив, що на світі всі хороші справи походять від творчих імпульсів, всі погані – від загарбницьких. Надія на переродження і перевлаштування світу полягає в активізації творчих імпульсів і придушенні загарбницьких" [2, с.7]. Неодноразово говорячи про західну цивілізацію, він звертався до критики одного з найбільших її пороків – непереборного бажання влади.

Здійснюючи в праці "Проблема Китаю" огляд історії східної традиції філософування, Б.Рассел зазначає, що "європеєць, який їде до Нью-Йорка або Чикаго, бачить майбутнє, до якого Європа, ймовірно, також прийде, якщо уникне економічного лиха. З іншого боку, коли він їде в Азію, він бачить минуле. В Індії, говорять, він може бачити середні віки; у Китаї він може бачити вісімнадцяте століття" [7, p.22]. Філософ зазначає, що Китай має давню цивілізацію, яка переживає дуже швидкий процес змін. Традиційна цивілізація Китаю, як зазначає автор, склалася в умовах майже повної незалежності від Європи, а її позитивні сторони і недоліки відрізняються від Заходу. Для того, щоб зв'язок між західними країнами і Китаєм був плідним, європейці, на думку автора, повинні перестати розглядати себе в якості місіонерів, "володарів" цивілізації, не вважати китайців за "нижчу расу". Б. Рассел не вбачав жодних підстав вважати, що китайська культура є в чомусь "нижчою". Адже, "При оцінці спільноти ми повинні розглядати не тільки те, скільки добра чи зла є в суспільстві, але і який вплив вони мають у сприянні примноженню добра чи зла в інших громадах… У зв'язку з цим, ми можемо вважати Китай кращим ніж ми. Наше процвітання, і майже все, до чого ми докладаємо всіх зусиль, щоб забезпечити себе, можуть бути отримані тільки шляхом глибокого приниження і експлуатації більш слабких держав, а китайці не є достатньо сильними, щоб спромогтися кривдити інші країни..." [7, p.38].

У давні часи істина була абсолютною, вічною і надлюдською, пише Б.Рассел в праці "Про юнацький цинізм". "Я сам, будучи юнаком, погоджувався з цим поглядом і присвятив нерозумно розтрачену молодість пошукам істини. Але цілий сонм ворогів повстає для того, щоб вбити істину: патріотизм, біхевіоризм, психологізм, релятивістська фізика. Галілей та інквізиція розходилися в поглядах на те, чи обертається Земля навколо Сонця, або Сонце обертається навколо Землі. Обидві сторони були єдині в тому, що це дві абсолютно різні речі. Однак пункт, за яким вони погоджувалися, був помилковим: різниця тільки в словах" [6, p.125]. Розмірковуючи про умови, в яких розвивається особистість на Сході, Бертран Рассел значну увагу приділяє релігії. Система, яка має унікальну, на думку автора, силу виживання, повинна мати великі достоїнства і, звичайно, заслуговує на повагу і пильний розгляд. Вона не є релігією, за Б.Расселом, оскільки він розуміє це слово відразу через асоціації з надприродним або з містичною вірою. Це – суто етична система, але етика Конфуція, на відміну від християнської, не так піднесена, щоб звичайні люди практикували її. По суті, те, чого навчає Конфуцій, схоже на дуже стару модель ідеалу джентльмена, яка існувала в вісімнадцятому столітті, на думку Б.Рассела. "Конфуцій говорить багато, як моральний вчитель, про обов'язок і доброчесність, але він ніколи не вимагає чого-небудь від природи або її прихильності. Це показано в наступній бесіді:

До Конфуція звернулись, сказавши: "Ми маємо чесну людину в нашій країні. Його батько вкрав вівцю, і син свідчив проти нього. У нашій країні, Конфуцій відповів, чесність – дещо інше. Батько приховує провину його сина, і син приховує провину його батька. Істинна чесність має бути знайдена в такій поведінці" [7, p.14].

Говорячи про даосизм, Б.Рассел зазначає, що основою повернення до добра було вчення Даосизму, яке на той час існувало в Китаї, вчення значно більш споріднене з християнством, ніж з конфуціанством. Філософ читаючи лекції в Китаї, часто звертається до вчення засновника Даосизму, Лао-Цзи, який говорив, що до добрих він буде хорошим; до недобрих він також буде хорошим, для того, щоб зробити їх хорошими. З вірними він триматиме віру; з невірними також триматиме віру; для того, щоб вони, можливо, стали вірними. "Навіть якщо людина погана, хіба правильно не спрямувати її? Відплатіть добром на зло" [7, p.68]. Деякі зі слів Лао-Цзи, як зауважує Б. Рассел, подібні до частин Нагірної Проповіді. Це – характеристика Китаю, де не Лао-Цзи, а Конфуцій став визнаним мудрецем нації. Даосизм вижив, але головним чином, як чаклунство і серед неосвічених, переконаний Б. Рассел. Його доктрини з'явилися для практичних людей, які володіли Імперією, тоді як доктрини Конфуція були розраховані на те, щоб уникати суперечок.

Більшість часу Б. Рассел проводив серед китайців, які мали сучасну освіту, тому він дав певну характеристику їхнього менталітету. Він розрізняє два покоління: старше покоління людей, які боролися майже наодинці за традиційні принципи конфуціанства, та молоді чоловіки, які навчались в сучасних школах і колегіях в "людей нового часу". "Ми не повинні думати, що китаєць, коли він освоює нашу культуру, стає виключно послідовником. Це, можливо, трапляється серед другорядних китайців, але цього не трапляється серед кращих. Вони залишаються китайцями, критичними по відношенню до європейської цивілізації, навіть коли вони асимілювалися в неї. Вони зберігають певну кристалічну щирість і зворушливу віру в ефективність моральних сил; промисловий переворот ще не вплинув на їхні розумові процеси. Коли вони стають переконаними щодо важливості певної думки, вони намагаються поширювати її, формулюючи причини цієї прихильності до неї; вони не купують перші смуги газет для реклами" [7, p.38].

Б. Рассел вбачає в Китаї прагнення до отримання західного вчення не просто для того, щоб набути національної сили і бути здатним опиратися західній агресії. Адже чимало китайських студентів їдуть щороку до університетів в Європі, і ще більше до Америки, аби вивчати науки: економіку чи право, чи політичну теорію. Ці люди, коли повертаються до Китаю, здебільше стають викладачами, державними службовцями чи журналістами або політиками. Вони швидко модернізують Китай, особливо в освічених класах.

Б. Рассел розглядає традиційну цивілізацію Китаю як таку, що стала непрогресивною і припинила творення понять на шляху мистецтва і літератури. Це не було неминучим, на думку Рассела, але це трапилось через відсутність нового матеріалу. Занепад західного знання забезпечує лише потрібну стимул-реакцію. "Китайські студенти є надзвичайно талановитими та розумними. Вища освіта страждає від відсутності фондів і відсутності бібліотек, але аж ніяк не страждає від будь-якої відсутності найпрекраснішого людського матеріалу" [7, p.82]. Тут філософ, знову ж таки, звертається до крити-

ки християнства в Європі, акцентуючи увагу на тому, що в Китаї, наука хоча і не займала панівних позицій, але в неї не було перешкод на шляху розвитку, тоді як в Європі Церква стала основною причиною "застою" науки. Аргументи за та проти типу вищої освіти точно такі ж, як ті, що за і проти класичної освіти в Європі, і ми приходимо до одного й того ж висновку в обох випадках: існування фахівців, що мають традиційне знання, надзвичайно бажане, але звичайний навчальний план для людини повинен брати до уваги сучасні потреби, використовувати сучасну мову і стан сучасних міжнародних відносин. Цей погляд є характерним для всіх реформаторів освіти в Китаї.

Б. Рассел пише про японців як про серйозних, пристрасних, рішучих, здатних до великих жертв заради ідеалу людей. Більшість із них має характерні недоліки: відсутність гумору, жорстокість, нетерпимість. Але ці дефекти в жодному разі не універсальні. Говорячи про американців та японців, Б. Рассел зазначав, що американці вірять, що їх релігія, етика і культура набагато вищі від релігії, етики, культури Далекого Сходу. "Я розцінюю це як помилку. Японці все робили, аби зберегти їх власну культуру й уникати становища подібності до європейців або американців; і в цьому, я думаю, що ми повинні симпатизувати їм. Кольорове упередження навіть більш поширене серед американців, ніж серед європейців; японці налаштовані довести, що жовта людина є рівною з білою людиною. У цьому, також, правосуддя і гуманність на стороні Японії. Тому в глибинних проблемах, які лежать в основі економічного і дипломатичного конфлікту, мої почуття на стороні японців, а не американців" [7, p.52].

Для соціології, для соціальної психології і для політичної теорії Японія є надзвичайно цікавою країною, на думку Б.Рассела. Синтез Сходу і Заходу тут був визначений особливим чином. "Там значно більше від Сходу, ніж здається зовні; але є багато із Заходу" [7, p.21]. Із заснуванням нового сьоґунату розпочався період Едо. Центральна влада країни, вбачаючи небезпеку у християнстві, порвала усі зв'язки із Західним світом і проводила політику сакоку (ізоляції країни) стосовно Європи. Винятком була Голландія, яка отримала дозвіл на торгівлю у порті Дедзіма міста Нагасакі. "Цивілізація Японії прийшла з Китаю. Релігія, мистецтво, писемність, філософія та етика - все копіювалося з китайських моделей. Японська історія починається в п'ятому столітті н.е, тоді як китайська історія розгортається близько другого тисячоліття до н.е." [7, p.56]. Б.Рассел критикує "міфологічність" Японії в розумінні її історії. Японська бюрократія не бажала, аби оприлюднили незручні для неї обставини. Японія піклується, щоб належним чином зберігалась національна віра через збереження легенд. "Горе тому професорові, який відхиляється від дороги ортодоксальності. Його дружина і діти голодуватимуть" [7, p.21]. На думку Б. Рассела, це – частина цілої системи, яка має політичний об'єкт, в якому вільною думкою безжалісно жертвують.

Б. Рассел характеризує західну культуру як таку, що стала спадкоємицею трьох стихій: "Ми можемо розглядати Платона, Старий Заповіт і Галілея як представників цих трьох стихій, які залишилися виключно окремішніми до теперішнього часу. Від греків ми отримуємо літературу і мистецтва, філософію і чисту математику. Від євреїв ми отримуємо фанатичну віру, моральну пристрасть з концепцією гріха; релігійну нетерпимість і деяку частину націоналізму. Від науки, як це характерно в індустріалізмі, ми отримуємо владу і сенс влади, віру, що ми є богами і, можливо, є арбітрами життя і смерті. Ми отримуємо також емпіричний метод, яким отримано майже все реальне знання" [7, p.56]. На думку Б. Рассела, саме ці три стихії дають розуміння більшої частини нашого менталітету. Проте жодна з них не мала впливу на розвиток Китаю.

Прагнення ефективності заради неї самої без врахування наслідків до яких вона веде, дискредитувало Європу з часів війни, яка ніколи б не відбулася, якщо б західні країни не були такими наполегливими, вважає Б. Рассел. Європейські індустріалізація, мілітаризм, любов до прогресу, місіонерське завзяття, імперіалізм, пристрасть до домінування, на думку Б.Рассела, і стали причиною багатьох катастроф, що відбувались протягом останніх століть в Європі.

Філософ вважає, що зміни настануть тільки тоді, коли інтелектуали зможуть знайти собі роботу, в якій зможуть здійснити свої творчі задуми. "Я не бачу іншого виходу, за винятком старого рецепту, пропагованого Бенджаміном Дізраелі: "Виховуйте наших вчителів". Але це повинно бути більш реальне виховання, ніж те, яке повсюдно дається в даний час пролетарями або плутократами. І це має бути виховання, котре приймає до уваги справжні культурні цінності, а не лише утилітарне бажання виробляти стільки товарів, що не буде часу насолодитися ними… Який прекрасний був би світ, в якому жодна людина не мала б права працювати на біржі, поки не здасть іспит з економіки та грецької поезії, і в якому політики були б зобов'язані мати знання з історії та сучасної поезії!" [6, p.139]. Каузальність в сучасному світі є надзвичайно складною та розгалуженою внаслідок збільшення числа великих організацій; але ті, хто контролюють ці організації, на думку Бертрана Рассела, суть неосвічені люди, які не знають і сотої частини наслідків своїх дій.

Також філософ аналізує особливості Китаю та Японії на основі їх взаємозв'язку з країнами Європи. На відміну від японців, вважає автор, китайці зацікавлені тими речами, які мають або етичне й соціальне значення, або виключно інтелектуальний інтерес, а не тими, які приносять багатство або військову силу, але швидше ті. Війна змусила китайців побачити величезні недоліки в західній формі життя. Багато молодих китайців були переконані, що більшовизм може дати їм те, чого вони шукають: вони звертались до мудрості Заходу. Ця надія також повинна принести розчарування, передбачив Б.Рассел, і незабаром вони усвідомлять, що повинні знайти свій власний порятунок за допомогою нових зв'язків. "Японці прийняли наші дефекти і зробили їх характерними для себе, але варто сподіватися, що китайці зроблять протилежні висновки, зберігши свої власні достоїнства та прийнявши наші" [7, p.17]. Б.Расселу важливо було протиставити те, що китайців цікавить на Заході з тим, що Захід шукає в Китаї. "Китайці на Заході шукають знання, з надією на те, що це знання можливо відкриє шлях до мудрості" [7, p.77]. "Білі люди", як зазначає філософ, пішли в Китай з трьох причин: для боротьби, щоб заробити гроші та щоб навернути китайців до своєї релігії. Остання з цих причин була ідеалістичною і надихнула багато героїчних життів. Але солдат, торговець, та місіонер однакові в намірі висунути європейську цивілізацію на перше місце у світі; всі вони в певному розумінні є агресивними. "Китайці ж не мають жодного бажання перетворити європейців на конфуціанців; вони говорять "Релігій – багато, причина одна" [7, p.78]. Китайці навпаки дають дорогу іншим, так вважає Б. Рассел. Філософ констатує, що "не китайці розвива-

лись" гірше протягом сотні минулих років. Він не говорить про надзвичайні успіхи китайців в якомусь іншому напрямку, але саме з цієї причини контакт між Сходом та Заходом, на думку Б. Рассела, буде плідним для обох сторін. "Вони, можливо, навчаться від нас обов'язкового мінімуму практичної ефективності, і ми, можливо, навчимось від них дечому з їхньої споглядальної мудрості, яка надала їм можливість зберегтися, поки всі інші нації античності загинули" [7, p.82].

Люди на Заході творять фетиш "прогресу", який є етичним камуфляжем бажання бути причиною змін. Якщо людину Заходу запитають, наприклад, чи машина дійсно поліпшила світ, на думку Б.Рассела, це викличе насмішку, адже відповіддю буде ствердження, що це принесло великі зміни і, як наслідок, великий "прогрес". "Ми вважаємо, що можемо робити речі іншими, маємо владу та можливості. Заради цього задоволення молодий американець працюватиме так старанно, що забуде про все на світі. Але він втішатиме себе думкою, що може управляти політикою, і провокує або запобігає війнам. Це – той темперамент, який робить західну націю "прогресивною" [6, p.126].

У Китаї ненависть до Англії теж помітна, але в значно меншій мірі, ніж в Індії, тому що Англія ніколи не завойовувала цю державу. Китайська молодь поєднує патріотизм зі щирим ентузіазмом у тому вигляді, який був поширений в Японії до завоювання її Англією. "Цинізм у Китаї асоціювався з чиновниками імператорського режиму і зберігся серед непримиренних мілітаристів, які руйнували країну з 1911 року, але він відсутній в мисленні сучасних інтелектуалів" [6, p.15].

У лекціях, що стосуються питання про те, яким чином повинен розвиватися Китай, філософ висловив ідеї, які ще протягом довгого часу породжували дискусії. На думку Б. Рассела, в будь-яку епоху люди не повинні бути залежними від традицій – світ прогресує. Проте під час критики культурного консерватизму він постійно нагадував, що китайська культура містить багато цінного, і не можна говорити про її нівелювання. Наприклад, по-перше, література, мистецтво і особливо філософія містять ідеї, які важливі не лише для Китаю, але і для Заходу і сповна можуть вирішити деякі з проблем, що стоять перед ним, і бути вагомим чинником, що може спрямувати майбутній розвиток світу.

Б. Рассел неодноразово повторював: "Китай понад усе потребує розвитку промисловості та розвитку освіти. Це необхідна умова соціального прогресу. Тому для того, щоб вирішити економічні проблеми, Китаю слід вирішити його політичні проблеми" [3, с.60].

Фен Юлань писав: "Я вважаю, що в старокитайській філософії є такі розділи, які роблять внесок у підвищення духовного життя людства і вирішення загальнолюдських проблем. Це – вічні цінності. Вони володіють і дуже великим значенням для сучасного світу, що віддаляється від негативних цінностей конфронтації, але який так і не набув до цього часу нових позитивних глобальних ідеалів в культурі" [2, с.23].

Б. Рассел доводить, що позиція Китаю серед інших націй світу є дуже особливою, тому що і за кількістю населення, і потенційною силою Китай – найбільша нація у світі, і це стане, як зазначає дослідник, не єдиною його перевагою. Філософ не був самотнім у таких позиціях, і було звичним, що китайці, яких він зустрічав, дуже сильно бажали розвитку, але часто вважали це недосяжним. На думку Рассела, Китай повинен найближчим часом або стати більш подібним до індустріалізованих Заходу чи Росії, або Захід зможе перейняти певні особливості Сходу. Філософ покладав надії на останнє.

Мислитель окрім того, що здійснив спробу показати Заходу східну людину, її традиції та життя, звернувся ще до одного важливого аспекту в історії філософії. Проблема "Схід-Захід", досліджена у творчих пошуках філософа, показала, що не лише Захід намагається вивчати Схід, а й що Схід звертається до мудрості Заходу. Варто зазначити, що спостерігається зацікавленість східних мислителів традиціями західної культури, витоками та закономірностями розвитку європейського наукового та філософського знання, соціально-політичним устроєм, моделями освіти. Цей напрямок можна представити іменами: Дев Атма, Свамі Вівекананда, Ауробіндо Гхож, Ху Ши, Фень Юлань, Ікеда Дайсаку, Радхакрішнан Сарвепалі, Дайсецу Судзукі, Нісіда Китаро.

Б. Рассел звернувся до східної традиції філософування в пошуках духовного збагачення, з надією на мирний обмін досягненнями та цінностями таких різних традицій. Освіта – необхідна частина розвитку суспільства та культури. Саме в процесі виховання та навчання здійснюється становлення особистості тієї чи іншої цивілізації. Б.Рассел запропонував нову освітню модель, що ґрунтувалася б на діалозі раціонального Заходу та духовного Сходу. Здійснено акцент на таких дуальних характеристиках, тому що саме у частковому взаємозбагаченні духовного Сходу західною раціональністю та раціонального Заходу духовністю Сходу філософ вбачав подальший розвиток обох цивілізацій.

Отже, Б. Рассел вважав необхідною асиміляцію західних досягнень науки та освіти Китаєм. Саме в розвитку науки та освіти філософ вбачав можливість подальшого розвитку культури Китаю. Китайська фундаментальна традиція показала певну відкритість до інших напрямків та течій, наприклад, у випадку з неоконфуціанством, яке виникло після зіткнення конфуціанства з буддизмом. Також у XX ст. "філософія життя" стала досить відомим філософським напрямом серед культурних діячів та науковців Китаю, до яких належать Лу Синь та Чен Дусь. На такому історичному та культурному тлі Б. Рассел також намагався відкрити нові інтелектуальні горизонти. Філософ не залишив по собі на Сході філософської школи, проте він здійснив значний вплив на культурну ситуацію в тогочасному Китаї. Так, Чжан Дунсунь та Чжан Цзюньмай також вбачали в діалозі, до якого закликав філософ, не лише адаптацію до західних цінностей та прийняття західної науки, а й глобальний синтез через зміни в Західній традиції завдяки духовному збагаченню східними цінностями.

Б. Рассел переконаний в необхідності звільнення китайської інтелігенції від феодальної ідеології, і в мистецтві філософування він пропонує науковий метод. Китайська інтелігенція, серед якої і студенти, котрі слухали лекції філософа, шукали в нього відповіді на питання щодо трансформації суспільного устрою. Б. Рассел в свою чергу закликав поважати китайську традицію, але не знаходитись в сліпій залежності від неї, адже світ прогресує, і заради забезпечення достойного життя необхідно розвиватись. Варто наголосити ще раз, що філософ не прагнув відкинути давню традицію, адже в літературі та мистецтві Китаю він вбачав величезну цінність і для Заходу. Філософ характеризує китайську цивілізацію як непрогресивну і як таку, що не сприймає нові цінності через мистецтво та літературу. Саме в розвитку освіти та промисловості Б. Рассел вбачав майбутнє Китаю.

Список використаних джерел

1. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии / Г.В.Ф. Гегель. – Кн.1. – СПб.: Наука, 1993. – 350с. – С.63– 350. 2. Фэн Юлань. Краткая история китайской философии / Е.А. Торчинов (науч.ред.), Р.В. Котенко (пер.). – СПб. : Евразия, 1998. – 376 с. 3. Юань Вэйши. Рассел в Китае // Философские науки. – 1990. – №12. С. 50– 68. 4. Hocking W. Value of the Comparative Study of Philosophy // Philosophy-East and West / ed. Charles A. Moore. – Chapter I. – New Jersey: Princeton University Press, 1946. – P.1-11. 5. Russell B. Autobiography // Russell B. – London: Taylor & Francis e-Library, 2009. – P. 339–365. 6. Russell B. On Youthful Cynicism // Russell B. In Praise of Idleness. – London: Taylor & Francis Group, 2004. – P.121– 130. 7. Russell B. The Problem of China [Електронний ресурс]. – Режим доступу: https://archive.org/details/problemofchina00russ. 8. Tsutomu Makino. Russell's Influence in China and Japan [Електронний ресурс]. – Режим доступу:http://www005.upp.so-net.ne.jp/russell/CHINA-JP.HTM.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Л.С. Боднарчук, асп.
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ПРОБЛЕМЫ ОБРАЗОВАНИЯ НА ВОСТОКЕ В ИССЛЕДОВАНИЯХ БЕРТРАНА РАССЕЛА

В статье рассмотрен историко-философский анализ образовательной ситуации в Китае и Японии, осуществленный Бертраном Расселом во время преподавания на Востоке. Определены основные черты и особенности философских взглядов Б.Рассела, касающиеся диалога культур и образовательных реформ.

Ключові слова: Б.Рассел, образование, диалог культур, религия, компаративный анализ.

L.S. Bodnarchuk, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THE PROBLEMS OF EASTERN EDUCATION IN RESEARCH BY BERTRUND RUSSELL

The article is devoted to the historical and philosophical analysis of the educational situation in China and Japan done by Bertrand Russell while teaching in the East. The main features and characteristics of Bertrand Russel's philosopgical views concerning the dialogue of cultures and educational reforms.

Keywords: B.Russel, education, dialogue of cultures, religion, comparative analysis.

УДК 130.2 : 316.7

Г. В. Вдовиченко, канд. філос. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ФІЛОСОФІЯ КУЛЬТУРИ О.ШПЕНГЛЕРА В ОЦІНКАХ П.ДЕМЧУКА: АНАЛІЗ ЄВРОПЕЙСЬКОЇ СОЦІОКУЛЬТУРНОЇ КРИЗИ ПЕРШОЇ ТРЕТИНИ XX СТ.

Ця стаття подає комплексний аналіз дослідження філософії культури О.Шпенглера одним із провідних представників філософської думки УСРР 20-х - 30-х рр. XX ст. П.Демчуком. Основну увагу присвячено розгляду ним учення О.Шпенглера, як спроби культурфілософського аналізу європейської соціокультурної кризи першої третини XX ст., у контексті її дослідження.

Ключові слова: філософська думка УСРР, філософія культури, П.Демчук, О.Шпенглер, цивілізація, культура, марксизм, модерн.

Однією з досить цікавих та важливих, однак понад п'ять десятиліть замовчуваних у СРСР і, по суті, так і не вивчених сторінок становлення протягом 20-х рр. XX ст. "філософського фронту" Радянської України є, на наш погляд, формування філософії культури як напряму розвитку філософської думки УСРР першої третини XX ст. Комплексне дослідження в статті [1] основних здобутків вивчення українськими науковцями розвитку професійної філософської творчості та викладання філософії та філософських дисциплін у вищих навчальних закладах, наукових установах та товариствах УСРР 20-х - 30-х рр. XX ст. дозволяє нам стверджувати, що в 60-х рр. XX ст. - 10-х рр. XXI ст. українська радянська філософія культури не була об'єктом системного історико-філософського аналізу. В розглянутих нами публікаціях таких авторитетних дослідників відповідного періоду в історії вітчизняної філософської думки, як науковці відділу історії філософії на Україні Інституту філософії ім. Г.Сковороди АН УРСР, і, в першу чергу, на сторінках виданих ними монографій: "Нарис історії філософії на Україні" (1966), "Розвиток філософії в Українській РСР" (1968), "Торжество ленінських філософських ідей на Україні" (1969), "Філософія на Україні періоду будівництва соціалізму" (1980), "Філософська думка на Україні: правда історії і націоналістичні вигадки" (1987) й "Філософська культура України і вітчизняна суспільна думка XIX - XX ст." (1990), - відсутній системний аналіз розробки проблематики філософії культури представниками перших закладів філософських науки і освіти УСРР. За винятком, головним чином, низки статей двох відомих дослідників історії української філософії М.Юшманова й І.Іваньо, поза увагою більшості їх колег зі згаданого інституту залишились, як встановлено нами, визначні наукові здобутки засновників харківської філософської школи - провідних співробітників філософських закладів Українського інституту марксизму-ленінізму (УІМЛ) та Всеукраїнської асоціації марксо-ленінських науково-дослідних інститутів (ВУАМЛІН). На особливу увагу, на наш погляд, заслуговує вельми вагомий внесок до культурфілософської думки УСРР епохи "Розстріляного Відродження" одного з творців згаданої вище школи, професора НДІ філософії та природознавства ВУАМЛІН Петра Демчука (1900 - 1937). Підбиваючи у низці публікацій [2, 3, 4, 5, 6, 7] головні підсумки проведеного нами за шість останніх років комплексного вивчення внеску П.Демчука до філософської думки УСРР 20-х - 30-х рр. XX ст., ми звернули у них окрему увагу на виняткове місце й роль проблематики філософії культури у науковій діяльності вченого.

На наш погляд, він був одним із чільних розробників філософії культури як напряму філософської думки УСРР 20-х - початку 30-х рр. XX ст., яскравим свідченням чого постає група досліджень П.Демчука з історії зарубіжних філософії й суспільно-політичної думки першої третини XX ст. На сторінках шістьох із цих статей, а саме: "VI-тий міжнародний філософський конгрес" (1927), "Нариси про сучасний стан німецької філософії" (1929-1930), "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглєра)" (1930), "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" (1930), "Неогегеліянство як зброя фашизму" (1931) та вступу до збірни-

ка статей П.Демчука "Розклад сучасної буржуазної філософії" (1931), - учений актуалізував увагу до наскрізної для його наукового пошуку проблеми "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" і її висвітлення в зарубіжній, переважно німецькій, філософії першої третини XX ст. Випускник Віденського університету й, отже, один із небагатьох представників "філософського фронту" УСРР 20-х - початку 30-х рр. XX ст., який здобув освіту та сформувався як особистість в німецькомовному соціокультурному середовищі Австро-Угорщини епохи модерну, П.Демчук засвідчив у цих своїх публікаціях винятково глибоке фахове осмислення основних тенденцій розвитку австрійських і німецьких філософської й суспільно-політичної думок кінця XIX - початку XX ст. Військовик легіону Українських Січових Стрільців та Української Галицької армії, потім співзасновник Української комуністичної секції при ЦК компартії Австрії та працівник Повноважного представництва СРСР у цій країні, П.Демчук у 1925 р. переїхав до столиці УСРР Харкова. Співробітник кафедри соціології філософсько-соціологічного відділу УІМЛ і невдовзі вже професор філософії, він на початку 30-х рр XX ст. очолив кафедру філософії НДІ філософії і природознавства ВУАМЛІН, викладав у вишах Харкова. Свідок та учасник багатьох центральних геополітичних подій епохи, як-от Першої Світової і Громадянської війн, П.Демчук яскраво відобразив у своїх працях кризу світовідчування модерну в науковому, культурно-мистецькому та суспільно-політичному житті народів Західної Європи. Спираючись у своєму науковому пошуці на, в переважній їх більшості, так і не перекладені в СРСР розвідки широкого кола представників західноєвропейської і, головним чином, німецької філософської думки модерну та зарубіжних дослідників історії західноєвропейської філософії цієї епохи, учений звернув окрему увагу на доробок знаних представників філософії культури Німеччини - на праці: "Прогрес і соціальний розвиток" Ф.Тьоніса, "Культура сучасності" Е.Утіца, "Розклад і відбудова культури" і "Культура і етика. Культурфілософія" А.Швейцера, "Душа та світ" К.Йоеля і "Духовні течії сучасності" Р.Ейкена. Особливо прикметним, на наш погляд, є його звернення до праці "Занепад Європи. Нариси морфології світової історії" О.Шпенглера.

В переважній більшості своїх публікацій, передусім розвідок з історії зарубіжних філософії та суспільно-політичної думки, які побачили світ, здебільшого, протягом 1929 - 1931 рр. - на початку так званого "періоду реконструкції" як епохи остаточного утвердження сталінської диктатури, П.Демчук сполучав рясно насичену радянською політичною риторикою критику, з позицій "діалектичного" тлумачення марксизму-ленінізму, всіх досліджуваних учень із їх докладним розглядом. Уперше в філософській думці УСРР комплексно аналізуючи філософські та суспільно-політичні погляди чільних представників німецьких та австрійських: неопозитивізму, "філософії життя", неогегельянства і неокантіанства, - він послідовно здійснював науковий пошук у контексті культурфілософського аналізу європейської соціокультурної кризи першої третини XX ст. Висвітлюючи крізь призму розгляду діяльності насамперед цих течій та шкіл культурфілософську проблему "розкладу капіталізму та капіталістичної культури", П.Демчук звернув окрему увагу на спроби її культурфілософського осмислення О.Шпенглером, визнаним ученим за один із "найвизначніших стовпів модерної філософії сучасної буржуазії". Від побіжних згадувань його прізвища і вчення в статтях "Нариси про сучасний стан німецької філософії" та "До філософії сучасної соціяльдемократії" (1930), П.Демчук перейшов до цитування й панорамного розгляду засновків "морфології світової історії" О.Шпенглера в статтях "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглєра)", "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" і, головним чином, вступі до збірника "Розклад сучасної буржуазної філософії". На наш погляд, філософія культури автора "Занепаду Європи" була одним із важливих теоретичних джерел розгляду вченим проблеми "розкладу капіталізму та капіталістичної культури" й, у першу чергу, такого центрального її аспекту, як аналізування зарубіжними мислителями першої третини XX ст. "кризи" та ймовірного "ренесансу" тогочасного західноєвропейського соціокультурного буття. Висвітлюючи й розлого коментуючи головні ідеї "Занепаду Європи" у контексті дослідження "ніцшеанізму" й концепцій зарахованих ним, як і О.Шпенглер, до представників "філософії життя" Л.Циглєра та Г.Кайзерлінга, П.Демчук звернув особливу увагу на настанови філософії культури О.Шпенглера якраз у вступі до згаданого збірника статей. Підбиваючи на його сторінках основні здобутки своїх культурфілософських роздумів над векторами історичного поступу СРСР та Західної Європи, він визнав "морфологію світової історії" О.Шпенглера за один із показових прикладів активізування "сучасної буржуазної філософії" у її боротьбі за "ренесанс" "буржуазної культури".

Перші згадки П.Демчука про вчення О.Шпенглера, які з'явились у статтях "Нариси про сучасний стан німецької філософії" та "До філософії сучасної соціяльдемократії", не зважаючи на їх побіжність, засвідчили, на наш погляд, його ґрунтовне знайомство з "морфологією світової історії" автора "Занепаду Європи" і були покликані аргументувати роздуми ученого про світоглядно-методологічну кризу "буржуазних" філософської і суспільно-політичної думок першої третини XX ст. як яскраве відображення тогочасної західноєвропейської соціокультурної кризи. Присвячуючи першу з цих статей першому в філософській думці УСРР комплексному вивченню історії "Союзу моністів" і "головних напрямків" розвитку німецького монізму, П.Демчук розпочав її з розгорнутого аналізу соціокультурного розвитку Німеччини у першій чверті XX ст. та зумовленості ним "філософської дійсності" 20-х рр. XX ст. у цій країні. Розглядаючи питання "занепаду сучасної німецької культури" на матеріалах кількох "найсерйозніших науково-філософських німецьких журналів", а також статей і праць знаних німецьких інтелектуалів, зокрема філософів та істориків філософії, того часу, як-от: Г.Ляйзеганг, Е.Ласкер, Г.Хоркхаймер, Г.-А. Мюллєр, Е.Крік, А.Шмітц, - учений виявив обізнаність із розглядом вказаного питання в розвідках двох чільних представників німецької філософії культури. Цитуючи й коментуючи працю "Духовні течії сучасності" Р.Ейкена, згаданого в статті як "відомий німецький kulturphilosoph" та "інтелектуал епохи розкладу капіталізму", П.Демчук навів лаконічну й, водночас, промовисту культурфілософську оцінку "стану інтелектуалів" "сучасної буржуазної Німеччини" у світлі уявного образу автора "Занепаду Європи": "І справді, ця "проклята дійсність" б'є німецького інтелектуала. Він розгубився. Він не розуміє цих нових зрушень в суспільстві. Він їх боїться, бо він бачить, як вони нищать всі його "конструктивним розумом" вимріяні фати-моргани. Він зневірився, все бере під сумнів. Він проклинає логіку, розум, всякі раціоналістичні аксіоми, бо бачить, що вони якраз вказують йому шлях загибелі всього того, у що він вірив, чого він тримався, з чого він жив. Він кричить про "Untergangung des Abendlandes". Він ненавидить своїх товаришів, своїх земляків, свою

батьківщину, бо вони не борються проти "проклятої дійсности", але саме боротись, брати дійсність такою, як вона є, не може, не уміє, боїться, і тому, по суті, сам розкладається, сам гине із своїм Abendlanden" [11, с.65]. Крім згадування цієї найвідомішої праці О.Шпенглера, він також процитував її у контексті розгляду "розкладу кантіянства", визнаного в статті за першу з "найцікавіших зараз проблем, які освічують філософську дійсність сучасної Німеччини".

Констатуючи "завмирання кантіянства", його "розклад" в Німеччині й оцінюючи це саме як "найкращий доказ" "цілковитого занепаду клясичного німецького ідеалізму" на його ж батьківщині в кінці 20-х рр. XX ст., П.Демчук визнав це за "дуже і дуже цікавий вияв повного перелому суспільної ідеології німецької буржуазії". Вказуючи, що "від недавнього ще відносно гасла "назад до Канта" "буржуазна думка дійшла до цілковитого майже заперечення Канта", вчений наголосив: "Фашизм, як і дрібне міщанство, що йде на його припоні, не може сприйняти Канта, особливо через його категоричний імператив, який каже: "Роби так, щоби...". Цього фашизм не потребує. В категоричнім імперативі фашизм чує відгук Моралі Русса, взагалі голос про людство. Сучасна ж буржуазія не хоче нічого й чути про "людство", "гуманність", "загальнолюдська мораль" й т.п. Вона бо знає й признає тільки клясу клясову мораль. Шпенглер, наприклад, прямо заявляє, що соціалізм - це "останній смисл категоричного імператива, "примінений в політичному, суспільному й господарчому житті". Не входячи в оцінку Шпенглера в даному разі його вислів цікавий як характерний симптом іменно цілковитого заперечення Канта з боку сучасної буржуазії..." [12, с.28]. Водночас, дві лаконічні згадки про постать і вчення О.Шпенглера були залишені ним і в статті "До філософії сучасної соціяль-демократії" з першим у філософській думці УСРР комплексним аналізом філософських поглядів М.Адлера. Визнаючи його за "офіційного філософа II Інтернаціоналу", П.Демчук співставив засади онтології М.Адлера із засновками учення О.Шпенглера в якості показового прикладу констатованої у цій статті "єдності фашизму й соціяль-фашизму": "Як фашизм, так за ним і соціяль-фашизм відкидають інтелектуалізм, раціоналізм і науку, а творчої сили шукають в містеріях, що кидають людину в "безодні незрозумілостей буття"... Наукове пізнання, яке оперує виключно категорією причиновости й необхідности, на думку Адлера, неспроможне зрозуміти дійсність. Автор визнає доцільність, цебто телеологію. В основі дійсности він ставить розум, бога. Ну, здавалося б, дальше навіть австро-марксистові вже нікуди. Чим же різниться, нарешті, "бог", "розум" Адлера від хоч би "судьби" фашиста Шпенглера? Нічим. І тут їхня спорідненість" [9, с.19]. Проводячи крізь цю і низку наступних розвідок тезу, що сутністю ідеології фашизму є "антиінтелектуалізм, алогізм, ірраціоналізм", а "других суттєвих моментів фашизм вже просто по своїй природі мати не може", П.Демчук аргументував її у цій статті й на прикладі О.Шпенглера: "Вся сучасна німецька буржуазна філософія (й особливо філософія войовничого фашизму) направлена своїм вістрям проти матеріялізму, проти раціоналізму, проти логізму, за містику, за ірраціоналізм, за віру (Кайзерлінг, Шпенглер, Файгінгер і т.д.)" [9, с.38].

Розгортаючи у публікаціях: "До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглєра)", "Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга)" і вступі до збірника статей, - аналіз відображення й осмислення європейської соціокультурної кризи першої третини XX ст., головним чином, представниками "філософії життя", П.Демчук звернув особливу увагу на внесок до них і визнаного ним за одного з "мудреців" "Lebensphilosophie" О.Шпенглера. Розпочинаючи перше в філософській думці УСРР комплексне дослідження вчення Л.Циглєра твердженням, що "капіталістичні мудреці дуже добре розуміють безпорадне становище сучасного капіталістичного ладу", він так образно висвітлив власне бачення ідейно-світоглядного значення "філософії життя" під час згаданої кризи: "Жити, жити, жити всупереч всім законам природи - от основний spiritus movens "я" сучасного капіталізму. Contra spem spero "проти надії надіюсь" кричить задиханий в перегонах історичних кляс герольд сучасної буржуазії. Шпенглери, Ейкени, Кайзерлінги et tutti quanti - це все клясові погоничі, які ідейними райтпачами намагаються збудити притупілу від життьових пересичень капіталістичну шкіру до нового активного життя" [10, с.241-242]. Вказуючи далі, що "буржуазія все своє багатство, всі свої досягнення творила дякуючи службі інтелекту, раціо та логоса", а вже "прийшовши на край своєї старости, як це сам Шпенглер каже, зраджує, ганьбить логос і кидається в обійми нічної пройдисвітки" - "Madchen fur alles" спіритуалістичної метафізики, містики", учений так висвітлив свій погляд на кризу "буржуазних" філософії і культури у світлі оцінювання вчення автора "Занепаду Європи" про "культуру" та "цивілізацію": "Капіталізм в цілому характеризує зараз колосальне роздвоєння між тим, що буржуазні філософи (Шпенглер, Кайзерлінг, Фірканд і др.) називають цивілізацією та культурою. Цивілізація, маючи під собою, як грунт, стихійність, капіталістичного господарства, з усіма законами, що з цього випливають, силою внутрішньої діялектики гонить страшним темпом вперед, з очевидними тенденціями заперечення та деструкції самого капіталізму. Культура капіталістична, капіталістична ідеологія, філософія, наука намагаються цей гін техніки взяти в свої руки, керувати ним, спрямовувати його, і от тут починаються для філософів капіталізму всі сумніви, квиління та прокльони, що їх видають за бойові фашистівські заклікання. Звідціля й нахил у сучасних буржуазних філософів до "трагізму". "Героїзм", "трагізм" епохи сучасні капіталістичні філософи хотять бачити в тому, що капіталістична кляса, хоч і всі закони говорять проти неї, не уступає з історичної сцени, а навпаки, напружуючи свою життьову волю в боротьбі, здобуває собі кожен клаптик існування, продовжує собі своєю волею кожну хвилину життя, хоч, звичайно, прийде час, коли вона буде змушена покинути сцену (Шпенглер)" [10, с.264-265].

Свою тезу, що "нахил до "трагізму", що його в німецькій філософії розпочав Ніцше", стає "неодмінною канвою мислення філософії фашизму", представники якої "оспівують, виславлюють "трагізм" "сильного", що мусить гинути силою якоїсь вищої неминучости", П.Демчук ще раз проілюстрував у цій же публікації на матеріалах праці "Занепад Європи": "Філософія життя" виступає гостро проти "провінціональних міркувань" діогенського "самовистарчання" духа ("Provinzmeinungen"), сучасних інтелектуалістичних філософів, які собою скоріше нагадують того далємбергського дурня, котрий ціле своє життя мучився трепетом про те, що про нього будуть говорити після смерти, ніж нагадують борців за "добро" людства. Тому "філософія життя" кличе філософів братись до активної участи в практичній роботі суспільства. Модерний з модерних сучасних мислителів буржуазії Шпенглер з властивим йому сарказмом висміює сучасних філософів, що з "орлиної перспективи" Плятона, Конфуція, Парменіда, Гобса (основника англійських

колоній), Ляйбніца і т.д. переходять на "жабину перспективу" (Froschperspective) філософів міщанства" [10, с. 279-280]. Ці думки згодом отримали своє продовження під час першого в філософській думці УСРР комплексного розгляду вченим ідей Г.Кайзерлінга, що його і О.Шпенглера він визнав за "духовних апостолів індустріяльного "Hochkapitalism-у" в контексті співставлення їх учень: "Як Шпенглер, так Кайзерлінг мають дуже багато спільного між собою, не зважаючи на два протилежні полюси своїх вихідних основ. В дійсності вони два куди собі рідніші, ніж це, на перший погляд, може видатись. Хоч Шпенглер і сигналізує "Untergang des Abendlandes" і наводить чорні тіні песимізму й безперспективності, то справді являється таким же самим піонером культури і філософії сучасної буржуазії, як і адвокатом її героїзму й романтизму Кайзерлінг. Обидва по суті намагаються до утворення ренесансу сучасної буржуазії. Обидва вони стоять однаково близько до "модерних індустріальних капітанів". Кайзерлінг поетично мальовничими імпровізаціями та фантазіями намагається оживити сучасну буржуазію, розбуджуючи в ній героїзм й романтизм ціною заперечення інтелекту, суспільних законів, Шпенглер же з холодом і тверезістю математика-спеціяліста показує сучасній буржуазії дійсність якою вона справді є і тому Шпенглер має теж "життьотворчий вплив", як це визнає навіть сам Кайзерлінг. Шпенглер власне зі своєю філософією" являється неначе штатним "zutreiber" - (наганячем) сучасної буржуазії до школи мудрості Кайзерлінга. Шпенглер учить про сутінки сучасної буржуазної культури, розкриваючи (навіть з певною дозою цинізму) гнилі місця буржуазії та її культури, які вона так довго намагалася заховати. Шпенглер констатує хворобу. Кайзерлінг пробує лікувати; обидва вони, звичайно, зацікавлені в спасінню, у відродженню буржуазії" [13, с.91].

Підсумовуючи та завершуючи у публікації [8] розгляд "краху" в "культурній" і "всяких інших ділянках життя капіталістичного суспільства" другої половини 20-х рр. XX ст., насамперед на прикладі Німеччини, зокрема аргументуючи свою тезу, що "кожен крок буржуазної культури нашого часу відзначений занепадом" і що "все говорить про її загибель" на матеріалах культурфілософських праць Ф.Тьоніса, Е.Утіца, А.Швейцера й К.Йоеля, П.Демчук присвятив найбільшу увагу висвітленню ідей "Занепаду Європи". Вбачаючи у О.Шпенглері "голос сумління й розуму капіталізму, що звертається, так би мовити, до найшляхетніших, до елітів, до керівників капіталістичного суспільства" і "закликає до подальшої боротьби", він так аргументував цю думку: "Але філософський песимізм та резигнація у багатьох сучасних буржуазних філософів мають бути тільки ідейною ін'єкцією до самоусвідомлення буржуазією своїх завдань. Свідомість смерти повинна заохочувати до боротьби за те, що ще залишилось прожити. "Ні, я не песиміст, - кричить Шпенглер, - песимізм навчає: немає більш ніяких завдань. Я ж бачу ще так багато їх нерозв"язаних, що боюсь, що чи вистачить у нас часу й людей". Іншими словами, Шпенглер учить, що, мовляв, наша культура, наш світ безперечно мусять загинути, як і всі попередні великі культури, але нічого опускати руки, бо "на наш вік вистачить". Шпенглер виходить із засновка циклового розвитку, себто: кожне суспільство має свій початок, а тому має і свій кінець, який приходить, як завершення циклю. Кінцевою ознакою наближення смерті, цебто кінця циклю розвитку, є гіпертрофія цивілізації й загибель культури. Шпенглер признає, що "абендлянд", себто країни західньої европейської культури, увійшли вже у цю фазу гіпертрофованої цивілізації, що й означає близькість смерти" [8, с.XX]. Вказуючи, що визнання О.Шпенглером цієї смерті поєднане з визнанням того, що "цей цикл ще не остаточно закінчений" і "боротьбою його можна продовжити", П.Демчук так висвітлив власне розуміння культурфілософського значення цих тез: "Глибоко невірно отже було б уважати Шпенглера за песиміста, який усвідомивши доконечність своєї смерти, чекає її з стоїчним спокоєм. Ні, він закликає боротись за своє життя ... Римська імперія жорстоко, криваво нищила, придушувала повстання простого люду та рабів ще й за днів цілковитої своєї руїни. Це саме й мають на увазі сучасні буржуазні філософи, тому Шпенглер закликає тільки до одного: "твердість", римська твердість - ось що тепер прокладає шлях у світі". За ідеал йому править тому не Греччина із своїм мистецтвом, а тільки Рим імперії із своєю твердою поставою. Шпенглер, як і вся сучасна буржуазна філософія, виявляють тут неприхований цинізм. Шпенглер тому заявляє: "До Гете ми, німці, більше не вернемося, зате ми ще прийдемо до Цезаря" [8, с.XX-XXII].

Висвітлюючи вчення О.Шпенглера як одного з чільних ідеологів "ренесансу" буржуазних" суспільства та культури, П.Демчук оцінив його з позиції постульованої ним на початку цієї публікації тези про тривання "нечуваної досі у людській історії могутньої боротьби між двома світами" - капіталістичним і соціалістичним суспільствами: "Це філософія, що вище ставить удар шаблею, ніж якусь плаксиву книжку. Тому, наприклад, для Шпенглера, Архімед з усіма своїми винаходами й обрахунками в історичному аспекті, куди менше має значення ніж салдат, що вбив його при штурмі Сиракуз ... І хоч тепер філософія сучасної буржуазії, розвинувшись у філософію фашизму, перестала вже кричати про кризу буржуазної культури, буржуазного світу, а більше розпинається за т.зв. "ренесанс" капіталістичного світу, але в дійсности від цього гнилі основи капіталістичного світу не змінюються ... Філософія фашизму силкується дати картину нової культури занепалого абендлянду, культуру цезарів та імператорів. Хай буде й так, хай шлях веде ще до цезарів, алеж це не відродження, а смерть, бо навіть сам Шпенглер, який так мріє про цезарів, не може заперечити того безперечного факту, що доба цезарів та римських імператорів - це доба нестримного, безповоротного загнивання римської імперії; цезарі були смертним вінком, блискучим покривалом внутрішнього занепаду Риму" [8, с.XXIV-XXV]. Аналізуючи протягом 1929 - 1931 рр. проблему "розкладу капіталізму і капіталістичної культури", зокрема специфіку відображення в "буржуазній філософії" європейської соціокультурної кризи першої третини XX ст., П.Демчук актуалізував у розглянутих нами вище його публікаціях основний зміст усіх шести розділів першого тому "Занепаду Європи". Визнаючи авторитет їх автора як дослідника цієї проблеми з-поміж інших представників німецької і, в цілому, західноєвропейської культурфілософської думки і, разом із тим, засуджуючи його "нарис морфології світової історії" як одну з показових спроб "сучасної буржуазної філософії" "ушляхетнити ідею боротьби за свою долю" шляхом "оновлення старої ніцшеанської ідеї "трагізму", вчений так у підсумку визначив ідейно-світоглядний зміст як філософії культури О.Шпенглера й "філософії життя", так і "буржуазної філософії" узагалі: "Трагічна судьба капіталізму - загинути, але він мусить саморозвинутись до крайнього свого апогею, до повного внутрішнього самовиявлення, а це можливе тільки на шляху жорстокої, безпощадної боротьби з тими темними силами, що вже тепер підкопують капіталізм. Тут Шпенглер закликає вже, як ми бачимо, до неприхованої боротьби, кривавої розправи з революцій-

ним пролетаріатом, якнайлютішим ворогом капіталістичної культури. На цьому всі вони - і Ціглер, і Шпенглер, і Ейкен, і Кайзерлінг й інші погоджуються" [8, с.XXI].

Список використаних джерел

1. Вдовиченко Г.В. Культурфілософська спадщина філософів УСРР 20-х - 30-х рр. XX ст. у оцінках дослідників // Політологічний вісник. Зб-к наук. праць. - К.: ВАДЕКС, 2013. - Вип. 71. - С. 32-43. 2. Вдовиченко Г.В. П.Демчук як дослідник українських філософії та філософської культури // "Дні науки філософського факультету-2011", Міжн. наук. конф. (2011; Київ): Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету-2011", 20-21 квіт. 2011 р.: [матеріали доповідей та виступів]. - К.: ВПЦ "Київський університет", 2011. - Ч.2. - С.8-11. 3. Вдовиченко Г.В. П.Демчук як історик філософії.// Людина. Світ. Суспільство. (До 175-річчя філософського факультету). Дні науки філософського факультету-2009: Міжнародна наукова конференція (21-22 квітня 2009 року): Матеріали доповідей та виступів. - К.: ВПЦ "Київський університет", 2009. - Ч.II. - С.11-14. 4. Вдовиченко Г.В. Проблематика філософії культури у дослідженнях П.Демчука.// "Дні науки філософського факультету-2013", Міжн. наук. конф. (2013; Київ): Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету-2013", 16-17 квіт. 2013 р.: [матеріали доповідей та виступів]. - К.: ВПЦ "Київський університет", 2013. - Ч.2. - С.14-16. 5. Вдовиченко Г.В. Проблематика філософії культури у дослідженнях П.Демчука з історії зарубіжних філософії і суспільно-політичної думки // Гуманітарні студії: зб. наук. пр. - К.: ВПЦ "Київський університет", 2012. - Вип. 12. - С. 36-45. 6. Вдовиченко Г.В. Українська філософська думка у 20-30-ті роки XX ст. // Історія української філософії: Підручник. - К.: ВПЦ "Київський університет", 2008. - С. 485-506. 7. Вдовиченко Г.В. Філософія культури як напрям розвитку філософської думки УСРР у 1920-х - 1930-х рр. // Мультиверсум. Філософський альманах: Зб. наук. пр. - Вип. 3 (111). - К., 2012. - С. 15. 8. Демчук П. Вступ // Демчук П. Розклад сучасної буржуазної філософії. - Харків - Київ : Пролетар, 1931. - С.XX. 9. Демчук П. До філософії сучасної соціяль-демократії // Прапор марксизму. - 1930. - № 3. - С. 7-38. 10. Демчук П. До філософії фашизму (З приводу "Філософії життя" Леопольда Циглєра) // Пролітфронт. - 1930. - № 5-6. - С.241-300. 11. Демчук П. Нариси про сучасний стан німецької філософії // Прапор марксизму. - 1929. - № 6. - С. 63- 77. 12. Демчук П. Нариси про сучасну німецьку філософію // Прапор марксизму. - 1930. - № 1. - С. 17-28. 13. Демчук П. Філософська мудрість сучасної буржуазії (До характеристики філософської школи Кайзерлінга) // Червоний шлях. - 1930. - № 10. - С. 91.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Г.В. Вдовиченко, канд. филос. наук, доц.
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ О. ШПЕНГЛЕРА В ОЦЕНКАХ П. ДЕМЧУКА: АНАЛИЗ ЕВРОПЕЙСКОГО СОЦИОКУЛЬТУРНОГО КРИЗИСА ПЕРВОЙ ТРЕТИ XX В.

Эта статья представляет комплексный анализ исследования философии культуры О.Шпенглера одним из ведущих представителей философской мысли УССР 20-х - 30-х гг. XX в. П.Демчуком. Основное внимание посвящено рассмотрению им учения О.Шпенглера, как попытки культурфилософского анализа европейского социокультурного кризиса первой трети XX в., в контексте его исследования.

Ключевые слова: философская мысль УССР, философия культуры, П.Демчук, О.Шпенглер, цивилизация, культура, марксизм, модерн.

G. Vdovychenko, PhD, Assosiate Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

O.SHPENGLER'S PHILOSOPHY IN P.DEMCHYK'S ESTIMATES: ANALYSIS OF EUROPEAN SOCIAL AND CULTURAL CRISIS OF THE FIRST THIRD OF THE XX CENT.

This article presents complex analysis of studying by P.Demchuk as one of the leading representatives of the Ukr.SSR philosophical thought in the 1920s - 1930s of O.Shpengler's philosophy of culture. Main attention is dedicated to his considering of O.Shpengler's learning, as attempt of philosophy of culture analysing the european social and cultural crisis of the first third of the XX c., in context of his researching.

Key words: the Ukr.SSR philosophical thought, philosophy of culture, P.Demchyk, O.Shpengler, civilization, culture, marxism, modern.

УДК 323. 1: 36. 273:342.1

В. Ю. Вілков, канд. філос. наук. доц., наук. співр.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

А. О. Погорілий, канд. філос. наук. доц.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

КУЛЬТУРОЛОГІЧНА ТЕОРЕТИЧНА МОДЕЛЬ НАЦІОНАЛЬНОЇ СПІЛЬНОТИ "ДУХУ НАРОДУ": (ЧАСТИНА ДРУГА)

У статті запропоновано аналіз системи ідейно-теоретичних та методологічних приписів першої культурологічної концептуалізації процесів утворення національної спільноти.

Ключові слова: нація, народ, "дух народу", національна спільнота,, національна держава.

Найвагоміший внесок у розробку теоретичних та політико-ідеологічних стандартів та приписів, тобто створення формули оптимального взаємозв'язку нації та держави зробив Й.Гердер. І хоча просвітник був переконаний, що держава (ця "дорога машина", особливо спадкова монархія та імперія) являє собою безсумнівне зло, оскільки вона протиприродна справжнім цілям людського буття (щастю), тим не менше, він змушений був визнати, що в історії людства й народів (найголовніше – у Європі) поява держави була неминучим явищем. Таким чином, за Й. Гердером, хоча уникнути етапу державності об'єктивно неможливо, тому найменше, що бажано припустити, так це можливості лише утворення таких держав, які можна було б у сучасній лексиці іменувати "національними". Саме вони й будуть до певної міри відповідати критеріям гуманності ("розумності та справедливості"), а також стануть достатньо стабільними та забезпечать самозбереження народу, його культури. За гердерівською логікою державотворення, саме такий тип політичної організації може виникнути або природним шляхом, із власного "природного коріння", тобто утворитися на однорідному етнокультурному ґрунті як втіленні "духу народу", або має бути створеним із частини поліетнічного імперського простору. А його фундаментальній постулат проголошує: "Природа, – виховує людей сім'ями, і найбільш природна держава – така, в якій живе один народ, з одним притаманним йому національним характером. Цей характер зберігається тисячоліттями, і якщо природного правителя народу турбує це, то характер такий може бути розвинений найбільш природним чином; адже народ – така ж природна рослина, як і сім'я, тільки в сім'ї менше гілок. Отже, здається, що ніщо так не суперечить самим цілям правління, як неприродний ріст держави, хаотичне змішання різних людських порід і племен під одним скіпетром" [9, с. 225].

Таким чином, з наведеного вище базового політико-філософського постулату вчення німецького просвітителя можна побачити, що він не лише логічно відбудовує основу культурологічної моделі націєтворення (концепцію "духу народу"), генезису національних спільнот висновками про необхідність їхнього державно-політичного облаштування у світі, але й першим, причому без використання ідеологеми "суверенітету народу", формулює головний політичний і геополітичний принцип сучасності "одна нація – одна держава". У подальшому така його ключова ідея стане аксіоматикою німецького філософсько-політичного розуміння спрямованості історичного процесу та ступеня розвиненості етнонаціональних спільнот, критерієм виміру їхньої світової цивілізованості ("історичності/неісторичності"), послугує ідейним підґрунтям для численних політичних проектів та гасел. Так, наприклад, Г. Гегель буде вже безпосередньо обґрунтовувати головну мету повноцінного національного буття та концептуально пов'язувати сутність нації (народу) зі створенням власної держави. "У наявному бутті народу, – заявить він, – субстанціональна мета полягає у тому, щоб бути державою і підтримувати себе як таку. Народ без державного устрою (нація як така) не має, власне, ніякої історії, подібно народам, які існували ще до створення держави і тим, які ще й дотепер існують як дикі нації". А в іншій роботі він підкреслює: "Якщо родина, розростаючись, перетворилася на націю та держава становить з нацією єдине ціле, то це – велике щастя" [5, с. 368; 8, с. 50][1].

Тут ще раз нагадаємо, що під впливом вчення Й. Гердера у концепції "духу народу" сенси-значення поняття "нація" і "народ" почали використовуватися як синоніми, фактично ототожнюватися. Проте, у творах найбільш ідейно авторитетних представників даної концепції не з'явилося конкретного, більш-менш чіткого визначення, тобто такої окремої дефініції згаданих понять, щоб давала можливість науково-теоретично подолати синкретичність етнологічної термінології суспільствознавства та позбавитися довільного вживання й концептуального застосування базових категорій – як, наприклад, Г. Гегелем. Він застосовував терміни "нація" та "народ" зовсім до різних соціально-історичних спільнот і соціально-політичних утворень, причому, як античності, так і його сучасності. І, фактично, лише у Ф. Шеллінга (безумовно, за винятком більш ранньої інтерпретації І. Канта, але запропонованої з інших теоретичних позицій) спостерігається спроба поєднати основні постулати концепції "духу народу" та визначити базові ознаки й чинники утворення народу/нації. Так, у "Вступі до філософії міфології" він зазначає, що "більша або менша кількість фізично подібних індивідів співіснує у просторі, але через спільність свідомості", тобто спільність мови й міфології, колективних уявлень, що "виникають разом із народом – як свідомість народу-індивіду" і "разом із цією свідомістю народ і виступає із загальної свідомості людства, завдяки такій свідомості він і є саме тим народом, і вона відрізняє його від усіх інших народів не менше, ніж його мова" [17, с. 213–214].

Таким чином, як це можна бачити на прикладі шеллінгівської дефініції, однією з вирішальних детермінант утворення національної спільноти як суб'єкта історії визнається самосвідомість. І дійсно, такий постулат стає ключовим у раціоналістичній та ідеалістичній культурологічній моделі німецьких філософів, оскільки головним чинником появи національної спільності та спільноти, дієвим інструментом стимуляції процесів її державотворення, ними визнається саме національна самосвідомість.

Це повністю відповідає і філософській природі, загальним ідейним засадам концепту "духу народу", тому що німецька класична філософія бачить у самосвідомості вищу форму активності та спосіб самоутворення соціального суб'єкта ("створення самих себе силою своєї свідомості" – Й. Фіхте). Крім того, згідно з філософськими постулатами німецького ідеалізму, самосвідомість не тільки створює соціально-політичну, творчо-активну "особу" – суб'єкт історичного процесу й культурного розвитку, у даному випадку націю, але й розглядається як головна передумова та детермінанта для її реального самоутвердження у світі, визнається умовою її свободи, єдиною повноцінною формою, для якої в політичному вимірі мала б бути окрема держава. До речі, найбільш чітко, у теоретико-методологічних приписах філософії ідеалізму, формулювання структурно-функціонального призначення етнонаціональної самосвідомості було запропоновано П. Я. Чаадаєвим. "…Народи, так само як і окремі особистості, – підкреслював російський філософ, – не можуть ні на крок просунутися на шляху прогресу як призначеного їм розвитку без глибокого почуття своєї індивідуальності, без свідомості того, що вони таке; більше того, позбавлені такого почуття та такої свідомості, вони не могли б і існувати…" [16, с. 133].

Такий теоретичний акцент філософських учень того часу (на визначальній ролі колективної свідомості та самосвідомості) якраз і пояснює те, що концепція "духу народу" поставала не стільки як імперська ідеологія для панівних станів у Німеччині, а як політична ідеологія періоду утвердження буржуазного суспільства, появи національних держав і посилення конкурентної боротьби між ними. Її історичне призначення полягало в тому, що вона повинна була будити та живити національну самосвідомість, політичну активність та мобілізацію населення (народу) (хай і не обов'язково громадянську, як у Франції, що "звичайно вважається зразком "західної" державної нації") [11, с. С. 91] з метою здійснення демократичних суспільних перетворень, стимулювання загальнонаціонального руху до політичного, державного об'єднання. Історична, суспільно-політична логіка такого розвитку, таким чином, безумовний орієнтир, конкретна мета цієї філософської концепції (в умовах тривалої "бездержавності") – організований і цілеспрямований рух від етнокультурної та мовної спільності народу, його самоусвідомлення себе, таким чином, ідейно-психологічна консолідація як нації та перехід на рівень політичної дії – здобуття її державної цілісності та загальнонаціональної територіально-політичної суверенності.

У контексті означеної специфіки та призначення культурологічної концепції нації (її німецької версії, а зрештою, і типової, найпоширенішої східноєвропейської), розкривається природа та особливості різновиду її ідеологічної складової як націоналістичної, що згодом отримує назву "органічного", "інтегрального", "східноєвропейського" націоналізму. У цьому аспекті йдеться, перш за все, про аксіологічний вимір, ті світоглядні орієнтири та установки, а також характер "гуманізму" концепції нації й "національної ідеї" виключно етнічно орієнтованого державного будівництва, що випливають з її розуміння ієрархії в системі відносин "національна спі-

[1] До речі, майже через століття після Г. Гегеля на основну – державотворчу складову сенсів-значення поняття "дух народу" (поіменованого "національним") указав його співвітчизник, класик соціологічної думки М. Вебер, який заявив: "Якщо взагалі доцільно класифікувати національний дух як певне специфічне явище, то воно може бути побачене лише у прагненні до власної держави, і тоді слід усвідомити, що тим самим зв'язуються в єдине ціле достатньо різні за походженням та формою прояви відчуття спільності" [Цит. за: 15, с. 249].

льнота – окрема людина". Відповідно до неї, "органічний націоналізм" нерідко розуміється представниками сучасного наукового співтовариства не лише як різновид консерватизму, а і як радикальна форма націоналістичного мислення, що сприяє обґрунтуванню чи апології мілітаризму й тоталітаризму (навіть фашизму і нацизму).

Серед науковців майже першим і найбільш аргументовано теоретичну модель згаданого незахідного націоналізму, її суті та функцій, включно з визначенням соціально-класових причин виникнення, запропонував американський історик німецького походження Г. Кон у праці "Ідея націоналізму" (1944 рік). Як зазначив Е. Сміт, розкриваючи його теоретичну позицію, у концепції Г. Кона проголошувалося, що в "західному", "волюнтаристському" понятті нації особи мають деяку свободу; хоча вони й мусять належати до якоїсь нації "світу націй" і національних держав, вони, у принципі, можуть обирати націю". На тлі таких ліберально-демократичних достоїнств "західної" моделі стають очевидними політико-ідеологічна тоталітарність, культурний і політичний націократизм "східного" націоналізму та його моделі нації й держави. Оскільки в її "органічному" понятті такий вибір (національної ідентичності та громадянської лояльності – В. В.) неможливий. Особи народжуються в межах нації й куди б вони не мігрували, залишаються невіддільною частиною своєї рідної нації"" [13, с. 43].

В аспекті аналізу соціальних передумов і чинників утворення "східної етнічно-генеалогічної моделі нації" та "органічного/східноєвропейського націоналізму", їх принципових відмінностей від "західної громадянсько-територіальної концепції" національної спільноти та "громадянського/західноєвропейського націоналізму", заслуги теоретичної версії Г. Кона, Е. Сміт убачає в тому, що вона доводила: "…Західні форми націоналізму спиралися на ідею, ніби нація – це раціональне об'єднання громадян, пов'язаних спільними законами й територією, тоді як східні різновиди поклали за основу вірування у спільну культуру й етнічне походження, хоча теж вважали націю природною та цілісною спільнотою окремих представників, від народження наділених питомим національним характером". "З боку соціології, – підкреслює англійський дослідник, – витоки такої відмінності слід шукати в їхніх різних класових утвореннях. Сильна й самовпевнена західна буржуазія спромоглася створити цілком громадянську за духом націю, тоді як Схід, саме через брак буржуазного класу й через панування імперських самодержців та напівфеодальних землевласників, став родючим ґрунтом для органічних понять націй та для нав'язливих, авторитарних і нерідко містичних форм націоналізму" [13, с. 43].

Що стосується власне аналітичної позиції Г. Кона, то він, наслідуючи ідеї Ф. Майнеке та його типології націй (поділ на культурні та політичні/державні), але вже без симпатій цього історика до романтизму й ідеалістичної філософії його співвітчизників, відтворюючи витоки та специфіку німецького націоналізму як першої та класичної альтернативи західноєвропейському проекту нації, з одного боку, і матриці "східного" націоналізму, з іншого, виділяє ті риси ідеологеми та світогляду німецького національно-державного будівництва, які стануть стандартом, як його подальшої наукової оцінки, так і інтерпретації "східноєвропейського" національного проекту в цілому. Так, згідно з Г. Коном, націогенез у Європі проявився в тому, що "західноєвропейський" націоналізм будував поняття нації на основі раціонально-правового відображення соціальних і політичних вимог епохи Нового часу "без занадто емоційного ставлення до минулого". На відміну від нього, "німецький націоналізм" конструював ідею нації на міфі та "ґрунтувався не на раціональній суспільній концепції (тобто "суспільного договору" – В.В.), а на "природній" реальності спільності, яка тримається разом не з волі її членів чи обов'язком, введеним контрактом, а традиційними родинними зв'язками та статусом членів". "Німецький націоналізм, – підкреслював дослідник його ідейну специфіку та еволюцію, – замінив раціональну правову концепцію "громадянства" на незрівнянно менш визначену концепцію "folk", яка була спершу відкрита німецькими гуманістами, а пізніше розвинена Гердером і німецькими романтиками. Цей [німецький націоналізм. – Пер.] набагато легше підкорявся волі уявлень та емоцій. Він, здавалося, був закоренілий у темних глибинах первісних часів та проростав крізь тисячі прихованих каналів підсвідомого розвитку, не пронизаний світлом раціональних політичних ідей, а захований у містичному лоні народу, що робило його близьким до первинних сил природи". У свою чергу, ірраціоналізм, органіцизм (почасти натуралізм) і містицизм ідеології "відродження" та національно-державного самоутвердження як головної ідейної складової німецького (і потім східноєвропейського) націоналізму й культурологічної чи етніцистської концепції нації був зумовлений, як стверджує дослідник, особливостями трансформації соціальної структури й політичної системи німецького співтовариства в період пізнього Середньовіччя. "На Заході Відродження і Реформація, – стверджує американський історик, – створили нове суспільство, у якому середній клас і світська освіта отримали значну перевагу, а універсалістське та імперське римське поняття середньовічного світу було відкинено не тільки на практиці, але і в теорії. Однак у Центральній та Східній Європі ця середньовічна ідея світової імперії залишилася і, спираючись на дослідження давнини, здобула навіть нову силу – нереальну, але захоплюючу силу примарного світу. Відродження та Реформація не змінили політичний і громадської лад у Німеччині так глибоко, як це вони зробили в інших країнах Заходу; вони відбулися як суто науково-теологічні явища" [10, с. 632-633].

На думку Г. Кона, відсутність необхідної для створення нації "політичної форми", тобто "централізованої держави", побудованої на хоча б частковому збігу державних та етнічних кордонів, стала важливою передумовою появи етнокультурної, а не політичної (республіканської, ліберально-демократичної та громадянської) самосвідомості. Через специфіку соціально-економічної й етнополітичної ситуації особливістю такого "східного" націоналістичного світосприйняття виявилося те, що він "формувався у протесті проти наявного державного утворення та в конфлікті з ним – не для того, щоб трансформувати його в державу всього народу (people's state), а щоб заново окреслити політичні кордони відповідно до етнографічних вимог". Таким чином, у розумінні науковця "націоналізм, народжений поза західним світом", явив собою не зрілий плід світової політичної історії, що рухалася до практичного втілення суверенітету народу/нації, а лише штучне духовно-культурне творіння. Такий націоналізм довгий час являв лише "мрію й надію вчених і поетів, що не мали підтримки з боку громадської думки". І, оскільки за таких умов нація в масовій свідомості "ще не існувала", а "вчені й поети" лише "намагалися її створити", то єдино можливою сферою буття інтелектуального продукту, запропонованого "духовними батьками нації" центрально- та східноєвропейського простору Нового часу, могла бути, на переконання Г. Кона, тільки культура. Тоді як конкретне упровадження націоналістичних ідей могло бути "скорі-

ше в освіті та пропаганді, ніж у політиці та врядуванні" [10, с. 631].

Характеризуючи цей "новий" європейський націоналізм, який став альтернативою західному суспільно-політичному проекту нації, Г. Кон пише: "Якщо західний націоналізм був у своїх витоках пов'язаний із концепцією індивідуальної свободи та раціонального космополітизму XVIII ст., пізніший націоналізм Центральної та Східної Європи та Азії легко набував протилежного розвитку". Сутність означеної протилежності та "зворотно орієнтованого розвитку" полягала в тому, що "будь-який новий націоналізм, отримавши свій початковий поштовх із культурного контакту з якимось давнім націоналізмом, шукав свого виправдання та своєї особливості у спадщині свого власного минулого й підносив первісні, стародавні витоки та своєрідність своїх традицій – на противагу західному раціоналізму й універсальним стандартам" [10, с. 632].

Різниця ціннісних орієнтацій і філософських засад "західної" і "східної" націоналістичної ідеології та їх концептів національної спільності та спільноти визначили, на переконання Г. Кона, істотні відмінності між їх проектами будівництва нації, а також мотивацією їх конструктивістської діяльності. "Націоналізм на Заході, – зазначав дослідник, – поставав у зусиллях побудувати націю з огляду на політичну реальність і боротьбу сучасності без занадто емоційного ставлення до минулого; націоналісти Центральної та Східної Європи часто створювали ідеальну батьківщину з міфів минулого та мрій майбутнього – пов'язану тісно з минулим і позбавлену яких-небудь прямих зв'язків із сучасністю – зі сподіваннями, що вона колись стане політичною реальністю". Специфіка ціннісних орієнтацій, соціальних і політичних умов формування, як, утім, і відірваність від потреб реального політичного життя німецького та, загалом, "східного націоналізму", стала, на думку американського історика, причинами його політичної безвідповідальності, містичності (як пише він – постійних "роздумів щодо "душі" або "місії нації"). Все це заклало в такому типі націоналізму величезну потенцію до психологічної компенсаторності, замінивши собою релігійну віру й універсальність релігійного світосприйняття. А ідеологам східноєвропейського націоналізму, констатує Г. Кон, "було вільно прикрашати її (націю. – В. В.) ознаками, за здійснення яких вони не несли безпосередньої відповідальності, але які впливали на появу в нації, що виникала, свого власного бажаного образу та своєї "місії"". Крім того, додає він, "цьому новому націоналізму, незалежному від зовнішніх впливів і водночас опозиційному їм та невкоріненому в політичній та суспільній реальності, бракувало впевненості в собі; свій комплекс неповноцінності він часто компенсував самозвеличуванням та надмірною самовпевненістю…" [10, с. 632]. Тому, зазначимо, майже не випадково, що у книзі доктора філософії С. Ашера, яка вийшла в Берліні 1813 р., з ідейних просвітительських та раціоналістичних позицій критичний аналіз політичної філософії й поглядів романтиків завершується висновком: "Високі інтереси людства, як релігія, вітчизна, право – набули у свідомості німецьких мислителів своєрідного відбитку, що виявився в особливому настрої духу, який краще за все можна означити як "Германоманія"" [Цит. за: 12, с. 74].

Треба також підкреслити, що концептуально, чимало висловлювань творців тих ідейних, філософських конструктів, особливо їх послідовників, що представляють різноманітні націоналістичні, шовіністичні за їхніми цілями й ідеалами політичні організації та рухи, дозволяють робити однозначні висновки про те, що перша культурологічна, етніцистська модель нації проголошує право (суверенітет) нації на самозбереження, розвиток і утворення власної держави й необмеженість її влади найвищим правом – і щодо прав династій, і щодо прав особи (громадянина), які конституційно декларуються внаслідок демократичних і республіканських перетворень. Таким чином, у концепції "духу народу" права і свободи особи підпорядковуються державній волі або колективному духу нації/народу (цієї, за Г. Коном, "великої корпоративної особистої історії"), "праву нації", що володіє державою. Крім того, з'являється й популяризується ідея, що окрема індивідуальність, її інтереси та навіть життя можуть бути принесені в жертву заради "вищих цінностей" – так званих загальнонаціональних політичних і культурних інтересів народу/етнічної спільноти, що уявляється єдино можливим, безумовно самоцінним суб'єктом (абсолютним сувереном) в історії людства.

Витоками такої інтерпретації – на нашу думку, зовсім помилкової та не доведеної – деякі сучасні науковці, наприклад, швейцарський історик У. Альтерматт називають Й. Гердера, теоретична модель історії якого та, перш за все, концепт співвідношення нації й держави, нібито полягає втому, що, по-перше, "не індивідуальні громадянські права становлять конституюючий критерій належності до нації", а, по-друге, що "нація більш цінна, ніж індивід, який набуває своїх ознак за рахунок належності до якого-небудь народу" [1, с. 34].

Між тим, якщо наведені висновки стосовно поглядів на ідеальну модель взаємозв'язку в системі "національна спільнота – індивід", а також "нація –держава", здатні мати лише гіпотетично-дослідницький характер (оскільки ідеї філософської спадщини просвітителя не приписують якихось жорстких націоналістичних моральних і політико-ідеологічних вимог), то вже у "Промовах" Й. Фіхте можна знайти підстави для вищенаведених (за зразком альтерматтівських) оцінок концепції "духу народу". А головне тому, що там наявні висловлювання, які живлять ідею про необхідність жертвування індивідуальним, особистісними правами на користь більш загального й цінного, тобто народу/нації, та запроваджується апологетика націоналізму (термінологічно – патріотизму) як умови життєдіяльності національної держави. Зокрема, зустрічається таке твердження, з якого випливає, що для індивіда "народ і батьківщина", "як те, що в цьому світі може бути вічним", є "носієм і запорукою земної вічності". Так само, як лише "любов до батьківщини має навіть керувати державою як безперечно найвища, остання й незалежна інстанція, насамперед обмежуючи її у виборі законів для досягнення основної мети держави – внутрішнього спокою. Звичайно для досягнення цієї мети природна воля окремих одиниць має бути в різний спосіб обмежена; і коли б не існувало жодних інших міркувань та жодної іншої мети, пов'язаної з ними, а тільки ця, добре було б накласти на ті окремі одиниці всі можливі обмеження, всі їхні поривання підпорядкувати однаковому правилу і тримати їх під постійним наглядом" [14, с. 50–51].

Утім, на нашу думку, концептуально структурна модель співвідношення, ієрархії причинно-наслідкових взаємозв'язків цінностей і сутностей індивіда та нації одержує своє фундаментальне філософське обґрунтування не у Й. Гердера, а у працях Г. Гегеля. Лаконічно це можна відтворити такою його аксіомою: "Дух народу становить духовну субстанцію кожного окремого громадянина. Не тільки збереження окремої людини базується на збереженні цього живого цілого, але останнє являє собою також і загальну природу, інакше кажучи, сутність кожного всупереч його одиничності" [8, с. 69].

Суспільно-історичними та ментальними чинниками такого своєрідного гегелівського афористичного маніфесту антигуманізму послугувало те, що філософ убачав причини національної, відповідно, державної роз'єднаності Німеччини, у специфіці німецької національної свідомості, а саме у властивостях німецького національного характеру, який, на його думку, проявлявся з особливою силою у впертих вимогах індивідуальної незалежності та наданні переваги "вільній волі одиничного та відмові від підкорення загальному" [4, с. 116, 124.]. До того ж, у межах своєї соціально-філософської моделі історії Г. Гегель пов'язував із територіально-політичним об'єднанням Німеччини виникнення завершальної стадії у прогресивному розвитку людства, що конкретно означало, відповідно до його уявлень, торжество німецького духу та культури над іншими, майже досягнення їхнього панування у світі. Тому що, за філософськими переконаннями цього мислителя, справжня та остання "батьківщина світового духу" – це Німеччина, а німці – це "той народ, із надр якого вийшов" "універсальний образ світового духу", який "у своєму внутрішньому зв'язку" "через історію та долю націй, що розділено проявляються", "пройшов різні ступені свого утворення" [4, с. 132; 8, с. 204–205].

До того ж, як уже зазначалося, у концепції "духу народу" сутністю нації, основними націєутворювальними факторами вважалися мова й національна самосвідомість. Культура нації (як і дух народу) інтерпретувалась як автономна й самодостатня, стосовно інших національних культур, цілісність. Стверджувалось, що національна культура, як особлива духовна життєдіяльність народу, неповторна, вона розвивається лише на своєму власному ґрунті, без будь-яких відчутних зовнішніх впливів. Більше того, роль фактора спадкоємності та запозичень (культурних цінностей, норм, ідеалів тощо) у бутті та розвитку кожної культури нації оцінювалась як негативне явище, як такий процес, що руйнує її єдність і унікальність. За таких інтелектуальних та ідеологічних приписів представники концепції "духу народу", особливо німецькі, наполягали на необхідності етнічної чистоти й національно-культурної відособленості. Наприклад, як констатував німецький філософ і теолог Ф. Шлейєрмахер, ідейно близький до йєнських романтиків: "Кожен народ... який розвився до певної висоти, буде зганьблений, якщо він прийме в себе інше, нехай воно саме по собі і буде гарним" [Цит. за: 1, с. 34].

Треба також нагадати, що як правило, в етніцистській концепції "духу народу", особливо в межах ідеології германофільства, історичні можливості нації, так зване "право нації" порівнювалося зі ступенем розвитку національної самосвідомості та всесвітнім значенням її культури. При цьому нерівність національних культур, а отже, самих націй, уважалися історично необхідними. Їх боротьба між собою та конфлікти оцінювалися як визначальний фактор соціального прогресу. Таким чином, усі форми націоналізму, у тому числі й агресивного, а також мілітаризм і війна теоретично обґрунтовувалися й виправдовувались, оскільки вважалися необхідним духовним стимулом підтримки життєздатності національної спільноти, а також припустимим способом зміцнення моральності її членів.

Без додаткових коментарів тут лише лаконічно, з багатьох яскравих апологій "необхідності війни" для забезпечення та стимуляції життєздатності народу/нації згадаємо, для прикладу, деякі постулати та аргументацію класика світової філософської думки і творця фундаментальної моделі історії людства Г. Гегеля, який, на відміну від гуманістів-просвітителів, теоретично обґрунтовував не лише неминучість, а й об'єктивно-історичну потребу у войовничому націоналізмові та міжнаціональних війнах, виправдовуючи їх як найефективніший засіб та спосіб зміцнення моральності представників національних спільнот. Народ, проголосив він, це "абсолютна моральна цілісність", а, "оскільки у війні міститься вільна необхідність того, що будуть знищені не тільки одиничні визначеності (тобто особистісні розходження. – В. В.), але і їхня повнота у вигляді життя, знищення в ім'я власне абсолютного або народу, війна зберігає здорову моральність народів". Та, навпаки, "подібно до того, як рух вітру охороняє озера від гниття, яке загрожує їм за умов тривалого затишку", так само й народам – "тривалий і тим більше вічний мир". Або ж, шовіністично-мілітаристські гегелівські заяви: "Народ, який не знаходить себе визнаним, повинен домогтися такого визнання через війну та колонії" [6, с. 229, 7, с. 352].

Зазначимо також, що більшість представників концепції "духу народу" інтерпретувало національне як конкретно-історичний прояв загальнолюдського, однак позбавленого принципових еволюційних можливостей. Історичне призначення кожного народу (нації) зводилось до виконання однієї певної і з необхідністю їй визначеної функції, місії (Й. Фіхте, Ж. Де-Местр). Між тим подібна діалектика національного та загальнолюдського з необхідністю вела до месіанізму. У соціально-філософському аспекті – це наслідок інтерпретації проблеми єдності та багатоманітності світової історії через метафізичне розуміння співвідношення загальнолюдського й конкретно-історичного (національного). Як правило, це проявлялось у поділі народів на історичні (всесвітньо-історичні) та неісторичні (без загальнолюдського начала). В етнополітичному й геополітичному аспектах подібне трактування ставало апологетикою політичних та економічних інтересів і діяльності задля територіальної експансії, політичного панування однієї держави над іншими.

Як відомо, у релігійній інтерпретації національна місія (напр., В. Соловйов, М. Бердяєв) розглядалася не в контексті політичних реалій та ідеології уподобань, тобто не як виконання народом (нацією) якої-небудь політичної чи культурної історичної ролі шляхом максимально можливої експансії свого "Я" на інші національні спільності, а в релігійно-моральному смислі, як здійснення в життєдіяльності нації ідеалів християнства – Месії. В останньому випадку здійснення "національної місії" передбачало християнське самовдосконалення духовності національної спільноти (т. зв. "позитивний націоналізм"), розвиток релігійного досвіду народу та реалізація таким чином головної мети – звільнення світу (Всесвіту) від зла й горя, як писав М. Бердяєв.

На відміну від релігійного месіанізму, політично орієнтована ідеологія національного месіанізму в концепції "духу народу" базувалась на інтерпретації всесвітньої історії як процесу лінійного, однозначно спрямованого історичного розвитку, що проходить певні еволюційні стадії, із притаманними йому чітко визначеними економічними, політичними та духовними стандартами, а також на розумінні конкретно-історичного прояву загальнолюдського (народ, національна культура) як окремої неповторної функції цілого.

Крім того, панівний у соціальній філософії та етнополітологічних поглядах XVIII – XIX ст. європоцентристський підхід (з яскраво вираженими національними та націоналістськими симпатіями у політичних мислителів того часу) в дискурсі означеної вище діалектики національного та загальнолюдського вів до відкритої апології національної нерівності та пригнічення. Відповідно до даного підходу, народи (нації) поділялись на загально-

людські, історичні (тобто для всесвітньої історії необхідні) та неісторичні. Подібна дихотомія робила всесвітню історію подібною (за виразом М. Данилевського) до землеробства, за якого ріст "бур'яну" був визнаний небезпечною перешкодою для розвитку "культурних" рослин. За аналогією зі стандартами землеробства, у більшості концепцій "духу народу" і філософії історії загалом незагальнолюдські народи розцінювались як некорисні або навіть небезпечні для всесвітньої історії (всесвітньо-історичних націй). В інтересах "загальнолюдського прогресу" їм відмовлялось у праві на існування, їхня політична самостійність (державність) підлягала знищенню, а її представники – культурній переробці (асиміляції) або ліквідації.

Насамкінець, можна констатувати, що культурологічна теоретична модель нації у формі концепції "духу народу" виникла як філософське осмислення можливості та стимулюючих чинників однієї зі світових тенденцій у процесі формування національних спільнот і державності, а також як ідеологічне забезпечення цього історичного процесу. Таким чином, особливий соціально-політичний контекст, його специфіка визначили теоретичну сутність та ідеологічну обмеженість сенсівзначень понять, що змістовно утворювали концепцію "духу народу". Подальша еволюція культурологічного підходу в обґрунтуванні теорії нації (кінець XIX – XX ст.) переконливо підтвердили це. Основні ідеї концепції нації, що була розроблена, перш за все, німецькими філософами та романтиками, зазнали радикальної критики в межах власно культурологічного підходу, у якому, починаючи з 80-х рр. XIX ст., на зміну принципам об'єктивного ідеалізму в націології й культурологічній теорії нації прийшов соціологічний та психологічний суб'єктивізм (зокрема, соціологічна концепція нації й націогенезу Н. І. Кареєва [Див.: 2, с. 144-152, 167-168]. Відбулися серйозні зміни і в характері ідеологічної спрямованості культурологічних концепцій нації. У нових соціально-політичних умовах, коли сформувалися національні держави в Європі, радикально змінилася їхня соціальна структура, культурологічні концепції нації стали активно використовувати ідеї або лібералізму, або соціал-демократії. Класичним прикладом останнього стала культурно-психологічна теорія нації, розроблена представниками австромарксизму О. Бауером та К. Реннером [Див.: 3, с. 7–106]. А двома десятиріччями пізніше відомий німецький філософ О. Шпенглер запропонував також масштабну культурологічну модель утворення та специфіки західноєвропейського ("фаустівського") типу національних спільнот (у його визначенні – "народів, що живуть у стилі культури, історичні народи"), яку підкреслено намагався відокремити від ідеологічно заангажованого погляду на глобально-історичні та регіональні суспільно-політичні та етнокультурні процеси розвитку людства [Див.: 3, с. 109-169.]. Приблизно у той же час А. Гітлер запропонував в "Main Kampf" расистську, радикально націоналістичну культурологічну модель націогенезу і нації.

Список використаних джерел

1. Альтерматт У. Этнонационализм в Европе. – М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 2000. – 367 с. 2. Вілков В.Ю. Генезис поняття нації. Видання 3-тє. – К.: Видавець Карпенко В.М., 2014. – 372 с. 3. Вилков В.Ю. Западная нациология XX столетия: концептуальные портреты. – К.: Видавець Карпенко В.М., 2008. – 424 с. 4. Гегель Г. Конституция Германии // Политические произведения. – М., "Наука", 1978. – С. 66-184. 5. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. – М.: – Т.3., Философия духа. Отв. ред. Е.П. Ситковский. Ред. Коллегия: Б.М.Кедров и др. М., "Мысль", 1977. – 471 с. 6. Гегель Г. О научных способах исследования естественного права, его месте в практической философии и его отношении к науке о позитивном праве // Политические произведения. – М., "Наука", 1978. – С. 185-275. 7. Гегель Г. Система нравственности // Политические произведения. – М., "Наука", 1978. – С. 276-367. (276-367). 8. Гегель Г. Философская пропедевтика. Работы разных лет. – Т. 2. – М., 1973. – С. 7-212. 9. Гердер И.Г. Идеи к философии истории / И.Г.Гердер. Пер. Михайлова А.В. – М.: Наука, 1977. – 703 с. 10. Кон Г. Західний і східний націоналізм // Націоналізм: Антологія. – К.: Смолоскип, 2000. – С. 629–633. 11. Лангевише Д. Западноевропейский национализм в XIX и XX столетиях / Национализм в позднее- и посткоммунистической Европе: в 3 т. [под. общ. ред. Э.Яна. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2100. – Т. 1: Неудавшийся национализм многонациональных и частичный национализм национальных государств. – С. 90-106. 12. Мелещенко З.С. Из истории идейно-философской борьбы за единство Германии в XVIII и начале XIX вв. – Л., 1958. – 83 с. 13. Сміт Е. Націоналізм: Теорія, ідеологія, історія. / Пер. з англійської. – К.: "К.І.С.", 2004. – 170 с. 14. Фіхте Й. Із праці "Промови до німецької нації" (переклала Галина Кімак) / Мислителі німецького Романтизму / Упор. Леонід Рудніцькій та Олег Фашовець. – Івано-Франківськ: Вид-во "Лілея-НВ", 2003. – 588 с. (110-134 с.). 15. Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению / Перевод с немецкого А.Ю.Антоновского. – М.: Кантон+, 2001. – 400 с. 16. Чаадаев П.Я. Отрывки и разные мысли. Афоризмы 193 // Вопросы философии. – №. 1, 1986. – с. 133. 17. Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Соч. – М.: Мысль, 1989. – Т. 2. – С. 213–214. (с. 160-374).

Надійшла до редколегії 28.02.15

В.Ю. Вилков, канд. филос. наук. доц., научн. сотр.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

А.А. Погорелый, канд. филос. наук. доц.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ НАЦИОНАЛЬНОЙ ОБЩНОСТИ "ДУХА НАРОДА" (ЧАСТЬ ВТОРАЯ)

В статье представлен анализ идейно-теоретических и методологических предписаний первой культурологической концептуализации процессов образования национальной общности.

Ключевые слова: нация, народ, "дух народа", национальная общность, национальное государство.

V.Y. Vilkov, PhD, Assosiate Professor, research associate
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

A.A. Pogorilyi, PhD, Assosiate Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THE CULTURAL THEORETICAL PATTERN OF THE NATIONAL COMMUNITY "SPIRIT OF PEOPLE" (PART II)

The article analyses the system of ideological and theoretical as well as methodological commitments of conceptualization of processes consolidation of national community.

Key words: nation, people, "spirit of people", national community, national state.

УДК 930.1 + 316.752

І. М. Гоян, д-р філос. наук, проф.,
ПНУ ім. В. Стефаника

В. П. Будз, канд. філос. наук, доц.,
ПНУ ім. В. Стефаника

АКСІОЛОГІЧНИЙ ВИМІР ІСТОРИЧНОЇ ПАМ'ЯТІ УКРАЇНЦІВ

Проаналізовані особливості історичної пам'яті українців. Українська історична пам'ять суттєво відрізняється від імперської історичної пам'яті росіян, яка вказує на цінність влади. Історична пам'ять українців ґрунтується на цінності людини. Похідними української історичної пам'яті на основі цінності людини є гуманізм, солідарність, толерантність, героїзм, жертовність.

Ключові слова: українська історична пам'ять, аксіологічний вимір історичної пам'яті, солідарність, громадянське суспільство, гуманізм.

Якщо розуміти пам'ять як психічний процес, який має свою психічну специфіку та фізіологію, то в онтологічному сенсі є можливою тільки індивідуальна пам'ять, як процес засвоєння і передачі досвіду, бо тільки індивід може бути суб'єктом психічного процесу. На наш погляд, немає колективного суб'єкта, який би у своїй пам'яті на онтологічному рівні засвоював і передавав ідентичний досвід із покоління в покоління. Навіть якщо б такий суб'єкт існував (припустимо ним був би народ), то його пам'ять була б колективною, власне синтетичною, але не індивідуальною. Така синтетична пам'ять мала б бути плюралістичною, оскільки кожна людина (як представник того чи іншого народу), яка причетна до творення синтетичної пам'яті по своєму інтерпретує значення тих чи інших подій, надаючи їм ранг побутових чи історичних. В такому аспекті ті чи інші історичні події мають тенденцію до суб'єктивізму, тобто мають більше чи менше аксіологічне значення в очах представників одного і того ж народу (прикладом такої розмаїтої аксіологічної інтерпретації може бути факт Голодомору 1932–1933 років в Україні, який також неохоче визнається навіть самими українцями, які виховувались у проросійському контексті). Тому, аналізуючи особливості пам'яті суб'єкта історії, доцільно вести мову не про колективну пам'ять, а про історичну пам'ять, як таку, яка об'єктивно транслюється із покоління в покоління у матеріальних артефактах (у розмаїтих літературних і філософських текстах, кіно- і фото-документах, пам'ятках мистецтва, архівних матеріалах. Для того щоб історична пам'ять мала своє достовірне та об'єктивне, а не міфологічне підґрунтя необхідно звертатись до архівних матеріалів, які варто було б розсекретити та зробити доступними широкому загалу.

Якщо колективним суб'єктом, як носієм історичної пам'яті вважати, наприклад, етнос, націю чи народ, то тут виникають деякі складнощі наступного характеру: чи є такий колективний суб'єкт (етнос, нація, народ) єдиним в своїй структурі та змісті історичної пам'яті? Українці, наприклад, як народ (як колективний суб'єкт), все ж таки на регіональному рівні (в контексті подій XXI століття (маємо на увазі Помаранчеву революцію 2004–2005 років та Євромайдану 2013–2014 років, а також теперішні сепаратистські рухи в Криму і на Донбасі)) є ментально (ментальність – з лат. mens – мислення, розум, духовна структура, стиль мислення) відмінний.

Справа в тому, що проросійська частина України ще перебуває у контексті імперської історичної пам'яті та історичного мислення, зокрема Радянського Союзу та навіть Російської імперії. У ракурсі цього міркування цікавим фактом є той, що на Сході України до Євромайдану 2013–2014 років (та й зрештою на даний час) були та ще існують пам'ятники Леніну, домінує ностальгія за СРСР, спостерігається поклоніння Сталіну та членам сім'ї імператорської родини Романових, а в цілому розвивається, на наш погляд, неорадянське та неоімперське мислення, яке продукується російськими ЗМІ.

В такому контексті населення Східної України все ще залишається, (як це не прикро визнавати), у контексті проросійського імперського мислення та імперської історичної пам'яті. Така ситуація з історичною пам'яттю проросійських українців є небезпечною для існування сучасної України. Небезпека для територіальної цілісності України полягає в тому, що особливістю імперського історичного мислення є перманентна агресивність та свавільність, перед якою ніякі міжнародні правила і договори не мають сили (маємо на увазі порушення Росією в односторонньому порядку пунктів Будапештського меморандуму 1994 року та анексію Криму).

Для імперського способу мислення немає жодних логічних критеріїв розуміння, а для імперської історичної пам'яті немає жодних універсальних та загальнолюдських цінностей. Імперії не може ніхто наказувати, бо вона сама обирає шляхи своєї експансії, які є непередбачуваними. Саме тому поведінку росіян неможливо прогнозувати, оскільки в їх історичній пам'яті домінують і розвиваються комплекси імперської вищовартості у порівнянні з іншими народами. Звідси зверхність і нахабство росіян, звідси їхня власна правда та істина, оскільки вони не визнають інших істин крім тих, які транслюються в межах їхньої імперської історичної пам'яті. Для імперського історичного мислення характерне також патерналістське ставлення до всіх інших народів, які вважаються залежними і меншовартісними. Також імперська історична пам'ять створює своєрідне міфологічне підґрунтя для розвитку комплексів месійності в історичному процесі, виключності, вищості, хоча насправді ґрунтовних підстав для такого самоусвідомлення та ідентифікації немає. Міфологічність імперського стилю мислення створює необґрунтоване підґрунтя для асиміляції історичної пам'яті інших народів.

У такому міфологічному сенсі розуміння історії редукується до історичного тексту, до визнання чи заперечення його достовірності [2], або ж редукується до історичної свідомості, яка інтерпретує цей історичний текст. Але в цьому контексті проблемною є сама інтерпретація свідомістю історичного тексту, бо вона може бути необ'єктивною та упередженою, або ж створювати міфологічні уявлення та переконання. В такому сенсі можна навіть "вкрасти" чужу історію і "присвоїти" її собі, хоча сам по собі історичний процес та мотиви історичної діяльності розвивалися зовсім по іншій історичній логіці та часто іншій хронології. У цьому контексті можна "підмінити" хід історичного процесу інтерпретацією історичного процесу і фактично переписувати історію щодня, як це здійснювалось відповідно до сюжету книги Дж. Оруела [10].

Часто такою "крадіжкою" та асиміляцією історичної пам'яті інших народів, на наш погляд, зловживають росіяни, які присвоюють собі здобутки інших народів і націй,

вважаючи себе, наприклад, нащадками Київської Русі та спадкоємцями Київської митрополії, яка була започаткована ще в X ст. після введення християнства у 988 р. і перейшла із канонічними помилками під юрисдикцію Московського патріархату тільки у 1686 році. Проте за такою імперською логікою, наприклад, греки взагалі могли б претендувати на більшість Причорноморських територій України та Туреччини, а також Середземноморських держав; італійці мали б мати претензії на всю територію Західної Європи у кордонах Римської імперії; німці на кордони держав Священної Римської імперії; австрійці мали б мати претензії на території народів, які входили в Австро-Угорську імперію; поляки мали б претендувати на землі Речі Посполитої XVI – XVIII ст.; турки – на землі Османської імперії; французи, англійці, іспанці – мали б претензії на території сучасних країн Північної та Південної Америки, а українці мали б претендувати на землі багатьох сусідніх держав, оскільки територія Київської Русі часів Володимира Великого – це одна із найбільших держав середньовічної Європи.

Якщо б така імперська логіка домінувала в сучасній Європі, то в ній би велись безкінечні війни. Однак народи Європи перестали "мислити" імперською логікою та відновлювати у своїй пам'яті імперське мислення. Свідченням цього є утворення ЄС, як єдності всіх рівноправних європейських націй. Імперське мислення в сучасному світі властиве тільки Росії, а тому Європа і світ ніколи не може бути в безпеці, якщо таке імперське мислення росіян не буде змінене на інтеграцію та добросусідські відносини.

Основою будь-якої історії, культури та цивілізації є цінності, хоча можна також стверджувати, що основою історичного та цивілізаційного процесу є системи дискурсивних практик, в яких осмислюються цінності [7]. До цінностей перманентно в кожного із суб'єктів, які є історичними, тобто ті, які за словами Г.Геґеля, здійснюють вагомий внесок в історію у формі інтелектуальних ідей [4], та які не можуть вважатися такими домінує переважно емоційне ставлення.

Емоційна пам'ять є найбільш стійка із видів пам'яті, а тому той чи інший народ переважно пам'ятає ті історичні події, які були або великими звершеннями людського духу, думки та діяльності (наприклад, європейський Ренесанс), або ж пам'ятає ті історичні події, в яких народи зазнали найбільших втрат і розчарувань, оскільки вони пов'язані із знищенням культурних цінностей, втратою територій чи загибеллю великої кількості людей. Історична пам'ять, на наш погляд, має два аспекти – креативний (деміургічний) та мортальний аспекти, які пов'язані із творчістю та загибеллю, які відповідно відображаються на емоційному рівні.

У цьому контексті в усіх європейських народів, у тому числі й українців (чи скоріше особливо в українців) у їх історичній пам'яті можна спостерігати дуже важкі аксіологічні історичні втрати, які в той же час впливають на емоційну пам'ять. У цьому контексті важливими для розуміння сутності української історії та відповідно української ментальності (як оцінки історії) є, наприклад, міркування В.Винниченка, які він висловлює у своєму щоденнику 1918 року: "Читати українську історію треба з бромом, – до того це одна з нещасних, безглуздих, безпорадних історій, до того боляче, досадно, гірко, сумно перечитувати, як нещасна, зацькована, зашарпана нація тільки те й робила за весь час свого державного (чи вірніше: півдержавного) існування, що одгризалася на всі боки… Уся історія – ряд, безупинний, безперервний ряд повстань, війн, пожарищ, голоду, набігів, військових переворотів, інтриґ, сварок, підкопування. Чи не те саме стає тепер? Тільки хотіли жити державним життям, як починається стара історія: Москва всіма силами вп'ялась і не хоче випустити… А всередині теж те саме. Паршиві шанолюбці, національне сміття, паразити й злодії продають на всі боки: хто більше дасть. Нащадки прадідів поганих повторюють погані діла дідів-поганців. І розшарпаний, зацькований народ, знову безпомічний, жде, якому панові його оддадуть… Ні, ні української історії, ні українських газет читати без брому, валер'янки або без доброї дози філософського застереження не можна" [3, с.285]. Ці слова В.Винниченка в певній мірі виявилися пророчими, оскільки після втрат, які українці зазнали під час Першої світової війни (втрата незалежності та територій), відбулись ще більш трагічні події в українській історії, які пов'язані із втратами мільйонів життів українців в часи Голодомору 1932–1933 років та Другої світової війни 1939–1945 років, під час яких загинуло за найскромнішими підрахунками приблизно 25–30 мільйонів українців (!). Від таких людських втрат, від втрат мільйонів людських життів, у тому числі великої кількості дітей (а саме людське життя є мірою цінності) в українській ментальності виникла не тільки ситуація психічного ступору, але в історичному процесі із покоління в покоління українців передається жах і страх, який фактично є однією із домінуючих ментальних рис в українській історичній пам'яті, які є причиною розвитку українського індивідуалізму та українського хуторянства [8]. Українець впродовж багатьох століть у своїй ментальності переважно думав про те, "як вижити?" в таких складних історичних подіях. Саме тому більшість українців "втікали" в індивідуалізм та політичну апатію, займали позицію соціальної байдужості. Проте разом із страхом за власне життя в історичній пам'яті також передаються ненависть і ксенофобія до тих, хто знищував українців у процесі їхньої історії. Така історична неприязнь внаслідок солідарності із минулою українською історією найяскравіше прослідковується у контексті української та російської ментальності, оскільки тут спостерігається перманентне протистояння, яке фактично триває з часів Б.Хмельницького.

У певній мірі можна також вести мову про історичну неприязнь, внаслідок історичних образ, які є дуже важливим мотивом дії сучасного покоління, яка приховано існує між всіма сусідніми державами Європи, оскільки історія Європи – це історія постійних війн. Проте сучасна Європа – це зовсім інша за ментальними характеристиками цивілізація, яка суттєво відрізняється від попередніх часів, зокрема періоду імперського мислення.

У свідомості та історичній пам'яті європейців відбулась, на наш погляд, морально-етична люстрація, яка пов'язана із домінуванням гуманістичних цінностей, перш за цінністю кантівської поваги до людини як до найвищої цінності [6], які в певній мірі долають негативну емоційну історичну пам'ять європейських націй. У цьому контексті європейці повернулись до гуманного боку сутності людини, оскільки кожна людина прагне жити в мирі, гармонії, злагоді, добробуті, уникати злигоднів і страху.

Українці, отримавши довгоочікувану незалежність в 1991 році, також проявили це бажання жити в мирі і злагоді з іншими повноправними народами Європи і проявили у певній мірі свій надмірний пацифізм і довіру до інших народів, відмовившись в односторонньому порядку від ядерної зброї в процесі підписання Будапештського меморандуму 1994 року. У цьому контексті можливо не спрацював природний захист механізму історичної пам'яті, оскільки українці також є надто романтичними [13], довірливими і кордоцентричними [5], оскільки у важливих рішеннях керуються не розумом, а серцем (емоціями, почуттями).

Про таку емоційність українців, яка є, на наш погляд, основою історичної пам'яті українців вели мову не одне покоління дослідників, які вирізняли особливості українського менталітету з поміж інших народів, наголошуючи на його емоційності [14] та постійному пошуку своєї раціона-

льної ідентичності, оскільки українці шукають свій універсальний збірний ментальний тип, який би зміг поєднати шевченківську, гоголівську та сковородинівську людину [15].

На наш погляд, такий універсальний тип історичної ментальності почав формуватися у контексті новітніх українських революцій XXI століття (Помаранчевої та Євромайдану), які заклали основи для трансформації історичної пам'яті українців на аксіологічному рівні.

Саме ці революційні події сучасної української історії стали спонтанною основою для формування універсального типу українця, але українця не за етнічною приналежністю, а українця як громадянина і патріота, оскільки своє життя за свободу і незалежність України під час Євромайдану та у гібридній війні України і Росії 2014–2015 року на Донбасі віддали та віддають своє життя не тільки українці, але також представники інших націй та етносів. Тому в історичній пам'яті українців залишиться назавжди ця героїка подій, яка буде спонукати наступні покоління до подібних вчинків, оскільки саме приклади конкретної поведінки надихають людину наслідувати їх.

Сучасна історична пам'ять українців зазнала трансформації у контексті відновлення героїзації та мужності українців, якими завжди на протязі віків славилися українці, але які не були явними та очевидними. Українці відновили, чи скоріше відродили в своїй історичній пам'яті ідею самопожертви заради батьківщини та її свободи, оскільки часто героями у військових діях стають не професійні військові, а звичайні громадяни, які проявляють свій дух, мужність і стійкість. Тому майбутні покоління українців збережуть у своїй пам'яті саме ці героїчні а водночас трагічні емоційні стани, які пов'язані із загибеллю рідних, та водночас збережуть ейфорію розуміння свободи.

Парадоксальним фактом є той, що українці відстоюють на даний час не соціальні чи меркантильні цінності, а цінності субстанційного характеру – свободу, незалежність, територіальну цілісність, гідність, справедливість. Саме така переорієнтація на гуманні та демократичні цінності роблять їх повноправними членами європейської спільноти та окреслюють перспективи майбутнього розвитку людства.

Українці своїми діями (які безперечно збережуться у сучасній світовій та європейській історії), показали, що незважаючи на цінність життя, яке є фундаментальною людської цінністю, ще більш важливим цінностями, які власне й роблять людину людиною, є цінності власної і національної гідності, свободи, незалежності, патріотизму, справедливості, особистої і соціальної відповідальності, бо без них людське життя втрачає сенс, а тому жоден добробут немає значення, якщо людина є невільником і рабом.

На наш погляд, в контексті української історичної пам'яті відбулась своєрідна "переоцінка цінностей", яка буде й надалі важливою не тільки в межах українського суспільства, але й цілої Європи і світової цивілізації, оскільки справжніми людськими цінностями, як продемонстрували українці є не гроші, не меркантильні інтереси, а честь, гідність, солідарність, взаємодопомога, свобода, батьківщина, повага, зрештою людина, як найвища цінність української історії.

Звичайно, що гірко усвідомлювати, що українці проходять це очищення і цю люстрацію власної історичної пам'яті через кров, біль, і втрати своїх співвітчизників. Але саме ці трагічні, а водночас героїчні екзистенційні переживання (у цьому контексті героїчні та трагічні емоції завжди пов'язані) назавжди залишаться в історичній пам'яті українців, які назавжди викорінять з української ментальності корупцію, продажність, страх перед владою, комплекси меншовартості.

Шкода, що внаслідок інформаційної війни з боку російських ЗМІ, які транслюють імперську історичну пам'ять, частина української історичної пам'яті була спотворена на основі симулякрів [1]. Ці неорадянські симулякри розвивали проросійську позицію жителів Криму та Донбасу і стали безпосереднім підґрунтям анексії Криму та причиною сепаратизму на цих територіях, оскільки навіяли їх жителям страх і ксенофобію до іншої частини українського населення, яке відійшло від імперського способу мислення та переорієнтувалося на демократичний і гуманний характер самоусвідомлення та самоідентифікації.

Саме інформаційна війна [11], яка велась впродовж багатьох століть проти України з боку Росії (маємо на увазі заборону української мови, книгодрукування, культурних програм, починаючи ще з часів Березневих статей 1654 року, які також Росія почала інтерпретувати на свій лад) і, яка ведеться Росією до цього часу проти України стала причиною того, що українців, перш за все, у Європі перестали ідентифікувати як окремий народ, з багатолітньою історією, корені якої сягають початків людської цивілізації [12]. Таке знищення історичної пам'яті українців, приниження їхнього значення в історії європейської цивілізації спостерігалось впродовж багатьох століть, а ті факти, які свідчили про важливість і цінність української культури свідомо замовчувались, хоча українська історія має надзвичайно велику тяглість в історичному часі [12].

Однак у втраті власної ідентифікації винні також і самі українці, які часто сумніваються щодо достовірності власних історичних коренів [2], які втрачають почуття історичної солідарності з минулими поколіннями, не знають і не хочуть знати своєї історії. У цьому контексті, якщо б "Велесову книгу" [2] взяти за основу української історії, то відповідно до її тексту, українці – це найдавніший народ у Євразії, який заклав основи для розвитку всіх типів цивілізації євразійських народів [2]. Звичайно, що достовірність цієї книги ще варто добре вивчити, проте таке підґрунтя української історичної пам'яті сприяло б розвитку української ідентичності та подоланню комплексу меншовартості.

Саме через брак історичної солідарності і брак дискурсу історичної пам'яті українці здійснюють й далі історичні помилки, які різко міняють вектор розвитку їх історичної долі та породжують комплекс травматичних почуттів – від втрати солідарності, до страху, продажництва і корупції. Тому події в сучасній Україні є своєрідним застереження для інших народів, які повинні взяти до уваги досвід України та підтримувати дискурс власної історичної пам'яті, яка є основою національної та історичної ідентифікації, оскільки історична пам'ять, як вважає П.Нора [9], є основою структурування нації та її теперішнього буття.

Однак в Україні така історична пам'ять всякими способами викорінювалась та замовчувалась, приховувалась від українців. Тому, на наш погляд, для того щоб хоч в якійсь об'єктивній мірі відновити цю історичну пам'ять необхідно відкрити і розсекретити всі архіви спецслужб, які б дали змогу адекватно підійти до пошуку історичної істини, оскільки сучасна версія історії України, на наш погляд, – це скоріше міфологія, ніж об'єктивний підхід, оскільки багато історичних фактів, особливо тих, які пов'язані з Україною та її історією у складі СРСР, починаючи з 20-х років XX століття та закінчуючи 1991 роком.

Крім того в сучасній Україні за роки отримання української незалежності, починаючи з 1991 року, внаслідок надмірної толерантності і довіри українців до основ світового порядку (зокрема підписання Будапештського договору 1994 року та добровільної відмови від третього за потужністю ядерного потенціалу у світі) не розроблялись на державному рівні програми українізації та розвитку національної ідеї. Як не прикро констатувати, але україн-

ської національної ідеї, на наш погляд, на даний час також немає, що є небезпечним для подальшого існування України, оскільки надто впливовими є проросійські настрої. Така національна українська ідея повинна ґрунтуватися на історичній пам'яті, зокрема на почуттях історичної солідарності з минулими поколіннями українців, яку б назву вони не носили раніше (скіфи, сармати, венеди, анти).

Якщо історичну пам'ять спотворити внаслідок інформаційної війни, або ж забути власну історію, то відразу виникає підґрунтя для появи сепаратизму, появи ідей, які пов'язані із утвореннями нових квазідержав, які насправді не мають ніякого історичного підґрунтя і є симулякрами, за якими (у випадку України) є тільки меркантильний геополітичний інтерес щодо захоплення чужих територій.

Українцям, на наш погляд, найбільш притаманний емоційний та аксіологічний види пам'яті, (навіть емоційно-аксіологічний вид) оскільки українці схильні діяти переважно в емоційному [14] контексті і героїзувати ті епохи та тих людей, в яких проявляються емоційні експресивні риси, які пов'язані із здобуттям та захистом екзистенційно важливих цінностей, наприклад, свободи, незалежності, честі, гідності, справедливості, батьківщини. Критерієм важливості цих цінностей, на наш погляд, є готовність українців пожертвувати власним життям. Тому саме героїзм і готовність пожертвувати власним життям за свободу та Україну є важливими елементами української ментальності, які передаються в контексті історичної пам'яті.

В Україні внаслідок сучасних революцій (Помаранчевої та Євроревлюції) відродилась традиція громадянського суспільства, яке є сильне своїми солідарними почуттями, почуттями взаємодопомоги, демократії, самоорганізації, громадянської активної позиції та відповідальності. Про таке відродження громадянського суспільства свідчить феномен Майдану, який фактично є самоорганізованим явищем. Така самоорганізація та налагодження взаємодій є відображенням глибинних пластів історичної пам'яті українців, які завжди здатні до самоорганізації, добровільних об'єднань, що забезпечило їхнє існування та збереження їх ідентифікації навіть поза межами держави.

Існування Майдану також є критерієм можливості прямої демократії в Україні та показує історичну вагу українського народу, який навіть без зброї, тільки силою свого духу і своїх солідарних і патріотичних почуттів може змінювати будь-яку владу, яка в певній мірі навіть протиставляється до народу, оскільки часто захоплена меркантильними інтересами та корумпованими зв'язками.

Говорячи про відродження традиції громадянського суспільства в Україні, ми маємо на увазі відродження у контексті історичної пам'яті українців традиції громадянського суспільства на прикладі Майдану. Традиції громадянського суспільства і демократії в Україні є досить тривалими, наприклад, ще починаючи від часів Київської Русі із феноменом віче. Віче (як народне зібрання) в часи Київської Русі вирішувало всі важливі громадські справи (у тому числі кого із князів обирати для правління). У козацькій державі гетьман також обирався відкритим і прямим голосування козаків і був підзвітній громаді. Саме феномен українського Майдану, на наш погляд, символізує про відновлення демократичної та солідарної історичної пам'яті українців, яка була характерна для українців з прадавніх часів [12].

Українці продемонстрували всьому світові досить потужне самоорганізоване громадянське суспільство, яке існувало, на наш погляд, в потенційному аспекті у вимірах історичної пам'яті. Члени українського громадянського суспільства не є байдужими до долі держави і можуть миттєво "забути" всі свої буденні справи, миттєво включатись у вирішення складних державних справ, навіть якщо цілі є досить романтичними та абстрактними – свобода, незалежність, гідність, честь, солідарність, справедливість.

Позитивною рисою українців є та, що їх романтизм [13] межує з героїзмом і почуттям самопожертви. Більшість українців (навіть не підозрють про цей феномен, бо він є фундаментальною складовою їх історичної пам'яті) мають потенційну готовність пожертвувати власним здоров'ям, власністю, статусом і навіть життям заради спільного блага і спільної справи. Така жертовність і героїзм (зокрема героїв Небесної сотні, більшість з яких були звичайними мирними громадянами) не виникли на порожньому місці, а ґрунтуються, на наш погляд, на історичній пам'яті, яка переповнена свідченнями про те, що всі покоління українців самовіддано і героїчно боролись за власну свободу і незалежність. При цьому те, що українці до цього часу, незважаючи на розмаїті інформаційної війни (скоріше навіть культурні війни) зберегли на основі історичної пам'яті свою історичну ідентичність, зокрема культуру, мову, територію, національні солідарні почуття, свідчить про перспективи українців як нації, яка здатна самостійно, демократично і солідарно вирішувати всі складні проблеми, проявляючи героїзм і самопожертву та одночасно зберігаючи при цьому гуманізм, людську гідність, честь, патріотизм, свободу і незалежність. Ці цінності слід вважати основними аксіологічними складовими історичної пам'яті українців. Як тільки ці фундаментальні цінності починають зазнавати небезпеки і приниження, українці відразу, якими б вони анархічними та індивідуалістичними не були, (бо саме ці цінності забезпечують свободу індивідуальності) здатні спонтанно гуртуватися, солідаризуватися і відстоювати свою історичну сутність як вільного, демократичного та гуманного народу.

Список використаних джерел

1. Бодріяр Ж. Симулякри і симуляція / Жан Бодріяр ; [пер. з франц. В.Ховхун]. – К. : Основи, 2004. – 230 с. 2. Велесова книга / Сушинський Б. Велесова книга предків. Роздуми над сторінками вічності // Богдан Іванович Сушинський ; [пер. та літ. інтерпрет. Б.Сушинський]. – Київ-Одеса : Видавничий дім ЯВФ, 2004. – С.171–250. 3. Винниченко В. Щоденник. Том перший. 1911–1920 / Володимир Кирилович Винниченко ; [ред., вступ. стат. і прим. Г.Костюка]. – Едмонтон, Нью-Йорк, 1980. – 500 с. – (Видання Канадського Інституту Українських Студій і Комісії УВАН у США для вивчення і публікації спадщини Володимира Винниченка). 4. Гегель Г.В.Ф. Лекции по философии истории / Георг Вильгельм Фридрих Гегель ; [пер. с нем. А.М. Водена]. СПб. : Наука, 2000. – 479 с. – (Слово о сущем). 5. Гнатюк Я.С. Український кордоцентризм у конфлікті міфологій та інтерпретацій / Ярослав Степанович Гнатюк. – Івано-Франківськ : Симфонія форте, 2010. – 184 с. 6. Кант И. К вечному миру / Иммануил Кант. Сочинения в 6-ти т.; [под общ. ред. В.Ф. Асмуса и др.]. – М. Мысль, 1966. – т. 6. – С. 256–309. – (Философское наследие). 7. Карась А.Ф. Філософія громадянського суспільства в класичних теоріях і некласичних інтерпретаціях : Монографія / Анатолій Феодосійович Карась. – Київ, Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2003. – 520 с. 8. Куліш П.О. Зазивний лист до української інтелігенції. Листи з хутора / Пантелеймон Олександрович Куліш ; [за заг. ред. Л.Івшиної]. – [упоряд. І.Сюндюков, М.Томак, Н.Тисячна]. – К. : Українська прес-група, 2012. – 55 с. – (Бронебійна публіцистика). 9. Нора П. Теперішнє, нація, пам'ять / П'єр Нора ; [пер. з франц. А.Репи]. – К. : ТОВ "Видавництво "КЛІО" ", 2014. – 272 с. 10. Оруэлл Дж. 1984 / Джон Оруэлл ; [пер. с англ. В.Голышева]. – [предисл. В.Чаликовой]. – М. : ДЭМ, 1989. – 320 с. 11. Панарин И.Н. Информационная война и геополитика / Игорь Николаевич Панарин. – М. : Поколение, 2006. – 560 с. 12. Семчишин М. Тисяча років української культури (Історичний огляд культурного процесу) / Мирослав Семчишин. – Нью-Йорк-Париж-Сидней-Торонто, 1985. – 550 с. – (Бібліотека українознавства. Т. 52). 13. Скринник М.А. Наративні практики української ідентичності : Доба Романтизму : Монографія / Михайло Антонович Скринник. – Львів : Каменяр, 2007 . – 367 с. 14. Чижевський Д. / Нариси з історії філософії на Україні (1931) / Дмитро Іванович Чижевський. Філософські твори : в 4 т. ; [під заг. ред. В.С.Лісового]. – [передм. І.Валявко]. – [передм. В.Горський]. – К. : Смолоскип, 2005. – Т. 1. – С. 3–162. 15. Шлемкевич М.І. Загублена українська людина / Микола Іванович Шлемкевич. – К. : МП "Фенікс", 1992. – 168 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

И.Н. Гоян, д-р филос. наук, проф.,
ПНУ им. В. Стефаника

В.П. Будз, канд. филос. наук, доц.,
ПНУ им. В. Стефаника

АКСИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПАМЯТИ УКРАИНЦЕВ

Проанализированы особенности исторической памяти украинцев. Украинская историческая память существенно отличается от имперской исторической памяти россиян, которая указывает на ценность власти. Историческая память украинцев основывается на ценности человека. Производными украинской исторической памяти на основе ценности человека является гуманизм, солидарность, толерантность, героизм, жертвенность.

Ключевые слова: украинская историческая память, аксиологическое измерение исторической памяти, солидарность, гражданское общество, гуманизм.

I. Goyan, PhD, Doctor of Philosophical Sciences, Professor,
Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ivano-Frankivsk

W. Budz, PhD, Assosiate Professor,
Vasyl Stefanyk Precarpathian National University, Ivano-Frankivsk

AXIOLOGICAL DIMENSION OF HISTORICAL MEMORY OF UKRAINIANS

The features of historical memory of Ukrainians are analysed. Ukrainian historical memory substantially differs from imperial historical memory of Russians, which specifies on the value of power. Historical memory of Ukrainians is based on the value of man. The derivatives of Ukrainian historical memory on the basis of value of man are humanism, solidarity, tolerance, heroism, sacrifice.

Key words: Ukrainian historical memory, axiological dimension of historical memory, solidarity, civil society, humanism.

УДК 168

К. М. Кириленко, канд. філос. наук, доц.,
КНУКіМ, Київ

НАУКА ЯК ФЕНОМЕН СУЧАСНОЇ КУЛЬТУРИ

У статті проаналізовано тенденції розвитку науки, її будова, основні напрямки розвитку сучасної науки, висвітлюються два світоглядно-методологічні підходи: саєнтизм та антисаєнтизм. Подано обґрунтування культурно-етичної домінанти сучасної науки.

Ключові слова: наука, будова науки, саєнтизм, етика, культура.

Наука, що вперше отримала своє визначення та систематизацію в часи античності, стала предметом детальної уваги вже в новий час, у період, який пов'язаний з вірою у її нескінченні можливості і, як наслідок, з бурхливим розвитком самої науки. Філософський аналіз науки традиційно здійснюється у наступних напрямках. Насамперед, у рамках позитивізму, неопозитивізму та постпозитивізму. Позитивісти стверджували, що джерелом справжнього, позитивного чи наукового знання можуть бути лише окремі емпіричні науки чи їх синтетичні об'єднання, філософія поза цією конструкцією є псевдонаукою, вона не може претендувати на самостійність у вивченні світу. Позитивізм як напрямок дослідження (О.Конт, Г.Спенсер, Дж.С.Мілль, Е.Мах, Л.Вітгенштейн, К.Поппер) вивчає способи та методи позитивного знання, але при цьому відмовляється від розгляду абстрактних чи загальних проблем, які, як показує історія, закономірно постають після певного накопичення знань позитивного характеру. Крім того, не всі знання людини можна обґрунтувати експериментально, з цієї позиції, зокрема, не можна відповісти на питання виникнення свідомості як такої. Позитивістський підхід ототожнює філософію та науку, науку та культуру, у той час як філософія є самостійною галуззю знань і ґрунтується на усьому масиві культури людства, у тому числі і на науці. Поява та загострення глобальних проблем сучасності продемонстрували недоліки раціонально-наукового чи позитивного підходу до світу, засвідчили, що науку слід розглядати у ширшому контексті. Дані припущення мали місце і в середовищі позитивістів, але вони не мали широкого розголосу. Представник неопозитивізму австрійський фізик та філософ Філіпп Франк займався вивченням взаємозалежності конкретно наукового знання та знання філософського, і хоча про тісні взаємозв'язки цих знань у його працях не йшлося, Франк виступає проти відмови від філософського знання як "безглуздого", звертає увагу на роль філософії в інтелектуальному житті людства, що було свідченням відмови від радикального саєнтизму та фізикалізму. Франк писав про роль філософії в культурі, про те, що філософія виконує корелятивну роль між науковими постулатами та здоровим глуздом і випрацьовує, таким чином, єдиний погляд на світ та тип моральної поведінки людини. Франк засвідчував, що сучасна епоха намагається зняти антитезу гуманітарної та природничо-наукової сфер, вивчав теорію відносності та виступав із критикою віталізму. [14] Філософи-постпозитивісти намагалися подолати деякі недоліки раціонального погляду на науку, здійснюючи аналіз соціокультурних чинників у розвитку науки. Так, Томас Кун вказував свого часу на те, що у науці немає безперервного прогресу та комуляції знань. Кожна наукова парадигма формує своє унікальне розуміння світу і не має особливих переваг перед іншою парадигмою. Для розуміння науки потрібен новий історико-еволюційний підхід, оскільки наука завжди соціально обумовлена. Твердження про те, що істини науки достатньо релятивні та діють у рамках конкретної парадигми, справило великий вплив на подальшу філософію науки. Сучасна філософія науки здійснюється в контексті обгрунтування та пошуку взаємозв'язку природничо-наукового та гуманітарного знання, зорієнтовує науковців на врахування етико-гуманістичної домінанти їх праці. Нині домінуючим є розуміння науки як складової духовної культури людства, важливими є взаємозв'язки науки з мистецтвом, релігією, філософією [11]. Втім, "гуманізація науки" не є запереченням її "науковості", природознавча складова залишається основою наукового знання, як у історичному аспекті, так і в контексті сучасних наукових досліджень. Такі дослідники, як: В.П. Болдирєв, В.М. Найдиш, М.І. Потєєв, А.А. Горєлов, Т.Г. Грушевицкая, А.П. Садохин аналізують концепції сучасного при-

родознавства в аспекті висвітлення взаємозв'язку природознавства та культури, природничо-наукової картини світу як складової сучасної картини світу.

В Україні протягом останніх десятиліть вивченням науки займалися професор О. В. Шугайлін, праці якого були присвячені філософії природничих наук та філософському аналізу досягнень теоретичної фізики. Слід також відмітити праці Н. Т. Костюк, присвячені вивченню та аналізу сучасного наукового знання, заслуговують на увагу ідеї, що викладені у численних публікаціях часопису "Філософські проблеми сучасного природознавства", ідейним натхненником та редактором якого була Н. Т. Костюк. Не можна не згадати також праці Т. Д. Пікашової, присвячені не лише проблемам теоретичного знання, але і вивченню філософського змісту біології як науки. [9] Професор І. С. Добронравова досліджує філософський аспект фізики та синергетики як одного із провідних напрямків постнекласичної науки, що вивчає синергетичну парадигму самоорганізації у самих різноманітних контекстах [8]. І це лише деякі науковці, що згуртовані навколо досліджень, які проводяться в Київському національному університеті ім. Тараса Шевченка у зазначеному напрямку. Коло публікацій та спектр дослідників набагато ширші, що є незаперечним свідченням важливості та нагальності як аналізу науки та її змістів, так і культури як широкого контексту самореалізації світу та людини.

Втім, в даній роботі хотілось би прослідкувати аспект, що не завжди виокремлюється вказаними дослідженнями в силу їх більшої спеціалізації, а саме: чи укорінена гуманітарна складова в науці, чи є лише її корелятом в силу наукових та суспільних проблем сучасності. На думку автора, наука, що історично постала із лона духовності, іманентно у ньому перебувала, не афішуючи, втім у силу не важливості до певного історичного моменту своєї гуманітарної складової та гуманістичного змісту як першочергового змісту будь-якого знання. Спробуємо проілюструвати це аналізом науки та історії її розвитку.

Тож виходимо з тези, що наука є дітищем культури. Але, щоб виникла наука, культура має досягти певного рівня соціально-економічного розвитку, за якого вона відчуває потребу у наукових знаннях. Крім того, в культурі має сформуватися наукове мислення, науковий підхід до дійсності, який і уможливлює поставу науки як самостійної сфери. Появу науки як традиції раціонального відношення до світу з метою його вивчення та пізнання пов'язуємо з добою античності, де ідеологія природного рабства (згідно цієї доктрини греки є вибраним народом, життя якого покликані зробити кращим інші народи), що стала домінуючою в часи класичного періоду античної культури, відіграла ключову роль у виділені часу та зусиль людини (елліна) для занять мистецтвами, вищим серед яких вважалася філософія. Філософія того часу мислилася також як цілісна наука, яка охоплює собою всі напрямки вивчення світу, - звідси твердження про те, що з лона філософії пішли усі інші дисципліни.

Наука, яка виникає ще у часи далекої античності як форма теоретичної свідомості, набуває вже іншого, так би мовити, сучасного змісту в добу Нового часу. Саме тоді виникають наукові товариства, академії, починають друкуватися наукові журнали, відбувається бурхливе вивчення оточуючого людину світу. Відтоді під терміном наука розуміють певну область культури, яка пов'язана з діяльністю людини по виробництву та теоретичній систематизації знань про дійсність, про природу, суспільство та саму людину. Термін наука вміщує у себе цілий ряд денотацій. Наукою називають і діяльність людини по отриманню нових знань, і суму цих отриманих знань, і окремі галузі знання, що постають у результаті попередньо названих процесів, і наукові установи та спеціалізоване обладнання, що в них використовується та створюється. Семантична поліфонія є свідченням не лише багатоконтекстуальності та багатогранності терміну, але й широкого спектру існування науки.

Науки нині традиційно поділяють на природничі, гуманітарні та технічні. З часом наука дедалі більше набуває інтегративного характеру. Найактивніше нині розвиваються "суміжні" міждисциплінарні галузі науки. Наукове різноманіття не в останню чергу зумовлене тривалим і багатовекторним процесом розвитку науки, у якому можна виділити наступні, важливі за цільовою орієнтацією, етапи.

Першому етапу, історичні рамки якого простягнулись від античності до часу Галілея та Ньютона, притаманна особисто-світоглядна орієнтація. Завданням науки було формування загальних уявлень про світ та людину у ньому. Наука була пов'язана переважно із спостереженнями, первинним узагальненням знань. Наукові знання носили рецептурно-прикладний, практичний характер. Другому, який охоплював собою XIX-першу половину XX ст., властива технологічна, матеріально-виробнича зорієнтованість. Наука стає частиною великого виробничого процесу, її завданням є обслуговування цього виробничого процесу. Підгрунтям науки стали суворі теоретичні і експериментальні знання, які проходять постійну досвідну перевірку. Раціоналістичні методи пізнання віднині тісно співіснують з емпіричними. Наукові рекомендації знаходять втілення не лише у освоєнні природи, але й у соціальній, культурній сфері. Науку почали використовувати у розвитку техніки і технологій, у створенні матеріальних благ для людини [2]. Сучасний період розвитку науки, що охоплює собою кінець XX – початок XXI століть, зорієнтований на інтелектуальний, творчий потенціал особистості. Виникають як самостійні принципово нові галузі дослідження, які знаходяться часто на межі вже відомих. Наприклад, з розробки й виробництва електронної техніки, автомобілів і автотранспорту, зв'язку, дослідження космосу, генної інженерії, тощо. Наука бачить своїм завданням стимулювання та використання інтелектуальних можливостей людини [9]. У цьому процесі вона все більше і більше визнає необхідність детермінування своїх дій етичними принципами та намагається утвердити та зберегти гуманістичні засади співжиття сучасного світу. Нідерландський мислитель XX ст. Й. Хейзінга свого часу писав про те, що людина завжди прагнула підкорити собі природу, панувати над нею, і у цьому напрямку має великий успіх. Але найменше людині вдалося вивчити власну природу і опанувати саму себе. Культурним, зазначав він, можна вважати такий стан суспільства, який забезпечує врівноваженість наукового освоєння зовнішньої природи, з одного боку, і вміння людей науково (інтелектуально) та духовно піднятися над природою свого організму. Тоді життя суспільства і людини можна розцінюватися не як задоволення "голих потреб" людини чи її відвертого самолюбства, а як гармонію, порядок, які формують собою культуру [3].

Нині інтелектуальні можливості людини, з одного боку, сягнули небачених темпів та сфер розвитку, а, з іншого, спричинили до падіння інтелектуального потенціалу середньостатистичного індивіда. І в цьому деяка іронія та парадокс тріумфального поступу науки скрижалями людської історії. А також одна із причин актуальної нині дискусії про можливості та змісти сучасної науки. Зокрема, про поєднання науки з позанауковими (напр., релігія, мистецтво, культура тощо) сферами, про

створення такої картини світу, у якій би традиційно відокремлені та протиставлені контексти, що сприймаються як антитеза ‘фізиків’ та ‘ліриків’, як протиставлення природничо-наукових знань (себто, власне наукових) та гуманітарних, змогли об’єднатися і створити підґрунтя тієї синергетичної єдності, яка може стати способом існування і виживання як сучасної цивілізації в цілому, так і сучасної багатовекторної і взаємовиключаючої за існуючими в різних її теоріях підходах, науки.

Отож, в сучасному, як його прийнято називати, постіндустріальному суспільстві, неймовірно зростає роль теоретичного знання. Згідно хвильової теорії Елвіна Тофлера, постіндустріальна, третя хвиля розвитку суспільства (яка припадає на XX-XXI ст. і слідує за індустріальною хвилею його становлення (XVI – XIX ст.), яка, в свою чергу, прийшла на зміну аграрній хвилі, що датує свій початок ще близько десяти тисяч років тому), характеризується тим, що знання та інформація стають дорожчими за природні ресурси, головним засобом виробництва є наукові знання, у сфері інформації зайнято від 55 до 75 відсотків працездатного населення, великим попитом користуються спеціалісти так званого ‘широкого профілю’, коло компетенцій яких дозволяє вільно та плідно функціонувати в сучасному диференційованому та водночас дуже тісному та щільно інтегрованому світі. З одного боку, класична наука, метою розвитку якої було узагальнення досвіду людства шляхом опису та систематизації знань про існуючу дійсність, а також передбачення процесів розвитку на основі встановлення певних законів, втрачає свою домінанту і отримує багато критичних відгуків про безпідставність її претензій бути рятівником всього людства і керманичем, що може розв’язати всі, навіть питомо не наукові проблеми (як-то, духовні, світоглядні тощо), формується цілий світоглядно-методологічний підхід, який прийнято називати антисаєнтизмом чи антисциєнтизмом. З іншого боку, науковий потенціал знаходиться на підйомі, виникають ІТ-технології, нано-технології, які розширюють науковий контекст, втім, і змінюють його.

Історичний розвиток науки призводить до того, що з часом вона стає не допоміжною до виробництва сферою, не мистецтвом вправляння в розумових пошуках та експериментах, а керманичем і стержнем виробничого процесу, який, в свою чергу, також зміцнив свої позиції і став домінувати в суспільному бутті людства. Наука випереджає розвиток техніки і виключно контролює цей процес. Якщо пригадаємо історію розвитку технічних винаходів людства, то чітко прослідкуємо деяку цікаву закономірність у цьому процесі. Технічні досягнення, шалений розвиток яких припадає на добу нового часу, мали місце і у попередні епохи. Так, у четвертому столітті до нашої ери Архіт Торентський сконструював голуба, що літав; у першому столітті нашої ери Філадельф Птоломей сконструював робота, що повторював рухи людини; у тринадцятому столітті Альберт Великий сконструював механічну жінку, яка відкривала двері. Винаходи Леонарда да Вінчі взагалі важко перелічити: це і літальні апарати, і військова техніка, і гідравлічні пристрої, і водні механізми, і механізми оптичні, мав місце навіть пристрій для зважування повітря, втім, всі ці винаходи не були зорієнтовані на виробництво, це було мистецтво, занурене в техніку, а не техніка, що претворюється на мистецтво, та ще й таке мистецтво, яке долає мистецьку сутність. Промовисто демонструє це один, не широко розтиражований винахід да Вінчі, який був зроблений майстром для коронації короля Людовіка XII. Леонардо сконструював автоматичного лева, який під час коронації пройшов вздовж тронної зали, лапами розірвав собі груди, а звідти випали білі лілії – символ французьких королів. Лише в добу нового часу, коли бурхливо розвивається торгівля, мореплавство, винаходяться компас, термометр, барометр, телескоп, маятниковий годинник, мікроскоп, повітряний насос, а пізніше, вже в XIX столітті, виникає машинне виробництво, коли машини починають виробляти машини, коли зростає попит на метал та кам’яне вугілля, завдяки чому XIX століття прозвали пізніше ‘віком пари, вугілля та металу’, - наука проникає у виробництво і чітко вмотивовує себе виробничим процесом. Під виробництвом починає розумітися не стільки виробництво товарів, скільки виробництво машин та засобів виробництва, науковий пошук замикається на науковому пошуку, стержнем якого стає виробничий процес як такий.

Поєднання науки, техніки, виробництва відіграло свою позитивну роль в становленні людства. Так, людина звільнилась від тяжкого виробництва і від неприємної чи неестетичної, але необхідної праці. Полегшення життя людини мало закономірним наслідком розширення кола її інтересів та звільнення часу і сил для інтелектуальної, мистецької, культурної праці. Внаслідок загальний рівень освіченості широких мас людей небувало зріс. Розширилися також комунікативні та інформаційні можливості людини. Втім, синкретизація науки-техніки-виробництва містила в собі і цілий ряд небезпек. Так, людина як така виявилася позбавленою суб’єктивності, її творчий порив став нікому особливо не потрібний і не цікавий, її особистісні характеристики не особливо важливі. Людина перетворилася на істоту, поведінка якої спричинена і задана кимось іншим, на істоту, яка повністю стала залежною в своєму житті (як побутовому, соціальному, економічному, так і духовному) від виробничого процесу. Втрата свого маленького місця в цьому великому виробничому механізмі обертається для неї світоглядною та духовною кризою. Життям людини повністю керують машини та механізми. Вони перетворюють і саму людину на механізм, який є не просто гвинтиком загального виробництва, а механізмом за своєю суттю. Вчені констатують тотальне відчуження, що опановує людство. Людина сучасності живе у світі, який створений нею самою, який є продуктом її розуму та інтелекту, і який водночас є чужий, незнайомий і ворожий їй. Біваленту сутність науки можна прівняти з індуїстською богинею Деві, що була дружиною Крішни. Ця богиня могла показувати себе людям як у доброму, позитивному образі Уми чи Парваті, так і у образі грізної Дурги чи жахливої Калі, яка обвішана намистом із людських черепів і тримає обрубану людську голову, кров із якої стікає по її руках. Загрозливий бік сучасної науки – це і відсторонення та відчуження людини від світу та самої себе, яке вона закріпила, і втручання в космос, надра землі та світовий океан, що порушує природній стан гармонії світового цілого, і нарощування гонки озброєнь, і створення зброї масового враження, і клонування людини, яке зробила можливим сучасна генетика та біоінженерія. Всі ці досягнення є результатом поєднання науки та техніки в один науково-практичний комплекс.

Техніка як система штучних органів діяльності суспільства, яка створена людиною з метою зміни, вдосконалення, переробки дійсності, у своєму розвитку, який опосередкований розвитком науки, проходить три етапи: розвиток засобів ручної праці, машин, автоматів. Своєю глибинною суттю техніка покладає предметність сущого, його досліджуваність, меж якій не існує, як наслідок, вона позбавляє людину віри в ірраціональне, у відчуття таємничості, не об'єктивованості буття, знімає надлишкові, згідно її сутності, та безпідставні міркування етично-релігійного, світоглядного характеру. Показо-

вою є позитивістська традиція філософування, про яку вже йшлося, яка відкинула метафізичну проблематику як таку, що позбавлена змісту в силу її предметної необ'єктивованості та емпіричної непідтверджуваності. Техніка потребує чіткого розрахунку, планування, потребує людини, яка б ці настанови поширювала і на себе, перетворюючись, таким чином, на технічний механізм. Принципова необ'єктивованість світу, неможливість його повного опредмечення, з чим, зрештою, рано чи пізно стикається людина, з одного боку, і намагання повної та послідовної реалізації постулатів про необхідність цього опредмечення, про раціоналізацію світу, про максимальне втілення власних раціоналістичних здібностей, з іншого, - і стали тим протиріччям, в якому опинилася сучасна людина, і яке стало антиномічною основою її буттєвої дисгармонії. Людина, яку поколіннями утверджували в думці про те, що вона створена Богом на його подобу (доба середньовіччя), яка повірила в свої можливості вивчити світ і відкрити заховане в ньому Богом вище знання, чим і втілити своє божественне призначення (доба відродження; один із діячів цього періоду, гуманіст Марсіліо Фічіно, вважав, що людина навіть здатна повторити акт божого творення світу, якби мала для цього всі необхідні засоби), ця людина так повірила в себе, що максимально повно занурилася в світ, у його вивчення та вдосконалення, проголосила це своїм призначенням та завданням, лишивши Богу в кращому випадку етичне призначення (відомим та розтиражованим є вислів Вольтера про те, що якби Бога не було, його варто було би вигадати, хоча б для того, щоб він карав за те, за що не в змозі покарати людина), а етику почала сприймати як міркування нерішучих та непринципових людей, які займаються чимось вкрай не важливим. Зрештою, без глибинного духовного змісту і, головне, контролю, науково-технічні орієнтири людства доби нового часу призвели до того, що людина стала рабом самої себе, вона залежна від власного розуму, який хоч і є продуктом її діяльності, але повністю їй не підконтрольний. Людина підпорядковується його вимогам, встановленим ним законам, вимогам громадської думки, як наслідок. Відбувається нівелювання особистості, формується масове суспільство, яке із вдосконаленням тієї ж науки та техніки переходить у суспільство масового споживання масового продукту. Людина поглинається технікою, поглинається середовищем, занурюється в світ речей та побутовості, частиною якого стає вона сама та все людство. Техніку все частіше називають демонічною чи апокаліптичною. Звичайно, незаперечною є користь, яку вона приносить людині, втім розвиток техніки не повинен абсолютизуватися та ставати самоціллю, він має бути вмотивований іншими, значно глибшими міркуваннями духовного змісту. Ще 1946 року відомий німецький філософ Мартін Хайдеггер у своєму 'Листі про гуманізм' писав про повернення до справжнього гуманізму, про культивування людяності напротивагу animal, animalitas (тваринності), оскільки, на думку філософа, людяність полягає не в тілесно-душевному устрої, а у прийняття нами 'дару буття'. Відомим є його вислів про те, що людина знаходить себе не як властелин сутнього, а як сусід та пастух буття. Шляхом до такого повернення філософ вважав відмову від біологізму та прагматизму, відмову від предметості у тлумаченні світу. Втім, застерігав і від небезпек, що може містити у собі таке повернення, даючи цьому глибинне філософське обґрунтування: не будучи сутнім, з точки зору сутнього, буття не відрізняється від ніщо; і разом із 'цілительним', у його просвіті з'являється також і деструктивне начало; тож, від людини залежить, що саме вона актуалізує своїм вибором. Ще один німецький філософ Альберт Швейцер у своїй праці 'Культура та етика. Благоговіння перед життям' писав про 'схиляння чи благоговіння перед життям' як про основу морального оновлення людства, суть якої полягає в любові до всього живого, в культі вітальності, в гуманістичних принципах відношення до життя [13].

Так гіперактивістський синдром, що сформувався в добу нового часу, і якому була властива віра в тотальне підкорення та реконструювання всього, сформував ідеологію антропоцентризму. А обожнена цією ідеологією людина витворила те, над чим вона не владна, потрапила у пастку, зроблену власноруч. Вона опинилася у кризовій ситуації, на межі життя та вимирання; свідченням чого є глобальні проблеми, що постали перед людством нині.

Дослідження даного напрямку яскраво засвідчують необхідність цілісного світосприйняття, необхідність побудови такої картини світу, у якій традиційно наукова складова корегується, доповнюється гуманітарним та гуманістичним складником. За цих обставин зростає зміст гуманітарного знання, вивчення можливостей інтеграції природничих та наукових знань та їх шляхів. Питання культурно-духовної складової як домінанти сучасної людини та людства втілюється також в обґрунтування необхідності такої складової не лише з етичних, але й професійних міркувань. Оскільки професіоналізм сучасного науковця, зокрема, науковця в галузі природничо-технічних та технологічних дисциплін, є не можливим без гуманітарної та гуманістичної складової. Навряд чи у когось викличе захоплення науковець, що винахід якого буде надсучасним, але міститиме в собі загрозу життю людини чи людства. Тривала дискусія недавнього часу в суспільстві про етичний зміст клонування, генної інженерії, що стало можливим у результаті вдосконалення біотехнологій, яскравий тому приклад [1, с.6].

Поступ науки прийнято називати науково-технічним прогресом, оскільки зреалізовується він за моделлю від 'гіршого' до 'кращого', від менш досконалого до більш досконалого, і своїм осереддям має науку, що зорієнтована на техніку. Зміст науково-технічного прогресу відкорегувався у результаті появи науково-технічних революцій. Наукові революції виникали в історії людства досить часто, причиною їх було накопичення нового матеріалу, який не міг бути пояснений, виходячи з відомого людям на певний історичний момент. Наукові революції стимулювали протягом багатьох століть розвиток науки, в XX ст., коли наука тісно переплелася з технікою, на зміну науковим революціям прийшли науково-технічні революції, які тісно пов'язали між собою науку та техніку, перетворили науку в провідний фактор розвитку суспільства. Науково-технічні революції здійснюються в різних векторах наукового пошуку.

Нині науковці активно здійснюють спроби пошуку критеріїв та напрямків оцінки науково-технічного прогресу, показників НТП [5]. Особливе місце, звичайно, належить показникам технічного рівня виробництва, які відображають обсяг фактичного впровадження у виробництво досягнень науки, техніки, технології, організації праці і управління. До показників технічного рівня виробництва належать: фондоозброєність праці (оцінка вартості основних виробничих фондів); технічна озброєність праці (вивчення вартості активної частини основних фондів); електроозброєність праці (аналіз кількості спожитої електроенергії); коефіцієнти оновлення і вибуття основних виробничих фондів, а також їх активної частини; вікові характеристики виробничого устаткування. Крім того, рівень науково-технічного прогресу може

бути охарактеризований рядом допоміжних показників: коефіцієнт електрифікації виробництва, коефіцієнти механізації виробництва і механізації праці, коефіцієнт автоматизації виробництва, частка електроенергії, використаної на технологічні цілі та інші. Втім, незаперечно першочерговим, хоч не головним, лишається критерій етичного змісту науково-технічного прогресу, наявності гуманістичного підґрунтя у ньому. Так, питання дотепер питомо культурні стають питаннями значно ширшого характеру. Від їх врахування залежить майбутнє людини та людства, тож вони стають фільтром, через який людина пропускає і свій погляд на світ, і свою дію щодо нього [10].

Сучасний світ особливий не лише змістом наукового пошуку, його розширенням та модифікацією, його опосередкованістю духовним змістом, але й принциповою зміною темпів свого зростання. Розвиток науки апріорі носить кумулятивний характер, тобто, відбувається на основі поняття прогресу, згідно якого спрацьовує шкала: ‘раніше’- ‘пізніше’, ‘гірше’- ‘краще’, - тобто, на кожному етапі свого розвитку наука сумує свої попередні досягнення, створює щось нове, яке є кращим, досконалішим за попереднє, і, головне, 'знімає' собою попередньо існуюче знання, досягнення тощо. Розвиток науки є акселеративним за своїм змістом, темпи цієї акселерації нині шалено збільшуються. Якщо в XX ст. вони складали 10-15 років, і це був час оновлення змісту знань і появи новітніх технологій та відкриттів, то в XXI ст. він скорочується до 3-4 років, а подекуди і до одного року. Цей процес прийнято називати соціологізацією наукових знань і він, окрім зазначеного, передбачає також засвоєння суспільством наукових знань та освоєння наукових технологій, часовий проміжок між якими скорочується шаленими темпами також, а подекуди прямує до нуля. Традиційна наука доби нового часу розвивалася за такими етапами: 1) виникнення пробних, розвідкових робіт, висловлення припущення, постановка дослідницької проблеми та задачі; 2) період початкового оформлення знань, вибухового росту інформації, накопичення знань, висунення гіпотези; 3)період експлуатації ідей, коли зростає коло авторів, збільшується кількість публікацій, але зменшується темп розвитку науки. Натомість виділяються окремі галузі, а гіпотези на основі емпіричної бази переходять в провідну теорію; 4) період насичення, коли галузь вичерпує себе, ідеї переходять у підручники, кількість фундаментальних творів різко зменшується. Далі наука розпадається на декілька самостійних галузей, в яких виникають нові ідеї та проблеми, які і є її шляхом у майбуття, або наука зникає як самостійна галузь знань, вичерпавши себе. Для сучасної науки ці етапи ущільнилися як у часі, так і у змісті процесів, що ними позначені.

Тож нині можемо констатувати якісно нову еру у розвитку науки, де змінюють один одного не окремі етапи її розвитку, а моделі та парадигми її існування, які, до того ж, не взаємозамінюються, а співіснують у часі. Наука має вже не одну, а декілька провідних теорій. У коло наукових інтересів все потужніше прориває ться позанаукове в розумінні класичної науки знання, яке табуювалося класичною моделлю світу і яке отримало незаперечну реабілітацію у постнекласичній картині світового цілого, знання езотеричне, трансінтелігібельне, релігійне, мистецьке тощо [6]. Та й традиційна (теоретична, фундаментальна, природнича) наука своїми новітніми теоріями не лише обгрунтовує можливість такого знання (н., теорія поля), але й співіснування такого знання із традиційними (н., вивчення такого явища як явище суперсиметрії). Класична наука, природнича за своїм змістом, в своєму подальшому розвитку не можлива без координації своїх досліджень із дослідженнями гуманітарного характеру. Наука знаходить на такому етапі власного розвитку, коли вона закономірно приходить до усвідомлення іманентно присутнього в ній духовно-етичного складника та необхідності його вивчення та врахування [10]. Імовірно, сучасна людина стоїть на порозі нової ери науковості, для якої не в останню чергу почутим виявилось гасло представника німецької класичної філософії Фрідріха Вільгельма Йозефа Шеллінга про те, що ‘наука увілляється в океан поезії’.

Ми ж намагаємося відстояти думку про те, що наука та культура є єдиним нерозривним утворенням, [14] що свідомість людини, її картина світу, є монолітним цілим наукової (чи природничої) та культурної (чи гуманітарної) складової. Зазначені компоненти цього цілого перебувають у постійному становленні та розвитку, розвиток цей носить глибинний взаємопроникний характер, вектори якого самоорганізуються не залежно від того, прослідковує їх людина, чи ні, не залежно від того, хоче вона їх формувати, чи ні. Втім, її участь у твореннні цих взаємодій є участю у твореннні власного майбуття.

Список використаних джерел

1. Белов В. А.Ценностное измерение науки. М.: Идея-Пресс, 2001. 284 с. 2. Вернадский, В.И. Избранные труды по истории науки / В.И. Вернадский. – М. : Наука, 1981. – 359 с. 3. Гейзінга Й. Homo Ludens / Й. Гейзінга ; [пер. з англ. О. Мокровольського]. – К. : Основи, 1994. – 250 с. 4. Злобин, Н.С. Культурные смыслы науки / Н.С. Злобин. – М.: Олма-Пресс, 1997. – 287 с. 5. Канке В.А. Основные философские направления и концепции науки: Итоги XX столетия. М., 2000. 6. Косарева Л.М. Рождение науки Нового времени из духа культуры. М., 1997. 7. Костюк Н.Т. Об'єктивна зумовленість і діалектика інтеграції сучасного наукового знання. – К., 1998. 8. Новітня філософія науки : підручник / І. С. Добронравова, Т. М. Білоус, О. В. Комар. - К. : Логос, 2009. - 244 с. 9. Пікашова Т.Д., Шашкова Л.О. Основи історії науки і техніки: Навч.посібник. - К.: ІЗМН, 1997. - 399 с. 10. Проблема ценностного статуса науки на рубеже XXI века. СПб.: РХГИ, 1999.-280 с. 11. Социокультурный контекст науки /Отв. ред. д.ф.н. Е.А. Мамчур. - М.:ИФРАН, 1998. -221 с. 12. Франк Ф. Философия науки. Связь между наукой и философией. Пер с англ. Н. В. Воробьева. - Москва: Издательство иностранной литературы, 1960 - 470 с. 13. Швейцер А.. Благоговение перед жизнью. Пер с нем./ Сост. и посл. А. А. Гусейнова и М. Г. Селезнева. - М.: Прогрес, 1992. - 576 с. 14. Мамардашвили М.К.. Наука и культура. - Режим доступу: http://philosophy.ru/library/mmk/science.html. 15. Energy, Electricity and Nuclear Power Estimates for the Period up to 2030 (PDF) (September2008). - Режим доступу: http://www.uceps.org/eng/files/category_journal/NSD97_eng.pdf. 16. Mycle Schneider, Steve Thomas, Antony Froggatt, Doug Koplow (August 2009). The World Nuclear Industry Status Report, German Federal Ministry of Environment, Nature Conservation and Reactor Safety, p. 6. - Режим доступу: http://www.worldnuclearreport.org/IMG/pdf/2009MSC-WorldNuclearReport-EN-V2.pdf.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Е.М. Кириленко, канд. филос. наук, доцент,
Киевский национальный университет культуры и искусств, Киев

НАУКА КАК ФЕНОМЕН СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ

В статье анализируются тенденции развития науки, её строение, основные направления развития современной науки, освещаются два мировоззренческо-методологических подхода: сайентизм и антисайентизм. Подается обоснование культурно-этической доминанты современной науки

Ключевые слова: наука, строение науки, сайентизм, этика, культура.

K. Kyrylenko, PhD, Assosiate Professor,
Kyiv National University of Culture and Arts, Kyiv

SCIENCE AS A PHENOMENON OF MODERN CULTURE

The article analyzes tendencies of development of science, its structure, main directions of development of modern science; it highlights two ideological and methodological approaches: scientism and antiscientism. The paper provides grounding for the cultural and ethnic dominant of modern science.

Key words: science, structure of science, scientism, ethics, culture.

УДК 130.2

Н. Ю. Кривда, д-р філос.наук, проф.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ДО ПИТАННЯ ПРО ДЕЯКІ АКТУАЛЬНІ ЗАДАЧІ КУЛЬТУРОЛОГІЧНОЇ НАУКИ

Культурологія сьогодні знаходиться в активній стадії інтеграції нового соціокультурного досвіду, вироблення новітніх культурних (гуманітарних) сенсів, спрямована до конституювання смислової перспективи. Функції професійного культурологічного мислення поширюються не лише на рефлексування, задача полягає у виробленні діючих механізмів відтворення загальнонаціональної ідентичності, неконфронтаційних методів самовідтворення. Включення в актуальне знання свого нового історико-політичного досвіду має допомагати людині та нації йти до самих себе. Серед основних перспектив наукового дискурсу виділені реконфігурація культурної географії, осмислення "ковкіх ідентичностей" як однієї з можливостей ідентифікації неконфронтаційного типу, осмислення політичної нації як співгромадянства. Розбіжність аксіологічних/епістемологічних підходів демонструє не тільки множинність методології, але й зіткнення світоглядів, "конфлікти існуючих онтологій".

Ключові слова: задачи культурології, конституювання науки, перспективи розвитку.

"Кульмінація національних проблем
викликає люмінацію універсальних цінностей"
Сергій Кримський

Проблеми і виклики націотворення останніх двох років, парадигми культурного і соціально-політичного будівництва потребують розвиненого смислового поля, яке насичується "аргументами і фактами" української історії, культури, мистецтва, які, як і інші гуманітарні студії генерують сенси, візії, мотиви нашого нового буття/буття в нових реаліях. Вітчизняна історія як "чинник потужного впливу на колективну свідомість нації" [13, с. 366] та історія культури як "вираження історичного досвіду в його індивідуально-неповторному… відображені" [4, с. 15] покликані обґрунтувати проект під назвою "українська держава". Культурологічний дискурс, гуманітаристика в цілому, зобов'язані відшукувати, аналізувати, виразно формувати і публічно артикулювати *нові культурні стратегії у площині перезавантаження національно-державного проекту* після Революції гідності.

Нації утворюються на основі етнічних спільнот, реальних чи "конструйованих". Історично сформовані культурні конструкції – міфопоетичний комплекс, семантика символів, художньо-стилістична традиція, образність, психологічні конструкти – пов'язують етногенез з націогенезом та надають йому характер тяглості. Елементи культурної тяглості стають інструментами націотворення, а динамічна трансформація етногенезу в націогенез відбувається, як правило, в періоди суспільного зламу. Кореляція національного та художнього в культурі виглядає так: фольклор і традиційна культура пов'язані з племінною спільністю, канонічне мистецтво представляє народність (етнічність), нація репрезентована "у динамічній художній культурі з виразним особистісним забарвленням" [12, с. 26].

Націотворення в Україні розглядається від XIX століття як спроба відокремлення. Наявність етнонаціональної, власної історичної і державницької традиції, а також існування нечисленної, проте освіченої еліти з звичкою до локального патріотизму зумовили вибір на користь власного націотворчого проекту. Українці прагнули увійти в модерний світ не посередництвом інших націй, а самостійно [1, с. 278]. Р.Шпорлюк неодноразова підкреслював, що змагання за незалежність не викликане прагненням відокремитися від ширшого світу; навпаки — воно мотивоване бажанням брати безпосередню участь у світових справах, не через столицю іншої держави, а через створення столиці власної держави [11]. Початкові кроки української національної еліти були доволі інтуїтивними та стихійними, аргументація на користь "окремішності" українців спершу ґрунтувалася на історичних прецедентах, зокрема, на згадуваній І.Лисяк-Рудницьким "козацькій нації". Розвиток історичних, мовних, етнографічних досліджень в XIX-початку XX століття викликано бажанням розібратися з тим, хто власне складає поняття "ми", і хто належить до "інших". Емпіричним шляхом поступово розширювався набір ознак української "окремішності", серед яких ключовими ставали наявність окресленої території проживання, спільна мова, традиційна культура тощо. Будівництво нації супроводжувалось усталенням самоназви, переосмисленням старих етнотериторіальних понять, формування певних образів мислення, патернів свідомості, певного стилю життя. Еліта розпочала діалог із народними масами, запрошуючи їх долучитися до практичної реалізації проекту. Для націотворчого проекту ключовою тезою стала соборність України, над якою цілеспрямовано працювали в XIX-поч.XX ст. як на Заході, так й у Наддніпрянщині: гартувалася єдина стандартизована мова, спільний культурний і політичний простір. " Національна свідо-

мість сучасних українців формувалася тими, хто не бажав бути ані поляком, ані росіянином. Але якщо українці стверджували свою окремішність, "виходячи зі складу" Росії та Польщі, то росіяни й поляки у свою чергу формували власну національну (модерну) ідентичність, протиставляючись уже Заходові та взаємодіючи з ним", зазначає Р.Шпорлюк у тексті "Україна: від імперської окраїни до незалежної держави" [11]. Процес націотворення отримував політичну спрямованість навіть у науковій інтерпретації народної культури чи місцевої історії. Поступово формується "влада культури" - право і здатність виробляти й поширювати символи, цінності та ідеї, рефлексувати з приводу традицій та духовного виробництва, аж до вищих узагальнень.

Незалежна Україна, проголошена в серпні 1991 р. визначала себе не як етнічна держава, ніяких преференцій титульна нація не отримувала. Фактично, країна ставала територіальною, владною, юридичною спадкоємицею Української РСР. Її громадяни мали різне етнічне походження, основними мовами їх спілкування були російська та українська (у різних співвідношеннях), а також мови інших етнічних груп, від початку був закладений складний політичний компроміс між різними політичними силами, більшість з яких не мала вираженого українського національного наповнення, про що детально писав Р.Шпорлюк [11]. Етно-національна програма стала одним з важливих чинників у боротьбі за незалежність, гасла національної незалежності не викликали на початку заперечень. Після отримання незалежності впровадження суто національної програми вже перестало бути консолідуючим фактором, натомість не було виправдано через фактичну багатокультурність країни, її поліетнічність[1], соціальну строкатість (умовно, Захід - переважно сільський, Схід – міський). Драматичний розкол України сьогодні безпосередньо пов'язаний насправді не стільки з національною програмою, скільки зі ставленням до радянського минулого, радянських суспільних інститутів та цінностей, що розділяє покоління та регіони.

Реалізація "українського проекту" гальмувалася не тільки через відсутність політичної волі та економічні негаразди, проблема містилася у розколі масових соціально-психологічних реакцій та преференцій у визначенні напрямку майбутньому руху країни (атлантизм/європейськість чи євразійство/проросійськість), у відсутності сформованого тяглого ставлення до історичної спадщини, у підміні питання "якими нам бути?" віковічним "з ким ми?". Відродження справжньої історії та інституювання історії національної культури дозволяють відрефлексувати виборювання незалежності та будівництво держави не стільки в категоріях пострадянського чи східноєвропейського мислення, але й як загальноєвропейське явище. Після подій Революції гідності і того світоглядного розколу, який супроводжується розколом територіальним, видається, що для успіху культуро- і націотворення Україні важливо відстоювати принцип, згідно з яким українська нація насправді є багатоетнічною політичною, полікультурною, а не етнічно-мовною спільнотою. Автору близькі ідеї культурного протистояння двох типів ідентичності, двох типів ментальності, яке значна кількість дослідників ще до подій 2013-2014 років визначало як ключові і драматичні. Ще у 2000 році М.Рябчук зазначав, що "подібна амбівалентність притаманна усім народам, призвичаєним до державного патерналізму, проте … сьогодніший українець психологічно розщеплюється не лише між цінностями державного патерналізму та вільного ринку, комуністичного авторитаризму і ліберальної демократії, а й між традиційно-совєтською і новою українською ідентичністю…" [8, с. 120]. В Україні сьогодні "відбувається не національне протистояння, а культурне,..культурно-політичне (у країні існує суперництво не двох націй, а двох різнокультурних проектів нації – проєвропейського та проросійського)", писав ще в 2011 році М.Степико [9, с. 199].

Хоча це не є предметом дослідження, зауважу, що одне з найголовніших питань, яким опікувалась і опікується історико-культурна наука, є питання національної та культурної ідентичності, яке тісно пов'язане з культурними та історичними орієнтирами, психологічними реакціями, мовною парадигмою в суспільстві. Національно-культурна ідентичність є когерентним сприйняттям людиною себе як особистості, що засвоїла цінності, інструменти комунікації, художню мову культурної системи та перетворила/перетворює себе за даним зразком. Існування української ідентичності, яка була б спільною для всіх українських земель, є інструментом забезпечення цілісного культурного простору України, інструментом уникнення подальших регіональних конфліктів на етнічному та релігійному грунті.

Незалежно від історичних, етнографічних чи філологічних аргументів, "твердження про наявність окремої української культурної ідентичності мали політичний контекст від самого початку. … вони ставили під сумнів офіційне, імперське бачення нації" [11]. І східна, і західна частини України відсторонялися від "своїх сюзеренів", відповідно, колишніх російської й австрійської імперій. Попри тотожність протистояння, "ідентичність" східна і західна драматично продемонстрували протягом останнього року об'єктивно наявні внутрішні колізії, що дійшли до трагічного протистояння.

Етнічна ідентичність задається походженням, належністю до певної спільноти, культурною спільністю, національна ідентичність обумовлена політичними, економічними, соціальними, історичними чинниками, вона не іманентна притаманна індивіду [9, с. 177]. Етнічність виявляється ефективною формою групової солідарності в умовах боротьби за державність, після її здобуття мобілізаційна здатність етнічної ідеї відчутно зменшується [7, с. 17-18]. *Національна ідентичність* має громадянський, політичний, загальнонаціональний зміст, коли країна розуміється як політично суверенний простір, "мешканців якого об'єднує…порозуміння щодо визначальних суспільних цінностей – громадянських прав (індивідуальних та колективних) та культурної свідомості (ідентичність)" [9, с. 177]. Національна ідентичність є синкретичний феномен, породжений "зсередини" конструкт з ідей, цінностей і смислів культури, що сприймається більшістю громадян країни як власний. Це фактична тотожність з певною надетнічною спільнотою, певним способом життя та цінностями. Культурні, мовні, звичаєві ознаки можуть змінитися, "спільним …є політична ідентифікація громадян суверенної держави" [9, с.177], горизонтальна ідентифікація членів спільноти як співгромадян, які свідомо концентруються на загальнонаціональних цінностях – національній безпеці, національному інтересі. Мобілізувати суспільну енергію можна лише навколо цінностей, ідей і символів, спроможних забезпечити прорив нації-країни у майбутнє. Тому сьогодні європейський ідентифікаційний вибір України – це вибір не проти Росії чи євразійства, це "вибір західних цінностей проти репресуючої …тоталітарної ідеології (чи то класової, чи то націонал-патріотичної)". Такий вибір має розглядатися не тільки

[1] Згідно з Переписом населення 2001 р. в країні 77,8% українців, 17,3% росіян, 0,6% білорусів, 0,5% молдаван і кримських татар, 0,4% болгар, 0,3% поляків, угорців, румун, 0,2% євреїв, вірмен, греків тощо). [http://uk.wikipedia.org/wiki/Національний_склад_населення_України].

дослідниками, але й широким загалом як *вибір культурнополітичний*, а *не геополітичний*, наслідками якого буде "довгострокова стратегія цивілізаційного розвитку країни" [9, с. 198].

Власне дослідницьким завданням авторка вважала розгляд особливостей сьогоднішнього культуротворення та перспективи вітчизняної культурології. Зрозуміло, що ключове завдання сьогодні – захист території та виживання країни, але – це захист вибору, захист стратегічної перспективи країни в цивілізаційному вимірі, тому професійний дискурс з приводу завдань/перспектив культуротворення актуальний як ніколи. Говорячи про інші фактори, що впливають на творення та осмислення культурних сенсів/технологій/артефактів, зазначимо, що більшість з ним описані дослідниками, ми згрупуємо їх у певні кластери. До факторів *політико-економічного характеру* віднесемо: перехід від індустріальних до постіндустріальних форм розвитку суспільства; соціально-демографічна криза на тлі гуманітарної катастрофи, енергетичної та екологічної кризи; кардинальна зміна ролі унітарної держави та пошук адекватних форм децентралізації у новому контексті; відсутність виваженої тяглої (як у суспільному, так і культурологічному вимірі) політики культурного будівництва та його фінансування; стрибкоподібне формування громадянського суспільства, включення громадських (політичних, волонтерських, освітніх, інформаційних, екологічних, контролюючих, релігійно-організаційних, освітньо-культурницьких) ініціатив в основне русло суспільного будівництва та державотворення; пошук суспільно прийнятних неконфліктних форм соціального захисту та реформування інфраструктури та економіки.

Друга група факторів впливу на культуротворення та його рефлексію лежить у сфері *етно-національного*: складне багаторівневе (часто стрибкоподібне) творення української модерної нації, що передбачає пошук та формування об'єднуючого концепту поза парадигмою національної ідеї; "перфарованість" національного/мовного/культурного простору як по вертикалі, так і по горизонталі; відсутність стабільної мовної політики та знаково-комунікативних зв'язків; необхідність неконфліктних форм пошуку нової героїки, формування і сприйняття нового об'єднуючого пантеону; зростання національно/державно орієнтованої еліти з представників генерації, що сформувалась за часів незалежної України; відтворення суспільства та особистості зі збереженням та модернізацією "міжпоколінної трансляції соціального та культурного досвіду" [10, с. 44].

До *соціокультурних та власно культурницьких факторів* варто віднести зростання високоосвіченої, конкурентоспроможної громадянської та бізнесової еліти, що відрізняється високим рівнем мультикультурності при вираженій особистій культурно-національній самоідентифікації; ущільнення інформаційного поля з стрімким зростанням ролі та місця хаотичних інформаційних потоків у житті особистості та спільноти; переосмислення соціального досвіду останнього року та формування нової ціннісно-смислової та процесуально-технологічної мапи життєдіяльності; інтенсивне зростання попиту на професійну компетентність та культурну адекватність особистості при одночасному спрощенні форм освіти, звичаєвої культури, дозвілля; необхідність "вироблення принципів та норм соціальної солідарності та культурної ідентичності неконфронтаційного типу" [10, с. 446]; опосередкування світового культурного доробку в категоріях та формах власної культури та, навпаки, світова презентація українського культурного продукту незалежно від мови витворення;

Ми стали свідками трагічного загострення культурнополітичного протистояння, яке з латентної форми протистояння двох проектів нації "атлантичного" та "євроазійського" переросло в гібридну війну. Відчуття національної ідентичності зростає під впливом зовнішньої загрози, як зазначав С.Гантінгтон, проте задача полягає у творенні нової загальнополітичної ідентичності, що має ассимілювати конфліктуючи політичні, економічні, культурні тренди. Українська *"загальнонаціональна ідентичність"*, як власне і "українська нація" є відкритим, "незавершеним" проектом [9, с.178], це завжди "недосконале знання про себе і ще не досягнуте адекватне визнання іншими" [2, с. 74]. Я глибоко переконана, що пошуки характеристик, параметрів такої ідентичності стануть одним з інструментів "моделі миру", осмислення якої наразі найважливіша не стільки політична, скільки культурно-прогностична задача. Складність та багатофакторність завдань тільки посилює необхідність соціокультурної прогностики, як на технологічно-побутовому, так і на концептуальному рівнях, що дасть можливість вибудувати розуміння цивілізаційного вибору, ролі України і місця українців у світі в контексті глобального пошуку майбутнього.

Отже, як громадяни ми є свідками та учасниками процесу виборювання нового статусу країни і суспільства, як науковці беремо участь у формуванні постмодерного (некласичного) дискурсу щодо загальноукраїнської ідентичності, наповнення новим змістом національно-культурного Міфу Вітчизни, як представники людства творимо новий "ціннісно-смисловий універсум культури" (С.Кримський, Ю.Пахомов). Наочна необхідність нового осмислення вітчизняної культури, історичного наративу, формування героїки, місць пам'яті, символічної політики, що наповнить суспільну свідомість адекватним викликам часу змістом. "Все те, що характеризує людину, є свідченням її історії, і все те, що конструюється в культуру, виражає в ціннісному аспекті досвід цієї історії" [4, с. 15].

Культура не задається списком, говорив С.Б.Кримський а от пул характерологічних особливостей та перспектив можна спробувати розглядати у вигляді списку. Аналітична культурологія актуалізувала певну частину приведених нижче особливостей[2], щось хочеться озвучити вперше. "Винахідливість мікропричитань та сміливість макро-генералізацій" виведе нас на осмислення загальнокультурних проблем, відкриття перспектив, які я би воліла розглядати не стільки як підсумки, скільки як "план майбутніх битв".

Культурологія, соціальна філософія, політологія, вся гуманітаристика мають осмислити *реконфігурацію культурної географії* країни. Політична децентралізація тісно пов'язана з новими претензіями культурницького регіоналізму, виправданість якого ще потребує верифікації. Принцип пріоритетності загальнолюдських цінностей у новітній парадигмі викликів перехідної доби передбачає "звеличення конструктивної діяльності конкретних співтовариств до загальнолюдських цінностей світового співтовариства" [3, с. 184]. Захист, в тому числі фізичний, свободи власного вибору рухатися в європейську систему цінностей – єдина можливість відстояти незалежне існування. Невизначеність, відсутність

[2] Системні роботи з цього приводу: Флиер А.Социкультурний прогноз на XXI век//Флиер А.. Культурология для культурологов/ А.Флиер - М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга,2002. – с.440-448; Кримський С.Трансформація соціальних стратегій на зламі тисячоліть//Кримський С.Запити філософських смислів.- К.:Парапан, 2003. –с.181-210; Сучасна культурна ситуація як перехідна епоха. Проблеми глобалізації, модернізації, мультикультуралізму, культурної універсалізації // Культурологія: підручник для студентів вищих навчальних закладів/ кол.авторів; за ред.А.Є.Конверського.-Харків:Фоліо, 2013. –с.777-832.

прозорості у політико-економічних рішеннях, гальмування перезавантаження країни, так само як і загальноцивілізаційні виклики, безупинний процес уніфікації чи появи культурних систем, інструментів, кодів потребує *стратегії багатоваріантності розвитку*. Найважливіша прагматична задача науки – навчитися передбачати нелінійність ефектів, враховувати невизначеність та полілінійність як ключові фактори впливу. "… процесуальність - ось тепер найглибша характеристика буття" [14, с. 295].

В час кіберпростору цивілізаційна, культурна, національна, особистісна ідентичність відтворюється через мислення, через культурні артефакти та уяву, що поділяють уявну узгодженість та формування набору *"ковких ідентичностей"*[3]. Компроміс та консенсус - правомірний засіб особистісного вибору. Я схильна розглядати глобалізацію не стільки в традиційному сенсі злиття економік, формування транснаціональних політичних та бізнес структур, транскордонної трансляції інформації та культурних форм, а як процес креолізації, зворотньопоступальні трансформацій та переходів, як багатство впливів, суперництво, яке може стати прийнятним, з точки зору соціальної ціни та наслідків лише через постійні "перемовини" та неконфронтаційне розв'язання колізій.

Зламана, тріщинувата колективна пам'ять "української спільноти" (як досить уявної колективності) продукує мультиплікативність (багатократність) історій, спільнот, персоналій, стаючи певним індивідуальним джерелом адаптивної сили. Плинність, мінливість конструйованих стилей та ідентичностей в перехідний період – задача для теоретичного осмислення та практичної рефлексії гуманітаристики. Можливо, *процесуальний підхід до ідентичності* – синкретичність, перехрещеність, гібридність (cut'n'mix) – стане одією з суспільних практик неконфронтаційного типу у механізмах міжпоколінної трансляції культурного досвіду. Від професійної теоретичної рефлексії до побутово-звичаєвого "самоопитування" - прірва, було б утопією думати, що сприйняття "Іншого" відбувається легко і швидко, але тільки через суголосність індивідуального і солідарного, через неконфронтаційність і пошук "майданчиків спілкування" можна прийти до культової та культурної лояльності. Емблематичним стає заміна стрижневого питання "в що я маю вірити" на "як я маю вірити в це" і "що я готовий зробити/чим готовий поступитися заради своїх переконань".

Необхідне раціоналізування та перевірка віри та релігійних практик через свідоме розрізнення елементів віри/культури та їх функцій в різних зонах – у храмах, культурних центрах, домівках, на роботі, - це має послабити цивілізаційно-релігійне протистояння, яке на сьогодні виглядає як гостре і затяжне. Одним з шляхів вирішення такого протистояння може стати здатність віри виражати себе через універсалії інших релігій та через світські цінності, артикулювати свою ідеологію через всезагальні культурні принципи. Соціалізація та інкультурація нових генерацій, груп, осіб потребує якісних ефективних механізмів, інституалізації мережі комунікацій, вільних від заангажованості та тиску, нових суспільних та культурних організацій, в тому числі, сформованих на громадських засадах, реформування системи освіти та просвіти. В цій галузі зусилля науки та культурно-освітньої практики мають з'єднатися з зусиллями держави і громадянського суспільства.

Електронний транснаціоналізм як складова глобалізації потребує принципу "радикальної переваги людських цінностей перед будь-якими інтелектуальними спокусами і вигодами" [3, с. 187]. Роль електронних слова та образа зростає, мережа виглядає як головний резервуар збереження спільних та індивідуальних цінностей. Важливо визнати і працювати з подвійністю мережевого ефекту – поширення вторинних зразків, усереднених оцінок з одного боку, унаочнення і реалізація цінності індивідуального досвіду, через який "проглядає" культурний універсум людства, з іншого.

До викликів власно українського культуротворення та, відповідно пошуку його стратегій, віднесу необхідність подолання наявного в колективній свідомості *репресивного досвіду*, який продовжує накопичуватися (історичний геноцид та сьогоднішня військова загроза, вимушені міграції, насильницька русифікація чи вестернізація). Українська суспільна свідомість, що не звільнилась за 24 роки від залишків тоталітаризму, зараз зазнає впливу трагічних механізмів насильництва у всіх сферах, що пожвавлює жахи колективного підсвідомого. Діаметрально протилежною є тенденція до вільного і мужнього самовиявлення, яке нація продемонструвала під час Революції гідності та демонструє зараз у військовому конфлікті. Парадоксальність природи суспільної свідомості викликана, як негативним досвідом національної дискримінації, тоталітарного пригнічення, людського та громадського приниження, так і позитивним досвідом ідентифікації себе з цінностями європейського і світового ґатунку, що зрештою спричинило відкриту боротьбу за громадянські права, права людини, гідність та власний вибір стратегії розвитку. Свідомість сучасного українця живе втратами та надіями, що визначає її напруженість.

Однією з задач культурологічного, історико-культурного, взагалі філософського знання вбачаю в обґрунтуванні нового проекту "українська держава", який має бути побудований на основі *розуміння політичної нації як співгромадянства*. Активна "націоналістичність" історіографії, культурології, політичних студій початку 90-х була методом власної легітимізації – "творення українців" в цей час виявлялось нагальною проблемою. "Україна гостро потребувала власної державної символіки, пантеону національних героїв, встановлення системи державних свят… Але проект творення політичної нації на основі співгромадянства фактично завмер на стадії політичних дискусій" [6, с. 145] Одним з найгостріших питань побудови політичної нації не на основі етнічного/національного первня, а як нації співгромадян, що поділяють перспективи та ризики спільного громадсько-державного співіснування, стане розвиток та наповнення змістом поняття самоідентифікації. Окреслення, якщо не *конструювання. усвідомленої колективної ідентичності* неконфронтаційного типу – наше професійне завдання на найближчу перспективу. Усвідомлена загальнонаціональна ідентичність буде "витягувати" віяло "етнічних міфів", які будуть наповнені цінностями та символами різних культурних, регіональних спільнот, проте мають узгоджуватися зі спільним для всіх жителів країни громадянськими та державницькими інтересами, зі спільним *розумінням стратегії розвитку майбутнього*. І знову стає нагальним "які ми?", а не "з ким ми?".

Феномен "подвійної ідентифікації" (як вже відзначалось вище) має в країні особливості – частина населення (в середині всіх соціальних шарів, не тільки на сході чи півдні) поділяє "routes and roots" (маршрути та корені) з пострадянською/російською цивілізацією, демонструючи відповідну ментальність та способи діяль-

[3] Термін запропонований в роботі Vertovec S. The meaning of 'diaspora', exemplified among South Asian religious / Steven Vertovec // Diaspora. — 1999. — № 7(2). — P. 21—41.

ності і на рівні макрополітичної активності (політика сепаратизму), на звичаєво-побутовому рівні (відсутність прав, поваги до людини, корупція, хамство тощо). Інша частина населення активно шукає шляхів ідентифікації з європейськими цінностями, особливо це стосується молодої інтелектуальної частини суспільства по всій країні, представників бізнесу, здорової частини політикуму та чиновництва. Політична воля і зусилля влади має значення, але не менш важлива солідарна психологічна орієнтація населення, не тільки вибір, але й життя у відповідності до вибраної стратегії, солідарна відповідальність.

"…духовність – це завжди ціннісне домобудівництво особистості. …особистість – це не тільки неповторність індивіда, це й індивідуальна неповторність нації. …Нація повинна постійно звертатися до своєї "самості", відновлювати її, і через врахування своєї історії, свого історичного досвіду йти до самої себе" [2, с. 54]. Загальноукраїнська ідентичність, яка народжується в крові і муках лежить "в" та "через", а не "замість", отже нагальна практична настанова науки – виробити такі культурні, цивілізаційні інструменти та технології, які могли б допомогти продукувати та відтворювати людськість в людині поза межами тоталітарного (класового чи націоналістичного), допомогли б людині та суспільству оновлювати себе через трансформацію та *прийняття розбіжностей*, а не винищення.

Список використаних джерел

1. Касьянов Г. В. Теорії нації та націоналізму / Г. В. Касьянов. — К. : Либідь, 1999. — 349, [2] с. 2. Костенко Н. Культурні ідентичності: перетворення і визнання // Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – 2001. – № 4. – С. 69-88. 3. Кримський С.Запити філософських смислів.- К.:Парапан, 2003.- 240 с. 4. Кримський С. Ранкові роздуми//Зб.ст./С.Кримський - К.:Майстерня Білецьких, 2009. - 120 с. 5. Культурологія:підручник для студентів вищих навчальних закладів/ кол.авторів; за ред.А.Є.Конверського.-Харків:Фоліо, 2013. –863 с. 6. Нагорна Л. Історична культура: концепт, інформаційний ресурс,рефлексивний потенціал. /Л.П.Нагорна – К.: ІДІЕНД ім..І.Ф.Куроса НАН України, 2014. – 382 с. 7. Нагорна Л. Поняття "національна ідентичність" і "національна ідея" в українському термінологічному просторі. – Політичний менеджмент. – 2003. - № 2. – с.14-31. Режим доступу: http://www.politik.org.ua/vid/magcontent.php3?m=1&n=16&c=119. — Назва з екрану. 8. Рябчук М. Від Малоросії до України: парадокси запізнілого націєтворення / М. Рябчук. — К. : Критика, 2000. — 200 с. 9. Степико.М. Українська ідентичність: феномен і засади формування./М.Т.Степико. – К.:НІДС,2011. – 336 с. 10. Флиер А.. Культурология для культурологов/ А.Флиер - М.: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга,2002. – 492с. 11. Шпорлюк Р. Імперія та нації : (з іст. досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі) / Р. Шпорлюк. — К. : Дух і Літера, 2000. — 354 с. — Режим доступу: http://litopys.org.ua/shporl/sh11.htm/ — Назва з екрану. 12. Щедрина Г. К. Искусство как этнокультурное явление / Г. К. Щедрина // Искусство в системе культуры / сост. и ред. Каган М. С. — Л., 1988. — С. 25—29. 13. Яковенко Н. Паралельний світ. Дослідження з історії уявлень та ідей в Україні XV-XVII ст./ Н.Яковенко. - К.:Критика, 2002. – 416 с. 14. Гайденко П. Время. Длительность.Вечность.Проблема времени в европейской философии и наукою – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 464 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Н.Ю. Кривда, д-р филос. наук, проф.
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

К ВОПРОСУ О НЕКОТОРЫХ АКТУАЛЬНЫХ ЗАДАЧАХ КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИХ НАУК

Культурология сегодня находится в активной стадии интеграции нового социокультурного опыта, выработки новых культурных (гуманитарных) смыслов, конституирования смысловой перспективы. Функции профессионального культурологического знания распространяются не только на рефлексирование, задача заключается в выработке действенных механизмов воспроизведения общенациональной идентичности, неконфронтационных методов самовоспроизводства. Включение в актуальное знание своего нового историко-политического опыта должно помогать человеку и нации идти к самим себе. Среди основных перспектив выделены реконфигурация культурной географии, осмысление "ковких идентичностей" как одной из возможностей идентификации неконфронтационного типа, осмысление нации как сограждaнства. Расхождение аксиологических/эпистемологических подходов заключается не только в множественности методологии, но и в столкновении мировоззрений, "конфликте существующих онтологий".

Ключевые слова: Ключевые слова: задачи культурологии, конституирования науки, перспективы развития.

N.Yu. Kryvda, Doctor of Philosophical Sciences, Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

ON SOME KEY PROBLEMS OF CULTUROLOGY

Culture is still in the active stage of the integration of the new socio-cultural experience, development of new cultural (humanitarian). Its senses directed to the constitution of semantic perspective. Features of professional cultural thinking extend not only to reflected, the task is to develop effective reproductive mechanisms of national identity, non-confrontational methods of selfregeneration. Inclusion in the actual knowledge of the new historical and political experience should help people and nations go to themselves. The main perspectives of scientific discourse marked reconfiguration of cultural geography, rethinking of "forging identities" as one of the possibilities of identification of a non-confrontational type, understanding of political nation as fellow citizenship. The discrepancy of axiological/epistemological approach demonstrates not only the plurality of methodology, but the collision of worldviews, "conflicts of existing ontologies".

Key words: problem of cultural studies, science constitution, prospects.

УДК 17.026.2+17.036+172.12

І. І. Маслікова, канд. філос. наук,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

КОНСЕКВЕНЦІАЛІЗМ В ОБҐРУНТУВАННІ СПІЛЬНОГО БЛАГА ЯК КРИТЕРІЮ МОРАЛЬНОЇ ПРАВИЛЬНОСТІ СОЦІАЛЬНОЇ ДІЇ

У статті здійснюється аналітичний огляд основних напрямків сучасного консеквенціалізму в аспекті проблематики спільного блага. З'ясовується критерій моральної правильності соціальної дії в консеквенціалізмі та намічається перспектива етичної оцінки соціальних практик.

Ключові слова: спільне благо, правильність, прямий консеквенціалізм, непрямий консеквенціалізм, утилітаризм дії, консеквенціалізм чесноти, утилітаризм правила.

Консеквенціалістська етика на сьогоднішній момент є одним з найвпливовіших напрямів сучасної етичної теорії та етико-прикладних досліджень, пов'язаних з пошуком вирішення актуальних проблем соціальних практик. При цьому теоретичні та практичні розвідки представників цього напрямку пов'язані із з'ясуванням соціальної корисності практичної діяльності та її результатів. Сама назва консеквенціалізм передбачає фокусування уваги на наслідках будь-якої дії. Відповідно консеквенціалістська ети-

ка у виборі правильної та необхідної дії ґрунтується на оцінці результатів такої дії.

Оскільки сьогодні розгортаються досить активні дискусії серед представників "процедурної" і "субстанціоналістської" етики відносно визначення цілей соціальних практик та обґрунтування критеріїв і процедур прийняття рішень щодо максимізації добробуту членів спільнот, уявляється необхідним зосередити увагу на теоретичних пошуках представників сучасної консеквенціалістської етики. Таким чином, метою даної статті є аналітичний огляд провідних напрямків сучасного етичного консеквенціалізму в аспекті проблематики спільного блага. Дане дослідження дозволить окреслити проблеми в обґрунтуванні спільного блага та у визначенні правильності соціально-значущих дій, а також позначити перспективи у створенні системи етичної оцінки та легітимації соціальних практик.

Висхідним пунктом розмислів консеквенціалістів є фіксація початкового стану справ, ціннісний вимір якого узагальнюється поняттям "блага". Відповідно моральну виправданість має вибір такої дії, яка буде збільшувати, максимізувати це первісне благо. Незважаючи на різні змістовні трактування блага, консеквенціалісти схожі в тому, що морально виправданим буде тільки така дія, яка прямо або опосередковано максимізує благо. При цьому увага дослідників зосереджується на визначенні критерію правильності, за допомогою якого можна було б знаходити морально виправдані компроміси між конфліктуючими уявленнями про благо і способами його реалізації.

Будучи однією з форм консеквенціалізму, утилітаризм пропонує свою концепцію блага, яке визначається незалежно від правильності. Ідея блага та принцип максимізації не тільки передують ідеї правильності, але й визначають правильність. Утилітаризм виходить з самоочевидного припущення, що всі "речі повинні бути влаштовані так, щоб вести до найбільшого блага", і "ті інститути та дії є правильними, які з усіх доступних альтернатив дають найбільше благо" [2, с.35].

У зв'язку з низкою нерозв'язних проблем класичного утилітаризму, які виникають із неможливості зведення в статус універсально-об'єктивного принципу максимізації блага, що трактується як пов'язану з суб'єктивним відчуттям задоволення корисність, у другій половині XX ст. здійснюються спроби реформування консеквенціалізму. Якщо у класичному утилітаризмі йшлося про облік наслідків одиничних дій, та Дж.Ст. Мілль лише тільки звернув увагу на необхідність відповідності цих дій деяким стандартам або правилам, то сучасні консеквенціалісти крім цього заявляють про необхідність у розрахунку наслідків застосування моральних норм, мотивів, особливостей характеру. Відповідно сучасний консеквенціалізм являє собою неоднорідну теорію, представлену підходами, які отримали назву "прямого консеквенціалізму" ("утилітаризму дії") та "непрямого консеквенціалізму" ("консеквенціалізму мотиву та чесноти", "утилітаризму правила"). Незважаючи на те, що в сучасних дискусіях превалюючим є "консеквенціалізм правила", проте ставиться питання про практичну рівнозначність обох видів консеквенціалізму. Оскільки визначальним є принцип максимізації блага, консеквенціалізм правила з його нескінченною редакцією правил дає той самий результат, що й консеквенціалізм дії, при цьому процедурно програючи останньому [8].

"Прямий консеквенціалізм" (Дж.Смарт, П.Сінгер та ін.) критерій правильності дії бачить у здатності призводити до таких наслідків, які найбільшою мірою максимізують благо. При цьому під дією розуміється кожний окремий вчинок у конкретній ситуації. Відповідно, нормативно приписується вчинення такої дії, яка саме в даній конкретній ситуації призведе до максимізації блага. На противагу класичному утилітаризму порівнянню та вибору підлягає не суб'єктивно пережите задоволення, а конкретні чинники і ситуації, які реально спостерігаються та піддаються емпіричній перевірці з точки зору значущості для збільшення блага діючого суб'єкта.

Найбільш впливовий представник "утилітаризму дії" австралійський філософ Джон Джеймесон Смарт (John Jamieson Carswell Smart) говорить про те, що утилітаризм покликаний служити керівництвом вибору. І для реалізації такого вибору утилітаризм дії дозволяє проводити оцінку та порівнювати різні ситуації, наприклад, такі, що сприяють прояву інтересу до роботи, задоволенню потреб у матеріальних речах, насолоди від мистецтва, гумору, досліджень та ін. [14, p. 33, 67-68]. Спираючись на аналізі конкретного вчинку та досягнення індивідуального блага, "утилітаризм дії", проте, орієнтований на спільне благо. Правильність вчинку і відповідно вибір на користь його реалізації пов'язаний з тим, наскільки він служить благополуччю людей, розвитку знань про світ. Таким чином, максимізація спільного блага служить мірилом всіх людських дій, оскільки орієнтована на спільну, об'єднуючу всіх мету. Реалізація спільного блага можлива завдяки здатності розглядати бажання та інтереси інших людей як свої власні завдяки закладеному від природи почуттю "спільної доброзичливості" [14, p.51].

Однак "прямий консеквенціалізм" не позбувся низки проблем класичного утилітаризму, на які вказують критики. По-перше, утилітаристське мислення допускає дії, які можуть порушувати особливі зобов'язання або основні права людини заради максимізації спільного блага. І якщо послідовно втілювати утилітаристську логіку в життя, будуть кричуще порушуватися фундаментальні норми пристойності та нівелюватися цінність людського життя. Яскравою ілюстрацією цього положення служить гіпотетична ситуація "трансплантації", що стала вже хрестоматійною. У лікарні перебувають п'ять пацієнтів при смерті, і єдиним шансом на їх одужання є трансплантація здорових органів. При цьому кожен з пацієнтів потребує трансплантації різних органів (серце, печінку та ін.). Несподівано чоловік, що прийшов на профілактичний огляд, продемонстрував докторам своє здоров'я, та відповідно доктора, що його оглядали, з точки зору прямого консеквенціалізму, мусять терміново провести пересадку органів цієї людини для порятунку життя 5 смертельно хворих людей [10]. Однак дана проблема не вичерпується гіпотетичними прикладами, питання виникають в реальній практиці, скажімо чи можна виправдовувати тортури при допитах злочинців, якщо вони попередять страждання невинних людей у величезних масштабах [3, с.52-56].

По-друге, критики утилітаризму звертають увагу на деякі небезпечні наслідки для існування та повноцінного функціонування суспільства в умовах вибору "меншого зла" для максимізації спільного блага. В якості ілюстрації наслідків реалізації логіки "меншого зла" Дж.Дж. Смарт окреслює часто обговорювану ситуацію "цапа відбувайла". Через вчинений злочин в місті назріває серйозний бунт, в результаті якого достовірно точно загинуть сотні людей. Оскільки зупинити ці смерті можна лише тільки стративши злочинця, якого не можна знайти, шериф змушений затримати і стратити невинну людину [14, p.69-70]. Очевидно, що такого роду дії не можуть не ображати почуття справедливості будь-якої нормальної людини. Та й в результаті таких дій може виникати спокуса виправдати все що завгодно в спробах визначення кращого швидкого результату [4, с.141].

По-третє, утилітаризм підлягає критиці за те, що у відсутності стандарту поведінки виникає спокуса розглядати кожен вчинок як унікальний і такий, що виходить за рамки існуючих правил, в наслідок чого підривається впевненість у вчинках інших людей, падає рівень довіри в суспільстві, що позначається на неможливості досягати спільні цілі [8].

По-четверте, загострюється увага на складності аналізу наслідків окремих вчинків та помилках у розрахунках. Утилітаризм дії звинувачується в тому, що не враховується той факт, що гарні наслідки часто непередбачувані і залежать від вдачі або випадку. Відповідно виникає сумнівний висновок, що осуд або заслуга дії не залежать не тільки від обставин та ситуацій, але й від моральних якостей суб'єкта, його нахилів, здібностей, темпераменту, моральних установок. Міркуючи про моральну відповідальність і неконтрольовані людиною чинниках, що впливають на результати поведінки, американський філософ Томас Нагель (Thomas Nagel) наводить низку прикладів. Один з них наступний: "той, хто був офіцером в концтаборі, міг би прожити спокійне та нешкідливе життя, якби нацисти не прийшли до влади у Німеччині. А той, хто прожив спокійне та нешкідливе життя в Аргентині, міг би стати офіцером в концтаборі, якби не поїхав з Німеччини у справах в 1930 році" [1, с.175].

По-п'яте, одним з поширених критичних зауважень на адресу утилітаризму дії є його звинувачення в надмірно завищеній вимозі максимізувати спільне благо в суперечі особистим інтересам. Якщо здійснювати моральну оцінку вчинків виходячи з такого суворого зобов'язання, вийде, що більша частина звичних повсякденних дій будуть класифікуватися як аморальні. Таким чином, проблема полягає в тому, що вимога максимізації спільного блага набуває статусу не просто належного, а навіть "надналежного", що загрожує практичною неспроможністю нормативної програми консеквенціалізму. Оскільки всі люди не можуть цілком присвячувати себе благодійній діяльності в різноманітних її проявах [11].

Ці проблеми намагаються подолати представники "непрямого консеквеніалізму" (Р.Брандт, Дж.Харсаньї, Ст. Свердлік, М.Слоут та ін.). Перший варіант "непрямого консеквенціалізму" оцінює моральну правильність дії, виходячи з наслідків мотивів цього акту (консеквенціалізм мотиву) або особливостей характеру, завдяки чому стає можливою максимізація хороших наслідків (консеквенціалізм чесноти). Так, один з найбільш яскравих представників консеквенціалізму мотиву Стівен Свердлик (Steven Sverdlik) стверджує важливість врахування мотиву, оскільки він здатний змінювати внутрішню цінність вчинку, впливає на процес самої дії, і не може не враховуватися іншими в оцінці правильності акту [15, с.349].

Консеквенціалізм чесноти (М.Слоут, Ф.Фут та ін.) є однією з форм антиутилітаристського консеквенціалізму, що дозволяє долати проблему "надзобов'язань" принесення себе в жертву заради досягнення спільного блага і відповідно розглядати свій персональний успіх як самоцінний, а не засіб для "найбільшого щастя для найбільшої кількості людей". Моральність дії в утилітаристський обґрунтуваннях забезпечується безпристрасним ставленням діючого суб'єкта до кола всіх тих, хто потрапляє в радіус його дії. Це означає, що діючий суб'єкт повинен неупереджено і рівною мірою піклуватися про максимізацію блага для всіх людей. Однак відсутність упередженості не означає автоматично реалізацію рівної доброзичливості до всіх. Більш того, швидше за все, найдієвішим способом позбутися упередженості - це ніколи не відчувати ніякої симпатії до будь-кого, що в свою чергу ніяк не сприятиме максимізації блага іншого. Сама практика міжлюдської взаємодії свідчить про неможливість такої неупередженості, оскільки для людини природно піклуватися про ближніх і допомагати в першу чергу рідним і знайомим, а не незнайомцям. Більш того, сама можливість правильно мислити та ефективно діяти у багато чому залежить від міцності відносин з певним колом близьких людей, оскільки це прямо або побічно задає стійкість та перспективу спільних дій. Тому, як зауважує американський філософ Френк Джексон (Frank Jackson), з точки зору здорового глузду, певна упередженість є навіть необхідною в питаннях максимізації блага [9, p.481-482].

Американський філософ Майкл Слоут (Michael Slote) вносить корективи в головний принцип консеквенціалізму: вимога "максимізації блага" заміщується вимогою "сатисфакції блага" [13, p.190] як певного балансу зобов'язань щодо інших і самого себе, коли не може бути пріоритету спільного по відношенню до приватного і навпаки. Такий баланс або симетричність відносин до самого себе і інших дозволяє діючому суб'єкту реалізовувати свої життєві проекти, досягати власного благополуччя, але при цьому і піклуватися про благо інших. Такий принцип "сатисфакції блага" привноситься в консеквенціалізм з етики чесноти, в якій розглядаються групи чеснот як а) направлені на інших і сприяють благу іншого (правдивість, доброзичливість, справедливість, співчуття та ін.), б) спрямовані на себе і сприяють своєму благу (розсудливість, винахідливість, обачність та ін.), в) змішані (мужність, мудрість, самовладання та ін.) [13, p.192]. При цьому жодної з цих груп не може надаватися пріоритет, оскільки їх порівняння між собою є просто не коректним. Навряд чи має сенс порівняння, скажімо, чесності та мужності, а доброзичливість цілком сумісна з винахідливістю. Більш того, людина, що демонструє зайву турботу про інших на шкоду власним потребам, буде скоріше підозрюватися в мазохізмі або в зацикленні на почутті провини, несправедливо насадженої в дитинстві [13, p.193-194]. Отже, в якості загальної рекомендації щодо розуміння правильного життя та оцінки його результатів радиться не спеціалізація чеснот, а скоріше їх баланс, врівноваження. А так, кожен індивід повинен бути зацікавлений рівносильно і в удосконаленні у власних чеснотах, і у реалізації власного благополуччя, з одного боку, і в удосконаленні іншого та сприянні благу іншого, з іншого боку [13, p.197].

Другий варіант "непрямого консеквенціалізму" має справу не з окремою конкретною дією, а з певним видом або родом дій. Оцінці підлягає моральна правильність дій з урахуванням узагальненого соціально-історичного досвіду, який викристалізувався в набір конкретних правил, що забезпечують максимізацію фактичного або очікуваного блага з урахуванням ступеню найбільшої ймовірності того, що воно буде реалізованим. При цьому правила і пов'язані з ними оцінки наслідків дій необхідні для заборони або дозволу дії, прийняття рішення та визначення умов застосування моральних санкцій [8].

Основним принципом, що забезпечує повноту обґрунтування зазвичай вже чітко усвідомлюваних на інтуїтивному рівні правил, є не правильність сама по собі, а емпіричний результат. Сама практика соціальної взаємодії свідчить про те, що певний набір правил є необхідним і схвалюється, оскільки їхнє прийняття призводить до максимізації блага, неможливої в такому обсязі в суспільствах, де такі правила відсутні. Таким чином, необхідність універсальних правил є певною самоочевидністю, що схоплюється інтуїтивно. При цьому прийняття таких правил може відбуватися за різними процедурами: шляхом вбудовування в індивідуальну совість [6, p.52], через широкий розголос серед громадськості [12, p.90], інкор-

порування в громадські інститути. Дж.Ролз, погоджуючись з тим, що правильно влаштоване суспільство в якості своєї мети бачить максимізацію спільного добробуту, але при цьому принципово важливим є те, що досягнення спільних для всіх людей цілей, розподіл прибутків і тягот соціального життя повинні відбуватися відповідно до публічної системи правил, яка покликана гарантувати взаємні очікування [2, с.61-63]. Відносно обґрунтування більш конкретних правил необхідна більш складна процедура, яка є близькою до контракторіанистского гіпотетичного соціального контракту. Такий соціальний договір повинен здійснюватися в деяких умовах, відмінних від ролзовської "вуалі незнання". Індивіди, що дають згоду на прийняття таких правил, повинні мати всю повноту знання емпіричних фактів про себе при одночасній відсутності будь-яких преференцій в переговорах [5, p.243-244].

Найавторитетніший представник цього напрямку Річард Брандт (Richard B. Brandt) обґрунтовує найбільш ефективний моральний кодекс, який поєднує в собі простоту та дієвість набору процедур для максимізації блага та добробуту в тому числі [5, p.286-305]. При цьому характерні особливості соціального морального кодексу, що відрізняють його від правової норми, пов'язані з деякою подобою індивідуальної совісті в широкому сенсі. До формальних особливостей морального кодексу Р.Брандт відносить специфічну внутрішню мотивацію, відчуття провини і несхвалення, особливу значимість, що викликає довіру, повагу, серйозну обґрунтованість та спеціальну термінологію ("моральний обов'язок", "моральне зобов'язання", "моральне осуд") [5, p.164-169] . Змістовно універсальний моральний кодекс пов'язаний з вимогами Декалогу (заборона на крадіжку, адюльтер, лжесвідчення, вимога поважати батьків), які роблять стійкими соціальні інститути (приватна власність, моногамний шлюб, суди присяжних, рівний статус членів сім'ї) [5, p.180].

Таким чином, консеквенціалізм правила зосереджує свою увагу на формуванні досить простих моральних кодексів, які визначають в першу чергу те, що є морально неприйнятним, тобто мають заборонний характер. При цьому вони можуть категорично забороняти деякі дії, що призводять до максимізації блага. В наслідок цього втрачається нормативна вимога всезагальності максимізації блага. Такий поворот породжує питання безумовності правил, чи слід їх дотримуватися завжди, навіть якщо це призведе до катастрофи. На що Р.Брандт дає роз'яснення, що конкретно взята ситуація з катастрофою може бути подолана прийняттям правила "запобігання катастроф", навіть якщо з цього буде слідувати вимога порушення інших правил [6, p.150-157]. Однак залишається відкритим питання щодо можливих конфліктів правил: "заборона брехні" та "запобігання катастроф", "заборона заподіяння фізичної шкоди безневинним громадянам" та "запобігання катастроф". Не дивлячись на здавалося б гіпотетичність ситуації, в якій могли б виникнути дані теоретичні конфлікти, ця проблема має пряме практичне значення в ситуаціях збройних конфліктів. Зокрема, ці дилеми на сьогоднішній момент набувають особливої актуальності в проведенні антитерористичної операції на Сході України

Опосередкованість правилами дозволяє ввести в консеквенціалістські роздуми загальні моральні інтуїції, залишаючи при цьому телеологічну спрямованість теорії. Однак такий опосередкований правилами "непрямий консеквенціалізм" є швидше не процедурою прийняття рішень, а критерієм правильності чи стандартом того, що має бути зроблено з точки зору морально правильного чи морально належного. В такому сенсі призначення консеквенціалістської теорії полягає в тому, щоб роз'яснювати умови можливості морально правильної дії. Отже, проблема чіткої калькуляції корисності втрачає свою актуальність, оскільки в більшості випадків чинний суб'єкт керується скоріше моральними інтуїціями [7], ніж громіздкою системою розрахунків максимальної користі. Більш того, утилітаристський критерій правильності може дозволяти використання неутилітаристських процедур прийняття рішень. Таким чином, консеквенціалістская етика задає критерії оцінки соціальних практик, соціальних інститутів та соціальної політики у відповідності з уявленнями про спільне благо і способами його оптимізації.

Список використаних джерел

1. Нагель Т. Моральная удача / [пер. с англ. А. Черняк] // Логос. – 2008. - №1 (64). – С. 174-187. 2. Ролз Дж. Теория справедливости / [Пер. с англ. / Науч. ред. и предисл. В.В.Целищева]. Изд.2-е. – М.: Издательство ЛКИ, 2010. – 536 с. 3. Сэндел М. Справедливость. Как поступать правильно? / Майкл Сэндел; [пер с англ. Александра Калинина]. – М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. – 352 с. 4. Шварцман К.А. Современная буржуазная этика: иллюзии и реальность. – М.: Мысль, 1983. – 215 с. 5. Brandt R. A Theory of the Good and the Right. - New York: Oxford University Press, 1979. - 362 p. 6. Brandt R. Morality, Utilitarianism, and Rights. - New York: Cambridge University Press, 1992. – 404 p. 7. Hare R. M. How to Argue with an Anti-Utilitarian [Електроний ресурс] // Hare R. M Excerpted from Moral Thinking. – Oxford: Oxford University Press, 1981. - p. 131-135 Режим доступу: http://www.utilitarianism.net/hare/by/1981----.htm. 8. Hooker B. Rule Consequentialism [Електроний ресурс] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2011 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). Режим доступу: http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/consequentialism-rule.
9. Jackson F. Decision-Theoretic Consequentialism and the Nearest and Dearest Objection // Ethics. - Vol. 101, No. 3 (Apr., 1991). - P. 461-482. 10. Sinnott-Armstrong W. Consequentialism [Електроний ресурс] // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2012 Edition) / Edward N. Zalta (ed.). Режим доступу: http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/consequentialism.
11. Sinnott-Armstrong W. You Ought to be Ashamed of Yourself (When you Violate an Imperfect Moral Obligation) // Philosophical Issues. - Volume 15, Issue 1, October 2005. – P. 193–208. 12. Sinnott-Armstrong W. For Goodness' Sake // Southern Journal of Philosophy. - Volume 41, Issue S1. The Legacy of G. E. Moore: 100 Years of Metaethics. Spring 2003. - P. 83–91. 13. Slote M. Virtue Ethics // Baron M., Pettit Ph., Slote M. Three Methods of Ethics. - 3th printing. – Oxford: Blackwell Publishers Ltd. – P. 175-238. 14. Smart J. J. An Outline of a system of Utilitarian Ethics // Smart J. J., Williams B. Utilitarianism: For and Against. – 24th printing. - New York: Cambridge University Press, 2005 – P. 3 – 76. 15. Sverdlik S. Motive and Rightness. – Ethics. An International Journal of Social, Political and Legal Philosophy. – Volume 106, Number 2, January 1996. – P. 327-349.

Надійшла до редколегії 28.02.15

И.И. Масликова, канд филос. наук,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

КОНСЕКВЕНЦИАЛИЗМ В ОБОСНОВАНИИ ОБЩЕГО БЛАГА КАК КРИТЕРИЯ МОРАЛЬНОЙ ПРАВИЛЬНОСТИ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

В статье осуществляется аналитический обзор основных направлений современного консеквенциализма в аспекте проблематики общего блага. Выясняется критерий правильности социального действия в консеквенциализме и намечается перспектива этической оценки социальных практик.

Ключевые слова: общее благо, правильность, прямой консеквенциализм, косвенный консеквенциализм, утилитаризм действия, консеквенциализм добродетели, утилитаризм правила.

I.I. Maslikova, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

CONSEQUENTIALISM IN THE JUSTIFICATION OF THE COMMON GOOD AS A CRITERION OF THE MORAL RIGHTNESS OF THE SOCIAL ACT

The article deals with the analytical overview of the basic options of the contemporary consequentialism in aspect of the common good issues. It clarify the moral rightness of social action in the justification of consequentialism and determines the prospect of ethical evaluation of social practices.

Keywords: Common good, Rightness, Direct Consequentialism, Indirect Consequentialism, Act-utilitarianism, Virtue Consequentialism, Rule-utilitarianism.

УДК 141.33

Л. І. Мозговий, д-р філос. наук,
ДДПУ, Слов'янськ

АНТРОПОМІСТИЧНІ ІМПЛІКАЦІЇ ФІЛОСОФІЇ МОДЕРНУ

Епістемологічний поворот філософування, який визначив специфіку філософії Модерну, є не так запереченням, як еволюційним перетворенням теоцентричної форми мислення. Таке розуміння дозволило виявити антропомістичні імплікації в філософських дискурсах Б. Паскаля, Б. Спінози, Ґ. Геґеля та Ф. Шеллінґа. Транскрипція антропомістичних категорій здійснено на матеріалі розвідок А. Берґсона та Ж. Дельоза.

Ключові слова: антропомістика, імплікації, ідея, пізнання, іманенція, трансценденція.

Постановка й обґрунтування актуальності проблеми визначаються тим, що епоха Модерну витіснила містичний світогляд на периферію. Але не можна забувати, що секулярна свідомість Модерну є генетично пов'язаною зі свідомістю релігійною. Постановка питання про наявність містичних імплікацій модерної філософії, захопленої гносеологічним виром природознавства і математики, прямо залежить від конструювання вихідного концепту "містицизм", який у такому контексті треба розуміти у найзагальнішому смислі іманентності та гомологічності буття людини і абсолютного Буття.

Аналіз наукових досліджень з проблеми показує, що артикуляція антропомістичних ідей здійснюється на основі розуміння містичних елементів у структурі свідомості людини, запрпонованого в працях А. Бадью, А. Берґсона, Ж. Дельоза, С. Франка, М. Шелера. Критеріальною якістю антропомістики як категоріальної парадигми є сполучення векторних координат свідомості – іманенції і трансценденції.

Мета статті полягає в ідентифікації антропомітичних імплікацій філософського дискурсу Модерну.

Характерний для видатних мислителів XVII-XVIII століть синтез наукового мислення та палкої релігійної віри з позицій нашого обтяженого цинізмом віку виглядає дещо парадоксально, але не може бути редукованим до атавізму або своєрідного обскурантизму. Такий синтез є необхідною умовою здійснення модерної думки. У цьому легко пересвідчитись, якщо звернутися до творчості Б. Паскаля. Особливістю містичних поглядів Б. Паскаля є його переконаність у тому, що основою любові до "абстрактній суті людської душі" є її властивості. Розмірковуючи про особливості "Я" людини, про його "місце розташування", Паскаль відрізняє властивості людини (її красу, розуміння, пам'ять і т.п.) від її "Я": "А якщо мене люблять за мою розсудливість, за мою пам'ять, чи ж то мене люблять? Ні, бо я можу втратити ці якості, не втративши самого себе. То де ж тоді оце я, якщо його немає ані в тілі, ані в душі? І як любити тіло чи душу, крім як за ці якості, які зовсім не є тим, чим утворене моє я, адже вони знайомі? Бо чи любив би хтось саму субстанцію душі якоїсь особи - абстрактно і хай якими будуть її якості? Це неможливо і було б несправедливим. Отож, ми завжди любимо не людину, а тільки якості" [7, с. 244]. Зробивши цей висновок, абсурдний для переважної більшості містиків, які прагнуть до містичного пізнання того аспекту Істини, яке співвідноситься з пізнанням Бога-Отця.

Містичний шлях для Паскаля – шлях концентрації уваги на сокровенному Божестві. Форми такої концентрації – бесіди про Бога і роздум у мовчанні: "Треба, наскільки змога, зберігати мовчанку і розмовляти лише про Бога, про Якого ми знаємо, що Він істина, і в такий спосіб ми переконаємо самих себе" [7, с. 38]. До Паскаля близькі ті містики, "хто шукає Бога всім серцем, хто невтішні вже тільки через те, що позбавлені Його погляду, хто не має іншого прагнення, як тільки посідати Його, ні інших ворогів, опріч тих, які від Нього їх відвертають" [7, с. 96]. На думку А. Бадью, у творчості Паскаля здійснюється спроба введення в епоху класичного розуму дискурсу дива, у якому суб'єкт постає як містична глибина і безмовність [1, с. 34].

На присутність містичних імплікацій у творчості Спінози вказували зокрема М. Шелер і С. Франк. Як акосмічний пантеїзм система Спінози відноситься як до лінії форм гранично реалістичної містики, яка тягнеться на Заході від Діонісія Ареопагіта, а також якщо подивитися з іншого боку – до форм ренесансного пантеїзму, представленого вченням Джордано Бруно. Обидва напрямки – екстатичного богоспоглядання і любові до Бога і радісного відкриття природи, бурхливої захопленості світом її форм і подиву ними – зустрілися в творчості Спінози. Вони були приборкані поняттями тогочасного математико-механічного природознавства (Галілей, Леонардо, Декарт) і розчинені у крижаній воді категоріальносгі і логічності, від яких спочатку вони були, по правді кажучи, настільки далекі, наскільки це взагалі можливо.

Свою вищу категорію пізнання Спіноза також успадкував зі старої містики: але не дискурсивне, а інтуїтивно-споглядальне задоволення від з'єднання душі з самою річчю, тобто з Богом у amor intellectualis Dei. Тому "Етика" Спінози хоче бути не просто повчальним компендіумом тверджень і доказів цих тверджень – вона в першу чергу задумана як живе і абсолютно практично орієнтоване керівництво для душі читача на шляху до ідеації досвіду, до цього постійного "покладання-в-ідеї досвіду життя і буття в світі. І за допомогою цього духовного пізнавального діяння – до блаженного споглядання Бога як до сповнюючого людину, здіймаючого її над загальним рівнем практики життя піднесеного стану душі.

Спіноза по суті повторює стародавню думку Парменіда: одне і те ж є думка, і те, про що вона мислить, розвинену Плотіном в ціле систематичне вчення про надсуще і надраціональне Єдине, яке на нижчому щаб-

лі, в якості буття диференціюється на співвідносні моменти мислення і мислимого. Якщо приєднати до цього вчення Спінози про якісну нескінченність Бога, яка виражається в незліченних його атрибутах, з яких нам доступні тільки два (протяжність і мислення) та його вчення про інтуїтивне знання, яке є не абстрактно-предметне осягнення, а "переживання самих речей і насолода ними", то ми переконаємося в тому, що Спіноза, незважаючи на свій раціоналізм і на явні ознаки натуралізму, був своєрідним містиком. Його містика – не тільки за її методом, але і за її змістом – може бути визначена, як містика споглядального пізнання. Весь світ є для нього не що інше, як реальність ідей та їх видозмін у розумі Бога; акт творення світу і акт пізнання або розгортання ідей у розумі Бога є одне і те ж; і наше адекватне пізнання, в якому всеохоплююча реальність належить нам, як ідея, або у формі ідей ми маємо саму реальність, є наше долучення до таємничого акту творчого розгортання ідей реальностей, як і ми самі, наші душі, суть не що інше, як модифікації Божої думки. Спіноза настільки захоплений цією інтуїцією містичної всеєдності Бога (таємниця якого, незважаючи на надраціональність Бога, саме його якісну нескінченність і абсолютну внутрішню простоту, розкривається нам в ідеал-реалістичній природі чистої думки), що все інше в бутті зникає, перетворюється на ніщо.

У філософській спадщині Геґеля можна віднайти ознаки дотичності до містико-герметичної традиції. Геґелівська доктрина відношення між Богом і світом констатує "недостатність" Бога, якому без світу бракує самопізнання. Отже світ створюється як дзеркало, в якому Бог пізнає себе. Таке пізнання концентрується в чистій спекуляції, яка передбачає "шлях" від любові до мудрості до володіння мудрістю. Більш того, відомі факти інтересу Геґеля до алхімії, каббали, спіритизму, окультних практик і товариств. Така зацікавленість підкріплювалася особистим спілкуванням з учасниками таких товариств.

Проте у плані експліцитного філософського дискурсу саме у Геґеля ми зустрічаємо прикметний для подальшої модерної та постмодерної філософії коструктрефлексію про історичне витіснення містичного і несвідоме повернення містичного у перетвореній формі подолання кантівського обмеження пізнання.

Розмірковуючи про сутність античної свідомості Геґель зазначає, що ці споглядання були містичними не в тому сенсі, в якому називаються містеріями вчення християнського одкровення, бо в останніх містичне є щось внутрішнє, спекулятивне. А грецькі споглядання повинні були залишатися таємницею головним чином тому, що греки могли говорити про них не інакше як в міфах, тобто не змінюючи традиції.

Однак у цьому культі, хоча він виходить із певної протилежності, основою залишається радісна ясність. Шлях до очищення не є нескінченним стражданням і сумнівом, у яких абстрактна самосвідомість ізолюється від себе в абстрактному знанні і тому рухається лише всередині себе, пульсує в цій порожній, позбавленої змісту формі, тріпоче в собі і в цій абстрактній достовірності самого себе не може абсолютно досягти міцної істини та об'єктивності і відчути їх.

У Греції це перетворення відбувається завжди на основі зазначеної єдності як досягнення очищення душі, як абсолютний акт, залишаючись на цій первісній несвідомій основі більше зовнішнім душевним процесом, так як душа не занурюється до найсокровенніших глибини заперечення, як це відбувається в тому випадку, коли суб'єктивність повністю розвинена у своїй нескінченності. Щоб справити на душу більш глибоке враження, уява малює жахи, страшні картини, лякають образи і т. д. і, навпаки, для контрасту з цією нічною стороною створює сліпуче яскраві образи, що вражають своєю пишністю, і присвячений очищається, споглядаючи ці образи і переживаючи викликані ними душевні рухи.

Ці містичні споглядання відповідають спогляданням божественного життя, які зображується в трагедії і комедії. Страх, співчуття, печаль у трагедії – всі ті стани, які переживає самосвідомість, – якраз і являють собою шлях очищення, на якому здійснюється все, визначене сліпою долею. Подібно до цього спогляданння комедії і відмова самосвідомості від своєї гідності, своєї значущості, своєї думки про себе і навіть від своїх більш глибоко закладених сил – ця загальна відмова від усього самостного і є той культ, в якому дух шляхом відмови від усього кінцевого знаходить непохитну достовірність самого себе і насолоджується нею.

До питання про природу античного містицизму звертається і Шеллінґ. На його думку, Гомер, тобто гомерівський політеїзм, ґрунтується якраз саме на цьому забутті містичного. Гомер сам є криза, він сам є результат, осад (Residuum) цього великої кризи. Він як останнє породження великого минулого належить не окремому народу, але всьому людству. Він є символічна особистість, в якій висловив себе чистий, цілком вільний від своєї протилежності політеїзм. Чи не він породив міфологію, але він сам є породженням міфології, її останньої кризи. Якщо ж Гомер є той, у кому отримала завершення ця чисто міфологічна історія богів, і хто в цьому сенсі, безумовно - як говорить лише тепер зрозумілий для нас Геродот, – першим створив для еллінів теогонію: отже, виокремлення містичного елемента і перша передумова містерій має мислитися саме як одночасне з Гомером.

На думку Шеллінґа, Гомерівський світ богів мовчазно зберігає в собі таємницю, він немов би споруджений над прірвою цієї таємниці, немов приховує її. Греція саме тому має Гомера, що вона має містерії, тобто тому, що їй вдалося здобути повну перемогу над тим принципом минулого, який у орієнтальних системах був досі панівним і зовнішнім, знову звернувши його у внутрішнє, тобто в таємницю, в містеріум (з якого він спочатку і стався).

Зважаючи на критичне ставлення пізнього Шелліґа до Геґеля, заслуговує на увагу його спроба ототожнити спекулятивне мислення з "містичним емпіризмом", як більш високою формою філософського емпіризму, яка стверджує, що надчуттєве може стати дійсним предметом досвіду, причому в такому випадку само собою зрозуміло, що цей досвід не може бути просто чуттєвого роду, навпаки, він повинен мати в собі навіть щось таємниче, містичне, від чого вчення цього роду ми можемо взагалі назвати містичним емпіризмом. Серед даних учень знову-таки нижче всіх, мабуть, варто те вчення, яке дозволяє нам упевнитися в існуванні надчуттєвого тільки за допомогою одкровення Божого, зрозумілого як зовнішній факт. Наступний щабель становить філософія, яка хоча і оминає всі зовнішні факти, але зате посилається на внутрішній факт якогось нездоланного почуття, котрий переконує нас в існуванні Бога, в той час як розум, як вона вважає, неминуче веде до атеїзму, фаталізму, до системи сліпої необхідності.

У третьому роді емпіризму надчуттєве перетворено в предмет дійсного досвіду завдяки тому, що допускається в якості можливого екстатичне переміщення людської істоти в Бога і як його наслідок – необхідне, безпомилкове споглядання не тільки божественної істоти, але і сутності творіння, а також всього, що відбувається при цьому. Такого роду емпіризм є теософія, переважно спекулятивний, або теоретичний, містицизм, в якому виявляють себе вчення і системи, які протиставляли

себе догматичному раціоналізму колишньої метафізики, так що остання, по суті, все ж ніколи не володіла винятковим пануванням, але завжди мала поряд з собою ці системи, які я вже позначив загальним ім'ям як вчення містичного емпіризму.

Адже творчість з одкровення, так само як і з індивідуального, далі не зрозумілого почуття, теж має в собі щось містичне. Таким чином, дані системи, принаймні, утворювали потужну противагу раціоналізму, подолати яку ще ні в яку епоху аж до сьогоднішнього часу насправді нікому не вдалося. Це могло б статися лише внаслідок того, що їй була б протиставлена істинна філософія.

Поряд із філософським осягненням феноменів свідомості людини розвивається і теологічна лінія конституювання релігійної свідомості. Наприклад, німецький теолог Р. Отто вважає містицизм модусом священного, відкритим до людини в горизонті її скінченності, безсилля перед всемогутністю, власна нікчемність, а відношення "majestas" до "праху й попілу", про що тут йде мова призводить до "аннігіляції" самості, з одного боку, і до виключної і всеохоплюючої реальності трансцендентного, з іншого. Цей досвід притаманний деяким формам містики.

Далі він продовжує доводити похідну природу секулярної метафізики відносно цілісного релігійного досвіду. Для бідної і покірливої людини Бог стає всім в усьому. Він стає буттям і існуючим як таким. З majestas і покірливості зростає в ній "містичне" розуміння Бога, тобто не з плотинізму та пантеїзму, а з переживання Авраама. Цю містику, що походить від majestas і почуття тварності, можна було б назвати "містикою majestas". За своїми джерелами вона відрізняється від містики "споглядання єдиного", як би не була вона з нею внутрішньо пов'язаною. Це містика, але містика, яка, очевидно, виникла не з метафізики буття, вона, скоріше за все, може поставити останню собі на службу.

Не залишається поза увагою теологів й інший, поряд із онтологічним, аспект релігійного містицизму – його афективно-чуттєва інтенсивність. Так німецький теолог К. Барт з метою концептуалізації сублімованої афективності християнства вдається до розрізнення еросу та агапе. На його думку, протиставити їх один одному історично дуже просто. Ерос був у грецькій релігії, містиці та філософії, а особливо в давньогрецькому почутті життя квінтесенцією її прославлення. Це почуття описувалося як переживання жаху й захвату, початку й кінця всякого обирання і воління, виходу за межі людського буття. Таке переживання може наступати в чуттєвому, особливо в сексуальному (еротичному) сп'янінні. Однак воно може наступати також і у внутрішній духовній зустрічі із надчуттєвим і надрозумним, з витоком буття і знання, у зустрічі з божеством і з'єднанні з ним. Ерос є людяність як демонізм в нижчому сенсі і як вид вищого божества за Евріпідом, за Арістотелем – притягальна сила, через яку першопринцип підтримує все суще в порядку та рух. Адже Ерос рухає все суще. Ерос є "всесвітня любов, яка шукає свого задоволення то тут то там". Це невизначена, вільна від усякого рішення і вчинку тяга до сущого. Саме в чистому своєму виді Ерос є тяга знизу вгору, від людини до того, що над ним, до божественного. Принаймні, це не звернення до іншого заради нього самого, але виконання власної життєвої жаги, для якої улюблений є лише продукт споживання, тільки засіб для досягнення мети (чи йде мова про предмет, людину або божество). Не потрібно особливо гострого розуму, щоб зрозуміти, що цей ерос відрізняється від християнської любові. Ці дві реальності, позначені цими поняттями, слід шукати на двох абсолютно різних рівнях. Філософія постає для протестанського теолога джерелом контамінації агапе з еросом: Чи не часто доводиться ставити серйозне питання перед християнсько-містичною медитацією і спекуляцією, які здавна черпають зі спадщини Платона і Плотіна: чи не є те, про що йдеться як про агапе, насправді, лише еросом, ідеалізованим, сублімованим, набувшим благочестя? [2, с. 111]

Повертаючись до філософського контуру осмислення містичного, треба зазначити, що незважаючи на певні суперечності, і Геґель і Шеллінґ утворюють системні філософеми об'єктивістського характеру, їх антропомістичні імплікації спираються на всеосяжну онтологію буття як тотальної реальності. Паралельно з цією лінією розвивається суб'єктивістська онтологія. В деяких формах містики, а саме у "волюнтаристських" її формах з усією силою відчувається дещо енергійне. Воно повертається також і у волюнтаристській містиці Фіхте, і в його умоглядності відносно абсолюту як гігантського неспокійного прагнення до дії, так само як і в демонічній "волі" Шопенгауера. Певний синтез обох ліній здійснюється у філософії Бергсона, який вбачав у містицизмі глибинний синтез думки з дією і афектом, коли містицизм дорікають у тому, що він висловлюється на манер любовної пристрасті, то забувають, що саме любов почала з плагіату у містики, саме вона запозичила у неї її запал, пориви, екстаз; використовуючи перетворений нею мову пристрасті, містика лише повернула своє надбання.

Органічний синтез відчуття, дії та думки робить містицизм ключовим досвідом осягнення власної волі. Вихователь волі має дві альтернативи: перша – це шлях дресирування, якщо слово брати в самому піднесеному сенсі; друга – це шлях містики. За допомогою першого методу впроваджується мораль, що складається з безособових звичок; за допомогою другого досягається наслідування особистості і навіть духовна єдність.

На думку Бергсона, вищий ступінь містицизму – це тісне зіткнення і, отже, частковий збіг з творчим зусиллям, прояв якого є життя. Зусилля це йде від Бога, якщо тільки воно не є сам Бог. Великим містиком виявляється індивідуальність, що здатна долати кордони, визначені свідомості її матеріальністю, що продовжує і подовжує таким чином божественне діяння. Таке наше визначення [3, с. 236].

Подібним чином Бергсон демонструє, що проблема безсмертя душі може бути розв'язана за рахунок сходження двох вкрай різних ліній: а саме, лінії досвіду пам'яті та лінії зовсім іншого, містичного досвіду. Це, на думку Ж. Дельоза, є генезис інтуїції в інтелекті. Якщо людина і досягає відкритої творчої цілісності, то, швидше, діючи, творячи, а не споглядаючи. У самій філософії передбачається ще занадто багато споглядання: все відбувається, ніби інтелект вже був відмічений емоцією, а значить, і інтуїцією, але не настільки, щоб творити відповідно до даної емоції. Так, великі душі – більшою мірою, ніж філософи – це душі художників і містиків (принаймні християнських містиків, яких Бергсон описує як тих, хто наповнений активністю, дією, творчістю). Біля межі, саме містик розігрує всю творчість загалом, винаходить вираз тим більш адекватний, чим більш динамічнішою є творчість. У служінні відкритому і скінченному Богові (такі характеристики життєвого пориву) містична душа активно розігрує весь всесвіт в цілому і відтворює відкритість Цілого, в якому нема чого ні бачити, ні споглядати. Вже одухотворений емоцією, філософ виявляє лінії, які розділили дані в досвіді композити; і він продовжив їх слід за межі "повороту"; він вказує вдалині ту віртуальну точку, в якій зустрінуться всі ці лінії. Все відбувається так, ніби те, що залишилося невизначеним у філософській інтуїції, отримало нового роду визначеність в містичній інтуїції – ніби власне філософська "ймовірність" продовжилася в містичну

впевненість. Безсумнівно, філософія може розглядати містичну душу тільки ззовні і з точки зору своїх ліній вірогідності. Але якраз саме існування містицизму робить найбільш імовірним такий остаточний перехід до впевненості, а також дає форму і межу всім аспектам метода [5, с. 322].

Висновки. Антропомістичні ідеї модерної філософії у фокусі сучасних некласичних парадигм мислення постають виявом глибинної світоглядної інтуїції про релятивну природу сущого (об'єкта) і людини (суб'єкта). Базові концепти містичної метафізики у світлі синтезу векторів іманенції і трансценденції постають корелятами феноменів глибинних психічних процесів, сприйнятих у досвіді внутрішнього споглядання.

Список використаних джерел

1. Бадью А. Апостол Павел: Обоснование универсализма / Ален Бадью; пер. с фр. О. Головой. – М. : Университетсая книга, 1999. – 94 с. 2. Барт К. Церковная догматика. Том 1 / Карл Барт; пер. с нем. В. Витковского. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 560 с. 3. Бергсон А. Два источника морали и религии / А. Бергсон; пер. с фр. А. Гофмана. – М. : КАНОН, 1994. – 384 с. 4. Гегель Г. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. / Г. Гегель; Отв. ред. А. В. Гулыга. Пер. с нем. М. И. Левиной. – М.: Мысль, 1975. – 532 с. 5. Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза / Жиль Делез; пер. с франц. Я.И. Свирского. – М. : ПЕР СЭ, 2001. – 480 с. 6. Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто; пер. с нем. А.М. Руткевич. – СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского ун-та, 2008. – 272с. 7. Паскаль Блез. Думки / Блез Паскаль; [пер. з фр. А.Перепадя, О.Хома]. – К.: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. – 704 с. 8. Франк С. Л. Основная идея философии Спинозы / С.Л. Франк // Путь. – 1933. – № 37. – С. 61-67. 9. Шелер М. Спиноза // Избранные произведения / М. Шелер; пер. с нем.Денежкина А. В. – М.: Гнозис, 1994. – С. 57-70. 10. Шеллинг Ф. В. Введение в философию мифологии // Философия мифологии. В 2-х т. Т. 1. / Ф. В. Шеллинг; пер. с нем. В. М. Линейкина; под ред. Т. Г. Сидаша, С. Д. Сапожниковой; вст. ст. Т. Г. Сидаша. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2013. – 480 с. 11. Шеллинг Ф. В. Философия откровения. В 2 томах. Т. 1. / Ф.В.Й. Шеллинг; пер. с нем. А.Л. Пестова. – СПб.: Наука, 2000. – 699 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Л.И. Мозговой, д-р филос. наук,
ДГПУ, Славянск

АНТРОПОМИСТИЧЕСКИЕ ИМПЛИКАЦИИИ ФИЛОСОФИИ МОДЕРНА

Эпистемологический поворот философствования, определивший специфику философии Модерна, представляется не столько отрицанием, сколько эволюционным преобразованием теоцентрической формы мышления. Такое понимание делает возможным выявление антропомистических импликаций в философских дискурсах Б. Паскаля, Б. Спинозы, Г. Гегеля, Ф. Шеллинга. Транскрипция антропомистических категорий совершается на материале трудов А. Бергсона и Ж. Делеза.

Ключевые слова: антропомистика, импликации, идея, познание, имманенция, трансценденция.

L.I. Mosgoviy, Professor, Doctor of Philosophical Sciences
Donbass State Pedagogical University

ANTROPOLOGICAL AND MISTERY IMPLICATION OF MODERN PHILOSOPHY

The epistemological turn which defined the specifics of Modern philosophy appears to be rather an evolutionary transformation of theocentric thinking than its negation. Such approach enables us to reveal the anthropomystic implications in philosophical discourses of B. Pascal, B. Spinoza, G. Hegel, and F. Schelling. Anthropomystical categories are being transcribed in terms of studies by H. Bergson and G. Deleuze.

Keywords: anthropomysticism, implications, idea, knowledge, immanence, transcendence.

УДК (167-059.1) (477) "16-17"

З. І. Нікітіна, асп.
Інститут філософії ім. Г.С. Сковороди НАН України, Київ

ДОСЛІДЖЕННЯ ПОСТАТІ ТЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА: УРОКИ ІСТОРІЇ

Стаття ілюструє можливість принципово іншого підходу до розуміння філософської постаті Теофана Прокоповича, як одного з визначальних суспільно-політичних і науково-релігійних діячів свого періоду. А також експлікує необхідність комплексного вивчення його творчої спадщини з огляду на системність і багатогранність корпусу його творів як певної логічної цілісності. Унаочнює необхідність формування сучасної оцінки діяльності Теофана Прокоповича, позбавленої ідеологічних передсудів.

Ключові слова: Теофан Прокопович, історико-філософський контекст, українська філософія XVII – XVIII ст., друга схоластика, барокова філософія, філософія Модерну, Просвітництво.

Сьогодні оцінка ролі та значення творчості Теофана Прокоповича, визначного українського та російського інтелектуала, в середовищі українських науковців і досі не є однозначною. Дискусії, що точаться довкола постаті мислителя, змінюють свої акценти у відповідності з вимогами конкретної доби, однак вони не сприяють формуванню неупередженого ставлення до Прокоповича та його місця в інтелектуальній історії України.

Численні ідеологічні суперечності, що стосуються ставлення до Теофана Прокоповича, потребують обґрунтованого наукового пояснення та, за умови можливості, спростування. У першу чергу, йдеться про усталені кліше, в рамках яких оцінювали діяльність інтелектуала в різні історичні епохи. Узагальнена характеристика яких полягає у наступному: продовж XIX ст. єдиною призмою для розуміння творчості Теофана Прокоповича була ідейна опозиція між католицизмом та протестантизмом, причетність до якого і приписували філософу; у XX ст. його активно асоціювали з ідеями Просвітництва, у його творах вбачали ідейні орієнтири наступних філософських епох та течій; а на початку XXI ст. навпаки намагалися долучити інтелектуала до плеяди барокових мислителів, зосереджених на переосмисленні здобутків попередніх епох та чітко детермінованих релігійними настановами.

Аналізуючи численні праці, присвячені вивченню творчості Теофана Прокоповича, сучасний читач знаходить найрізноманітніші оцінки та характеристики однієї і тієї ж постаті, що змінювалися залежно від епохи. Однак жодна з них не містить цілісного викладу історії рецепції філософських поглядів Прокоповича. Тому завданням нашої статті є виклад найґрунтовніших оцінок для того, аби продемонструвати, на скільки вагомим є вплив середовища та історичних умов на діяльність історика філософії. Перед нами не стоїть завдання критики попередніх досліджень з позиції сучасності, радше йдеться про аналіз того, як саме інтерпретувалися ті чи інші погляди Прокоповича в різні історичні епохи. І лише проаналізувавши ці інтерпретації та їх специфічні особливості, ми зможемо говорити про ро-

зуміння постаті Теофана у європейському контексті. Оскільки ми не можемо ні ігнорувати їх, ні слідувати їм, тому необхідно виявити змістовні елементи та елементи-маркери, що символізують прояв певної епохи. А вже на підставі такого розмежування, можна дослідити, які саме аспекти творчості мислителя вже були предметом наукового вивчення, а які, зважаючи на особливості конкретних підходів, залишилися позу увагою дослідників.

Однією з перших ґрунтовних робіт, присвячених розгляду засадничих положень творчості Прокоповича є праця Ю.Ф.Самаріна "Стефан Яворський і Феофан Прокопович як проповідники" [17], опублікована у 1844 році у Москві. Дане дослідження склало лише частину від п'ятитомного видання творів Самаріна і вперше було оприлюднене у вигляді дисертації, захищеної автором того ж року в Московському університеті. Аж до 1868 року ця робота була найбільшим зібранням біографічних та бібліографічних відомостей про Теофана. Крім того, вона містила значну кількість матеріалів і свідчень, які розкривають особливості російської інтелектуальної епохи доби Петра І.

Дисертаційне дослідження Самаріна присвячене зіставленню та детальному аналізу поглядів двох знакових постатей свого часу Теофана та Стефана. "Діяльність Стефана Яворського та Теофана Прокоповича була настільки багатогранною, а праці їхні настільки численні і важливі, що з першого погляду відкривається можливість вивчати їх з різних точок зору" [17, с.3]. На думку автора, полеміка, яка мала місце між Теофаном та Стефаном, відігравала важливу роль для наукової і релігійної спільноти, адже вона висвітлювала ті настрої, які переповнювали саму спільноту. Теофан та Стефан стали відображенням загальної ситуації, їхні погляди представляли настрої конкретних осередків, а протистояння красномовно ілюструвало суспільну неоднорідність і загострення конфліктних ситуацій, які неминуче виникали у період реформ Петра І. Йдеться, у першу чергу, про намагання церковного керівництва заперечити авторитет світської влади та про розподіл суспільства, що став логічним наслідком тривалих інтриг та неузгодженості в діях політиків та кліриків.

Самарін особливо уважно розглядає природу красномовства та його значення для вдалої аргументації і переконливих промов. Ця особливість важлива для даної розвідки, оскільки, як відомо, Прокоповичу належить власне розуміння красномовства і методики, яка допоможе опанувати її майстерно. Тому для нас цікавою є робота Самаріна, в якій розглянуто всі принципи, до яких вдається кожен з інтелектуалів і проаналізовано стилістичні особливості побудови промов у залежності від релігійної традиції, до якої кожен з ораторів був прихильний.

Дисертація Самаріна демонструє нам, наскільки неперсічною була постать Теофана для свого періоду. Адже навіть спосіб, в який він звертався до аудиторії та манера промов викликали жвавий науковий інтерес у дослідників. А значення цих проповідей і промов залишило неспростовний відбиток на тогочасній інтелектуальній і релігійній ситуації. І, незалежно від того, чи схвалювали чи критикували погляд Теофана, до них неодмінно зверталися, визнаючи тим самим, що його постать є невід'ємною складовою інтелектуальної характеристики тієї епохи. Що чітко простежується на прикладі роботи Самаріна.

Наступною хронологічно, однак не по важливості є праця А.І. Чистовича, яка мала на меті не лише розкрити погляди Теофана, але і проілюструвати ставлення до нього у суспільстві і науковому середовищі. Дослідження Чистовича "Феофан Прокопович і його час", опубліковане у 1868 році в Санкт-Перетбурзі Імператорською академією наук, викликала цікавість у сучасників. І вже наступного 1869 року вийшла друком стаття М.І. Барсова "Феофан Прокопович і його час. Чистович І.А.", в якій містився детальний аналіз праці Чистовича та давалася обґрунтована характеристика даного дослідження. "… праця І.А. Чистовича, заголовок якої ми виписали, дає нарешті нам таку повну біографію Теофана, якої тільки можна було побажати і таку масу матеріалів (раніше невідомих, вилучених автором з недоступних для нас державного і синодального архівів) для характеристики цієї епохи особливо для характеристики тогочасних взаємин церкви і держави, що вашим історикам "петровської" епохи буде над чим попрацювати" [3, с.622]. Природно, що така оцінка може сприйматися лише як підстава для детального аналізу роботи Чистовича, однак аж ніяк не повинна набути аксіоматичного статусу.

Ознайомившись з дослідженням Чистовича, перш за все варто наголосити на ґрунтовності і прискіпливості, з якими автор підходить до опису всіх подробиць життя і творчості Теофана. Навіть незначні події, які, на перший погляд, можуть здатися не важливими, автор ретельно аналізує і перевіряє, послуговуючись максимально доступною кількістю джерел. Про що свідчить перелік біографічних довідок і описів, залучених дослідником.

Список використаних джерел

1. Автухович Т. Е. Прокопович Елисей (Елеазар) // Словарь русских писателей XVIII века. - Вып. 2. - СПб.: Наука, 1999. 2. Антонюк Г. Ідеї суспільного прогресу й освіти у працях Феофана Прокоповича // Педагогіка і психологія професійної освіти №5, 2013. Ст. 246-258. 3. Барсов Н. И. Феофан Прокопович и его время. Чистович И. А. // Христианское чтение. - 1869. - № 4. - С. 620-638, С.622. 4. Буранок О. М. Лирика Феофана Прокоповича и русский историко-литературный процесс первой трети XVIII века. Монография. - Самара: НТЦ, 2004. — 145 с. 5. Буранок О. М. Ораторская проза Феофана Прокоповича и русский историко-литературный процесс первой трети XVIII века. Монография. - Самара: НТЦ, 2002. - 192 с. 6. Бухаркин П. Е. Феофан Прокопович и духовно-интеллектуальные движения петровской эпохи // Христианское чтение. - 2009. - № 9-10. - С. 100-121. 7. Винтер Э. Феофан Прокопович и начало русского Просвещения // XVIII век. Сб. 7: Роль и значение литературы XVIII века в истории русской культуры. К 70-летию чл.-корр. АН СССР П. Н. Беркова. - М.; Л.: Наука, 1966. 8. Гудзий Н. К. Феофан Прокопович // История русской литературы: В 10 т. — Т. III: Литература XVIII века. - Ч. 1. - М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. — С. 157—175. 9. Кагарлицкий Ю. В. Текст Св. Писания в проповедях Феофана Прокоповича // Известия Академии наук. Серия литературы и языка. - М.: Наука, 1997. - Т. 56. - № 5. - С. 39-48. 10. Кочеткова Н. Д. Ораторская проза Феофана Прокоповича и пути формирования литературы классицизма // XVIII век. - Сб. 9: Проблемы литературного развития в России первой четверти XVIII века. - Л.: Наука, 1974. - С. 50-80. 11. Литвинов В. Д. Ідеї раннього Просвітництва у філософській думці України. – Київ, Наукова думка, 1984. - 151 с. 12. Литвинов В. Чи був Теофан Прокопович раннім просвітником? // Київська Академія, вип. 2-3, Ст. 63-73. 13. Ничик В. М. Феофан Прокопович. - М.: Мысль, 1977. - 192 с. - (Мыслители прошлого). 14. Прокопович Ф. Сочинения / Под редакцией И. П. Еремина. М.-Л.: Издательство Академии наук СССР, 1961. 15. Прокопович Феофан. Философские сочинения в 3-х тт. / Філософські твори в 3-х тт. (на украинском языке). Перевод с латинского. Киев: Наукова думка, 1979. 16. Прот. Павел Хондзинский. Митрополит Стефан Яворский и архиепископ Феофан Прокопович. (по следам диссертации Ю. Ф. Самарина). Санкт-Петербург. 17. Самарин Ю. Ф. Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники.- М., 1844. 18. Симчич М. В. До питання про "авторськість" філософських курсів XVII-XVIII ст. // Наукові записки. Том 35, Київська Академія / Національний університет "Києво-Могилянська академія", С. 15-20. 19. Феофана Прокоповича... Слова и речи.в 4 ч., СПб., 1760, Изд. Наковальнин. 20. Чистович И. Феофан Прокопович и его время. СПб., 1868, 576 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

З.И. Никитина, асп.
Институт философии имени Г. С. Сковороды НАН Украины, Киев

ИССЛЕДОВАНИЯ ЛИЧНОСТИ ФЕОФАНА ПРОКОПОВИЧА: УРОКИ ИСТОРИИ

Статья иллюстрирует возможность принципиально другого подхода к пониманию философской фигуры Феофана Прокоповича, как одного из знаковых общественно-политических и научно-религиозных деятелей своей эпохи. А также эксплицирует необходимость комплексного изучения его творческого наследия с позиций системности и многогранности корпуса произведений, как некой логической целостности. Демонстрирует необходимость формирования современной оценки деятельности Феофана Прокоповича, лишенной идеологических предубеждений.

Ключевые слова: Феофан Прокопович, историко-философский контекст, украинская философия XVII - XVIII в., вторая схоластика, философия барокко, философия Модерна, Просвещение.

Z.I. Nikitina, PhD Student
H. Skovoroda Institute of Philosophy of the Academy of Sciences in Ukraine, Kyiv

RESEARCH OF THEOPHAN PROKOPOVICH'S PERSONALITY: LESSONS OF HISTORY

The article shows that absolutely different approach to understanding of philosophical figure of Theophan Prokopovych as one of the significant public, political, scientific and religious leader of his time is possible. The article also explains that complex studying of his heritage in terms of systemacity and diversity of his works as logical integrity is necessary. The article exemplifies that the formation of modern evaluation of Theophan Prokopovych's works devoid of ideological prejudices is required.

Keywords: Theophan Prokopovych, the context of the history of philosophy, Ukrainian philosophy XVII - XVIII., Second scholasticism, baroque philosophy, Modern philosophy, Enlightenment.

УДК 378.016: 1

О. В. Руденко, канд. філос. наук., доц.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ФІЛОСОФІЯ ОСВІТИ АБО ЧИ ПОТРІБНА ОСВІТІ ФІЛОСОФІЯ

В статті розглядається методологічний аспект викладання філософії як світоглядної дисципліни у вищій школі.

Ключові слова: філософія, освітні моделі, світогляд, самоідентифікація, раціонально-критичне мислення.

Питання про викладання філософії у вищих навчальних закладах постає сьогодні предметом жвавої дискусії. При цьому йдеться не про те, як викладати філософію, які моделі викладання є більш ефективними, а по, суті справи, взагалі про те, чи слід її викладати, Дискусія ця має досить широкий характер, який не обмежений академічними рамками. Вона перейшла в засоби масової інформації, з'ясувала потребу в створенні українського філософського товариства. До філософів приєднались історики та культурологи, які також залишились за бортом освітніх програм.

Спробуємо розібратись, чому ж дійсно присвячена ця суперечка. Якщо відкинути всі кон'юнктурні, цехові, амбітні та інші суб'єктивні міркування, які присутні в цій суперечці, та розглянути саму суть справи, то її можна сформулювати наступним чином: чи є вивчення філософії обов'язковим елементом сучасної моделі вищої освіти?

Питання про місце філософії в освітньому процесі розглядається не вперше. Кожного разу, на переломному етапі становлення національної концепції освіти воно виникає як певний лакмусовий папір, як тестування суспільства на рівень своєї "самозавиненої незрілості" [1]. Проблемі визначення місця філософії в українському освітньому процесі були присвячені роботи таких вітчизняних авторів як Л.Губерський, П.Карлюк, А.Конверський, М.Попович, О.Хома тощо.

Але сьогодні це питання знову постало як певний виклик суспільству. І тут хочеться пригадати слова П.Карлюка: "У царській Росії після "весни народів" 1848 року вирішили в університетах відмінити викладання філософії. Філософія для самодержавного режиму стала "дуже крамольною". "Заборона філософії" ніби стала індикатором кризових явищ у цій величезній імперії. Через кілька років Росія програла Кримську війну, продемонструвавши і свою слабість, і гнилість. Терміново були проведені реформи на початку 60-их років XIX ст. …І тоді філософію повернули в університети. Повчально – чи не так?" [2].

Те, що ми маємо сьогодні у вищій освіті є наслідком домінування моделі освітнього конвеєра. Дана модель не дозволяє запускати процеси самовизначення та самоідентифікації в сучасній культурі та суспільстві, не забезпечує вирощування ціннісних підстав, в результаті чого ціннісні питання і світоглядні смисли виносяться на вулицю, в інші місця, а не ставляться в освіті. Освітня установа стає якимось виробництвом, в якому обговорюються плани, цифри, поголів'я студентів, позабюджетні доходи тощо. А що відбувається з мисленням, з соціальним і культурним становленням нових поколінь – про це говорити неможливо в рамках виробничого циклу. Тим самим освіта втрачає функцію культурного посередника і швидше виконує функцію інституту соціального й державного захисту та інформаційного довідника, за яким готують, в кращому випадку, предметників-спеціалістів, що не володіють професійним гуманітарно орієнтованим мисленням.

В сучасних вітчизняних університетах і надалі відбувається збереження навчального предметоцентризму як базового принципу поділу освіти на предмети, профілі, спеціалізації. Будучи домінуючим, такий підхід стає гальмом в організації ефективної системи освіти. Але саме в силу домінування моделі конвеєра залишається домінуючим і навчальний предметоцентризм.

Однак давно відомо, що в ринковій, соціально орієнтованій економіці потрібний не вузький фахівець, а професіонал, спеціальність якого не має суворого визначення. Його готують не за вузькою спеціальністю, а до можливої багаторазової мобільності та необхідності переучуватися, необхідності змінювати спеціалізацію, вчитися швидко освоювати нові соціальні та професійні ролі та функції. Фактично це і є стрижень гуманітарної освіти в новій ситуації – підготовка людей до мобільності і невизначеності. Саме за це мають відповідати предмети соціально гуманітарного циклу, в тому числі й філософія.

Багато вузів відкрили нові спеціальності, але зберегли старі форми і способи роботи та вузьку спеціалізацію, готуючи в режимі безсуб'єктного конвеєра. Таке

швидке і потокове виробництво нових тисяч бухгалтерів, економістів, менеджерів, педагогів, психологів ситуацію не виправляє, а тільки погіршує.

Випускники подібних сотень вузів не тільки не стають грамотними професіоналами, вони передусім в гуманітарному та соціальному плані залишаються вкрай безпорадними і неписьменними. Інакше кажучи, активність соціальної позиції, здатність реагувати на виклики соціальних змін, вміння приймати рішення в нестандартній ситуації, терпимість до чужої думки, толерантність до інших соціальних, конфесійних груп, вміння вести переговори, вступати в діалог – ця широка соціально-гуманітарних складова вкрай запущена там, де воно носить поточно-конвеєрний і комерційний характер.

Однак, саме гуманітарна освіта покликана готувати не вузьких спеціалістів, а професіоналів, тобто вона відповідає за мислення людей, їхній світогляд, особистісний ріст.

Найважливіше завдання вищої школи – це підготовка висококваліфікованих фахівців. Але щоб бути хорошим, висококваліфікованим фахівцем, потрібно, по-перше, бачити місце своєї спеціальності в загальній структурі наукового знання та, по-друге, бачити місце науки в структурі суспільства. Крім того, хороший фахівець повинен також вміти керуватися у своїй професійній діяльності загальногромадянськими цінностями, бути здатним до того, що називається раціональним дискурсом. Жодне з цих завдань не можна вирішити без опори на філософію.

Говорячи про особливе, незамінне місце філософії в системі вищої освіти, можна провести аналогію з вивченням іноземної мови. Як знання іноземної мови необхідне для того, щоб подолати національно-мовну обмеженість професійного спілкування, прокласти місток порозуміння до колег з інших країн, так і вивчення філософії необхідне для того, щоб подолати професійну обмеженість мисленнєвого кругозору, прокласти місток до інших сфер знання і культури. Обов'язковий статус філософії як навчальної дисципліни пов'язаний з її особливим місцем у системі знання. Це не означає, що вона – краща або гірша за інші дисципліни, які такого статусу не мають. Це означає просто, що вона – інша. У якомусь сенсі вона схожа з математикою. Адже математику вивчають майже всі фахівці, у тому числі багато гуманітаріїв: економісти, філософи, соціологи тощо. І не можуть представники інших природничонаукових дисциплін вимагати для себе такого ж статусу в системі освіти, як і для математики.

Філософія вводить студента (майбутнього високоосвіченого фахівця) в атмосферу світоглядного запитування. Отже, вивчення філософії має бути підпорядковане виробленню здатності розуміти світоглядні та методологічні питання, орієнтуватися в пошуку відповідей на них. Це вимагає навичок раціонально-критичного мислення, завдяки яким людина здатна розставляти пріоритети своїх життєвих запитів за певною шкалою цінностей, встановлювати принципи відношення до дійсності, до своєї справи, до інших людей і до самої себе.

Зазначимо, що цінності, формування яких досягається в першу чергу філософськими засобами, виступають певними світоглядними орієнтирами в житті людини, незалежно від її фахового призначення, і є важливою складовою життєдіяльності людини.

Філософія – не просто світогляд. Вона є водночас також і наука. Це – світогляд, що претендує на науковий статус. Розглядаючи універсальні, загальні підстави культури, такі як простір, час, буття, благо, істина, сенс життя та інші, формулюючи синтетичний погляд на світ, філософія апелює до розуму, до логічної доказовості і логічної достовірності своїх суджень. Філософія в цьому сенсі є способом легітимації науки, наукового знання, раціональності як вирішальної основи продуктивної практичної діяльності. Філософський світогляд відрізняється від світоглядів, заснованих на релігійних, етно-національних, політико-ідеологічних переконаннях саме тим, що він спирається на науку і тому має загальне значення. Він відіграє незамінну роль при виробленні і засвоєнні цінностей, моральних принципів, загальнолюдської мови, які дозволяють вступати в діалог людям, що належать до різних конфесій, етносів, соціальних груп. Філософія – особливий рівень знання, завдяки якому воно набуває статус останньої підстави відповідальних суджень та дій. Без неї освіта може бути чим завгодно, але вона не буде ані сучасною, ані вищою.

Критичність в мисленні є важливою здатністю сучасного фахівця на противагу маніпулятивним практикам, заручником яких є сучасна людина; науковість мислення виступає засобом протистояння донауковим і паранауковим знанням; секулярного способу мислення та життя; гуманізм як захист людяності в "суспільстві споживання"; толерантність як здатність знаходити шляхи вирішення конфлікту інтересів без застосування насильства; екологізм як протистояння варварському відношенню до навколишнього природного й культурному середовища.

Зважаючи на особливості філософського знання, складно, а часом і неможливо профілювати зміст усіх без винятку розділів (або модулів) освітньої програми з філософії. Оптимальним уявляється наступне рішення. З одного боку, зберегти у "непрофільованому" вигляді теми філософського курсу, інваріантні щодо будь-яких профілів базової спеціальності студентів, з іншого боку, акцентувати увагу на особливо значимих для фахового світогляду темах, проблемах і сюжетах.

Студентам-бакалаврам потрібен проблемно-орієнтований, дидактично гранично вільний курс філософії, мета якого – закладення основ проблемно-світоглядного мислення. Вони повинні зрозуміти місце філософії в культурі, її зв'язок з іншими формами культурного буття (наукою, релігією, мистецтвом, економікою, політикою, повсякденним життям) і на основі цього розуміння визначити свої найважливіші життєві орієнтації, отримати щеплення від догматизму і фанатизму будь-яких видів.

Також необхідно знайомити студентів цього рівня з кращими досягненнями світової та вітчизняної філософської думки. Але головне полягає в тому, щоб прищепити смак до раціонально-критичного, аналітичного міркування, яке обіймає не тільки область професійних інтересів, але всю сферу духовно-практичного життя людини.

У магістратурі філософська освіта може бути продовжена вже в більш спеціальній та конкретній формі. Як правило, це могло би здійснюватися у формі обговорення філософських і методологічних проблем конкретних наук або спеціальностей. На цьому етапі філософської освіти відбувається знайомство із загальними характеристиками науково-дослідної роботи (зокрема, над магістерською дисертацією), занурення в методологічну проблематику окремих наук і спеціальності загалом, обговорення соціального та культурного сенсу конкретної професії та її етичних норм. Програми, що охоплюють ці теми, повинні враховувати побажання і критику відповідних фахівців; це і була би природна (і

практично доцільна) форма діалогу філософів і вчених вузу.

Отож, класична університетська освіта має формувати майбутнього фахівця не стільки в парадигмі ремесла, скільки в перспективі інтелекту. А це означає органічне з'єднання сучасної професійної підготовки з програмами якісної соціально-гуманітарної освіти. Тільки така стратегія розвитку сучасних освітніх практик здатна реально забезпечити інвестиції в людський капітал, який обґрунтовано оцінюється сьогодні як визначальний чинник соціально-економічного прогресу.

У сучасних умовах жодне значиме соціально-політичне рішення або технологічна інновація не можуть бути прийняті без гуманітарної експертизи, яка відповідала би на питання про стратегічні наслідки, цілі і сенс прийнятих рішень. У цьому контексті стає очевидною необхідність постійного вдосконалення соціально-гуманітарної освіти на всіх рівнях професійної підготовки фахівців і, особливо, у вищій школі. Будь-які спроби спростувати цю тезу загрожують повторенням вже пройдених нами технократичних помилок та ілюзій, які в сучасних умовах здатні завдати серйозної шкоди перспективам розвитку не тільки освіти, а й демократичної держави загалом.

Як підсумок. Визначаючи місце філософії в системі сучасної освіти, доцільно керуватися ще й програмним документом "Паризька декларації з філософії", що прийнята на міжнародному симпозіумі ЮНЕСКО "Філософія і демократія у світі", який проходив у лютому 1995 року На симпозіумі говорилося про те, що філософська думка припускає одну з можливих альтернатив спеціалізації навчання, фрагментації освіти і ставлення до навчання як засобу, а не як до мети. Була звернута увага на помилковість такого погляду, що філософська освіта має бути спрямована на передачу моральних цінностей або сприяння демократії, а не на інтелектуальне забезпечення обґрунтування цих цінностей і принципів демократичного суспільства.

У прийнятій на симпозіумі декларації з філософії говориться, що "філософський досвід, який не виключає ніякі ідеї з вільного обговорення, який сприяє встановленню точних визначень використовуваних понять, перевірці достовірності думки і докладного розгляду аргументів опонента, дозволяє кожному навчитися мислити незалежно". "Викладання філософії сприяє розвитку відкритості умів, цивільної відповідальності, взаєморозуміння і терпимості у відносинах між людьми і групами". "Філософська освіта, формуючи неупереджених і мислячих людей, сприяє їх опірності різним формам пропаганди та готовності прийняти на себе відповідальність з проблем сучасного світу, особливо в області етики". "Розвиток філософських дискусій в ході навчання, тренуючи здатність судження людей як фундаментальну для будь-якої демократії, має істотне значення в їх формуванні як громадян" [3].

Список використаних джерел

1. Мислителі німецького Романтизму / Упоряд. Л.Рудницький та О.Фешовець; пер. з нім. О.Фешовець. – Івано-Франків.: Вид-во: "Лілея-НВ", 2003. – С. 158. 2. Карлюк П. Чи потрібна нам філософія? // Режим доступу http://www.volynnews.com/blogs/ukrayintsiam-brakuye-filosofiyi-rozumu-/chy-potribna-nam-filosofiia/ вільний. 3. Заключение международного симпозиума "Философия и демократия в мире". Дом ЮНЕСКО. 15 – 16 февраля 1995 г. // Вопросы философии. – М., 1995. – №8. – С 187-190 с..

Надійшла до редколегії 28.02.15

О.В. Руденко, канд. филос. наук, доц.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ ИЛИ НУЖНА ЛИ ОБРАЗОВАНИЮ ФИЛОСОФИЯ

В статье рассматривается методологический аспект преподавания философии как мировоззренческой дисциплины в высшей школе.

Ключевые слова: философия, образовательные модели, мировоззрение, самоидентификация, рационально-критическое мышление.

O.V. Rudenko, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

PHILOSOPHY OF EDUCATION OR ARE REQUIRED EDUCATION PHILOSOPHY

This article is about methodological aspects teaching of philosophy as world outlook theory in the universities.

Key words: philosophy, educational model, world outlook, self-identity, rational and critical thinking.

УДК 111.852 : 73 (4)

Р. М. Русін, канд. філос. наук.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ,

ШИЗОАНАЛІЗ ЯК МЕТОД ПОСТМОДЕРНІСТСЬКИХ МИСТЕЦЬКИХ ПРАКТИК

У статті аналізується новий метод психоаналізу як нетрадиційна модель активної творчої особистості.

Ключові слова: "тіло без органів", "культура кореневища", "древесна культура", "ризоматика", "хаосоми".

Досить значимою для естетики і мистецтва постмодернізму є праця Ж. Делеза і Ф. Гваттарі "Капіталізм і шизофренія", в якій вони піддають критиці різні варіанти психоаналізу і створюють свій власний метод психоаналізу. Шизоаналіз, на думку авторів, є намагання зламати стереотипи західного інтелігента, пасивного психоаналітика і створити нетрадиційну модель активної особистості.

"Шизофренік" в даному випадку не психіатричне, а соціально-політичне поняття, константант, що тотально заперечує капіталістичний соціум і живе за природними законами "виробництва бажання".

Автоматично переносячи на людину особливості матерії на рівні мікросвіту, автори (Делез, Гваттарі), по суті, позбавляють її психічного життя, та зводять всі людські бажання і реакції до чисто механічних процесів.

Таким чином, критикуючи пансексуалізм З. Фрейда, Делез і Гваттарі не посягають все таки на його основи – лібідо та сексуальні пульсації. Більш того, ними зберігається противага Ероса – Танатоса. Однак вона ускладнюється і обростає новими значеннями: Ерос, лібідо, шизо, машина – Танатос, паранойя, "тіло без органів". Якщо працюючі "машини-органи" виробляють бажання, надихаючись шизофренічним інстинктом життя, то параноїдальний інстинкт смерті спонукає до зу-

пинки машини, виникненню так званого "тіла без органів". Його художнім аналогом може слугувати відсторонене сприйняття власного тіла як відчуженої матерії, неорганізма у А. Арто, Ж.-П. Сартра, А. Камю. Саме "тіло без органів" – джерело аллогізму, абсурду, розривом між словом та дією, простором та часом в п'єсах С. Беккета. "Тіло без органів" створює застиглі згустки анти виробництва в механізмі суспільного виробництва. До них відносяться земля, деспотії, капітал, що відповідають таким стадіям суспільного розвитку, як дикість, варварство, цивілізація. І якщо капітал – інертне "тіло без органів" капіталізму, то працюючі машини – органи побрякують на ньому, як медалі, вони подібні до паразитів в гриві лева. Так відбувається чарівно-казкове притягування – відштовхування між пасивною та активною частинами бажаючої машини. Це протиріччя зчитується на рівні суб'єкта, або ж машини-холостяка – вічного мандрівника, який мандрує по "тілу без органів", збуджуючи, активізуючи його, але не вступаючи з ним в шлюб. Літературне втілення машини холостяка – машина в "Процесі" Кафки, "надсамці" По та Жаррі, його живописні аналоги – "Марія, роздягнута холостяками" Дюшана, "Єва майбутнього" Вільє. Їх несвідомий, автоматичний, машинний еротизм замикає цикл бажаючої машини, з'єднуючи в один ланцюг її складові – "машини-органи", "тіло без органів" із суб'єктом.

Тіло децентрованого суб'єкта – це вже не те тіло-ціле, а тіло-частина, тіло первісно фрагментоване і не зведене до своєї феноменальної цілісності. В умовах тотальної децентрації і знаковості саме такий тип тілесності, а саме, тіло фрагментоване, набуває сталість канону. Постмодерністська тілесність, семіотизована, орієнтована текстуально і практично ізоморфна текстуальності, піддана символічному розчленуванню. За твердженням Р. Барта, "будучи аналітичною, мова захоплює тіло тільки тоді, коли воно роздрібнене; цілісне тіло – поза мовою; єдине, що досягає письма, – шматки тіла; для того, щоб зробити тіло видимим, необхідно або змістити, відобразити в метонімії його одягу, або звести його до однієї з його частин" [8, с. 833]. З іншого боку, в структуралістському дискурсі розрізненість і прагнення до дефрагментації призводить до формування об'єкту. Виявлення структури представляє власну діяльність людини, що визначається як "здатністю уявлення".

Насильство мови над тілом розгортається в філософії В. Беньяміна як "сліпа подоба розуму". Перехід від тіла до його фрагменту розглядається В. Беньяміном в світлі дії прийому алегоризації, який заключається, по суті, в розчленуванні органічного (тіла) в ім'я оголення схованого в ньому значення (тексту): "Людське тіло не могло бути виключенням з закону, який вимагав розчленування на шматки в ім'я того, щоб витягти з цих уламків істинне, зафіксоване і письмове значення" [11, с. 233]. За допомогою витягнення із тіла тексту відбувається перехід організму в розряд речі, іншими словами, вбивство тіла. Виступаючи на перший план, мова в процесі алегоризації несе з собою розпад цілого, розчленування, а отже, момент смерті. На несумісність рефлексивного підходу з дослідом живого тіла вказував М. Мерло-Понті, який розглядав "тіло в ідеї" і "тіло в реальності" як поняття, що далеко відстоять одне від одного.

Силою, для тіла не менше "руйнівною", ніж мова, володіє еротичне бажання, проблематика якого на певному етапі стає надзвичайно актуальною. В постмодернізмі бажання сприймається в якості основного імпульса, що приводить в рух не тільки життєві процеси, але і механізм всього суспільного розвитку. В постструктуралістській критиці бажанню відводиться особливе місце, тут воно трактується як категорійна опозиція структури або системи. Направлене назовні бажання – це сила, енергія, що порушує всілякий прояв порядку. Бажання, спрямоване до тіла, концентруючись на його певних частинах, вчиняє реконструкцію тілесної схеми. Згідно точки зору П. Шілдера, за словами М. Ямпольського, "бажання трансформує схему тіла, здійснює символічні переноси частин тіла" [11, с. 235], чим констатує появу нових несподіваних комбінацій органів. Прагнення внести кардинальні зміни в образ тіла підкреслюється в визначенні бажання, даному Ф. Гваттарі: "Бажання – це не те, що деформує, а те, що роз'єднує, змінює, модифікує, організує інші форми і потім лишає їх". Вказівку на руйнівний характер бажання знаходимо у Ж. Лакана в тезі про задоволення бажання через його зняття, де відмічається, що реалізація бажання неодмінно супроводжується руйнуванням (трансформацією) об'єкта, на який воно було направлене.

Усвідомлена діяльність людини в цілому виконує умову досягнення бажаного за допомогою використання доступних в культурній ситуації стратегій, представляючи "фабрику задоволення", яка випереджає механізм "виробництва бажання" як позарефлексивної діяльності, оскільки виробляє необхідні для придбання багатопланової комфортності речі, матеріальні і духовні. Але бажання обґрунтовує саме задоволення. Воно створює зворотний зв'язок з свідомістю, обґрунтовуючи саму розумність як видову людську особливість. Як писав Ж.-П. Сартр: "Як правило, бажання не є бажанням робити. "Діло" включається після, приєднується ззовні до бажання і неодмінно пов'язане з навчанням <…> Бажання визначається як каламутне" [10, с. 400-401].

Європейська центристська свідомість володіла "волею до влади", що створювало прецедент розміреної направленості розвитку і формувало прогресивне мислення, яке характеризувалося тягою до привласнення і руйнування об'єкта. Децентрований суб'єкт навпаки втрачає синхронність перебування в світі. Його пам'ять як спогад комфортний, пов'язана з пережитим задоволенням, або як спогад травматичний, виробляє "складки або "пам'ятники", які приносять іншу традиційність в зразок романо-германської культури. Вони завідомо "випадають" з природної низки образів і подій, викривляючи прийнятий зв'язок або схему. Такими є "Ляльки" Г. Беллмера, в фігурах яких спотворення тілесної схеми передане в особливо рафінованій формі: це, по суті, жіночі персонажі, розчленовані, а потім знову змонтовані з набору елементів. Змодульовані ніби силою сліпого бажання їх "комбіновані тіла" далекі від анатомічних норм людської моделі. Здійснена в них перестановка частин тіла спровокувала порушення тілесного порядку, встановленого самою природою. При цьому в характері даної трансформації чітко простежується порнографічна тенденція, що виявилась в підкресленні генітальної частини жіночого тіла за допомогою прийому перемноження певного роду деталей, з чого легко можна вивести розповсюджене положення про причетність беллмерських "ляльок" до сексуального фетишизму і проблемі оприлюднення латентних фантазій.

Разом з тим, існує думка, згідно якої "тіла-трансформери Г. Беллмера з їх схильністю до того, щоб бути розібраними, а потім змодельованими знову, уподобляються мовним одиницям, словам і реченням, що відрізняються мобільністю частин, зокрема, анаграмі. Л. Вітгенштейн в своїй аналітичній концепції поставив під запитанням можливість однозначності трактування істини, оскільки "мова долає думки" [3, с. 18].

Мовна гра характеризує взаємовідносини людини зі світом речей. На схожість тілесної стратегії з мовною грою вказував сам Г. Беллмер, за словами якого "мова людини відома їй ще менше, ніж її тіло: і речення подібно тілу, здається, запрошує нас розчленувати себе, щоб потім, в безмежному ряду анаграм виявляти те нове, що воно в дійсності містить". П. Вайбель побачив в "ляльковому проекті Г. Беллмера бунт проти тіла і по аналогії з анаграмою, котра є повстанням проти мови, оскільки має своєю метою перепрограмування заданих слів і речень, охрестив тактику Г. Беллмера "анаграматикою тіла". Подібно до слів, в яких внаслідок перестановки частин відкривається інший зміст, не схожий на первинно заданий, тілесна комбінаторика, за зауваженням П. Вайбеля, оголює багатозначність тілесних змістів: "Всередині одного "Я" виявляється голос іншого, як в одному реченні виявляється множина рівноцінних значень" [2, с. 1-8]. Альтернативне додавання може бути розглянуте як атрибут тілесності, що свідчить про її схильність до варіативного конфігурування, цей тип тілесності артикулює в собі прагнення до вічної мінливості всередині одного і того ж, має вказівку на варіабельність самоідентичності. Поліваріантність образу відображується і в зовнішніх формах, котрі можуть аж ніяк не співпадати з внутрішнім змістом.

Саме такий тип тілесності, який відрізняється підвищеною варіабельністю і пластичністю, ховається за поняттям "тіла без органів", котре займає в постмодерністській системі координат неабияке місце. "Тіло без органів" в філософії постмодерну трактується як аморфне, воно має "рідкий і сковзаючий характер", і в цій якості кардинально відрізняється від організму, сталої системи органів з чітко диференційованими функціями. Організм, причислений Л. Арто до "ворогів тіла" поступається місцем тілу аструктурному, котрому "нема потреби в органах" визначених, які раз і назавжди стали на свої місця і виконують приписані їм функції. Присутність органів в такому тілі має тимчасовий, минущий характер. За словами Ж. Делеза і Ф. Гваттарі, орган статичний лише до тих пір, поки продовжується рух хвилі і дія сили, котрі власне і намічають цей орган. Коли ж хвиля пройшла далі, а дія зовнішньої сили припинилась, цей орган рушає з місця і розташовується десь ще. Тіло без органів принципово процесуальне, в ньому безупинно "протікають і циркулюють інтенсивності", що оживляють поверхню пульсацією органів. Таким відчуває своє тіло наркоман, сп'янілий від опіуму, зміни в сприйнятті якого майстерно описав у своїй знаменитій книзі У. Берроуз: "В абсолютній темряві рот і око стали одним органом, який норовить вкусити прозорими зубами… Але жоден орган не має ні постійної функції, ні постійного місцезнаходження… скрізь проростають геніталії… відкриваються, опорожняються і знову закриваються прямі кишки… в щосекундному пристосуванні змінюється колір і консистенція всього організму" [1, с. 36].

Тіло без органів є безмежним становленням, що противиться будь-якій визначеності, котра в даному випадку трактується як насилля над тілом, а в своєму граничному варіанті в вигляді "остаточно сталого тіла" означає його смерть. Стан тіла без органів визначається як "аморфна плинність", він "безформенний і безструктурний", вільний від диктату нав'язаних ззовні детермінант і обумовлюються процесами, що відбуваються в межах самої тілесності: "Машинам-органам тіло без органів протиставляє аморфну плинність, що сковзає, непроникну і натягнуту поверхню; зв'язаним, з'єднаним або відключеним потокам воно протиставляє недиференційовану аморфну плинність" [5, с. 11]. За словами Ж. Делеза і Ф. Гваттарі, органи "розташовуються по тілу без органів, але ж розташовуються вони незалежно від форми організму: форми стають випадковими, органи вже не більше ніж похідні інтенсивності, потоки, пороги, градієнти". Таке тіло не володіє константністю форм, дякуючи властивій йому пластичності воно сприймається мінливим, неоформленим остаточно, як "первинна сировина, що потребує обробки".

Якщо говорити про образне вираження концепції "тіла без органів", про форми її проявлення в мистецтві, то, перш за все, слід згадати ім'я Х. Арпа і характерний для нього тип скульптури – "людські конкреції" або, в іншому варіанті читання, "людські зрощування". Ця скульптура являє собою деякий природний об'єкт в тому сенсі, що її арсенал складають біоморфні форми, повільне перетікання яких відтворює ситуацію "вічної течії" і перетворення. "Конкреції Х. Арпа скомпоновано із окремих, наповнених життєвими соками об'ємів, мають в собі фактор процесуальності, в них втілені глибинні процеси органічного життя, такі, наприклад, як процес внутрішнього росту або процес твердіння матерії. Завдяки рельєфу вібруючих поверхонь створюється відчуття того, що форми ростуть і, поступово наповнюючись життям, концентруються в об'ємних згущеннях. За словами Е. Трієра, адресованим одній із таких скульптур, тут "м'яко текучі форми, імітуючи хвилеподібний рух, знаходяться в стані від одного значення до іншого. Їх можна тлумачити як парафраз рослини, яка піднімається з землі або плавлення антропоморфних форм" [9, с. 141].

Отже, децентроване тіло фрагментоване, перш за все, в насиллі мови, що шукає в ньому усвідомлювані значення. Фрагментація виробляє з тілесної знаковості ритмічний текст. З іншого боку, іншим основоположним імпульсом виступає еротичне бажання, яке спричиняє деконструкцію тілесної схеми, де зняття бажання супроводжується руйнуванням образу об'єкта. Тут прагнення до руйнування – створення виробляє варіант тіла-трансформера, яке створює "фабрику насолоди". Трансформер тілесної моделі подібний до мовних ігор, які актуалізують знаковість здійснюваного насилля, що набуває процесуальності буття "тіла без органів". В цій процесуальності оживає сама поверхня тіла, створюючи ефект "вічного становлення".

Ж. Делез і Ф. Гваттарі пропонують новий метод естетичних досліджень – шизоаналіз мистецтва. Мистецтво відіграє в цій концепції подвійну роль. По-перше, воно створює групові фантазми, об'єднуючи з їхньою допомогою суспільне виробництво та виробництво бажання. Таким чином, "критична паранойя" С. Далі підриває "бажаючу машину", зосереджену в надрах суспільного виробництва. Відбувається це завдяки тому, що художник – володар речей. Те, що художник-постмодерніст маніпулює зламаними, спаленими, поніверченими речами – не випадковість. Їхні деталі необхідні для налагодження "бажаючих машин". Включаючи художні твори в режим роботи параноїдальних, нереальних, технічних бажаючих машин, художник ніби закладає в них міни бажання, здатні вибухнути за його наказом. З таким "піротехнічним" ефектом мистецтва пов'язана його друга важлива функція. Ж. Делез і Ф. Гваттарі, подібно Ж.-Ф. Ліотару, вбачають апофеоз творчості в спалюванні лібідної енергії, а найкращим "пальним" матеріалом вони вважають сучасне мистецтво – заздалегідь підсушене абсурдом, роз'ятрене алогізмом.

Ж. Делез і Ф. Гваттарі, всупереч своїм деклараціям, створюють дещо новий механічний пансексуалізм, що охоплює як приватне, так і суспільне життя. Ціллю шизоаналіза вони вважають виявлення безсвідомого лібі-

до соціально-історичного процесу, що не залежить від його раціонального змісту. Найбільш коротким шляхом досягнення означеної цілі являється мистецтво. Однак не будь-яке мистецтво, а лише те, яке звернене до ірраціонально-безсвідомої сфери. В зв'язку з цим Делез і Гваттарі критикують популістське і пролетарське мистецтво за їх реалістичний характер, що обмежує, на їхню думку, творчий потенціал художника простими описами суспільства.

Мистецтво для Делеза і Гваттарі – це бажаюча художня машина, що виробляє фантазми. Його конфігурація та особливості роботи міняються стосовно тих чи інших видів мистецтва – літератури, живопису, музики, театру, кінематографу, архітектури.

"Літературні машини" – це ланки ланцюга єдиної машини бажання, вогні, що готують загальний вибух шизофренії. Сам процес читання – шизоїдне дійство, монтаж літературних "бажаючих машин", що вивільняють революційну силу текста. Таким чином, книга М. Пруста – це літературна машина, котра виробляє знаки. "В пошуках втраченого часу" – класичний шизоїдний твір, що складається із асиметричних частин з рваними краями, непов'язаних кусків, несполучених ємкостей, частинок ребусу і навіть різних ребусів. Надідеєю книги Делез вважає не тему вини Едіпа, а тему відсутності вини у втраченому розумі, що знаходить собі вихід в сексуальному маренні. Шизоаналіз живопису приводить Делеза і Гваттарі до висновку, що його найвище призначення – в декодуванні бажань. Так в творчості Тернера вони розрізняють три періоди, що свідчать про шизофренічне становлення художника.

Ознаки першого періоду – катастрофи кінця світу, бурі, урагани; другий період ознаменовується божевільними реконструкціями в стилістиці Пуссена та малих голландців; нарешті, третій період синтезує теми попередніх двох, міняючи їхній зміст. Картина заглиблюється в саму себе, прориває власну оболонку, про що свідчать тернерівські озера, вибухи, діри, вогонь. Стосовно ж знаменитого туману, то він наскрізь пронизаний "шизою", що свідчить про спрямованість творчості Тернера у майбутнє. Підтвердженням цьому слугує non finitio в найкращих картинах художника. Вся історія живопису, підсумовують Делез і Гваттарі, свідчить про те, що справжній геній не належить до будь-якої школи або ж епохи. Його місія полягає в тому, щоб прориватись до нового мистецтва, втілюючи в собі процес без цілі. Ознакою художності мистецтва прориву являються активність, агресивність ліній в живопису, звуків в музиці. Їхній антипод – пасивно-репресивна еділізація мистецтва.

Її втіленням являється постмодерністське мистецтво. Якщо світ – хаос, то книга стає не космосом, а хаосмосом, не деревом, а кореневищем. Книга – кореневище реалізує принципово нові естетичні зв'язки. Всі її точки будуть пов'язані між собою, але зв'язки ці – безструктурні, множинні, заплутані, вони повсякчас раптово обриваються. Ця книга буде не калькою, а картою світу, в ній зникне змістовний центр. "Генеологічне древо" бальзаківського роману обвалиться перед антигенеалогією ідеальної книги майбутнього, весь зміст котрої можна буде вмістити в одну сторінку.

Втіленням нелінійного типу естетичних зв'язків, притаманним "культурі корневища", виступають у Делеза і Гваттарі симбіози, утворювані проникненням вірусу чи алкоголю в людський організм, у оси – в плоть орхідей, незбагненна множинність життя мурашника. По цьому ж принципу, безсистемно вростаючи одна в одну, повинні споріднюватись "книга" і життя. Зв'язки між мистецтвом та життям антиієрархічні, непаралельні, безструктурні, неточні, невпорядковані. З точки зору географіки, втіленням хаотичності "корневища" в архітектурі та містопланування являє собою Амстердам з його каналами. Однак, в цілому, західна культура продовжує тяжіти до "древесного" типу, тоді як мистецтво Сходу з його орнаментальністю вже являє образ кореневища.

На думку Ж. Делеза і Ф. Гваттарі, в наші дні наступає новий період в розвитку мистецтва. Географіка мистецтва змінюється картографією, виникає "культура корневища", методологією естетики стає різоматика. Що означають ці нові терміни, які вводять Ж. Делез та Ф. Гваттарі в своїй книзі "Корневище"?

Автори розрізняють два типи культури, що співіснують в наші дні – "древесну" культуру та "культуру корневища" (різоми). Перший тип культури тяжіє до класичних взірців, надихається теорією мімезиса. Мистецтво тут наслідує природу, відображає світ, являється його графічним записом, калькою, фотографією. Символом цього мистецтва може слугувати дерево, що являє собою образ світу. Втіленням "древесного" художнього світу являється книга. За допомогою книги світовий хаос перетворюється в естетичний космос.

"Древесний" тип культури ще існує, але в нього нема майбутнього, вважають Делез і Гваттарі. "Древесне" мистецтво вважається їм прісним в порівнянні з істинно сучасним типом культури, направленим в майбутнє – "культуру корневища".

Самі терміни "Схід", "Захід" наповнюються у Делеза і Гваттарі новим змістом. Протиставляючи "корневищну" культуру (бітники, андеграунд і т.д.) "древесній" (література), вони вважають, наприклад, що в США "Схід" (культура "корневища" корінного населення – індіанців) розташований на заході країни, точніше – на "дикому заході".

Таким чином, використовуються обриси нової культури і у відповідній їй постмодерністській естетиці. Центральною естетичною категорією залишиться прекрасне, але зміст її зміниться. Красивим буде вважатись лише нескінченний шизопотік, безлад кореневища. Естетика втратить риси наукової дисципліни і буде займатися безсистемним поп-аналізом "культури корневища" за допомогою нового методологічного ключа – ризоматики (корневищематики). Мистецтво буде не означати і зображувати, а картографувати. Література утвердиться в своїй "машинності" і розпадеться на жанри-машини: "військова машина" (як у Клейста), "бюрократична машина" (кафкіанство) і т.д. Перетворившись в механічний пристрій, література остаточно розірве з ідеологією. В майбутньому очікує не смерть книги, а народження нового типу читання: головним для читача стане не розуміти зміст книги, але користуватись нею як механізмом, експериментувати з нею.

Культура "корневища" стане для читача свого роду "шведським столом": кожен буде брати з книги-тарілки все, що захоче. Власне кажучи, саме корневище можна уявити собі як "тисячу тарілок". В книзі "Тисяча тарілок" Ж. Делез і Ф. Гваттарі розвивають думку про те, що власне письмо циркулярне, письменник круговими рухами ніби переходить від тарілки до тарілки; читач же куштує виготовлені ним страви, але головне для нього – не їх смак, а післясмакування. Автори, таким чином, розділяють герменевтичні ідеї про множинність інтерпретацій як основної риси естетичного сприйняття.

Делез і Гваттарі – автори своєрідного маніфесту естетики постмодернізму, написаного в стилі граффіті і лозунгів травнево-червневих подій 1968 року у Франції: "Будьте корневищем, а не деревом, ніколи не саджайте! Не сійте, зривайте! Будьте не єдиними, а множинними! Малюйте лінії, а не крапки! Швидкість перетво-

рює крапку в лінію! Поспішайте, навіть стоячи на місці! Лінія удачі, лінія стегна, лінія втечі. Не будіть в собі Генерала! Робіть карти, а не фотографії і малюнки! Будьте рожевою пантерою, нехай ваша любов буде схожою на осу і орхідею, кішку і павіана" [13, p. 73-74].

В своїй книзі "Що таке філософія?" [12] Делез і Гваттарі підкреслюють, що загальною основою постмодернізму в науці, філософії, мистецтві є одиниці хаосмосу – "хаосоми", що набувають форм наукових принципів, філософських понять, художніх афектів. Тільки сучасні тенденції естетизації філософії дають їй шанс на виживання в конфронтації з більш сильними конкурентами – фізикою, біологією, інформатикою. Естетика і природничі науки, на думку Делеза і Гваттарі, володіють незрівнянно більшим революційним потенціалом ніж філософія, ідеологія, політика. Їх перевага – в експериментальному характері, новаторстві вільного пошуку.

Естетична специфіка постмодернізму в різноманітних видах і жанрах мистецтва, на думку Н. Маньковської, пов'язана, перш за все з некласичним трактуванням класичних традицій далекого і близького минулого, їх вільним поєднанням з ультрасучасною художньою чуттєвістю і технікою. Широке розуміння традиції як багатої багатообразної мови форм, чий діапазон сягає від древнього Єгипту і античності до модернізму XX століття, витікає в концепцію постмодернізму як фристайла в мистецтві, який продовжив естетичну лінію маньєризму, бароко, рококо. Постмодерністський діалог з історією культури пов'язаний з відродженням інтересу до проблем гуманізму в мистецтві, тенденціями його антропоморфізації, що проявляється в поверненні до фігуративності, прискіпливій увазі до змістовних моментів творчості, його емоційно-емпатичних аспектів. "При цьому префікс "пост", вважає Н.Б. Маньковська, – трактується як символ звільнення від догм і стереотипів модернізму і, перш за все, фетишизації художньої новизни, нігілізму контркультури. Глибинне значення постмодернізму полягає в його перехідному характері, який створює можливості прориву до нових художніх горизонтів на основі нетрадиційного усвідомлення традиційних естетичних цінностей, свого роду амальгами Ренесансу з футуризмом" [7, с. 159].

Уявлення про західну культуру як про зворотний континуум, де минуле і сьогодення живуть повноцінним життям, постійно збагачуючи один одного, спонукає не поривати з традицією, а вивчати архетипи класичного мистецтва, синтезуючи їх з сучасними художніми реаліями. Відхід від революціонаристського негативізму повертає розвиток культури XX століття в еволюційне русло, що відчувається в усіх видах мистецтва.

Більш глибоке знання постмодернізму, на думку Н. Маньковської, полягає саме в тому, що постмодерністська інновація трактується не як розрив з минулим, яке якісно змінює її на подобу того, як нова будівля змінює архітектурний ансамбль. Знову створювані твори, а також нові інтерпретації класики оцінюються виходячи з їх співвідношення з транскультурними естетичними і художніми цінностями. Прообразом такого синтезу минулого і сьогодення є "Афінська школа" Рафаеля, де зміщення часу дозволяє зустрітись Геракліту, Платону, Арістотелю, Евкліду, Леонардо, Мікеланджело, самому Рафаелю, або "Зала нагород" П. Деларош в паризькій школі витончених мистецтв, що алегорично об'єднує чотири епохи історії культури: Афіни, Рим, Середні віки і Відродження. "Відмінною особливістю постмодерністської естетики, – відзначає Н. Маньковська, – є її гібридність, суміш класичних і модерністських канонів, що в деяких випадках дає інноваційний естетичний ефект" [7, с. 196].

В кінці 1980-х років прибічники перманентної модернізації, – пише В. Седельник, – "перейшли до відвертого продукування мистецтва із мистецтва, літератури із літератури… Нічого – від життя, все – від мистецтва попередніх епох, але з використанням все більш витончених прийомів перемутації і перформації запозиченого… Реконвелізація жанрів, що відслужили своє, знадобилась, очевидно, для полегшення сприйняття експериментального мистецтва на новому етапі, коли стало ясно, що для засвоєння пастишів пізніх постмодерністів потрібна ще більша підготовленість публіки, ніж у випадку з творами модернізму" [4, с. 61].

"Пастиш, – зазначає Ф. Джеймісон, – включає в себе імітацію, або краще сказати мімікрію під інші стилі і особливо під різні типи маньєризму і стилістичні особливості останніх. Пастиш – це імітація одиничного або унікального стилю, носіння стилістичної маски, це мова на мертвій мові" [6]. Ф. Джеймісон вважає, що очевидним є єдине – старі моделі (Пікассо, Пруст, Еліот) більше не працюють, або ж навіть шкідливі, контрпродуктивні, оскільки ніхто більше не володіє унікальним внутрішнім світом і стилем, щоб його виражати. В цьому плані письменники і художники наших днів більше не здатні створювати нові стилі, оскільки ці останні були вже створені; можливе тільки обмежене число комбінацій із них. "Пастиш – все що нам залишилось в світі, де стилістичні новації більше неможливі, лишається лише імітувати мертві стилі, говорити через маску уявного музею. Але це не означає, що сучасне постмодерністське мистецтво прямує до мистецтва як такого по новому шляху. Більше того, це означає, що одним із його головних месседжів буде падіння мистецтва і естетики, падіння нового, ув'язненого в тенетах минулого" [6].

Список використаних джерел

1. Берроуз У. Голый завтрак / Уильям Берроуз. – СПб. : Симпозиум, 2001. – 400 с. 2. Вайбель П. Искусство Клауке: подрывные стратегии телесности и перформативные акты. От кризиса репрезентации к кризису тела / П. Вайбель // Новый мир искусства. – 2001. – № 3 (20). – Приложение. – С. 1-8. 3. Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. Логико-философский трактат / Людвиг Витгенштейн ; [пер. с нем. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева]. – М. : Издательство "Гнозис", 1994. – 612 с. 4. Германия XX век. Модернизм. Авангард. Постмодернизм / [Седельник В.Д., Топер П.М. [и др.] ; под ред. В.Ф.Колязина. – М. : РОССПЭН, 2008. – 607 с. 5. Делез Ж. Капитализм и шизофрения. Анти-Эдип: Специализированная информация по общеакадемической программе "Человек, наука, общество: комплекс. исслед." / Жиль Делез ; [сокр. реферативное излож., введ. М.А.Рыклина]. – М. : ИНИОН РАН, 1990. – 108 с. 6. Джеймисон Фредрик. Постмодернизм и общество потребления [Электронный ресурс] / Фредрик Джеймисон. – (Библиотека Якова Кротова). – // Ист. : Интернет-журнал "Логос". – Режим доступа : http://www.ruthenia.ru/logos/number/2000_4/10htm. 7. Маньковская Н.Б. Эстетика постмодернизма / Надежда Борисовна Маньковская. – СПб. : "Алетейя", 2000. – 347 с. 8. Постмодернизм. Энциклопедия / [сос. и науч. ред. А.А. Грицанов, М.А. Можейко]. – Минск : Интерпрессервис ; Книжный Дом, 2001. – 1040 с. 9. Рид Г. Краткая история современной живописи / Герберт Рид ; [пер. с англ. ; послесл. ; авт. ст. Э. Боулт ; пер. Т. Скоробогатова]. – М. : Искусство-21 век, 2006. – 317с. 10. Сартр Ж.-П. Бытие и Ничто. Опыт феноменологической онтологии / Жан-Поль Сартр ; [пер. с фр., предисл., примеч. В.И. Колядко]. – М. : Республика, 2000. – 639 с. 11. Ямпольский М. Демон и лабиринт. (Диаграммы, деформации, мимесис) / Михаил Ямпольский ; [научное приложение под ред. С. Зенкина]. – М. : Новое литературное обозрение, 1996. – Вып. VII. – 332 с. 12. Deleuze G., Guattari F. "Gu'est – ce que la philosophie?". – P., 1991. 13. Deleuze G., Guattari F. Rhizome. – P. 73-74.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Р.М. Русин, канд. филос. наук,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев,

ШИЗОАНАЛИЗ КАК МЕТОД ПОСТМОДЕРНИСТСКИХ ПРАКТИК ИСКУССТВА

В статье анализируется новый метод психоанализа как нетрадиционная модель активной творческой личности.
Ключевые слова: "тело без органов", "культура корневища", "древесная культура", "ризоматика", "хаосомы".

R.M. Rusin, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv,

SCHIZOANALYSIS AS A METHOD OF POSTMODERN ART PRACTICE

The article examines a new method of psychoanalysis as a nontraditional model of the active creative personality.
Keywords: "Body without organs", "Culture rhizome", "wood culture", "rizomatika", "haosomy".

УДК 141.144(430)

В. О. Сабадуха, канд. філос. наук, доц.
Навчально-науковий інститут праці та соціальних технологій
СНУ імені В. Даля, Сєвєродонецьк

СВІТОГЛЯДНА БОРОТЬБА НАВКОЛО ПРОБЛЕМИ ОСОБИСТОСТІ В НІМЕЦЬКІЙ КЛАСИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Досліджено проблему особистості в німецькій класичній філософії. Доведено, що для поглядів І. Канта, Й. Фіхте, Ф. Шеллінга й Г. Гегеля, притаманний ієрархічний підхід до розуміння сутності людини, утім Л. Фойєрбах абсолютизував її природні якості. Запропоновано повернути у філософську антропологію ієрархічне розуміння людини, а особистість розглядати як принцип буття.

Ключові слова: особистість, німецька класична філософія, принцип ієрархії, природне начало, духовне начало, призначення.

Навколо проблеми особистості в історії філософії відбувалася прихована, а часом відкрита світоглядна боротьба, яку сучасні філософи чомусь не хочуть досліджувати. На наш погляд, модерна та постмодерна історія є відображенням цієї боротьби, відлуння якої проявляється в тому, що в сучасній філософській антропології спеціалісти нараховують десятки дифініцій особистості. Велика кількість підходів і визначень пояснюється багатовимірністю людської сутності. Проте, вважаємо, що справа не в цьому.

Проблема особистості не пройшла повз свідомість представників німецької класичної філософії. Дослідженню її досягнень присвятили свої праці українські філософи Є. Бистрицький, М. Булатов, Ю. Кушаков, М. Попович, В. Табачковський, М. Тарасенко та інші на чолі з В. Шинкаруком, але проблема особистості, як не дивно, залишилася поза їхньою увагою. Цей факт пояснюємо тим, що, по-перше, склалася думка, що німецька класична філософія має антиперсоналістичний характер [10, с.381]. Проблема особистості в марксистській філософії аналізувалася в контексті співвідношення одиничного й загального: індивід стає особистістю тоді, коли піднімається до загальних проблем роду. Такий підхід червоною стрічкою проходить крізь колективну монографію "Мировоззренческая культура личности" (Ред. В. І. Іванов. – К.: Наук. думка, 1986). У ракурсі співвідношення одиничного й загального аналізує особистість й російський філософ Е. В. Ільєнков [6, с.413]. Проте в німецькій класичній філософії особистість аналізувалася в плані співвідношення природного й духовного. Контекст аналізу проблеми особистості певна частина філософів не враховують, утім як її розв'язання вимагає саме дослідження контексту. Отже, метою статті є аналіз світоглядної боротьби, що відбувалася навколо поняття "особистість" у німецькій класичній філософії, що передбачає розв'язання таких завдань: по-перше, виявити основні підходи щодо змісту поняття "особистість", що склалися в європейській філософській традиції до XVIII; по-друге, проаналізувати погляди представників німецької класичної філософії на проблему особистості.

Проблема особистості є однією з наскрізних проблем філософської й релігійної думки з моменту появи цього поняття у філософії К. Тертулліана (приблизно 203 Р.Х.). Філософ пов'язує зміст поняття "особистість" (persona) з християнством і підкреслює, що воно має охоплювати три основні аспекти: "Создателя, созданное и материю созданного" [13, с.144], отже, в понятті "особистість" фіксувалися найзагальніші якості буття: хто є суб'єктом діяльності, продукти діяльності та субстанцію. Уважаємо, що Тертулліан започатковує християнський підхід до розуміння проблеми особистості.

Систематично поняттям особистості починають користуватися римські юристи, що знайшло відображення в знаменитому кодексі з римського права "Дігести Юстеніана" (529). Юристи послуговувалися цим поняттям у двох значеннях. По-перше, особистість однозначно пов'язують із правом на власність [5, с.134]. По-друге, на основі цього поняття вільну людину відрізняли від раба, тобто підкреслювали її соціально-майновий статус [5, с.89]. Уважаємо, що зв'язок особистості з власністю та соціальним статусом не випадковий. Суспільна думка Стародавнього Риму шукала поняття для означення фундаментального явища: ролі власності в життєдіяльності людини та суспільства, а також її впливу на місце людини в системі суспільних відносин. Власність та соціальний статус надавали можливість бути суб'єктом діяльності. Поняття "особистість" відповідало цієї ролі, бо в ньому якраз була зафіксована здатність бути суб'єктом діяльності. Отже, поняття особистості в римському суспільстві, й римському праві зокрема, виконувало соціальні та економічні функції й підкреслювало здатність окремої людини бути суб'єктом діяльності. Цей підхід до змісту поняття "особистість" позначаємо як соціальний.

Християнство, заперечуючи використання поняття особистості з метою підкреслення майнового й соціального статусу людини, наполягає, що до кожної людини слід ставитися як до особистості. Утім, це не заважає А. Августину проголосити, що особистість є принципом буття, тобто універсальним суб'єктом діяльності. У Середні віки поняття особистість однозначно пов'язано з Богом. За висловом Л. Фойєрбаха, Бог ви-

ступає особистістю особистостей [18, с. 207]. Але й християнство не уникає використання поняття "особистість" з метою підкреслення ієрархії, але вже в церкві.

Н. Лобковиць, підсумовуючи еволюцію змісту поняття особистості, зазначає, що в епоху Високого Середньовіччя воно пов'язано з особою священика [11, с.57], бо саме він був реальним суб'єктом суспільного, політичного й духовного життя. Осмислюючи цей початковий етап боротьби за зміст поняття особистості, зазначимо, що воно було введено для означення певної сутності людського буття, яку й сьогодні, на наш погляд, повністю не усвідомлено. За допомогою поняття "особистість" намагалися позначити його найглибшу і найпотаємнішу субстанційну сутність. Зрозуміло, що всі філософські течії так чи інакше претендують на цю суть, а тому відбувається прихована чи відверта світоглядна й ідеологічна боротьба. Різні філософські напрями абсолютизують той чи інший аспект сутності, тому проблема не розв'язується, а ускладнюється.

Європейська філософська думка XVII-XVIII ст. переосмислює поняття особистості й активно його вживає щодо людини. Якщо в Середньовічній філософії поняття особистості вживалося щодо Бога та священників, які наділялись божественним правом бути творцями дійсності, суб'єктами діяльності, то тепер все стає навпаки. Поняття "особистість" було покликано до життя розвитком громадянського суспільства в Європі, залученням великої кількості людей до соціально-економічної та громадської діяльності. Вихід на історичну арену третього стану мав отримати філософське обґрунтування, що, на наше переконання, знайшло відображення у переосмисленні змісту поняття "особистість". Ця трансформація відбита у трактуванні особистості Дж. Локком: "Личность есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию…" [12, с.387]. Епоха Просвітництва зі своєю вірою в Розум узагальнює підхід Локка і формулює концепт "кожна людина – особистість".

Проблема, що виникла під час формування громадянських суспільств перед філософами – виховання свідомого громадянина – була розв'язана, але формально. Філософи, відгукуючись на потреби державотворення, стверджують, що кожна людина є особистістю. Зміст поняття "особистість" змінюється від Бога як особистості особистостей до людини як свідомої істоти. Утім, формальне проголошення усіх особистостями з позиції права проблеми не вирішувало. Отже, з одного боку, процес переосмислення поняття особистість був об'єктивний і необхідний, бо державне й громадське життя вимагало від кожної людини бути свідомим і відповідальним суб'єктом діяльності. Проте, з іншого, – кожний індивід за своїми внутрішніми якостями не може бути свідомим й відповідальним.

Розмірковуючи над проблемами громадянського суспільства, І. Кант бачив його слабке місце – це людина, точніше її моральна недосконалість, а тому започатковує новий підхід до проблеми особистості, а саме досліджує її в контексті моральності, яка, на думку філософа, становить найглибший вимір людини. Роздуми філософа над проблемою категоричного імперативу – це пошук шляхів вдосконалення людини. Кант досліджує особистість в контексті пошуків сутності людини та ролі морального закону в її життєдіяльності. Особистість постає як результат вивищення людини над власною природою. На спонукання категоричним імперативом здатна лише особистість. "Это не что иное, как личность, т. е. свобода и независимость от механизма всей природы…" [7, с.414]. Отже, особистість у Канта – це людина, яка піднялася над власною природою й діє з позиції категоричного імперативу.

З погляду Канта, ідея особистості демонструє пересічній людині водночас як власну недосконалість, так і взірець, до якого вона має прагнути. Так, філософ пише: "Идея личности, показывающая нам возвышенный характер нашей природы <…>, позволяет нам вместе с тем замечать отсутствие соразмерности нашего поведения с этой идеей и тем самым сокрушает самомнение…" [7, с.414–415]. Особистість у Канта – це досконалість, до якої людина має розвиватися через моральні та інтелектуальні вправи, що мусить бути обов'язком й законом [8, с.238]. Отже, для виховання особистості потрібно здійснити певні надзусилля. Кант дає максимально чітке розуміння особистості. Особистість – це індивід, який не лише поділяє категоричний імператив, але й спонукається ним і доводить ідею взаємозв'язку особистості й категоричного імперативу до логічного завершення, стверджуючи, що моральний закон невід'ємний від особистості [9, с.98].

Кант усвідомлює, наскільки складно й навіть неможливо відповідати вимогам категоричного імперативу, а тому зазначає: "Полное же соответствие воли с моральным законом есть святость – совершенство, недоступное ни одному разумному существу…" [7, с.455]. Незважаючи на всю неможливість такої вимоги, філософ висновує, що вона є практично необхідною. Людина має докладати зусилля до реалізації категоричного імперативу, якщо навіть виникає небезпека. Дотепер людство дозволяє собі ігнорувати настанови морального імперативу. Перед людиною сьогодні стоїть проблема усвідомити й зробити закони моралі безумовними, що не залежать ані від часу, ані від зовнішніх умов.

Кант усвідомлював, що людство розвиватиметься, якщо моральний закон буде прийнятий як святий. "Моральный закон свят (ненарушим). Человек, правда, не так уж свят, но человечество в его лице должно быть для него святым" [7, с.414]. Подібний масштаб мислення був продиктований тим, що Кант, як і Платон, розумів силу хаосу внутрішнього світу людини та його негативний вплив на суспільне буття, тому свої зусилля підпорядкував проблемі подолання людської деструктивності. Випереджаючи час, він сформулював категоричний імператив: людина ніколи й ні за яких обставин не може бути засобом, а лише метою [8, с.270]. Життя мусить розвиватися відповідно до ідеалів, а діяльність людини свідомо має підкорятися категоричному імперативу і основним "засобом" їх реалізації є особистість. Але така відповідь абсолютно не задовольняла посередню людину, яка посіла панівне становище в європейському суспільстві після Великої французької революції.

Й. Фіхте поділяє концептуальні положення кантівської філософії й аналізує людину в контексті її призначення. Філософ уважає, що людина має підпорядкувати собі, своєму "Я" все нерозумне, що існує в світі, утім усвідомлює, що така мета майже недосяжна [14, с.487]. Незважаючи на це, людина має жити відповідно до свого призначення: "Высшее стремление в человеке <…> есть стремление к тождеству, к полному согласию с самим собой <…>, к согласованию всего того, что находиться вне его…" [14, с.490–491]. Урешті-решт, він виділяє "высшего и лучшего человека" і "низкого и неразвитого", між якими мало спільного [14, с.493].

Фіхте в дусі Канта надзвичайно вимогливо ставиться до людини й уважає, що її життя має підпорядковуватися ідеалу [14, с.493], але зауважує, що ніхто не має права використовувати інших людей для власної мети, не враховуючи їхнього права на свободу та власний

вибір. Філософ попереджав, що не можна "сделать добродетельным, мудрым или счастливым ни одно разумное существо против его воли" [14, с.494–495]. Незважаючи на те, що всі люди різні, він проголошує, що кінцева мета кожного – це вдосконалення внутрішніх якостей [14, с.495]. Отже, поглядам Фіхте й Канта притаманний ієрархічний підхід до розуміння внутрішніх якостей людини.

Проблему особистості Ф. Шеллінг підносить до фундаментальних основ своєї філософії разом із проблемою Бога, свободи волі, добра, зла, морального закону. Він критикує догматичну (емпіричну) філософію й зауважує, що вона не знає поняття "особистість", бо нездатна до її духовного розуміння [20, с.118] і до цих зауважень варто прислухатися.

Поділяючи ієрархічний підхід до розуміння сутності людини, Шеллінг виділяє два рівня її розвитку: інстинктивна людина й особистість [19, с.209]. Інстинктами живе маса, утім як особистість живе розумом. Особистість у Шеллінга асоціюється з поняттями: праведність, твердість, нерухомість [19, с.299]. Із цими висновками слід погодитися. Незважаючи на те, що особистостям притаманні надзвичайні риси, філософ уважав, що особистісне начало присутнє в кожній людині і вона здатна його досягти, але для цього потрібні певні умови [20, с.143], а від себе додамо – й неабиякі внутрішні зусилля. Шеллінг доводить, що буття тримається на особистостях, лише вони живуть повноцінним життям: "Только в личности есть жизнь" [20, с.156], а тому висновок філософа, що допомогти окремому індивіду стати особистістю здатна лише особистість [20, с.126], варто уважати таким, що відповідає дійсності.

Г. Гегель досліджує проблему особистості у релігійному та правовому аспектах, але з позиції спекулятивного споглядання (позитивно-розумового осмислення). Проблему особистості в релігійному аспекті філософ аналізує в ракурсі призначення людини, а точніше в контексті двох протилежних поглядів до її розуміння: людина сама в собі є добро чи зло. Зло в людині філософ пов‘язує з її природою. "Природным является человек, который следует своим страстям и побуждениям, является рабом своих вожделений, для которого природная непосредственность является законом" [1, с.257]. Ставлення Гегеля до фізичної природи людини однозначне: індивід, який живе лише під впливом природних спонукань є рабом своїх пристрастей.

На питання про те, чи доброю є людина, Гегель відповідає, що це некоректно поставлене запитання [1, с.258] і у контексті роздумів Канта формулює абсолютну вимогу до людини: вона не має права підкорятися природному началу, бути лише природною істотою і саме тому, що вона має свідомість, волю й розум. У процесі пізнання людина долає своє природне буття, усвідомлює якою вона не має бути. "Природа человека не такова, какой она должна быть; познание открывает ему это и порождает то бытие, каким оно не должно быть" [1, с.260]. Так, у процесі пізнання людина усвідомлює протилежність зла й добра й свою власну особистісну сутність.

Гегель орієнтує людину на те, що вона має зробити свою природу предметом своєї діяльності [1, с.261]. Завдяки процесу пізнання, особистість відкриває в собі протилежності, а саме протилежності між добром і злом. Лише особистість усвідомлює природне начало як зло і разом з цим в неї пробуджується потреба добра й вдосконалення власної природи. Усвідомлення людиною своїх протиріч народжує безкінечну біль про саму себе і "бесконечное требование добра" [1, с.266]. У ситуації межового напруження людина поступово починає розуміти, що її природа не відповідає сутності людського покликання. Гегель від свого імені пише: "Я, как природный человек, не соответствую тому, что является истинным, и опутан множеством природных особенностей, но во мне столь же бесконечно тверда истина единого добра; таким образом, это несоответствие определяется как то, чего не должно быть" [1, с.267]. Порівнюючи погляди Гегеля й Канта щодо природного й розумного начал у людині, зазначимо, що вони співпадають. Гегель уважає, що людина має за допомогою розуму подолати своє природне начало, але усвідомлення цієї потреби приходить лише у стані межового напруження.

Гегель не лише констатує протиборство зла й добра в людині, а доводить, що це протиріччя знайшло відображення в релігії [1, с.265], але у всіх її формах воно винесено за межі людини, утім як з погляду християнства знаходиться в людині. Тому філософ ставить перед людиною завдання зробити крок до розв‘язання цього протиріччя: пробудити у собі "высшее сознание человека" [1, с.280], подолати природне начало й звільнитися від зла. Певним узагальнням роздумів Гегеля щодо змісту поняття "особистість" у релігійному аспекті є висновок: "Люди обладают личностью в силу своей духовной природы" [3, с.37]. Це твердження не варто розуміти буквально в актуальному аспекті, що кожна людина є особистістю. Філософ розглядав людину особистістю в потенційному сенсі, а не відчуженими її атрибутами уважав свободу, волю, моральність, релігію [3, с.42].

Проблема особистості в правовому аспекті у Гегеля виглядає по-іншому. Філософ поділяє підхід римських юристів до розуміння взаємозв‘язку особистості й права й уважає, що власність є родовим поняттям щодо особистості. Для Гегеля зв‘язок особистості з власністю є безперечною істиною: власність є наявне та безпосереднє буття особистості [2, с.53, 62; 4, с.34, 352] і взагалі ця ідея є методологічною засадою його філософії права. Отже, Гегель спадковує підхід римських юристів до трактування поняття "особистість" у Стародавньому Римі.

Підсумовуючи погляди Канта й Гегеля щодо проблеми особистості, зазначимо, що вони використовують його виключно до людини. Поняття "особистість" стає атрибутом людини, яка піднялася над своїм природним єством. Уважаємо, що Кант і Гегель розуміли всю "зухвалість" такого підходу, але й бачили всю його значущість й необхідність. Особистість у Канта – це не лише суб‘єкт зовнішньої (соціальної) діяльності, але суб‘єкт моральної діяльності. Філософ формулює умову, за якою індивід стане особистістю: треба спочатку стати й бути суб‘єктом моральної діяльності. Нездатність бути суб‘єктом моральної діяльності однозначно говорить, що людина неспроможна бути цілісним суб‘єктом соціальної діяльності й особистістю зокрема. Особистість у Гегеля – це не лише суб‘єкт правових відносин, але й суб‘єкт духовної діяльності, який долає свою природну необхідність.

Отже, роздуми Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля щодо проблеми особистості здійснювалися в межах дуалізму природного й духовного. Вони досліджували формування особистості як результат подолання тілесної залежності й сходження до духовної сутності.

Л. Фойєрбах не погодився з традицією, що склалася у спекулятивній філософії й намагався подолати дуалізм тіла й духу, але в реальності стає на позицію абсолютизації природного в людині. Якщо чуттєвість у Канта, Гегеля була недоліком людини, то у Фойєрбаха вона проголошена дійсністю й досконалістю [16, с.227]. Фойєрбах абсолютизує чуттєву, природну сторону життя людини, отже відкидає досягнення Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля, закреслює протиріччя між природним і духовним началом і як результат ієрархічний підхід до розуміння людини. Продовжуючи традицію емпіриків, Фойєрбах аналізує особистість в контексті одиничне – загальне й, на жаль, не розрізняє людину й індивіда: "Бытие в качестве человека и бытие в качестве данного индивидуума, безусловно, во мне неразличи-

мы" [15, с.496], тобто проблема загального й конкретного зникає, а точніше конкретне розчиняється у загальному. На наш погляд, у Фойєрбаха панує спрощене розуміння сутності людини й особистості, зокрема.

Фойєрбах уважав особистість "основным понятием християнства <…>, где ударение делается на личность бога" [17, с.278]. Із погляду філософа поняття особистості в християнстві настільки абсолютизовано, що Бог є продуктом ідеї особистості: "Бог есть понятие или идея личности…" [18, с.142]. Фойєрбах відкрито виступив проти християнського розуміння особистості й водночас проти того, що розроблялося представниками німецької класичної філософії.

Підсумовуючи зазначимо, що досягненням емпіричної філософії є те, що з позиції права й держави кожну людину слід сприймати як особистість і ставитися до неї як до особистості, лише за цих умов держава й суспільство зможуть функціонувати. Проте це було соціально-політичне й юридичне розв'язання проблеми особистості. Формальне проголошення людини особистістю ще не робить її особистістю. Цей факт усвідомили представники німецької класичної філософії, які ставлять запитання: "Як виховати людину, щоб вона була особистістю за своїми внутрішніми якостями"? Саме відповідь на це запитання шукали діячі німецької класичної філософії.

У Канта, Фіхте, Шеллінга й Гегеля спостерігаємо ієрархічний підхід до розуміння людських якостей, а особистість постає, по-перше, як результат подолання природного начала, по-друге, як здатність бути суб'єктом моральної, соціальної й естетичної діяльності, по-третє, як продукт реалізації свого покликання. Проблема подолання природного начала була для зазначених філософів нагальною потребою. Кант сформулював категоричний імператив як умову розвитку особистості, що був для нього самого, а також для Фіхте, законом життя. Природне начало постає як неістина людського буття, його інобуття, а особистість – це те, до чого має прагнути людина.

Висновок Канта: особистість – це індивід, який спонукається категоричним імперативом, і концепт А. Августина "особистість – принцип буття" – судження одного порядку, безумовний закон, що не залежить не лише від часу, але й від будь-яких зовнішніх обставин. На жаль, людство й філософи зокрема не дослухались висновків Канта й продовжують його звинувачувати в антиісторизмові, що з позиції Ю. В. Кушакова є недоречним [10, с.116 – 117]. Утім, сучасна антрополого-глобальна катастрофа доводить, що критики Канта помиляються. Повернення до категоричного імперативу Канта (розумій до концепту "особистість – принцип буття") є нагальною потребою сьогодення.

Отже, аналіз проблеми особистості в німецькій класиці відбувався, з одного боку, в контексті співвідношення духовного й тілесного, а, з іншого, – в контексті одиничного і загального. Усвідомлення необхідності подолання природного в людині є вічним предметом людської історії, релігії, мистецтва, а сьогодні є нагальною потребою збереження життя. Але піднятися до духовного індивід може лише через усвідомлення і прийняття проблем роду (загального). Індивід для подолання природного начала в собі має навчитися спонукатися потребами Іншого – потребами роду, що водночас буде сходженням до духовного – особистісного. Сходження до духовного без сходження до загального неможливо.

Уважаємо, що філософська антропологія має повернутися до ієрархічного розуміння людських якостей, що було притаманне філософії Канта, Фіхте, Шеллінга, Гегеля. Розуміємо, що це відновлення буде болючим, але іншого виходу немає, лише ієрархічний підхід до розуміння людини, а особистості як її покликання дозволить повернути у життя й філософію концепт "особистість – принцип буття".

Список використаних джерел

1. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии / [Пер. с нем. П. П. Гайденко и др]. – М.: Мысль, 1977. – Т. 2. – С. 5–336. 2. Гегель Г. В. Ф. Основи філософії права, або Природне право і державознавство / [Пер. з нім. Р. Осадчука та М. Кушніра]. – К. : Юніверс, 2000. – 336 с. 3. Гегель Г. В. Ф. Философская пропедевтика // Гегель Г. В. Ф. Работы разных лет : в 2 т. – М., 1973. – Т. 2. – С. 7–209. 4. Гегель Г. В. Ф. Философия духа // Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. – М., 1977. – Т. 3. – 471 с. 5. Дигесты Юстиниана. – М. : Наука, 1984. – 456 с. 6. Ильенков Э. В. Философия и культура. – М. : Политиздат, 1991. – 464 с. 7. Кант И. Критика практического разума. 1788 // Кант И. Сочинения : в 6 т. – М., 1965. – Т. 4, ч.1. – С. 311–505. 8. Кант И. Основы метафизики нравственности. 1785 // Кант И. Сочинения : в 6 т. – М., 1965. – Т. 4, ч.1. – С. 219–310. 9. Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. – М., 1980. – С. 78–278. 10. Кушаков Ю. В. Нариси з історії німецької філософії Нового часу. – К. : Центр навч. л-ри, 2006. – 572 с. 11. Лобковиц Н. Что такое "личность"? / Н. Лобковиц // Вопр. философии. – 1998. – № 2. – С. 54–64. 12. Локк Д. Опыт о человеческом разумении / [Пер. с англ. и лат] // Сочинения : в 3 т. – М., 1985. – Т. 1. – 662 с. 13. Тертуллиан К. С. Ф. Против Гермогена / [Пер. с лат] // Тертуллиан К.С.Ф. Избранные сочинения. – М. : Прогресс, Культура, 1994. – С.130–160. 14. Фихте И. Г. О достоинстве человека // Фихте И. Г. Сочинения. Работы 1792–1801 гг. – М., 1996. – С. 481–524. 15. Фейербах Л. О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1956. – Т. 1. – С. 442–575. 16. Фейербах Л. Против дуализма тела и души, плоти и духа // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1956. – Т. 1. – С. 211–238. 17. Фейербах Л. Пьер Бейль. К истории философии и человечества // Фейербах Л. Собрание произведений : в 3 т. – М., 1974. – Т. 3. – С. 5–318. 18. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения. – М., 1955. – Т. 2. – С. 7–405. 19. Шеллинг Ф. В. Й. Введение в философию мифологии / [Пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова] // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 160–374. 20. Шеллинг Ф. В. Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах / [Пер. с нем. М. И. Левиной, А. В. Михайлова]. // Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения : в 2 т. – М., 1989. – Т. 2. – С. 86–158.

Надійшла до редколегії 28.02.15

В. А. Сабадуха, канд. филос. наук, доц.
Учебно-научный институт труда и социальных технологий
ВНУ имени В. Даля, Северодонецк

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ БОРЬБА ВОКРУГ ПРОБЛЕМЫ ЛИЧНОСТИ В НЕМЕЦКОЙ КЛАССИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Проанализирована проблема личности в немецкой классической философии. Доказано, что для взглядов И. Канта, И. Фихте, Ф. Шеллинга и Г. Гегеля присущ иерархический подход к пониманию сущности человека, в то время как Л. Фейербах абсолютизировал его природные качества. Предлагается вернуть в философскую антропологию иерархическое понимание человека, а личность рассматривать как принцип бытия.

Ключевые слова: личность, немецкая классическая философия, принцип иерархии, природное начало, духовное начало, предназначение.

V. Sabadukha, PhD,
Educational and Research Institute of Labour and Social Technologies
of the Vladimir Dal's Eastern National University, Sievierodonetsk

IDEOLOGICAL STRUGGLE AROUND THE PROBLEM OF PERSONALITY IN GERMAN CLASSIC PHILOSOPHY

The problem of a personality in the German classical philosophy is examined. It is proved that the hierarchical approach to understanding the human is inherent to the views of I. Kant, J. Fichte, F. Schelling, and G. Hegel; however L. Feuerbach absolutized its natural qualities.

Keywords: personality, German classical philosophy, the principle of hierarchy, a natural element, spiritual, purpose.

УДК 16:001.12

П. А. Соболєвський, асп.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

УМОВИ ВИНИКНЕННЯ ТА ФОРМУВАННЯ ФІЛОСОФСЬКО-ЛІНГВІСТИЧНИХ ПОГЛЯДІВ ПОЛА ГРАЙСА

Стаття присвячена дослідженню умов виникнення та формування філософсько-лінгвістичних поглядів Пола Грайса. Пол Грайс є автором однієї із найбільш впливових парадигм дослідження в галузі прагматики. З його ім'ям пов'язують закінчення цілого етапу наукових розвідок, що має назву "філософія повсякденної мови". Його теорія представляє собою компроміс між поглядами філософії повсякденної мови та представниками символіко-логічних підходів до аналізу мови.

Ключові слова: інференційна прагматика, філософія мови, філософія повсякденної мови, філософія ідеальної мови.

Пол Грайс заснував одну з найбільш впливових парадигм дослідження у логічній прагматиці. Він розділив значення висловлювання на те, що було промовлено (what is said), та те, що малося на увазі (what is meant), і прийшов до висновку, що існує певний семантико-прагматичний компонент висловлювання, який імплікується мовцем, але який прямо не слідує із конвенційного значення тих слів, які формують саме висловлювання. Цей семантико-прагматичний компонент він назвав імплікатурою спілкування (conversational implicature). Отже, ІС деякого твердження — це ті пропозиції, які не можна вивести з експліцитного буквального твердження, але можна вивести з факту його здійснення взагалі або зі способу його здійснення (вибір слів, інтонація тощо). [1, с. 85]

Актуальність дослідження інференційної прагматики Пола Грайса зумовлюється намаганням сучасних теорій комунікації дослідити та надати наукового пояснення механізмам розуміння та розпізнання слухачем інформації, яку передає мовець під час комунікації.

Важливість теми дослідження підтверджується наявністю історико-філософського чинника. Пол Грайс зробив великий вклад у розвиток такого напрямку знання як філософія повсякденної мови (ordinary language philosophy). Він був важливим учасником полеміки між філософами повсякденної мови та прихильниками символіко-логічних підходів. І хоча він більше тяжів до поглядів оксфордської школи повсякденної мови, з його ім'ям пов'язують закінчення цієї традиції. Своїми працями він ставить під сумнів головні положення філософії повсякденної мови, зокрема розуміння гасла "значення як вживання".

Аналіз наукової спадщини Пола Грайса умовно можна поділити на два напрями: неограйсівська прагматика та постграйсівська прагматика. Неограйсівська прагматика намагається пояснити, а іноді вдосконалити, наявні у теорії положення та поняття. До них відносять дослідження J.D. Atlas, K. Bach, R. Harnish, G.N. Leech, L.R.Horn, S.C. Levinson.

Постграйсівська прагматика пропонує альтернативний підхід до аналізу теорії Пола Грайса і представлена D. Sperber, D. Wilson і продовжена R. Carston, D. Blakemore.

Історико-філософські дослідження постаті Грайса представлені роботами A. Avramides, S. Chapman, а також Н.Д. Арутюнова, Г.В. Барчунова, Е.Б. Клевакина.

Вітчизняні дослідження з даної проблематики практично відсутні.

Мета статті – встановити умови виникнення та формування філософсько-лінгвістичних поглядів Пола Грайса, зокрема проаналізувати етапи його життя та творчості, а також головні положення двох панівних традицій в галузі філософії мови початку-середини XX ст..: філософії повсякденної мови та філософії логічного позитивізму.

Життя і етапи наукової роботи Пола Грайса.

Пол Грайс народився 15 березня 1913 року. Коли Полу виповнилося 13 років, він був відправлений у Кліфтонський Коледж, який знаходиться у Брістолі. На той момент цей коледж надавав непогану освіту, і після його закінчення учні мали можливість продовжити навчання в Оксфорді чи Кембриджі. У червні 1931 р. Пол Грайс виграв класичну стипендію на освіту в Коледжі Корпус-Крісті (Corpus Christi College) в Оксфорді.

Грайс провів у Корпус-Крісі чотири роки. Саме тут він прослухав курс із філософії, що мав дуже консервативний характер і був обмеженим виключно читанням першоджерел мислителів Стародавньої Греції. Також в університеті проводилися відкриті лекції, які могли відвідувати усі охочі студенти. Практикувалась й індивідуальна робота із науковим керівником, в ході якої студенту пропонувалося написати і захистити власне філософське есе. Грайс часто зазначав, що йому дуже пощастило познайомитися в цей період з професором філософії Віл'ямом Френсісом Росом Харді (W. F. R. (Frank) Hardie), який згодом очолив університет Корпус-Крісті, перебуваючи на посаді президента з 1950 по 1969 роки. Саме в цей час Грайс набув переконання у тому, що більшість філософських питань можуть бути вирішенні за допомогою міркувань і аргументації.

Спільна робота Грайса і Харді згодом переросла у дружбу. Напередодні Другої Світової Війни вони у складі групи з Оксфорду відправилися на літні канікули, де Харді вчив майбутнього філософа і логіка грі у гольф. Грайс зазначав, що в них із Харді виникали постійні філософськи суперечки, в яких ніхто ніколи не визнавав свою поразку. Таким чином, ці суперечки ніколи не зводились до логічного завершення. Грайс і Харді просто зупинялися тоді, коли їм набридало сперечатися. Схильність Пола Грайса до суперечок також підтверджується однією історією. Один семестр він працював з іншим науковим керівником. Останній згодом написав Харді листа, в якому назвав Грайса "впертим до непристойності". [5, p. 12].

Грайс зазначав: "Я навчився від нього [Харді], як будувати свою аргументацію, і через аналіз аргументації я дійшов висновку, що це вміння включає у собі багато різних аспектів, аргументація – це значно більше ніж бачення логічних зв'язків". [5, p. 13].

У 1936 році він отримує диплом з гуманітарних наук, або Literae Humaniores. Грайс влаштовується помічником викладача у школі Россел (Rossall School).

Згодом, у 1938 році, Грайс повертається в Оксфорд, де викладав у коледжі Св. Джона (St John's College). З початком Другої Світової війни він був мобілізованний до королівського військово-морського флоту. Деякий час він перебував у розвідувальній службі адміралтейства. По закінченню війни Пол Грайс вдруге повернувся до Оксфорда, де працював аж до 1967 року. Незадовго до переїзду в США у 1966 році він був обраний членом Британської Академії. У 1967 році отримав запрошення від Каліфорнійського університету, що знаходиться у Берклі. По приїзду в Сполучені Штати йому одразу пропонують

прочитати курс лекцій "Logic and Conversation" в рамках програми "William James Lectures" у Гарварді.

Слід відмітити, що "William James Lectures" - це щорічні лекції, які проходять в Гарварді на честь американського філософа Віл'яма Джеймса. Лекції відбуваються за підтримки факультетів психології і філософії і мають відкритий характер. Кожний охочий може ознайомитися з матеріалами лекцій, що регулярно друкуються у видавництві університету. ("Harvard university press").

У 1978 році Пол Грайс знову завітав до Оксфорда, щоб прочитати курс лекції "John Lock Lectures". Матеріали цих лекцій згодом вийшли у збірку, яка мала назву "Aspects of Reason" (2001р.). Хоча автор працював над нею аж до 1988 року, "Aspects of Reason" у деякій мірі вважають незакінченою.

Помер Пол Грайс у 1988 році у Берклі.

Формування філософсько-лінгвістичних поглядів Грайса.

Значна частина філософії мови Пола Грайса, зокрема та, що присвячена явищу імплікатури спілкування, довгий час перебувала у центрі дискусії стосовно відношення між семантикою та прагматикою. Деякі науковці розглядали значення у звичному лінгвістичному варіанті, інші ж вважали, що значення слід розглядати як процес, що проходить у контекстуальних вимірах і складається із двох концептів: значення мовця та значення слухача.

Теорію Грайса вважають однією з перших і найбільш вдалих спроб пояснити той факт, що те, що люди кажуть буквально, не завжди відповідає тому, що вони насправді мали на увазі. В основі її лежить переконання, що між класичною логікою та природною мовою є різниця. Грайс намагається відповісти на питання, яким чином можна аналізувати мінливу і примхливу природну мову. Його теорія займає місце посередині між двома провідними на той час полярними переконаннями: філософія ідеальної мови (логічний позитивізм) та філософія повсякденної мови.

Філософія ідеальної мови і Філософія повсякденної мови наполягали на тому, що філософські проблеми є насправді "мовними" проблемами, і тому вирішувати їх треба за рахунок ґрунтовного лінгвістичного аналізу. Проте розуміння самого цього аналізу, і яким чином він має відбуватися, в рамках цих концепцій є різне.

Філософія повсякденної мови, що інколи називається "Оксфордською філософією", є частиною лінгвістичної філософії, яка може бути охарактеризована як течія, що вважає ключем до вирішення багатьох філософських проблем аналіз природної мови. Лінгвістична філософія включає у собі Філософію повсякденної мови, а також Логічний позитивізм, який розроблявся в лавах Віденського кола. Ці дві течії тісно пов'язанні одна з одною, як в історичному, так і теоретичному плані. Тому розуміння Філософії повсякденної мови криється у розумінні її взаємозв'язку із Логічним позитивізмом.

Філософію повсякденної мови зазвичай асоціюють із поглядами пізнього Вітгенштайна, а також із працями філософів, що працювали у Оксфорді у період з 1945 по 1970-ті роки (Витоки цієї філософії простежуються вже у 1929 році, коли у Кембріджський університет повертається Людвіг Вітгенштайн). Значний вплив на розвиток філософії повсякденної мови мали Г. Мур (хоча він не вважається представником цієї школи), а також Джон Вісдом (John Wisdom), Норман Малком (Norman Malcolm), Аліс Амброз (Alice Ambrose), Моріс Лазерович (Morris Lazerowitz), Гільберт Раіль (Gilbert Ryle), Джон Остін (J. L. Austin) та Петер Стросон (P. F. Strawson).

Філософія повсякденної мови не є уніфікованою теорією або програмним дослідженням. Навпаки, люди, яких ми називаємо "Філософами повсякденної мови", рідко самі себе асоціювали із цією течією. Тому, її слід розглядати як історичний науковий рух, що утворився навколо специфічної методології. Метод полягав у чіткому та ґрунтовному дослідженні варіантів вживання різних висловлювань природної мови. Найбільшу увагу приділяли висловлюванням, що відсилали до філософської тематики.

Головною проблемою Філософії повсякденної мови є проблема вживання мовних висловлювань, а не проблема власне висловлювань. "Довгий час у філософських дослідженнях панувало припущення, що головним завданням висловлювання є лише тільки вказування на наявний стан речей, або вказувати на якийсь факт, який можливо оцінити як істинне або хибне", - зазначає Остін. [3 р. 1] Філософія повсякденної мови розглядає повсякденне вживання мови, що простежується у всіх сферах вжитку мови. Існують ситуації, коли мовні вирази мають різне значення в залежності від сфери їх застосування. Наприклад, вираз "вільний простір" може однаково використовуватись і в науковому дискурсі, і в звичайному. І значення в обох випадках слід вважати повсякденним значенням цього вислову. Важливим є можливість чітко зрозуміти, в якому дискурсі відбувається проголошення висловлювання і яке конкретне значення воно має. Тому філософія повсякденної мови наполягає на тому, що відмінність у можливості використання висловлювання у різних дискурсах сигналізує про наявність різного повсякденного значення самого висловлювання. Наприклад, вираз "вільний простір" у фізичному сенсі є вакуумом, у той час як в архітектурі під "вільним простором" розуміють простір без наявності різних архітектурних елементів у ньому, а зазвичай ми використовуємо "вільний простір" у сенсі, що можна передати відповідними висловлюваннями: "кімната без меблів" або "земля без кущів та дерев". В цьому випадку, одне значення висловлювання, навіть якщо воно більш чітке ніж інше, не може бути замінене на інше значення. Якщо ми використовуємо якесь висловлювання, яке ідеально підходить для звичайної комунікації, ми не можемо використовувати це саме висловлювання у цьому ж значенні у специфічній, наприклад, науковій комунікації.

Для того, щоб зрозуміти, що мається на увазі під "повсякденним вживанням мови", слід поставити це висловлювання у контраст, але не з "технічним вживанням мови", а з "нестандартним" або "не повсякденним" вживанням мови. Тобто мається на увазі таке вживання мови, яке є протилежним до поняття "повсякденне значення". Таке специфічне вживання мови, на думку представників філософії повсякденної мови, найбільш часто зустрічається у філософських розвідках науковців. "Філософське" вживання мови, таким чином, створює філософські проблеми, які насправді мала б вирішувати. Це відбувається в наслідок того, що "не повсякденне" вживання мови не вважається і не усвідомлюється таким. Навпаки, "не повсякденні" вирази розглядаються як більш чіткі і точні відповідники "повсякденних" виразів. Таке розуміння з точки зору Філософії повсякденної мови є хибним. Уявімо ситуацію, що науковець в галузі філософії звертається до іншого науковця і проголошує аргументацію і при цьому додає, що "Термін такий і такий використовується у неприродному значенні", або "Вираз було використано як технічний термін", в цих випадках апеляція іде не до не повсякденного або технічного вживання мови, мається на увазі не повсякденне вживання конкретного виразу, яке не потребує спеціального пояснення. Навпаки, таким чином мовець хибно підмінює неприродне вживання на природнє. [8 р. 173]

Якщо ми використовуємо висловлювання у "не повсякденному" значенні, то, таким чином, просто пропонуємо новий варіант вжитку висловлювання, який має пра-

во вживатися на рівні із "повсякденним" значенням. А отже, обидва варіанти мають право на існування.

З точки зору методології, "філософія повсякденної мови" знаходиться у опозиції до методології, що була спершу представлена в рамках Логічного Атомізму і продовжена в рамках Логічного Позитивізму. Головною метою цих напрямів дослідження слід вважати побудову ідеальної мови, вільної від будь-яких неточностей, двозначностей та суперечностей. Ідеальна мова покликана репрезентувати реальність більш чітко та точно, ніж природна мова.

На думку представників "філософії повсякденної мови", спроба побудови ідеальної мови призводить не до вирішення філософських проблем, а до їх появи, адже використання ідеальної мови буде означати використання "не повсякденної" мови, що призводить до появи таких проблем. Виходячи із метанастонови "філософії повсякденної мови", "повсякденна мова" ідеально слугує своїй функції, і вона не потребує реформування або вдосконалення, адже і так постійно перебуває у своєму встановленні.

Значення інференційної прагматики Грайса полягає у тому, що він показав хибність як першої, так і другої точки зору. Він запропонував подивитися на проблему значення, виходячи за рамки цього протистояння. Логіка не може надати повне пояснення природній мові, проте саму мову також не можна розглядати виключно крізь призму множини її інтерпретаторів. Іншими словами, семантика відіграє вкрай важливу роль у розумінні повсякденної мови, проте лише її недостатньо для осягнення феномену значення в цілому. Інші, проте не менш важливі, чинники також мають бути враховані. Грайс намагається довести, що несемантичні фактори не є випадковими і цілком піддаються систематизації та аналізу. Принципи, що пояснюють різницю між природною мовою та логікою, дають змогу глибше зануритись у природу людської комунікації.

Грайс відкидав виключно формальні розвідки, в основі яких лежало переконання, що філософському аналізу підлягає лише таке значення, яке може бути розглянуте в термінах істино-умовної семантики (truth-conditions) та відповідати істино-функціональному відношенню (truth-functional relationships). Проте він відкидав і віру у повсякденне вживання як головний принцип існування значення.

Інференційна прагматика Пола Грайса – це інтенційно спрямована теорія. В основі її лежить переконання, що мова – це не лише система знаків, що репрезентують об'єкти. Процес комунікації відбувається внаслідок взаємодії між агентами комунікації, і тому прагматичні аспекти комунікації мають бути враховані при дослідженні лінгвістичного значення. Остін зазначав, що вживання мови – це не лише репрезентація дії, а й світу. Для Грайса концепт значення збагачується інтенційною спрямованістю мовця до комунікації. Найбільш важливим концептом його інференційної прагматики є концепт імплікатури спілкування, що відсилає нас до розуміння того, що в процесі комунікації частина сповіщеного передається радше прагматично, а ніж семантично. Наприклад,розглянемо такі приклади: (i) Він дістав свої ключі і відчинив двері, (ii) Джон одружився і мав двох дітей. Ми можемо зрозуміти, що у прикладі (i) хтось відімкнув двері за допомогою ключів, які мав при собі, або у (ii), що Джон одружився та мав дітей саме у цьому порядку, і що ці дві дії пов'язанні одна з одною. Хоча у буквальному розумінні цих висловлювань ця інформація не наявна. Грайс робить висновок, що інформація передається не лише за рахунок семантичного значення, але і за рахунок прагматичних концептів, що він назвав імплікатурою спілкування.

Прагматичне значення має бути відмежованим від семантичного, і далі, на думку Грайса, значення не має бути сплутаним із вживанням. Проте саме такий стан речей наявний у Філософії повсякденної мови, на думку якої значення визначається вживанням. Тут Грайс проводить жорстку критику деяких представників філософії повсякденної мови, зокрема Вітгенштайна, Остіна, Малькома та Стросона. На його думку, ці науковці використовували концепт "вживання як значення" задля того, щоб піддати сумніву деякі філософські теорії. Хоча насправді вони чітко не розрізняли значення (у семантичному сенсі) та вживання (як прагматичний аспект комунікації).

Головною тезою Грайса є те, що аргументи філософії повсякденної мови не ведуть до базової семантики висловлювань, а мають справу виключно із застосуванням окремих виразів в точно визначених обставинах. Філософія повсякденної мови приділяла велику увагу дослідженню вживання та значення окремих висловлювань, зокрема намагалася віднайти ситуації, за яких немає сенсу промовити "X", або вживати "X". Грайс звертається до прикладу Малкома, який зауважив, що вживання терміну "знати" у негативному контексті є зловживанням цього терміну, тому що вживання його за таких обставин є не релевантним до значення цього терміну. Досить дивним є вживання терміну знати за таких обставин як, наприклад, "Я відчуваю біль, проте я не знаю це напевно". На думку Грайса, дивність вживання терміну "знати" у цьому випадку є проблемою прагматичного характеру, а не семантичного. [7 p. 9].

Підсумовуючи слід зазначити, що інференційна прагматика Пола Грайса виникає в період жорсткої суперечки між представниками двох протилежних філософських традицій: філософії повсякденної мови та прибічниками символіко-логічних підходів (Ideal language philosophy). Оскільки представники філософії повсякденної мови базувалися в основному в Оксфорді, де довгий час жив та працював Грайс, саме в рамках цього напрямку він розпочинає свою наукову діяльність.

В основі суперечки між двома течіями лежало уявлення про значення. Представники символіко-логічних підходів вважали, що природна мова надто нечітка і має безліч недоліків, щоб використовувати її в наукових розвідках. Тому було проголошено програмне завдання створити нову мову, яка б відповідала усім критеріям науковості. Поява такої мови мала б зняти зовсім, або надати нове розуміння деякім філософським проблемам.

Філософи повсякденної мови йшли за гаслом пізнього Вітгенштайна "Значення як вживання" і вважали, що слід розрізняти "повсякденне" значення і "не повсякденне". Філософські проблеми, на їх думку, утворюються в наслідок того, що філософи підміняють "повсякденне" значення слів на "не повсякденне".

Пол Грайс був прихильником філософії повсякденної мови, але своїм вченням він фактично заперечив усі її надбання. Тому із ім'ям Пола Грайса пов'язують завершення етапу філософії повсякденної мови. Грайс вважав, що значення - це концепт, який складається із семантичних та прагматичних складових, і необхідно чітко їх розрізняти. Тобто існує конвенційне значення висловлювання, яке проголошує мовець (what is said), та імпліковане значення, яке мовець мав на увазі(what is meant). Таким чином, його концепція займає місце посередині між двома потужними напрямками дослідження в галузі аналітичної філософії: філософії повсякденної мови та філософії ідеальної мови.

Список використаних джерел

1. Алексюк І. А. Грайс у пошуках прихованих значень // Філософські дослідження, № 4, 2011. – с. 79-93. 2. Алексюк І. А. Прагматика і логіка: деякі зразки дійової взаємодії [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/soc_gum/Vnau_f/2009_1/aleks.pdf. 3. Austin J. L. How to Do Things With Words. - Oxford: Oxford University Press, 1962. – 168p. 4. Austin J. L. Philosophical Papers. - Oxford: Oxford University Press, 1979. – 118p. – (eds., J. O. Urmson and G. J. Warnock). 5. Chapman S. Paul Grice: Philosopher and Linguist. - Houn dmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2005. - 274p. 6. Grice H. P. Aspects of Reason. – Oxford: Clarendon Press, 2001. - 136p. – (edited by Richard Warner). 7. Grice H.P. Studies in the Way of Words. – Harvard, MA: Harvard University Press, 1989. - 394p. 8. Grice H.P. Postwar Oxford Philosophy // Studies in the Way of Words. – Harvard, MA: Harvard University Press, 1989. – pp. 171 – 180. 9. Ryle G. Ordinary Language // Ordinary Language. - Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1964. - pp. 24-40. – (ed. V. C. Chappell).

Надійшла до редколегії 28.02.15

П.А. Соболевський, асп.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

УСЛОВИЯ ПРОИСХОЖДЕНИЯ И ФОРМИРОВАНИЯ ФИЛОСОФСКО-ЛИНГВИСТИЧЕСКИХ ВЗГЛЯДОВ ПОЛА ГРАЙСА

Статья посвящена изучению условий происхождения и формирования философско-лингвистических взглядов Пола Грайса. Пол Грайс является автором одной из наиболее влиятельных парадигм исследования в области прагматики. С его именем ассоциируют окончание целого этапа научных исследований, которые имели название "философия обыденного языка". Его теория является компромиссом между взглядами философов обыденного языка и представителями символико-логических подходов к анализу языка.

Ключевые слова: инференционная прагматика, философия языка, философия обыденного языка, философия идеального языка.

P.A. Sobolevsky, PhD student,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

CIRCUMSTANCES OF ORIGIN AND FORMATION OF PHILOSOPHICAL AND LINGUISTIC VIEWS OF PAUL GRICE

The article is about circumstances of origin and formation of philosophical and linguistic views of Paul Grice. Paul Grice is the author of one of the most important theories in the pragmatics. His name is connected with the end of the Ordinary language philosophy. Paul Grice theory lies between two main schools in the philosophy of language: Ordinary language philosophy and Ideal language philosophy.

Keywords: inferential pragmatics, philosophy of language, Ordinary language philosophy, Ideal language philosophy.

УДК 141.144

Я. А. Соболєвський, канд. філос. наук,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ОСНОВНІ ІДЕЇ ДЖ. РОЙСА В АМЕРИКАНСЬКІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ПОЧАТКУ XX СТ.

В статті здійснено загальний аналіз основних особливостей американської філософії на початку XX ст. Визначено головні риси філософії Дж. Ройса: прослідковано витоки його філософського вчення, проведено розрізнення між теоретичною та релігійною філософією, визначено основні положення теорії пізнання та теорії свідомості.

Ключові слова: Дж. Ройс, американська філософія, релігійна філософія, лояльність, свідомість, Універсальна Думка.

Свідчення про витоки американської філософської думки слід шукати в період заснування перших колоній в Новому світі, коли спостерігається очевидний економічний, політичний та інтелектуальний зв'язок зі Старим світом. Відсутність філософських запозичень американськими мислителями ще не свідчить про відсутність основ філософської думки в Америці, в якій в той час домінувала релігійна традиція, котра в свою чергу орієнтувалась на осягнення проблеми співвідношення особистості та спільноти. Про розробку даної проблематики свідчать колоніальні хартії про права та свободи, пуританський кальвінізм, який запозичив ідеї з платонізму, емпіричної філософії Дж. Берклі та політичної філософії. Хоча представників американських інтелектуальних кіл не можна назвати філософами в традиційному розумінні цього слова, проте в їх суспільно-політичних, етико-релігійних та літературних творах спостерігається філософська ремінісценція Європейської філософії.

З одного боку, дослідники досить критичні в питанні про досягнення американської філософії в теоретичному відношенні в порівнянні з розквітом філософії в Європі. Так, наприклад, французький мислитель, історик і політичний діяч Алексіс де Токвіль, який в середині XIX ст. відвідав Америку з метою дослідити пенітенціарну систему Сполучених штатів, писав: "Американці не мають своєї власної філософської школи і дуже мало цікавляться тими школами, представники яких змагаються один з одним в Європі; вони навряд чи знають їх назви та імена" [2, с. 333]. Його негативне висловлювання про стан філософської думки в США чітко відображає сумніви значної частини дослідників щодо наявності власне філософії Америки. Проте, з іншого боку, історію американської філософії не можна розглядати лише через відсутність спадкоємності від європейської традиції. Можна стверджувати, що процес становлення американської філософії дав початок не одному поколінню неординарних мислителів, інтелектуалів та філософів. Адже у XIX ст. в епоху романтизму відбувається розквіт американської філософії в якості трансцендентальної філософії. А вже згодом разом з творами філософа Дж. Ховісона поширюється неогегельянство. Саме Дж. Ховісон став основним ініціатором становлення філософського плюралізму в Америці, і хоча він отримав визнання ще за свого життя, його ідеї здебільшого лягли в основу вчень послідовників: В. Джеймса, Б. Боуна та Дж. Ройса.

Влітку 1911 року виступаючи з лекцією про американські цінності, основи американської філософії та культури в Каліфорнійському університеті Берклі, філософ Джордж Сантаяна назвав Сполучені Штати Америки "молодою країною зі старим менталітетом" [12, p. 359]. Запозичена філософія Старого Світу, на думку мислителя, переродилася в благопристойну традицію, представником якої, він вбачав свого вчителя, філософа ідеаліста Дж. Ройса. В дані роки атмосфера університету стала відображенням змін в моральному та інтелектуальному становищі Америки кінця XIX - початку XX століть.

Християнство до XX ст. зберігало свої місце та роль в духовному житті американців не лише в якості однієї з релігійних-філософських систем, а саме як релігія, в якій віра не підпорядковується мисленню. Дж. Ройс розпочав займатися філософією в період, коли релігія поступово по-

чала поступатися місцем науці в американській філософській думці. В цей час розвиток філософського вчення відбувався в умовах протистояння науково-атеїстичного та релігійного світоглядів. Філософи зосередились на пошуках компромісу між релігією та наукою. Вони пояснювали ослаблення релігійних вірувань так: релігійне завзяття неминуче згасає в міру того, як розквітають свобода і знання [1].

Дж. Ройс народився 20 листопада 1855 року в місті Грасс-Валлі, штат Каліфорнія, США. Отримав освіту в Каліфорнійському університеті, навчався в Лейпцігському і Геттінгенському університетах. Вже у 1878 році отримав ступінь доктора філософії в університеті Джонса Хопкінса, де слухав лекції видатних представників прагматизму В. Джеймса та Ч. Пірса. Саме ці два філософи зіграли одну з вирішальних ролей в процесі філософського становлення Дж. Ройса. Того ж року філософа призначили на посаду викладача англійської мови Каліфорнійського університету. Чотири роки по тому за клопотанням його наставника В. Джеймса його запросили до Гарвардського університету, в якому наступні 34 роки роботи він залишався одним з найвідоміших професорів свого часу. Окрім цього, Дж. Ройс був президентом Американської філософської асоціації та Американської психологічної асоціації. Слід вказати на те, що разом зі своїми колегами В. Джеймсом, Дж. Палмером і Дж. Сантаяною вплинув на формування поглядів багатьох відомих американських філософів не тільки в Гарварді.

Філософські погляди мислителя є надзвичайно різнобічними та складними для здійснення загальної характеристики. Про себе філософ писав так: "…я – ідеаліст і вважаю філософський аналіз нашого пізнання Канта по суті своїй істинним. Кант стверджує, що будь-яке судження є по суті своїй лише простим зверненням до нашого власного більш глибокого я, і що все пізнання залежить від нашого єднання з цим більш глибоким я. Це видається мені найглибшою істиною філософії" [9, p. 305]. Втім, на його думку, філософія "повна сюрпризів", коли вона закриває одні двері, то відчиняє інші, і кантівська доктрина знайшла своє продовження та переосмислення в працях таких видатних філософів як Г. Фіхте, Ф. Шеллінг, Г. Гегель.

Протягом усього життя Дж. Ройс залишався прихильником ідеалізму, основоположниками якого він визнавав Платона, Аристотеля, І. Канта та Г. Гегеля. Гегелівську логіку він називає занадто "формальною та технічної дисципліною", а "абсолютну ідею" – не переконливою. На його думку, рішучих змін філософія потребувала в області моральної та релігійної свідомості, способу життя сучасних йому людей. Дж. Ройс стає на позиції критики метафізики.

Високу оцінку філософії Дж. Ройса в свій час надав російський філософ Б. В. Яковенко, який в статті "Філософська система Жозія Ройса" написав: "філософія Ройса безсумнівно є вінцем всіх попередніх філософських намагань Америки і першим систематично більш-менш повним здійсненням тієї цілі, до якої завжди прагнув американський філософський дух" [4, с. 83]. Дослідник також зазначав, що провідним представником філософської думки Америки того часу традиційно прийнято вважати видатного мислителя В. Джеймса. Сам Дж. Ройс підтримує цю думку, ставлячи його в один ряд з такими філософами як Дж. Едвардс та Р. Емерсон.

Здійснюючи характеристику основних рис американської філософії, дослідник Б. В. Яковенко пропонує виокремити в ній її домінуючий релігійно-містичний характер, ідеї свободи та "глибоку внутрішню прихильність до німецького трансцендентального ідеалізму" [3, с. 278]. Відповідно, на думку філософа, ідеї Нового Світу можуть бути актуальними і для країн з розвиненою філософською культурою. Б. В. Яковенко тим самим звертає увагу на, по-перше, меншу розвиненість американської філософії, порівняно з європейською традицією, а, по-друге, на необхідність діалогу філософських традицій.

Авторству Дж. Ройса належить багато філософських праць, в яких він систематично викладав свої філософські позиції, кожен раз поглиблюючи та розширюючи власні концепції: "Релігійний аспект філософії" ("The Religious Aspect of Philosophy" 1885); "Дух сучасної філософії" ("The Spirit of Modern Philosophy", 1892); "Поняття Бога" ("The Conception of God", 1897); "Дослідження Добра і Зла" ("Studies of Good and Evil", 1898); "Філософія відданості" ("The Philosophy of Loyalty", 1908). Залишаючись на позиціях абсолютного ідеалізму, Дж. Ройс здійснює аналіз пізнання в роботі "Світ та індивід" ("The World and the Individual", 1900). Щоправда, філософ хоч і дотримується традиції німецького ідеалізму, не будує строгої системи філософії, а всі його твори мають на меті розв'язання саме релігійної проблематики. Відсутність чіткої системи філософії не є демонстрацією безсистемності в філософуванні, а є свідченням наявності філософської системи, пише Дж. Ройс. Втім, філософ більшою мірою був прихильником загального духу ідеалізму, а не самої "букви" німецької філософії. "Єдина доказова істина філософії у власному розумінні лежить в області конструювання досвіду в цілому, настільки, наскільки це конструювання досвіду не може бути підданим запереченню без протиріччя. Ми філософствуємо тоді, коли намагаємося з'ясувати, що ж собою являє досвід в цілому і яке його значення" [10, p. 11].

Для Дж. Ройса філософія починається з сумніву та критики, з моменту, коли людина намагається відкрити в світі закони та смисл. Водночас філософ задається питанням: як людина сама переживає відчуття реальності та визначає цінності? Саме критичне мислення, на думку Дж. Ройса, можна назвати філософією, а філософом є той, хто навіть власне світорозуміння піддає критиці. Сама суть мислення полягає в його "оригінальності", на думку філософа. Дж. Ройс у своїх філософських пошуках звертається до аналізу проблеми пізнання. Основою теорії пізнання та метафізики Дж. Ройса є його визначення ідеї як "плану дій" [5, p. 11]. Тобто його теорію пізнання та розуміння реальності можна вважати активною та соціальною.

Важливим аспектом в філософії Дж. Ройса варто назвати його теорію свідомості як системи, котра складається з трьох рівнів. Чуттєве сприйняття є першим рівнем, другим – рівень ідей та понять. Третім рівнем є інтерпретація знаків. Теорія інтерпретації висувається філософом в праці "Проблема Християнства". Саме людина як "інтерпретатор" лягла в основу теорії свідомості Дж. Ройса. Інший розум ніколи не дається нам як чуттєва даність, так само ми не маємо і безпосереднього знання про іншого, ми лише інтерпретуємо його. Дж. Ройс зазначає, що людина не може мати істинного знання навіть сама про себе. Адже її усвідомлення себе так само є лише інтерпретацією своєї свідомості та її змісту. Проте саме інтерпретація як духовний процес може допомогти зрозуміти ідеї інших людей. Інтерпретація відіграє в теорії свідомості Дж Ройса головну роль в процесі спілкування між людьми та їхнього об'єднання в певні співтовариства. Найважливішим в процесі інтерпретації є соціальний аспект. В процесі інтерпретації людина може виявити свою спільність з іншими, свою причетність до "духу народу". Відповідно, філософія повинна мати першість в процесі інтерпретації. Адже саме вона може виявляти спільне, загальне в людському пізнанні та в своєму узагальненні рухатись від одиничних ідей окремих індивідів до всезагального пізнання всього людства.

Отже, сам навколишній світ складається зі знаків та їхніх інтерпретацій. Дж. Ройс не говорить про існування певного "справжнього" чи "реального світу". Це завжди лише наша ситуативна інтерпретація. Проте можлива "істинна інтерпретація". Даної інтерпретації можна досягнути, здійснивши інтерпретацію в дусі "абсолютного інтерпретатора" – Бога.

Дж. Ройс стверджує, що всі наші думки в їх абсолютній єдності разом з об'єктами та думками про ці об'єкти, об'єднуються в Універсальну Думку. Ця Універсальна Думка є тим, що ми заради зручності, як пише філософ, домовились називати Богом. "Як моя думка об'єднує декілька фрагментарних думок в єдність одного свідомого моменту, так стверджуємо ми, Універсальна Думка об'єднує наші думки в абсолютну єдність з об'єктами і думками про ці

об'єкти, які були, є і будуть у всесвіті. І ця Універсальна Думка є тим, що ми наважились назвати Богом" [8, p. 476].

Проте філософ не називає це Богом в традиційному теологічному розумінні. Це Бог з ідеалістичної традиції Платона, пише Дж. Ройс. Тобто кожен індивідуальний розум є частиною Абсолюту. Існування Універсальної Думки автор доводить при аналізі істини та хиби як необхідних концепцій. Тут Універсальна Думка не розглядається як Творець. Адже Творець, на думку Дж. Ройса, мав би бути скінченним, і його існування мало б вивчатись лише з досвіду. Універсальна ж думка є нескінченною та її існування не потребує доведення з досвіду. В праці "Релігійний аспект філософії" Дж. Ройс називає себе відвертим агностиком. "Ми нічого не знаємо про безсмертя, нічого про будь-який кінець прогресу, ми не можемо сказати з впевненістю, що те, що, людство називає відсутністю добра, не зможе восторжествувати в цьому маленькому світі. Це все вкрито темрявою для нас. Ми знаємо лише, що найвища істина, яка осягнута з вічності, – в Універсальній Думці. І що б з нами не трапилось, ми знаємо, що Все є досконалим. І це знання нас заспокоює" [8, p. 469].

В основі морального життя людини, на думку Дж. Ройса, лежить відданість. І ця відданість вбачається філософом в вірності звичайних людей, коли вони виконують свій обов'язок. Люди можуть жити різними життями, виконувати різну роботу і мати різні обов'язки, але дух відданості у них один. Свою теорію лояльності Дж. Ройс будує навколо поняття відданості. Його етична філософія ґрунтується на аналізі умов, необхідних для життя індивіда. За Дж. Ройсом, людська діяльність напряму залежить від лояльності, яку він визначив як вольову та практичну відданість людини спільній справі [6]. "Етика лояльності" постулює, що лояльність повинна бути основоположною концепцією етичної теорії. Ідеалізм Дж. Ройса пропонує тезу, що наші лояльності і є тим, що визначає хороше моральне мислення, а моральна цінність людського вчинку є питанням про те, чи є цей вчинок лояльним, і чи має він на меті виконати поставлені цілі громади. Дж. Ройс стверджує, що наш етичний обов'язок полягає в підтриманні морального порядку і приймає форму лояльності до великої спільноти всіх індивідів [11].

Для того, щоб випробувати "справжню" лояльність, ми повинні бути вірними ідеалам, які сприяють утворенню і розширенню спільнот лояльності [7]. Дж. Ройс називає "хижою" лояльність, яка спрямована виключно на певну групу і виражається в руйнуванні умов для інших лояльних дій [11]. Вірність нацистському режиму Гітлера є прикладом хижацької лояльності за Дж. Ройсом. Справжня лояльність ґрунтується на моральних діях, які підтримують і зміцнюють вище благо суспільства. Соціальне Я, на думку Дж. Ройса, може мати відхилення, "ставати хворим" при манії величі чи манії переслідування на противагу повсякденній самосвідомості, котра має спрямування на турботу про гармонію в співтоваристві. Так, лояльними він, наприклад, називає військових, котрі залишаються вірними благу своєї держави протягом всього свого життя, та готові захищати кожного індивіда в ній. Цей героїзм рідко буває поміченим загалом, проте саме на такому "непомітному героїзмі" відданих людей ґрунтується лояльність.

Власну концепцію "абсолютного волюнтаризму" Дж. Ройс втілив в ідеї створення "універсального співтовариства", в яке об'єднуються окремі особистості. Дане "універсальне співтовариство" виконує волю "абсолютної особистості", і основною метою такого процесу Дж. Ройс називає досягнення "божественної гармонії".

Також Дж. Ройс говорить про "універсальні ідеї" в науці як про "звички". Філософ пише: "Усвідомлені загальні ідеї є суть усвідомлені звички поведінки об'єктів, до яких ці ідеї застосовуються". Дане положення є свідченням прагматичних мотивів в філософії Дж. Ройса. Закони науки як і загальні ідеї філософ розглядає як "ідеалізації". Проте філософ критикує прагматизм за відсутність вищих цінностей в його теорії.

В різних аспектах етики Дж. Ройса вбачається інтерпретація текстів Г. Гегеля. Проблеми зла, природи помилки та випробувань в суспільстві займають центральну позицію на даному етапі філософського становлення мислителя. Починаючи з 1888 року Дж. Ройс переглядає своє розуміння абсолютного ідеалізму. Досліджуючи прочитання Г. Гегеля Дж. Ройсом, можна прийти до нового прочитання Дж. Ройса, яке дозволяє зрозуміти ту роль, яку філософія Г. Гегеля відіграє в його перехідному періоді 1888 року. Релігія вчить не лише діяти та відчувати, а й вірити. Релігія говорить нам про те, що існують речі, які вона визнає існуючими і наголошує на їхньому зв'язку з моральними нормами та релігійними почуттями. Релігія може існувати без надприродних речей, але не може існувати без теоретичного елементу, без теоретичної основи, як частини релігійної доктрини. Також, релігія повинна прививати моральні цінності та надихати людину на дотримання цінностей і цим повинна показати дещо у природі речей, що відповідає нормам або слугує посиленню відчуттів. Тому релігію Дж. Ройс визначає практичною, емоційною та теоретичною. "Вона вчить нас діяти, відчувати та вірити" [8, p.3].

Розвиваючи ці думки, Дж. Ройс пише: "Зараз ми бачимо як пов'язані філософія та релігія. Філософія пов'язана з почуттями не безпосередньо. І віра, і дія є прямими об'єктами філософської критики. З іншого боку, оскільки філософія пропонує загальні правила поведінки, або обговорює теорії створення світу, вона повинна мати релігійне підґрунтя, вважає філософ. Релігія критикує філософію, філософія ж може не відкидати проблеми релігії. І фундаментальні завдання Канта ("що я можу знати?", "що я повинен робити?", "на що можу надіятись?") є питаннями які в рівній мірі цікавлять і філософію, і релігію" [8, p. 4].

Філософ наголошує на важливості як індивідуальних, так і загальних аспектів релігійного досвіду в вирішенні філософських питань. Адже релігійну думку свого часу він називає такою, "що викликає занепокоєння". Людина знаходиться в постійному стані сумніву: різноманітні наукові теорії, численні релігійні секти та і різноманіття самих релігій пропонують людині стати на їхній бік. Проте вони так і не дають людині знайти своє заспокоєння та щастя. "Люди дали визначення релігії з точки зору Буддизму, Католицизму чи Гегельянства. Проте що ж таке релігія сама по собі? Адже коли люди моляться, вони все так само хочуть знати, що їм робити, щоб стати щасливими" [8, p. 7]. Релігійна думка зазнає краху, на думку Дж. Ройса, тому, що релігійна теорія та практика не відповідають одна одній. Тобто людина, котра сповідує певну релігійну систему, сама повинна бути моральним прикладом, світилом для інших. А релігійний філософ повинен бути співпричетним до людей, які сповідують дану релігію. "Теоретична філософія є безпристрасною в своїй пристрасті до правди, безстрашною в страху перед помилкою та безнадійною в надії на теоретичний успіх" [8, p. 9]. Релігійна ж філософія має інші об'єкти в даному відношенні до теоретичної філософії. Релігійна філософія "не сміє бути в опозиції до правди, яка була теоретично встановлена" [8, p. 9]. Проте окрім теоретичного інтересу метою релігійної філософії є знайти, що ж в світі є гідним поклоніння, як найвище благо. Сам релігійний філософ в свою чергу повинен прагнути знайти не просто істину, а істину, котра надихає.

Отже, теїстична філософія Дж. Ройса значною мірою вплинула на подальший розвиток американського персоналізму, неопрагматизму та стала джерелом вивчення німецької філософії американськими філософами. Послідовниками Дж. Ройса стали такі філософи як В. Хокінг, Е. Брайтмен, М. Калкінс, Р. Т. Флюеллінг, Дж. Ховісон та ін. Саме персоналістами в подальшому була розроблена концепція Дж. Ройса про те, що "різнобічне відношення свідомих індивідів до Універсальної Думки буде визначено в якості включення, як елемент Універсальної Думки" [8, p. 380].

Список використаних джерел

1. Бальтазар Н., Дебольский Н., Яковенко Б. Метафизика на рубеже эпох: Лёвенская школа. Томас Хилл Грин. Джосайя Ройс / Н. Бальтазар, Н.Дебольский, Б. Яковенко. – М.: ЛКИ, 2007. — 144 с. 2. Токвиль А. Демократия в Америке: Пер. с франц./ Предисл. Гарольда Дж. Ласки. / А. Токвиль. – М.: Прогресс, 1992. — 554 с. 3. Яковенко, Б. Современная

американская философия. Обзор / Б. Яковенко. – М.: Логос., 1913. - Кн. 3 и 4. - С. 269-343. 4. Яковенко Б. Философская система Жозиа Ройса // Новые идеи в философии / Б. Яковенко. – СПб., 1914. С. 17-36. 5. Fugitive Essays by Josiah Royce. – Режим доступу: https://archive.org/details/fugitiveessays01roycgoog. 6. Josiah Royce. Ethics (Ready Reference Series). – Режим доступу: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=lfh&AN=MOL02100 00190&loginpage=Login.asp&site=ehost-live&scope=site. 7. Parker, Kelly A., "Josiah Royce", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition), Edward N. Zalta (ed.)/ - Режим доступу: http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/royce. 8. Royce J The Religious Aspect of Philosophy New York, Harper (1958). 9. Royce J. The Spirit of Modern Philosophy. Boston & New York. - 542. 10. Royce J. The World and The individual. V. 1 -2. N.Y., 1900- 1901. 616 pp. 11. Royce, J. Columbia Electronic Encyclopedia, 6th Edition. – Режим доступу: http://search.ebscohost.com/login.aspx?direct=true&db=lfh&AN=39029290& loginpage=Login.asp&site=ehost-live&scope=site. 12. Santayana G. Genteel Tradition in American Philosophy/ University of California Chronicle. Berkly, 1911. 380 pp.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Я. А. Соболевский, канд. филос. наук
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ОСНОВНЫЕ ИДЕИ ДЖ. РОЙСА АМЕРИКАНСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ В НАЧАЛЕ XX ВЕКА

В статье осуществлен общий анализ основных особенностей американской философии в начале XX в. Определены главные черты философии Дж. Ройса: прослежены истоки его философского учения, проведено различие между теоретической и религиозной философией, определены основные положения теории познания и теории сознания.

Ключевые слова: Дж. Ройс, американская философия, религиозная философия, лояльность, сознание, Универсальная Мысль.

Y. A. Sobolevsky, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

BASIC IDEAS OF J. ROYCE IN THE AMERICAN PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE EARLY XX CENTURY

The article deals with general analysis of the main features of American philosophy in the early twentieth century. The basic features of the philosophy of J. Royce are determined: the origins of his philosophical doctrine are traced, the distinction between theoretical and religious philosophy is made, the basic lays of the theory of knowledge and theory of mind are defined.

Key words: J. Royce, American philosophy, religious philosophy, loyalty, consciousness, Universal Thought.

УДК 1(091)

М. В. Сорока, здобувач,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

СТРУКТУРА ТА СПЕЦИФІКА ПОЛІТИЧНОГО СВІТУ КИЇВСЬКОЇ РУСІ

У статті засобами раціональної реконструкції історії вітчизняної політичної філософії розкриті структурні елементи та специфічні риси політичного світу Київської Русі, встановлено зв'язок структурних елементів політичного світу Київської Русі із сучасним політичним світом України, доведено їх онтологічний статус.

Ключові слова: політичний світ, Київська Русь, політична онтологія, політична філософія, історія української політичної філософії.

Мета цієї статті полягає у здійсненні історико-філософської реконструкції структурних елементів та специфічних рис політичного світу Київської Русі засобами історії політичної філософії, визначення тих із них, які продовжують бути елементами сучасного політичного світу як складника української національної культури та визначають його структуру й ідейний зміст.

Реалізація поставленого завдання буде здійснюватися нами на основі обґрунтованих у попередніх публікаціях положення про те, що політична філософія, будучи рефлексією політичного буття, сама постає його складовою. Відповідно, предмет нашого вивчення історії вітчизняної політичної філософії передбачає осмислення політичних ідей, концепцій, принципів, цінностей, що набули онтологічного статусу як об'єктивовані складові політичного світу української національної культури.

Виходячи із наведених методологічних позицій, вивчення структури та специфічних рис політичного світу Київської Русі передбачає здійснення історико-філософського аналізу філософсько-політичних ідей, концепцій, принципів та цінностей, які набули онтологічний статус у культурі Київської Русі.

Структуру та специфічні риси політичного світу Київської Русі як складника духовної культури слід, на нашу думку, досліджувати у наступний спосіб:

1) на основі наявних у сучасній історико-філософській літературі досліджень здійснити систематизацію, узагальнення й тематизацію (відносно цілей і завдань нашого дослідження) способу розуміння філософії у культурі Київської Русі та його вплив на формування політичного світу;

2) спираючись на предметні завдання нашого дослідження, а також на сучасну історико-філософську літературу, присвячену вивченню вітчизняної середньовічної філософії, проаналізувати структуру та специфічні риси філософської думки доби Київської Русі з метою віднайдення серед специфічних рис вітчизняного середньовічного філософування такі, що інституціалізувались у політичному світі Київської Держави;

3) проаналізувати наявну у сучасній історико-філософській літературі типологізацію філософських ідей у вітчизняній середньовічній духовній культурі, здійснити на її основі типологізацію політичного світу Київської Русі.

Зазначеним питанням присвячена значна кількість історико-філософської літератури. Не претендуючи на повний та всебічний аналіз усіх наукових праць, які присвячені вітчизняній середньовічній філософській культурі, вважаємо доцільним зупинитися на аналізі результатів досліджень таких вчених-дослідників вітчизняної середньовічної культури як С.В.Бондар, В.С.Горський, М.М.Громов, О.Ф.Замалєєв, Н.С.Козлов, С.Б.Кримський, І.В.Огородник, М.Ю.Русин та багатьох інших. Праці названих авторів містять вагомі комплексні наукові результати, які на нашу думку, є визнаними та достатньо впливовими у сучасній історико-філософській традиції вивчення вітчизняної середньовічної філософії в цілому та філософської культури Київської Русі зокрема, а також достатніми для реалізації мети і завдань нашого дослідження.

Почнемо із питання про спосіб буття та спосіб розуміння філософії у вітчизняній середньовічній культурі, розкриття якого дозволить нам сформувати уявлення про форму та зміст ідей, які можна віднести до системоутворюючих політичного світу Київської Русі.

У духовній культурі Київської Русі філософія ще не є самостійним феноменом, автономною системою знання й типом діяльності. Філософія та філософське знання ще залишаються глибоко інтегрованими у релігійну діяльність, літературу, невербальні види мистецтва, політичну діяльність тощо. Саме тому більшість сучасних дослідників філософської думки вітчизняного середньовіччя притримуються думки щодо принципової полісемантичності поняття філософії у культурі Київської Русі. Так, наприклад, відомий дослідник філософської культури Київської Русі М.М.Громов виокремлює двадцять способів розуміння філософії, філософа, філософської діяльності в цілому, які функціонували у культурі Київської Русі. [5, С.45 - 54].

Відповідно до результатів досліджень М.М.Громова, філософія, образ філософа, філософська діяльність у цілому розумілась у контексті досягнень античної філософії та культури. У контексті предметно-проблемного поля нашого дослідження хочемо підкреслити, що, одночасно із античним (західним) розумінням, не менш розповсюдженим у вітчизняній середньовічній культурі був образ філософії, філософа та філософської діяльності, який базувався на цінностях східної культури, тобто філософами називали представників східної мудрості. Так, наприклад, особливо у літературних пам'ятках києворуської доби пошановується цар Соломон та його мудрість як правителя [5, С.46]. Причому, на наш погляд, дуже важливим фактом є те, що у межах духовної культури Київської Русі ці два способи розуміння філософії не вступали у конфлікт.

Філософія та філософська діяльність також асоціювалась у вітчизняній середньовічній культурі із такими релігійно-філософськими явищами як апологетика та патристика, причому, як західному так й у східному вимірах розвитку цих феноменів середньовічної релігійно-філософської культури. Досить часто філософами називали Юстина Мученика, Климента Александрійського, Максима Сповідника, Іоанна Дамаскіна, Августина та інших представників західної та східної апологетики та патристики [5, С.47]. Також у Київській Русі розуміння філософської діяльності пов'язувалось із монашеським аскетичним подвигом, коли під філософом розумівся монах-подвижник, який шляхом аскези звільнився від усіх мирських пристрастей та бажань [5, С.47]. У зв'язку із цим також філософами називали й найбільш авторитетних богословів, проповідників, які глибоко оволоділи смислом християнського вчення. У цьому контексті термін "філософ" протиставлявся збірному образу "язичницької" мудрості, філософ поставав "просвітителем" язичників [5, С.47].

Проте, одночасно, із розумінням філософії як християнської мудрості у духовній культурі Київської Русі функціонує й такий спосіб розуміння філософії, філософа та філософської діяльності, який цими термінами позначає противників християнства, пов'язуючи філософські діяльність із єретичною. [5, С.48].

Необхідно для нашого дослідження звернути увагу на те, що філософами у Давній Русі називали визначних діячів культури, книжників, просвітителей, а також мислителей, філософська діяльність яких мала "професійний" у контексті тогочасної культури характер. Так, наприклад, особливий вплив на формування філософської культури вітчизняного середньовіччя мав І.Дамаскін [5, С.49], значення філософських ідей якого для культури Давньої Русі ми проаналізуємо нижче.

Також філософія та філософська діяльність у Київській Русі часто ототожнювалась із практикою екзегези і тлумачення біблійних текстів, і таких майстрів християнської екзегези як, наприклад, Климент Смолятич та Максим Грек, також називали філософами [5, С. 49]. Філософами в культурі Київської Русі називають й дослідників явищ неживої та живої природи, космосу, світобудови тощо [5, С.49].

Важливу роль у духовній культурі Київської Русі відігравало розуміння філософа як послідовника християнської традиції поклоніння Софії Премудрості Божій [4, с. 50], що, на нашу думку, значною мірою вплинуло й на формування політичного світу Київської Русі. Феномен "софійності" (термін Є.А.Харьковщенка [8]) як специфічної риси вітчизняної середньовічної культури можна тлумачити як певний ідейний полюс, який постає альтернативою містико-аскетичній, афоно-візантійській традиції розвитку духовної культури Київської Русі та, відповідно, політичного світу вітчизняної середньовічної культури.

Особливо важливим для нашого дослідження є функціонуючий у духовній культурі Київської Русі спосіб розуміння філософії як політичної діяльності. Філософами часто називали руських князів, а також мудрих правителів античного світу, Візантії тощо [5, С. 50]. Іншими словами, філософія поставала невід'ємним елементом політичної діяльності, а, отже, й елементом конституювання політичного світу Київської Русі. Саме ця функція філософії є однією з найбільш важливих для нашого вивчення структури політичного світу Давньої Русі, яка дозволяє виявити й чітко розрізнити філософські ідеї, які сформували політичний світ вітчизняної середньовічної культури й ідеї, які не набули онтологічного статусу у політичному досвіді вітчизняного середньовіччя.

Також філософія та філософська діяльність у духовній культурі Київської Русі пов'язувалась із мистецтвом красномовства, причому, як зазначає М.М.Громов, філософська культура Київської Русі вже розрізняє позитивне та негативне значення софістики та пов'язаної із нею риторичної практики [5, С.51], які являли вагому частину політичного світу вітчизняної середньовічної культури.

У духовній культурі Київської Русі філософська діяльність зберігає тісний зв'язок із освітою та вихованням. Як зазначають дослідники, філософами у Київській Русі називали досвідчених вчителів, наставників у сферах філософії, релігії, науки тощо [5, С.51]. Більш того, навіть під самою філософією та філософською діяльністю у межах вітчизняної середньовічної культури розумілось виховання людини, вдосконалення її душі, формування суспільних цінностей, виховання суспільства у сенсі його гуманітарного розвитку, а також самовиховання людини, її власне самовдосконалення, здатність боротися із життєвими труднощами й суспільними незгодами [5, С.51].

Термін "філософ" у духовній культурі Київської Русі також застосовувалось і по відношенню до людей з неординарним мисленням, книжникам, які володіють умінням розуміння потаємний смисл текстів, явищ та подій. Так, наприклад, у тому числі й у цьому сенсі філософами називаються відомих книжників (наприклад, Климент Смолятич, Даниїл Заточеник, Кирило Туровський та ін.), князів-просвітителів (Володимир Великий, Ярослав Мудрий Володимир Волинський тощо), інших визначних діячів духовної культури [5, С.52].

Окрім вищенаведених результатів наукових досліджень вітчизняної середньовічної філософії та культури, на нашу думку, необхідно тематизувати спосіб розуміння філософії у культурі Київської Русі, який реконструйований вченими на основі писемних пам'яток літератури Київської Русі. Ми вважаємо, що способи визначення філософії та філософської діяльності у духовній культурі Київської Русі дозволяють стверджувати про те, що одним із головних змістовних складників вітчизняної середньовічної філософської культури; одним із головних завдань філософії та філософської діяльності Київської Русі поставала концепуталізація політичного досвіду та, відповідно, конституювання політичної онтології (політичного світу) та політичної епістемології (політичної думки).

Спробуємо обґрунтувати наведену думку, скориставшись результатами аналізу писемних пам'яток літератури Київської Русі, які представлені у історико-філософських дослідженнях, М.М.Громова, О,Ф.Замалєєва, С.В.Бондаря, В.С.Горського, І.В.Огородника, М.Ю.Русина та інших сучасних вчених.

У більшості із наведених наукових праць стверджується, що особливого розповсюдження у писемній філософській культурі Київської Русі набуваються філософські погляді Іоана Дамаскіна та, запропоноване у його "Діалектиці" визначення філософії та філософської діяльності можна вважати одним із головних писемних джерел, яке дозволяє нам з'ясувати зміст та значення самого поняття філософії у Київській Русі, а також смислове навантаження, специфічні риси, зміст та спрямованість вітчизняної середньовічної філософської культури. Філософсько-релігійні праці І.Дамаскіна стали вагомою частиною перекладної літератури Київської Русі, та як і сам мислитель користувалися значним авторитетом. Аналіз писемних джерел перекладної літератури свідчить про те, що запропоноване І.Дамаскіним визначенн філософії стало одним із основоположних для духовної культури Київської Русі. М.М.Громов у своїй монографічниій праці "Структура і типологія руської середньовічної філософії" у додатках [5, С.233-236] наводить фрагменти ряду рукописів, зміст яких дозволяє скласти враження про спосіб розуміння філософії, філософії та філософської діяльності у києворуській культурі.

Враховуючи основні завдання цієї статті проаналізуємо наведені М.М.Громовим фрагменти рукописних текстів, присвячених тлумаченню філософії та філософської діяльності у вітчизняній середньовічній культурі. Спираючись на старослов'янський переклад дефініції філософії, яке міститься у праці І.Дамаскіна "Джерело знання", зробимо певні узагальнення.

Філософія у відомих нам рукописах XV – XVI століть визначається як:

- пізнання сутності речей;
- пізнання речей божественних та людських, відповідно, речей невидимих та видимих;
- повчання про смерть, вчення про смерть, розмірковування про смерть;
- уподібнення Богу настільки, наскільки це може зробити людина;
- початок всякої розсудливості ("хитрость хитростем");
- початок всіх наук, наука наук;
- початок всякого мистецтва, мистецтво мистецтв;
- любов до мудрості, що належить Богу, тобто істинна філософія є любов'ю до Бога.

Особливий інтерес у контексті цілей і завдань нашого дослідження являє собою спосіб структурування філософського знання у вітчизняній середньовічній культурі. Звернувшись до згаданих вище фрагментів рукописів можна побачити, що, відповідно до позиції І.Дамаскіна, у Київській Русі філософське знання та філософська діяльність поділяються на "зрительное" и "деятельное", або ж "рассмотряющее" и "делающее" [5, С.233-234]. Можна повністю погодитись із позицією М.М.Громова у тому, що філософія у Київській Русі "розумілась як всеохоплююча мудрість, наука наук та мистецтво мистецтв. Вона спрямована на пізнання природи сущого, світу видимого (матеріального) та невидимого (духовного), божественного (об'єктивного) та людського (суб'єктивного). Філософія є приготуванням до смерті (безпристрасність перед обличчям кінечності земного буття) і любов до мудрості (у дусі платонівського еросу). Як своєрідна "цариця знання" вона включає у себе усі види людської розумної діяльності та поділяється на теоретичну та практичну. В свою чергу, теоретична філософія включає в свій склад богослов'я, фізику, математику, а практична – етику, економіку, політику" [5, С.55]. Однак, на нашу думку, у контексті предмету, мети і завдань цієї роботи здійснене М.М.Громовим узагальнення способу розуміння структури філософського знання у вітчизняній середньовічній культурі необхідно доповнити. На наш погляд, оригінальний текст рукопису дозволяє більш чітко встановити зміст тієї частиини філософського знання у вітчизняній середньовічній культурі, яку М.М.Громов називає "практичною філософією".

Згідно з узагальненим визначенням М.М.Громова філософія в духовній культурі Київської Русі поділяється на теоретична та практичну.

Теоретична філософія складається із

- богослов'я;
- фізики;
- математики.

Структура ж практичної філософії:

- етика;
- економіка;
- політика.

Якщо ж звернутись до текстів написаних старослов'янською мовою, можна сформувати уявлення про структуру філософського знання в культурі Київської Русі, яке не буде мати принципових відмінностей із інтепретацією М.М.Громова, але на рівні деяких семантичних деталей дозволить, на наш погляд, довести те, що філософія та філософське знання у вітчизняній середньовічній культурі вже мислилось як таке, що виконує функцію конструювання політичного світу, тобто формування регіональної онтології політичного.

Виходячи із наведених у монографії М.М.Громова фрагментів рукописів XV та XVI століть ми можемо уточнити наведену схему. А саме, філософія, філософське знання поділяється на "умоглядне" ("зрительное") та "діяльне" ("деятельное").

"Умоглядна" філософія включає у себе знання:

- "богословное";
- "естетственное";
- "учительное".

"Діяльна" ж філософія включає у себе знання:

- "обычайное";
- "домостроительное";
- "градное".

Цілком очевидно, що щойно наведена схема на рівні семантичних особливостей дозволяє більш чітко сформувати уявлення про сутність, зміст та практичні функції філософії у вітчизняній середньовічній культурі. Для нашого дослідження важливо акцентувати увагу на тому, що практична філософія у Київській Русі постає не стільки "етикою", "економікою" й "політикою", скільки

справою осмислення і збереження звичаєвості, справою побудови "життєвого світу", справою "градною". Іншими словами, філософія у вітчизняній середньовічній культурі виконує функцію збереження традицій, справою розбудови життя, "життєвого світу", справою розвитку "градного", державного простору. Визначення філософії як "градної" справи, на нашу думку, свідчить про те, що вже у культурі Київської Русі філософське знання вже функціонує и вигляді джерела політичної онтології, політичного світу як складника духовної культури вітчизняного середньовіччя. Більш того, на наш погляд можна стверджувати, що майже усі філософські ідеї, досягнення, школи, традиції й особистості культури Київської Русі незалежно від своєї предметно-проблемної та історико-філософської приналежності у той чи інший спосіб орієнтовані на "градну справу", тобто спрямовані на конституювання й ідейного наповнення самого політичного світу Київської держави.

Цілком закономірно, що для того, щоб дослідити структуру політичного світу Київської Русі, необхідно розкрити структуру філософського знання, властиву вітчизняній середньовічній філософській культурі, та виявити ті філософські ідеї, які виконують функцію елементів політичного світу, конституюють онтологію політичного.

Для дослідження структури та специфічних рис філософської думки доби Київської Русі, на нашу думку, окрім результатів досліджень М.М.Громова, також доцільно прийняти методологічну позицію, яка представлена у працях відомого дослідника філософської думки Київської Русі О.Ф.Замалєєва. Відповідно до неї історико-філософська інтерпретація змісту, специфічних рис та значення філософської думки доби Київської Русі має здійснюватися у контексті базових принципів структурування політичного світу Київської держави, системоутворюючим для якого постає співвідношення церкви та княжої влади [6, С.34-35].

Використання цієї ідеї як методологічної настанови дозволить суттєво поглибити наявні у сучасній дослідницькій літературі підходи до осмислення структури філософського знання у вітчизняній середньовічній духовній культурі.

На думку О.Ф.Замалєєва, першою специфічною рисою філософської культури Київської Русі є її принципова візантійська орієнтація, яка пов'язана із хрещенням Русі. Також наскрізною для досліджень О.Ф.Замалєєвим філософської думки Київської Русі є ідея про те, що системоутворюючою для експілкації філософського дискурсу у вітчизняній середньовічній культурі є дихотомія "церкви та великокняжої влади" [6, С.34], що утворюють два протилежні полюси розвитку філософії та філософської діяльності у просторі києворуської культури, які згодом визначать специфічну для Київської Русі структуру філософського знання та відповідну їй структуру політичного світу.

Аналіз результатів наукових досліджень філософської культури Київської Русі О.Ф.Замалєєва дозволяє зробити висновок про те, що структуру політичної онтології, політичного світу Київської Русі закладає специфічна для філософської думки вітчизняної філософської культури дихотомія містико-аскетичної афоно-візантійської філософсько-богословської традиції й традиції "софійної", що бере свій початок від давньоболгарської книжності. Саме ці філософські ідеї визначили структуру та специфічні риси політичної онтології як складової духовної культури Київської Русі, так й структуру політичного світу наступних етапів розвитку української культури. Філософські ідеї містико-аскетичної афоно-візантійської традиції й філософські ідеї давньоболгарської книжності постають такими, що інституціалізувались у духовній культурі Київської Русі та визначили структуру політичного світу вітчизняного середньовіччя.

Ми вважаємо, що такі специфічні риси політичного світу Київської Русі як співвідношення "старого" і "нового", "східного" і "західного", "церковного" і "світського" є похідними від сформульованої вище дихотомії й також визначають структуру політичної онтології як складника духовної культури Київської Русі.

Проаналізувавши специфічні риси розвитку філософської думки Київської Русі у контексті їх впливу на формування політичного світу вітчизняної середньовічної культури доцільно з'ясувати структуру й типологічні риси давньоруської філософської культури, що дозволить нам експлікувати специфічні структурно-типологічні риси політичного світу Київської Русі.

Проблемі вивчення структури і типології філософської думки Русі присвячено досить багато праць вже цитованого нами відомого російського історика філософії М.М.Громова. Для досягнення вищенаведених завдань нашого дослідження, ми вважаємо доцільним проаналізувати результати історико-філософських досліджень вченого, які присвячені цій проблемі.

М.М.Громов виокремлює 14 типологічних рис вітчизняної філософської думки доби середньовіччя [5, С.223-226]. Ми вважаємо, що майже усі із наведених М.М.Громовим специфічних рис вітчизняної середньовічної філософії вплинули на формування політичного світу Київської Русі й стали структурними елементами політичної онтології як складника духовної культури Київської Русі. Для обгрунтування наведеного положення проаналізуємо описані М.М.Громовим типологічні риси руського середньовічного філософування.

До специфічних рис функціонування вітчизняної середньовічної філософії вчений відносить синкретичний характер філософського знання, яке глибоко інтегроване у цілісний контекст духовної культури. Спираючись на сучасні історико-філософські дослідження вітчизняної середньовічної філософії можна погодитись із думкою М.М.Громова про те, що спеціальних філософських трактатів у філософській культурі Київської Русі не існувало, оскільки філософія ще не стала самостійною формою суспільної свідомості [5, С.233]. Цю ж саму рису можна, на нашу думку, віднайти і у становленні та функціонуванні політичного світу Київської Русі, де політична онтологія продовжує залишатися глибоко інтегрованою у духовну культуру й відтворює її специфічні риси.

Ще однією специфічною типологічною рисою вітчизняної середньовічної філософії М.М.Громов вважає її практичну спрямованість, прикладний, "життєбудівний" характер мудрості й негативне ставлення до абстрактних теоретичних побудов. Слід погодитись із М.М.Громовим відносно того, що філософування у духовній культурі Київської Русі не розумілось як самоціль, а лише як засіб пізнання світу, вдосконалення людини та суспільства [5, С.223].

До специфічних рис філософської культури вітчизняного середньовіччя М.М.Громов відносить підвищений інтерес філософів саме до суспільних та політичних проблем, значне використання публіцистичних літературних форм, аналіз філософських проблем на конкретному соціальному матеріалі. Саме тому більшість мислителів Давньої Русі були яскравими полемістами, проповідниками, публіцистами, політиками тощо [5, С.224].

Однією із типологічних ознак філософської думки Давньої Русі М.М.Громов вважає її всезагальний пане-

тизм, для якого властиві акцентоване моральнісне переживання буття, прагнення осягнути проблеми співвідношення добра і зла, крізь призму яких розкривається своєрідна діалектика природи, світу та людини [5, С.224].

Важливими для нашого дослідження постають такі розглянуті М.М.Громовим специфічні риси давньоруської філософської культури як:

- розуміння зв'язку світу й людини як єдності макрокосму та мікрокосму у єдиній онтологічній системі природи та соціуму;
- "софійна" спрямованість філософського мислення та духовної культури в цілому;
- історіософічний характер філософування, історіософія як одна з домінант свідомості;
- особливий інтерес до минулого й прагнення інтегрувати до світового історичного процесу культуру кожного окремого народу та кожної окремої людини;
- значна увага до внутрішнього світу людини;
- тісний зв'язок із проблемами розвитку релігії та релігійною свідомістю [5, С.224].

Ще до однієї групи специфічних типологічних рис давньоруської середньовічної філософії, спираючись на результати досліджень М.М.Громова, можна віднести:

- яскраво виражену консервативно-традиціоналістичну складову, яка виражена у гіпербол ізованому критичному відношенні до будь-чого нового, до будь-яких політичних, суспільних, культурних та інших новацій;
- слабкоіндивідуалізовану творчість, нечіткість авторського начала;
- розуміння філософа як правителя та вчителя народу;
- "смиренномудрість" й чіткий розподіл філософського знання та внутрішню та зовнішню, серед яких пізнанню внутрішнього світу людини надається значна перевага [5, С.225].

Проаналізований матеріал дозволяє зробити висновки щодо структури та специфічних рис політичної онтології та політичного світу у філософській культурі Київської Русі.

1. Філософська культура Київської Русі є джерелом становлення і розвитку вітчизняної політичної філософії, адже саме в межах цієї культури політичне набуває статусу окремої підсистеми соціуму, формуючи онтологічно самостійний політичний світ.

2. Дослідження та аналіз структури політичного світу Київської Русі (способу буття політичного, політичної онтології в культурі Київської Русі), специфічних рис його формування є необхідним етапом вивчення історії української політичної філософії як способу концептуалізації політичного досвіду у вітчизняній культурі, дозволить глибше зрозуміти структуру й типологічні риси сучасного політичного світу України як підсистеми сучасної української культури.

3. Специфічні риси політичного світу Київської Русі зумовлені двома основними чинниками. Першим з них постають специфічні риси філософування, філософської культури Київської Русі в цілому, другим – особливе співвідношення різновекторних філософських течій, "містико-аскетичного" й "світського" характеру (терміни О.Ф.Замалєєва), які стають центрами інтелектуальної культури та постають системоутворюючими для особливого способу співвідношення церкви та світської влади в Київській Русі.

4. Спираючись на результати наукових праць відомого дослідника філософської думки Київської Русі М.М.Громова [5, С.223-225], який запропонував систематизований перелік типологічних рис руського середньовічного філософування, можна виокремити декілька типологічних рис філософської культури Київської Русі, які вплинули на формування політичного світу, політичної онтології у філософській культурі Київської Русі. Застосування результатів досліджень М.М.Громова до аналізу становлення політичної онтології у давньоруській філософській культурі дозволяє зробити висновки щодо специфічних рис, структури й змістовної визначеності політичного світу Київської Русі як підсистеми її інтелектуальної культури. До цих специфічних рис належать:

• "синкретичний" (термін М.М.Громова) характер філософського знання, яке нерозривно пов'язане із цілісними явищами культури;

• практична спрямованість філософського мислення, "прикладний", "життєбудівний" (термін М.М.Громова) характер філософування, орієнтованого, перш за все, на духовно-практичне освоєння світу, пізнання та управління державою й соціальним життям;

• превалювання політичної та соціально-філософської проблематики у філософській культурі;

• домінування морально-етичної проблематики над спекулятивно-теоретичною;

• нерозривний зв'язок філософських ідей з іншими мистецькими формами, філософські ідеї виникають та розвиваються переважно у мистецькій формі;

• нерозривний зв'язок осмислення філософсько-політичних проблем з релігійною свідомістю, релігійним життям та релігійними центрами того часу;

• "софійність" як форма акцентування на можливості світської мудрості;

• домінування (поряд з морально-етичним) філософсько-історичного способу осмислення філософсько-політичної проблематики;

• переважаюча зацікавленість внутрішнім світом людини навіть при аналізі соціально-політичних проблем;

• яскраво виражений "традиціоналізм" (термін М.М.Громова) у осмисленні філософсько-політичної проблематики, який проявляється у наскрізності проблеми співвідношення "традиційне - нове", "минуле - сучасне";

• прогнозування й філософське проектування політичного майбутнього шляхом повернення до традиційних цінностей минулого;

• майбутнє держави та суспільства мислиться у переважно у категоріях минулого, переважно шляхом відновлення "втрачених" цінностей минулого;

• "Слабкоіндивідуалізована творчість" (термін М.М.Громова) у царині політико-філософської думки, значна опора на авторитети й філософські ідеї зовнішнього походження;

• учительний характер філософсько-політичної рефлексії;

• чітке розрізнення "християнської" ("святоотцівської") та "світської" філософії, остання з яких має менше ціннісне значення навіть при осмисленні політико-філософської проблематики, тобто домінує у структурі політичного світу.

Доповнивши наведену характеристику специфічних рис формування політичного світу як частини філософської культури Київської Русі результатами досліджень відомого дослідника філософської думки Київської Русі О.Ф. Замалєєва [6, С.34-36], можна сформулювати ще одну специфічну рису політичної онтології, яка наш погляд, стала основоположною для подальшого становлення української політичної філософії та має вплив на особливості структури політичного світу сучасної Украї-

ни. Зміст цієї специфічної риси полягає у тому, що протиставлення "містико-аскетичної" (термін О.Ф.Замалєєва) філософської школи та "софійного" типу філософування постають системоутворюючим принципом формування політичної онтології та політичного світу Київської Русі. Причому, на наш погляд, протиставлення "містико-аскетичної" школи та "софійної", "світської мудрості" в Київській Русі стало структурним прообразом проблеми співвідношення "східного" та "західного", "східних" та "західних" цінностей, консервативної практики та практики модернізації у політичному світі України, яка і зараз визначає специфічні риси політичного світу як частини української національної культури.

В якості висновку можна зазначити, що фундаментальною особливістю політичної онтології Давньої Русі є несуперечливе поєднання та взаємопроникнення елементів східного та західного типу культур, про що свідчить когерентний розвиток "містико-аскетичної" та "софійної" традицій у вітчизняній середньовічній філософсько-політичній культурі.

Ця особливість стала джерелом формування власне української політичної філософії, яка інституціалізується в період національного відродження XIX – початку XX століть, та визначила специфічні риси концептуалізації політичного досвіду в сучасній українській філософські культурі.

Список використаних джерел

1. Бондарь С.В. Философия и религия в культуре Киевской Руси / С.В.Бондарь // История философии и культура. – Киев: Наукова думка, 1991. С. 171 – 181. 2. Горський В.С. Біля джерел / В.С. Горський. – К.: Видавництво Києво-Могилянської Академії, 2006. – 262 с.; 3. Горський В.С. Філософія в українській культурі (методологія та історія) / В.С. Горський. – Філософські нариси. – К.: Центр практичної філософії, 2001. – 236 с.; 4. Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси./ М.Н.Громов. - М.: ИФ РАН, 2010. – 190 с. 5.Громов М.Н. Структура и типология русской средневековой философии./М.Н.Громов. – М., 1997. – 289 с. 6. Замалеев А.Ф. Философская мысль в средневековой Руси (XI – XVI вв.) /А.Ф.Замалеев//. – Ленинград, "Наука", 1987. – 247 с. 7. Руденко С.В. Культурологические аспекты современных методологических подходов к исследованию истории украинской философии / С.В. Руденко // Studia culturae. – Вып. 16. Научный альманах кафедр культурологи, эстетики и философии культуры и Центра изучения культуры Санкт-Петербургского государственного университета. Учредитель Санкт-Петербургское философское общество. – СПб. : Изд-во СПбГУ, 2013. – С. 310-319. 8. Харьковщенко Є.А. Софійність київського християнства. Видання третє, доповнене і доопрацьоване./Є.А.Харьковщенко// – К.:Наук. думка, 2010. – 224 с..

Надійшла до редколегії 28.02.15

М.В. Сорока, соискатель,
КНУ имени Тараса Шевченко

СТРУКТУТУРА И СПЕЦИФИКА ПОЛИТИЧЕСКОГО МИРА КИЕВСКОЙ РУСИ

В статье средствами рациональной реконструкции истории украинской политической философии раскрыты структурные элементы и специфические черты политического мира Киевской Руси, установлена связь структурных элементов политического мира Киевской Руси с современным политическим миром Украины, доказан их онтологический статус.

Ключевые слова: политический мир, Киевская Русь, политическая онтология, политическая философия, история украинской политической философии.

M.V. Soroka, PhD student,
Taras Shevchenko National University of Kyiv

STRUCTURE AND FEATURES OF THE POLITICAL WORLD OF KIEVAN RUS`

In the article by means of the rational reconstruction of the history of Ukrainian political philosophy disclosed structural elements and special features of the political world of Kievan Rus`. Found the connection of the political world of Kievan Rus` with modern political world of Ukraine, proved their ontological status.

Keywords: political world, Kievan Rus`, political ontology, political philosophy, history of Ukrainian political philosophy.

УДК 1(091)

Хаміла Тан Тан Давані, асп
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

КОМПАРАТИВНИЙ ОГЛЯД ІСТОРИЧНОГО ФУНКЦІОНУВАННЯ ВІРУВАНЬ У НАДПРИРОДНЕ НА СХОДІ І ЗАХОДІ

В данній статті розглядається сучасний стан містицизму і шаманізму на Заході та Сході в історичному розрізі, їх дослідження і розуміння східного і західного варіантів. Шаманізм розглядається як розділ містичного пізнання та практик духовного самовдосконалення. В західному шаманізмі та східному таригаті, для духовних пізнань, використовуються різні засоби мовлення. Запропоновано певні спільні риси між західним шаманізмом та східним таригат. Досліджуються особливості процесу самовдосконалення східного та західного містицизму.

Ключові слова: надприродний світ, анімізм, шаманізм, містицизм, тарігат, маніхейство, Ірфан.

На шляху прогресу, яким ішло людство, з розвитком науки та інтелекту, первинний, орієнтований на природу містицизм перестав відповідати множинним запитам метафізики. Виник новий містицизм. Розпочався рух від паростків анімізму до вчення про безсмертя. Перші відомі свідчення про людський досвід містицизму та шаманізму можуть бути віднайдені у первісних культурах та найперших цивілізаціях. Саме там ми стикаємося із феноменом анімізму, що є природним виявленням шаманізму та містицизму.

У сучасному світі розгляд шаманізму видається доречним, адже містицизм виражає глибинні потреби людини. У великому світі людського досвіду залишилося багато непізнаного. Існують питання, які неможливо розв'язати за допомогою науки і технологій. Містицизм для людини може стати засобом подорожі у глибини власного "Я" і новим еволюційним ступенем.

У 1871 р. англійський антрополог сер Едуард Барнетт Тайлор у своїй книзі "Первісні культури" запропонував нове визначення поняття анімізму і дослідив витоки пов'язаних із ним вірувань. Згідно цієї теорії, усі об'єкти й тварини мають душу, і наслідком цього є існування усіх речей і явищ світу.

У біології та психології вважається, що анімізм – це вірування в те, що людська свідомість є нематері-

альною, однак мозок і нервова система взаємодіють із тілом і пов'язані з ним.

Тайлор розглядає принцип "єдності людського духу", аналізуючи еволюцію релігійної думки. Всі люди, в минулому і зараз, мали й мають однакове когнітивне спрямування. Люди завжди допитливо шукали й шукають пояснень для явищ, які їх оточують [6].

Іншими словами, він вірив у те, що людська свідомість та її властивості однакові для всіх людських істот, незважаючи на рівень розвитку суспільства, в якому вони живуть. Це означає, що люди у спільноті, яка займається полюванням та збиранням, мають такий самий рівень інтелекту, що й люди у розвиненому індустріальному суспільстві.

Теорію Едуарда Барнетта Тайлора можна розглядати як першу антропологічну спробу визначити походження релігії та місце, яке вона займає в людському житті. Цю спробу було здійснено засобами XIX століття. Згідно цієї теорії, релігія протягом історичного розвитку пройшла еволюційний шлях від віри у дрібних духів до відділення духів від об'єктів, їхньої ідентифікацією як богів, формуванням ієрархії серед богів і врешті – злиттям груп божеств в одного бога. Так анімізм досягнув своєї найвищої форми – монотеїзму. Згідно цієї теорії, релігія була лише спробою пояснити світ природи. І зараз, коли завдання пояснення світу взяла на себе наука, релігія має поступитися їй місцем. Тайлор розглядає релігію як "віру в одухотворених істот". На його думку, сутністю релігії є анімізм. Це означає також віру в індивідуальну владу над об'єктами. Тайлор вважає, що не варто вдаватися до пошуків божественного одкровення. Він стверджує, що для пошуків такого типу потрібно застосовувати лише логічні міркування і відкриття природних причинно-наслідкових зв'язків. Первинні релігії виникли лише для того, щоб пояснити світ. Люди у первісних суспільствах зіткнулися із питанням про те, чим відрізняється мертве тіло від живого. Так вони відкрили існування душі, яка може перебувати поза тілом. Потім вони наділили душею усі об'єкти природного світу і почали вважати, що можуть існувати душі, не пов'язані із тілами, такі як диви та ангели. Потім вони почали вірити у богів. На думку Тайлора, реінкарнації у східних релігіях та воскресіння у християнстві й ісламі є шляхами подовження життя душі після смерті тіла.

Крім того, він вважає, що спосіб обробки землі, культура, виховання, класова система – усе це здійснює безпосередній вплив на анімізм і його перетворення на культ божеств. Божество – це наступний рівень управління світом. Коли один бог стає на чолі групи богів, анімізм досягає своєї найдосконалішої форми – монотеїзму.

Сер Едвард Барнетт Тайлор, розглядаючи анімізм, доходить висновку, що саме анімізм лежить біля витоків розвитку релігійної думки.

Пізнання надприродного розвинулося з цього витоку і долучилося до сучасної моделі пізнання.

Поступово, із нарощенням досвіду у цій сфері та осмисленням цього досвіду, із його сфери виділилися релігійні забобони. На Сході і Заході вдосконалилося інтелектуальне пізнання надприродного. Можна назвати багато вірувань, що виникли на шляху еволюції пізнання надприродного. На Сході вони розділилися на чотири школи: шаріату, таригату, релігії та містицизму. Щодо Хаходу, можна зробити висновок про те, що вірування там розділилися на три категорії: релігія, містицизм та шаманізм.

При першому наближенні видається, що західний шаманізм та східний таригат мають багато спільного. Крім того, багато спільного мають між собою також східний та західний містицизм, за винятком відмінностей у виражальних засобах. Серед сучасних людських вірувань можна перелічити наступні: буддизм, індуїзм, даосизм, конфуціанство, християнство, синтоїзм, учення дона Хуана, учення Ошо, кришнаїтське вчення, містицизм, стоїцизм, несторіанство, іранський космічний містицизм, неоплатонізм, манізм, авеста.

Спільні риси усіх цих вірувань та вчень розглядалися наступними дослідниками: румунський релігіознавець, письменник, філософ, та професор чікагського університету, дослідник шаманізму Мірча Еліаде, американський засновник та голова центру дослідження шаманізму, першим ввів шаманізм у сучасне життя, засновник "Кор шаманізму" Майкл Харнер, англійський антрополог та дослідник ранніх цивілізацій Едвард Бенетт Тайлор. Представники Гностичного руху: засновник світового гностичного руху, відомий лектор Самаель Аун Веор, колумбійський шаман, засновник гностичного руху всесвітнього кристалу В.М. Рабулу, Вельзевула, іранський духовний майстер, засновник двох терапевтичних медицинських підходів: сайментології та фародармоні (космічне лікування), Мохаммад Алі Тахері, автор та засновник іранського тарірату Сохраб Рафії, сучасний вітчизняний дослідник шаманізму Володимир Ятченко та ін.

У містицизмі Захід та Схід постають не лише як географічні концепти, а ще й як "епістемологічні категорії знання чи географії знання" у процесі компаративного вивчення спіритичної ідентичності. Якщо ми пізнаємо процес формування спіритичної ідентичності як поєднання багатовимірної духовної ідентичності, мови чи втілення містичного вираження у мові, то в результаті вплив мови та містицизму призводять до формування абсолютно різних духовних ідентичностей.

Щодо Заходу, існує думка, що західна духовна ідентичність базується на докладному й точному вираженні. Іншими словами, згідно цієї формули, Захід більше покладається на мову. Саме тому на Заході йдеться про вираження знання, а не про його приховування.

Містицизм східного зразка слугує прикладом того, чому на Сході мова є багатозначною, метафоричною, загадковою і таємничою. На Сході натомість найважливішим комунікативним засобом передачі духовного досвіду містицизму є мовчання, а не вербальна комунікація.

Мова містицизму на Сході, як уже зазначалося, багатозначна, сповнена метафор. Отже, щоб у ній орієнтуватися, нам знадобляться ключові слова. (Для західного містицизму ключові слова були б очевидними, крім того, шаманізм на Заході, так само як і східний містицизм, зводиться до того, що результат споглядання неможливо описати, оскільки це езотеричне та інтуїтивне знання). Антрополог Карлос Кастанеда, передаючи вчення свого наставника Дона Хуана, пише: "Пояснення цього знання неможливе, оскільки для кожного буде своїм… Особливість полягає саме в тому, що лише він сам може сприйняти й отримати

знання". Вільям Джеймс зазначає: "Містик входить у такий ментальний стан, якого не може передати" [7]. Майкл Харпер з цього приводу зауважує: "У шаманізмі насправді важливими є індивідуальні, особисті відкриття…".

Слова "містик", "містицизм" чи "гностицизм", що означає "особливий, особистий, прихований" у перському містицизмі перекладаються як "erfan" і позначають дорогу, якою людина може дістатися іншого виду знань, що відрізняється від звичного знання. На цьому етапі необхідно відкрити в людині додаткове знання, щоб прокласти шлях для досягнень. Наприклад, в іранському містицизмі той, хто вирушав у духовну подорож, для досягнення вічного світла мав пройти сім долин, які буде детально розглянуто нижче.

У діахронічній перспективі варто зазначити, що епоха завоювань Александра Македонського суттєво вплинула на контакти між різними культурами. У цей період релігійні рухи почали виходити за межі етнічних та національних кордонів і набувати глобального виміру. Однією із таких світових релігій стало маніхейство. Воно спромоглося на створення ідеї, здатної об'єднати різні етнічні та релігійні групи, що проживали в імперії Сассанідів.

Тогочасні грецькі філософи розглядали релігію як гностичне поняття. Мані був обізнаний із грецькою філософією, і в його писаннях можна знайти сліди не лише Платона й Аристотеля, а ще й ідеї неоплатоніків. У його вченні можна віднайти вплив усіх тогочасних вчень та релігій.

Рухи маніхейців та послідовників Маздака за епохи Сассанідів були відповіддю на соціальне напруження. У маніхействі всі були рівні і досягнення вищих щаблів уможливлювалося лише благочестям.

У вченні Мані світ базувався на двох принципах. Обидва вони вважалися вічними. Це були світло і темрява. І обидва принципи брали участь у світотворенні. Дуальність світотворення поширилася і на сам створений світ. В людських істотах також жили дві суперечливі душі. Існували думки, відчуття і міркування, що походили з просвітленої сторони, а на противагу їм були також думки, відчуття і міркування з темної сторони. Наприклад, Мані вважав, що доброта, віра, терпіння та розважливість породжені просвітленою душею, а помста, гнів, хіть і необачність – темною. Одним із принципів цієї релігії було очищення душі, посилення її просвітленої сторони і підготовка до повернення у вічне світло.

Життя істинного маніхейця визначалося відмовою від звичних благ, внутрішнім споглядання, езотеричними міркуваннями, поціновуванням краси, очищенням життєвого шляху. У цій релігії соціальний статус, класова та національна приналежність не мали значення для досягнення абсолюту, цей шлях був відкритим для всіх і залежав лише від розвиненості душі.

Мані прикрашав свої релігійні тексти ілюстраціями, щоб показати царину світла в усій її красі. Тогочасні державні релігії вважали маніхейство загрозою. У IV ст. н.е. його послідовників страчували у Персії, Римі та Єгипті.

Однак навіть після смерті Мані і довгих переслідувань, яких зазнали його послідовники, їхні ідеї протягом цілих століть зберігалися як в Азії, так і в Європі.

Усі доступні історичні матеріали засвідчують, що протягом панування ісламу іранці не лише не відмовилися від своїх попередніх вірувань, а ще й вправно і делікатно намагалися інтегрувати їх у нове віровчення.

Через шість століть після запровадження ісламу Аттар, видатний іранський мислитель, містик і письменник, не лише був обізнаний із попередньою, до ісламською традицією, а ще й дотримувався її.

У "Бесіді птахів" він зазначав: "Два світи – це крила й пера Симурга. Але ані Симурга, ані його гнізда не можна побачити. Ти є Симургом-абсолютом, два світи існують під твоїми перами й крилами".

У "Бесіді птахів" Аттара концепт необхідності пройти сім ступенів сходження, щоб досягнути вічного світла, втіленій в історії про зграю птахів, які шукають Симурга, який має здійснити сім сходжень, щоб дістатися свого гнізда на горі. Однак наприкінці Симург виявляється нічим іншим як власним відображенням у воді.

Сім рівнів містичного сходженням у "Бесіді птахів", які називаються також сімома долинами любові [3]:

1. Долина пошуків і досліджень. Завзятий шукач проходить її, долаючи труднощі.

2. Долина любові й вогню. У неї потрапляємо тоді, коли знаходимо людину, до якої спалахує полум'я кохання. Воно завдає болю і схоже на лихоманку, воно пригнічує і робить самотнім, але водночас є непереборно приємним і принадним [3]. Містична любов розділяє і водночас поєднує матерію та свідомість, нижче та вище. Любов закорінена у землі, але гіллям сягає неба. Таким чином, містик бачить любов у всіх проявах світу. Всесвіт є проявом любові.

3. Долина знання і зневаги. Визнання у собі сутності істини. потрібно досягнути єдності. Що сильнішою є любов, що більше ми знаємо про неї, то більш вона потрібна нам. І нам стає дуже потрібно, щоб наша любов залишалася із нами.

4. Долина єдності. Потрібно досягнути світової єдності і побачити, що він єдиний і не є нічим іншим. На даному етапі ми знаходимося на півдорозі до нього. Коли поєднуємося із об'єктом любові, то зцілюємося від усіх своїх страждань і починаємо відчувати радість від єднання.

5. Долина дива. Це найвища радість єднання, коли ми втрачаємо здатність говорити і просто дивимося й дивуємося, мовчки споглядаючи кохану людину і купаючись у морі блаженства.

6. Долина бідності. Найвище вивільнення і очищення. Це стан, коли ми майже повністю забуваємо про себе і наше себелюбство зменшується, але не зникає повністю.

7. Долина руїни і втрати. Це відхід від фізичного світу.

Після повної відмови від себе, коли ми віддаємося коханому, ми досягаємо самозабуття. Ми стаємо лише тінню коханого. Наш рух стає рухом нашої любові, і ми визначаємо себе лише як частину своєї любові.

У цьому втілюється старовинне вірування у розвиток і трансформацію бога або творця у світ або творіння і втілення божественного в кожній істоті. Навіть у зороастризмі, хоча творець і відділений від створеного світу і перебуває над ним, божественне може відкриватися небагатьом обраним.Щоб дістатися долини руїни, містик повинен пройти сім долин, одну за одною, і на кожному етапі здобути довершений духовний досвід.

В індуїзмі органі світла (містичний шлях) виокремлюється сім начал: 1) свідомість, 2) пошук етичних істин (дхарма), 3) сила, 4) насолода, 5) задоволення, 6) щиросердя, 7) серце.

Ми також можемо порівняти це із результатами, які здобув Карлос Кастанеда під час вивчення церемоній в індіанських племенах. За Кастанедою, деякі шаманські церемонії спрямовані на те, щоб доправити шамана у місце перебування верховного небесного божества. Таким чином, встановлення цього зв'язку із божеством може потрактовуватися як один із виявів містицизму [1].

Містичний досвід може бути застосований у багато способів. Уїльям Джеймс, американський філософ та психолог, виокремив чотири основні характеристики містичного досвіду.

1. Невимовність. Містичні стани є радше чуттєвими, аніж інтелектуальними. Вони витончені і сповнені нюансувань, які важко передати іншим людям комунікативним шляхом.

2. Духовність. Містичний досвід є особливим видом знання, інсайтом, відкриттям, осяянням, що не можна вловити інтелектом. Це усвідомлення єдності із Абсолютом, безсмертя душі, великих істин. Час і простір стають трансцендентними.

3. Мінливість. Містичний досвід мінливий у часовому потоці, хоча може здаватися вічним.

4. Пасивність. Індивід почувається захопленим виром вищої сили. Це може супроводжуватися відчуттям відділення від тілесного самоусвідомлення [5].

Численні практики, якими користуються містики, присутні також і в шаманізмі. Наприклад, спосіб досягнути внутрішньої тиші, одна із найважливіших містичних вправ, яка розділяє буття і свідомість, вище і нижче. Кохання закорінене у землю своїм болем і стражданням. І кохання ж сягає неба у своєму екстазі. Сутність найглибшої медитації у здатності шамана "вимкнути" свою свідомість. Успіх складних ритуалів, таких як ініціація, залежить від можливості увійти в екстатичний стан і розпочати комунікацію з метафізичним світом. Шаманізм в Ірані суттєво позначився на духовному розвитку.

У практичному містицизмі існують способи пошуку, спільні із шаманськими практиками. Згідно результатів етнічних досліджень вірувань східного таригату і західного шаманізму, немає сумнівів, що між ними багато спільного, що може бути виявлено шляхом додаткових досліджень їхньої мовної семантики. Одна із основних спільних для шаманізму та східного містицизму ознак – це екстатичність та намагання досягнути екстазу. Екстаз, який у містицизмі часом розглядається як рівнозначний апокаліпсису, насправді означає стан між сном та неспанням, в якому відкриваються духовні істини. У тари гаті це називається внутрішньою тишею. Це означає, що свідомість потрібно змусити замовчати, так само як і внутрішній голос, що кожного дня говорить всередині нас. Вимкнення свідомості веде до духовного пробудження. Самаель Аун Веор, основоположник нео-гностичної освіти (яку історик Жан-Франсуа Має назвав "наукою усвідомлення або знанням, що його можна здобути за допомогою різних технік), говорить про це пробудження так:

Ми маємо почати із пробудження свідомості. Очевидно, що всі людські істоти перебувають у стані сну, і щоб побачити дорогу – необхідно прокинутися; отже, необхідно прокинутися тут і зараз. На жаль, люди сплять. У це важко повірити, але таким є стан речей… Люди народжуються, зростають, розмножуються, старіють, вмирають, а їхня свідомість увесь цей час спить, і вони не знають, звідки прийшли і якою є мета їхнього існування. А найбільше занепокоєння викликає той факт, що всі вони вважають, що не сплять... Якби люди поставили собі за мету прокинутися тут і зараз, вони б одразу знайшли відповіді на всі питання-загадки; саме тому існує скептицизм: через те, що скептики є невігласами, а невігластво – наслідок не пробудженої свідомості. Я хочу сказати вам в ім'я істини, що скептицизм існує внаслідок невігластва. Отже, того самого дня, коли люди пробудять свою свідомість, вони вийдуть зі стану невігластва, і тоді скептицизм зникне, бо невігластво тотожне скептицизму і навпаки. Алгоритм досягнення внутрішнього втілення буття полягає у "пізнавальній роботі" і "навмисному пошуку страждань", а крім того, необхідне поєднання мети для всіх трьох факторів – і тоді можна здійснити революцію свідомості. Із логічного стану речей випливає, що для пробудження свідомості необхідно кожної миті, кожної секунди вмирати [4].

На Сході Сохраб Рафій, іранський учитель таригату, також висловлюється про внутрішню тишу наступним чином: "З давніх часів ми налаштовані на те, щоб наша свідомість заговорила мовою серця, а це наче джерело, якщо ж висловитися точніше, то ми завжди втрачаємо дорогоцінну енергію, і щоб поповнити запаси цієї енергії ми повинні відмовитися від внутрішнього діалогу із собою. І досягнувши цього спокою ми доходимо до "внутрішньої тиші"… Людина, яка досягнула досконалості у таригаті не почувається обманутими чи загубленими, адже думка приносить звукові й зорові образи, і все це діє. У тари гаті люди вважають, що можуть досліджувати дію і приймати рішення, спираючись на власну внутрішню тишу… Внутрішня тиша є воротами до зовнішнього світу, відкритими у нашому внутрішньому світі, і щоразу коли ми проходимо крізь ці ворота, ми маємо можливість наблизитися до справжньої загадки…" [4, p.99-100].

Рабулу зазначає: "Медитація – це стан, коли досягається абсолютна тиша і спокій у свідомості, а отже, немає ані думок, ані доброго і поганого – це і є медитація; і саме у такий спосіб нам відкриваються двері Сущого, і ми, звільнившись від зовнішніх оболонок, можемо входити у Вищі Світи, Електронні Світи, такі як Звичайний, Буддійський та Атомічний" [10].

Вірогідними є паралелі між зороастризмом та шаманізмом, наприклад, образ мотузки, що символізує міст над прірвою. У складених Заратустрою гімнах, "Гатах", тричі згадується мотузка-міст. За інтерпретацією Ніберга, у "Гатах" сам Заратустра позиціонує себе як провідника душ до іншого світу, і міст – не лише дорога мертвих, а ще й шлях до екстазу.

Екстатичні стани можна спостерігати і в інших релігіях. Пізніше, навіть у вишуканих містичних пошуках, екстаз почав асоціюватися зі споживанням психотропних речовин, зокрема із курінням коноплі. У "Гатах" згадується Банга. Мірча Еліаде у своєму описі Арда Віраф і його видіння-подорожі на небо згадує, що Арда Віраф заснув, прийнявши гашиш, і його душа відділилася від тіла, зустрівшись у цій подорожі з Богом. Він вказує на широке розповсюдження у мовах

Центральної Азії слів на позначення коноплі (bang, bango). Схожий ряд присутній і в шаманізмі (pongo, pango, pang, panga...), і це доводить вплив шаманізму на зороастризм, доповнений і розвинений дервішами [2, pp. 102; pp. 585 to 588]. Мірча Еліаде впевнений в тому, що деякі суфійські практики закорінені у глибинній древній міфології і первинних ідеях шаманізму.

Ще одним способом досягнути екстазу є танець. Ці ритуали спостерігалися у шаманізмі та містицизмі, наприклад, у Латинській Америці. Вважається, що "шаман повинен увійти в контакт із надприродним світом за допомогою екстатичного стану. Таким чином, він посилає свою душу на небо або кличе на допомогу духів". Танці навколо вогнища також є впливом шаманських практик, і тут можна провести паралель із "вогняною молитвою" у зороастризмі.

Існує також ритуал "сама" - форма активної медитації, яка виникла у суфійському середовищі. Він практикується і за наших часів дервішами-суфіями у Мевлеві. Це ритуальний танець, що виконується як частина церемонії уславлення Бога. Під час цього танцю дервіші намагаються досягнути джерел досконалості та екстазу. Це досягається у відкиданні власного "его" та особистих бажань, у слуханні музики і зосередженні на постаті Бога. Тіло дервіша ритмічно обертається (у цьому вбачається символічне відтворення Сонячної системи, яка обертається навколо Сонця).

Йога – один із видів містичного, містицизм, що постав як результат індуїстського аристократичного вірування, яке полягало в тому, що Брахма є справжньою причиною походження всього сущого. "Атма" (Атман) означає, що джерело внутрішнього світу єдине з Брахмою, і трагедією для людини є розрив цього зв'язку. Вирішенням цієї проблеми є очищення існування від фізичних забруднень, а також послідовні виходи із коловороті реінкарнацій. Тоді людський дух буде на свободі і у безпеці.

Звісно, справжнє спасіння людини полягає не лише в аскетизмі й мудрості. тільки разом вони ведуть до віднайдення єдиної тожсамості Атми та Брахмана. Мудрість (один із видів знання) – це спосіб осяння, основаного на інтуїції та духовному просвітленні. Містичний індуїзм веде до бідності, целібату і неуваги до власної зовнішності. Таким чином соціально незахищені індуси пізнають існування як вияв Брахми і разом із тим, як зазначено у "Бхагават Гіті" страждання уже не владні над такою людиною, і радість та задоволення також не приносять йому великого щастя. Ніщо вже не владне над ним, ані заздрість, ані жадоба, ані злість, ані гнів…Такими є монахи, святі жінки і святі чоловіки, аскети, що звільнилися від усіх набутків зовнішнього світу і стали вільними, і здобули владу над своїм життям.

Зараз на гуманітарних відділеннях університетів шаманізм вивчається і досліджується. У ХХ ст. відбулося суттєве й глибоке осмислення шаманізму. Було здійснено наукове дослідження присутніх у людській свідомості концептів, таких як Бог, смерть, дух, безсмертя, творення, зцілення, диво. Досліджувалися ритуали різних регіонів. Шаманізм – це явище, яке передбачає концентрацію духовного життя спільноти навколо постаті шамана, який є не лише чарівником, чаклуном чи мудрецем, а ще й цілителем, містиком і поетом. Через цю багатогранну роль шаман є особливою постаттю. Кожен шаман є чаклуном, але зворотне твердження було б неправильним. Не кожен чаклун є шаманом. Шаман наділений безмежною ритуальною владою, яку отримав тому, що є достойним цього. На додаток до можливості проводити складні ритуали ініціації, він здатний ще й поринати у стан екстазу і спілкуватися зі світами надприродного. Ось чому роль шамана є такою важливою.

Шамани також займалися захистом та об'єднанням свідомості усієї спільноти. Вони провадили героїчну боротьбу зі злом, оскільки боролися не лише з демонами й хворобами, а ще й із чорними магами.

Шаманізм захищає та оберігає життя, здоров'я, плодючість і світло, захищаючи їх від смерті, хвороб, засух, темряви і зла. Шамани відповідають за професійне здійснення священних ритуалів.

Вони також можуть спускатися у світ небуття для боротьби з демонами, хворобами та смертю.

Основна роль шамана (збереження ментальної єдності спільноти) ґрунтується на переконаності людей в тому, що один із них здатний допомогти їм у взаємодії з невидимими сутностями, що населяють світ. Їх заспокоює усвідомлення того, що один із них здатний побачити приховане й невидиме і принести їм достовірну інформацію з першоджерела про надприродне.

Шаман виступає синонімом чаклуна, мудреця, лікаря. Він веде спосіб життя подібний до аскетичного.

Слово "шаман" - тюркського-тунгуського походження (палі – samanay, санскрит – sharmanay, китайська - shaman). Він є провідником душ до світу мертвих, однак може бути також і містиком та поетом. Походження цього слова можна також відстежити від samanay у мові палі.

Шаман – це провідник душі померлого. Майкл Харнер, американський антрополог і засновник Фонду вивчення шаманізму, зазначає, що слово "шаман" в оригіналі в тунгуській мові позначає людину, яка у зміненому стані свідомості здійснює подорожі у незвичайну реальність. Прийняття цього поняття на Заході виявилося доцільним, оскільки власного аналога на позначення цього явища в західних мовах не існувало. Терміни на кшталт "чарівник", "відьма", "чаклун" та "відьмак" мають інші, свої власні конотації і коло пов'язаних з ними асоціацій. Хоча термін походить з Сибіру, шаманські практики існували на всіх населених континентах [7].

Визначення терміну "шаман" абсолютно тотожне визначенню учителя у таригаті: і шаман, і учитель вважаються чаклунами, мудрецями, цілителями, лікарями і навіть поетами й танцюристами, і вважається також, що вони здатні доглядати за хворими. Вони здатні творити дива, так само як і аскети.

У стародавніх суспільствах, які потерпали від хвороб (хвороби вважалися наслідком нестачі духу), смертей та страждань, потрібні були певні шаманські ритуали. Існування шамана було необхідним, а сам він повинен був здійснювати містичні подорожі у стані трансу. Їм були доступні два світи – небесний і підземний. За допомогою сил цього світу шамани здобували можливість допомагати людям. Небесного бога звали Тангрі, а підземного – Ерлік Хан. Аналогічну систему опозицій можемо віднайти у маніхейському містицизмі, де співіснують темрява та світло, а також

бог світла і бог темряви. Цікавими є результати польових досліджень монголів, татар, індонезійців, австралійців, автохтонного населення Північної та Південної Америки, в яких розглядається церемонія ініціації. Серед дослідників можна назвати Kai Danner, W. Sieroszewski, Sandscheijew, N. L. Gondattti, Rasmussen, Gabriel Alekseev та ін.

Підсумовуючи, ми можемо зробити висновок про те, що у древніх цивілізаціях, коли наука і пізнання були менш розвиненими, люди покладалися радше на інтуїцію та уяву, аніж на раціональне. У своїй реакції на загадки життя люди покладалися на інтуїцію та інспіровані форми знання. Міфології більшості древніх народів засвідчують, що за таких умов внутрішнє споглядання та містичне мислення стають основними формами мислення.

Отже, перед тим, як ми розглянемо питання про зв'язок містицизму з релігією чи філософією, ми повинні зазначити, що первинним є вплив містицизму на філософію та релігію, а не навпаки. Містичне пізнання передує релігійному чи філософському. Це є рисою містичного мислення, що не обов'язково суперечить раціоналізму чи вірі. Містицизм не є винятковою властивістю певної особливої категорії людей. Людина може бути енциклопедично освіченим вченим і водночас містиком. Мусульмани, євреї та християни можуть суттєво відрізнятися за своїми релігійними віруваннями, однак поділяти спільний містичний досвід.

Однак, виходячи із такого визначення містицизму, маємо визнати, що містицизм є невід'ємною рисою людського мислення як такого, адже містичне мислення має існувати стільки ж часу, скільки існують людські спільноти, поруч з іншими формами мислення. Люди, перед тим як замислитися про релігію чи філософію, напевно, вдавалися до інтуїтивних пошуків радше ніж до логічного пошуку. У більш ранніх цивілізаціях, коли наука і знання ще не були достатньо розвиненими, люди покладалися радше на інтуїцію та уяву, аніж на логічне розмірковування. У відповідь на загадки життя люди створювали інтуїтивні та інспіровані форми знання.

З філософської точки зору, містицизм і шаманізм належать до когнітивної категорії, але йдеться не про пізнання у звичному сенсі цього слова, не про побутове, загальнодоступне щодення пізнання зовнішнього світу, а про пізнання світу, недоступного для споглядання.

Йдеться не про знання, засноване на вірі чи міркуванні, а про знання, в основі якого лежить безпосереднє, інтуїтивне, інстинктивне відчуття. Іншими словами, це інспірована форма інсайту, або езотеричне персональне знання, джерелом якого є сама людина.

Із розвитком людства, інтелектуальними досягненнями, накопиченням мудрості та розвитком науки первинний орієнтований на природу містицизм поступився місцем новому містицизму, і, взявши його за основу, розвинувся далі до вчення про безсмертя душі. Отже, перші відомі вияви людського потягу до містицизму та шаманізму варто шукати у стародавніх культурах і ранніх цивілізаціях – саме там ми стикаємося із феноменом анімізму, виявленням природних сил, що інтегрувалося у вірування шаманізму та містицизму. Попри відмінності між віруваннями та способами передачі досвіду в різних містичних ученнях, між ними зауважено так багато подібного, що дослідники вважають містицизм способом встановлення спільної основи для досліджень різних етнічних груп.

Список використаних джерел

1. Castaneda Carlos. The Teachings of Don Juan: A Yaqui Way of Knowledge. - New York: Bal- lantine Books, 1968. 2. Eliade Mircea Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy / translated from English by Kazem Mohajeri Mohammad / Iran: Tehran. –2010. 3. Farid Ud-Din Attar. The conference of the Bird. –England: Clays Ltd, 1984 – 93p. 4. Rafii Sohrab. Inner Satan- step in off Tarighat. – Iran: Mashhad 2006. 5. Horrigan Bonnie. Shamanic Healing:"We Are Not Alone". An Interview of Michael Harnery – 1997. - Vol. 10, No. 1. 6. Taylor Edward Burnet. Researches into the early history of mankind and the development of civilization. – London: J. Murray. – 1870. 7. William James. The Varieties of Religious Experience. – New York: Touchstone, 1997. – 416 p. 8. Lectures by Samael Aun Weor " Key of sol " Created 26 October 2007 http://gnosticteachings.org/the-teachings-of-gnosis/lectures-by-samael-aun-weor/629-key-of-sol.html.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Хамила Тат Тан Давани, асп.
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

КОМПАРАТИВНЫЙ ОБЗОР ИСТОРИЧЕСКОГО ФУНКЦИОНИРОВАНИЯ ВЕРОВАНИЙ В СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННОЕ НА ВОСТОКЕ И ЗАПАДЕ

В данной статье рассматривается современное состояние мистицизма и шаманизма на Западе и Востоке в историческом разрезе, их исследования и понимания восточного и западного вариантов. Шаманизм рассматривается как раздел мистического познания и практик духовного самосовершенствования. В западном шаманизме и восточном таригати, для духовных познаний, используются различные средства вещания. Предложено определенные общие черты между западным шаманизмом и восточным таригат. Исследуются особенности процесса самосовершенствования восточного и западного мистицизма.

Ключевые слова: сверхъестественный мир, анимизм, шаманизм, мистицизм, таригат, манихейство, Ирфан.

Hamila Tan Tan Davany, PhD student
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

COMPARATIVE OVERVIEW OF THE HISTORICAL FUNCTIONING OF THE BELIESF IN THE SUPERNATURAL IN EAST AND WEST

The article discusses the current state of mysticism and shamanism in the West and the East in the historical context, their researches and understanding of Eastern and Western variants. Shamanism is considered as a part of the mystical knowledge and practices of spiritual perfection. In the western shamanism and eastern Tarighat for spiritual cognition we use different means of broadcasting. This article suggests certain similarities between the western shamanism and eastern Tarighat. In this article were investigated the features of the self-improvement process of Eastern and Western mysticism.

Keywords: supernatural world, animism, shamanism, mysticism, Tarighat, Manichaeism, Irfan.

УДК 7.092+ 7.073

А. М. Тормахова, канд. філос. наук,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ГЛЯДАЦЬКИЙ ВИБІР У СУЧАСНІЙ АУДІОВІЗУАЛЬНІЙ КУЛЬТУРІ (НА ПРИКЛАДІ КОНКУРСУ "ЄВРОБАЧЕННЯ")

В статті досліджуються особливості глядацького вибору у сучасній телевізійній культурі. Розглядається вплив різноманітних соціокультурних чинників, які сприяють обранню переможця розважального шоу. На прикладі пісенного конкурсу "Євробачення" здійснено спробу проаналізувати взаємозалежність категорій "традиція" - "новаторство" у музичній поп-культурі.

Ключові слова: глядач, поп-музика, візуальне, конкурс "Євробачення".

В аудіовізуальній культурі сьогодення існує значна кількість різноманітних мистецьких проектів, конкурсів, фестивалів. Частина заходів присвячена академічному напрямку, на яких звучить симфонічна, хорова, вокальна музика сучасних композиторів та визнаних майстрів минулого. Інша ж група представлена проектами, спрямованими на розвиток популярної музики. Одним з помітних явищ музичної культури сучасності є пісенний конкурс "Євробачення", участь у якому, не кажучи вже про перемогу, стає часом одною з найвищих ланок, до якої може прагнути естрадний виконавець. Аналіз особливостей глядацького вибору останнього десятиріччя сприятиме виявленню взаємозалежності категорій "традиція" - "новаторство" у сучасній телевізійній культурі, допоможе сформувати уявлення про загальні тенденції розвитку поп-музики, зміну художніх смаків аудиторії та шляхи подальшого розвитку поп-культури.

Методологічною базою для аналізу особливостей аудіовізуальної культури сучасності стала теорія французького філософа Г.Дебора, який порівнює суспільство зі спектаклем. Власне в культурології та естетиці аналізу конкурсу "Євробачення" на даний момент не приділено значної уваги, проте існують окремі дослідження, що представляли інтерес для даної наукової розробки, серед яких насамперед можна виділити роботу Дж.О'Коннора, що детально змальовує історію цього пісенного змагання, публіцистичні статті Б.Бахтєєва та інтерв'ю з К.Фрікер, співдиректором дослідницької мережі Євробачення.

Метою дослідження є аналіз глядацького вибору у сучасній аудіовізуальній культурі, виокремлення впливу соціокультурних чинників, які сприяють обранню переможця (на прикладі пісенного конкурсу "Євробачення"), що допоможе спрогнозувати можливий подальший розвиток "суспільства спектаклю".

Якщо вдатися до аналізу історії виконавських змагань, то одними з витоків сучасних шоу були Піфійські ігри Стародавньої Греції, змагання трубадурів, труверів та мейстерзінгерів у добу середньовіччя. Наголосимо, що майстерність виконавця, яка проявляється у багатьох аспектах, від початку зародження мистецьких практик відігравала надзвичайну роль. Серед виконавців-вокалістів найбільш ефектним було мистецтво співаків-кастратів, які, відрізняючись від загальної більшості надзвичайними голосовими здібностями – тембром, діапазоном, силою та регістром, ще й перетворювали оперні вистави на незабутнє видовище, в якому залучались яскраві костюми, ефектні постановки, різноманітні технологічні знахідки, що стало своєрідним передвісником сучасних шоу. У XX ст. практика проведення всіляких конкурсів та змагань у сфері вокального та інструментального виконавства здобувають глобальний характер. А в наш час – у XXI столітті - більша частина телепрограм представляють собою найрізноманітніші шоу, присвячені змаганням у всіх сферах людського життя, починаючи від майстерності танцюристів та співаків до досконалості у кулінарії, зовнішньому вигляді чи найнеймовірніших талантах.

Серед робіт, присвячених аналізу суспільства XX ст., де розглядаються взаємозв'язки культури та інших сфер людського життя значне місце посідає праця Г.Дебора "Суспільство спектаклю" (1967), в якій французький філософ трактує сучасність як спектакль. "Це автопортрет влади в добу тоталітарного управління умовами існування…Суспільство спектаклю – це форма, яка сама обирає власний технічний зміст" [2, с .24]. На думку Гі Дебора, суспільство, яке засноване на сучасній промисловості є видовищним, воно підкорено спектаклю, власне сутністю якого і є видовище, причому йому не потрібне нічого окрім нього самого. В сучасному суспільстві відбувається процес постійного споглядання культурної продукції, де суб'єкт як такий вже нічого не вирішує, "вибір" здійснюється за нього: "Відчуження глядача та підкорення його об'єкту, що споглядається (який є продуктом власної несвідомої діяльності глядача), виражається наступним чином: чим більше він споглядає, тим менше живе… Вплив спектаклю на діючого суб'єкта виражається у тому, що вчинки суб'єкта віднині не є його власними, але належать тому, хто їх йому пропонує" [2, с. 30]. Більше того, філософ відзначає, що спектакль за своєю суттю є псевдосакральним: "Спектакль, навпаки, вказує на те, що суспільству дозволено, однак дозволене абсолютно протилежне можливому. В рамках спектаклю все дозволено, проте ніщо не можливе.. Спектакль є продуктом самого себе, самоціллю, це самовідтворювальна структура, що диктує власні правила: спектакль – це псевдосакральна сутність" [2, с. 25].

Отже, тим самим "спектаклем" є конкурс "Євробачення", який був заснований ще в 1956 році Європейською мовною спілкою (асоціацією 23 телерадіомовників, яка станом на 2007 рік зросла більше ніж втричі). Заснування конкурсу мало практично зорієнтовану мету, яка передбачала можливість висвітлювати єдиний матеріал протягом тривалого часу, що було зумовлене спільними інтересами технологічного характер. Проект мав з'єднати разом багато країн у велику мережу для трансляції на широкій території, причому супутникового телебачення на той час ще не існувало і Євробачення користувалось наземною мікрохвильовою мережею. Проте значну роль мали відігравати й політико-економічні фактори. Власне комунікативний характер засобів масової інформації, що закладено власне в їх сутності, ставиться під сумнів французьким філософом Гі Дебором. Він зазначає, що ЗМІ проникли у життя як зручність, як обладнання для миттєвої комунікації, проте комунікації за своєю сутністю стали односторонніми. Їх призначенням стає диктат волі влади, в руках якої ці системи зв'язку знаходяться.

Переповідати всі правила немає сенсу, адже за майже 60-річну історію конкурсу, багато з них змінилися. Як відомо, країни-засновники мають право автоматично потрапити у фінал, а також ті країни, що посіли з 1 по 10 місця минулого року. Інші ж учасники проходять конкурсний відбір у півфіналах. Досить тривалий відрізок часу вибір переможця знаходився в повній волі глядача і лише в останні роки додалось ще голосування журі, яке мало скорегувати вибір аудиторії. Тобто від початку цей конкурс мав демократичний "народний" характер, що також сприяло його надзвичайній популярності.

Варто підкреслити значення політичних, економічних, соціальних, тобто абсолютно не музичних чинників на вибір тих чи інших учасників, що проявляється у "підтримці" країн-сусідів при голосуванні. В більшості конкурсів Євробачення можна спостерігати взаємну підтримку таких країн, як, наприклад, Данія-Норвегія-Ісландія-Швеція-Нідерланди або Австрія-Німеччина-Швейцарія, хоча перелік цим не вичерпується. Доктор Карен Фрікер, викладачка сучасного театрального мистецтва у Royal Holloway (Лондонський університет), співдиректор дослідницької мережі Євробачення вказує, що цей конкурс – "це змагання націй, якби це був звичайний пісенний конкурс, він би зник через декілька років. Але відчуття того, що там відбувається щось більше, ніж пісня, сприяє підігріванню до конкурсу постійного інтересу" [6]. Дослідник конкурсу Дж. О'Коннор навпаки заперечує роль політичних процесів у конкурсі "Євробачення", але відмічає значний вплив голосування діаспор, які автоматично обирали батьківщину. "Я не думаю, що політичний процес відіграє яку-небудь роль в Євробаченні. В минулому, історичні вороги та недоброзичливі сусіди дійсно були менше схильні голосувати один за одного і так, на протязі багатьох років, наприклад, Ірландія рішуче не голосувала за Великобританію". Для нього цей процес – "обирання сусідів" - насамперед є свідченням природнього висновку "культурної близькості".

Але, незважаючи на те, що часом соціальні чинники зумовлюють упереджене ставлення країн до деяких учасників конкурсу, проте можна засвідчити наявність певної колективної схильності, яка призводить до виявлення переможця. Досить непростим завданням є визначення складових компонентів, які допоможуть однозначно вказати на майбутнього фіналіста, адже наявність гарного вокалу у соліста, хітової пісні, бездоганного бек-вокалу, танцювального гурту, цікавих костюмів та надзвичайного шоу не є компонентами стовідсоткової перемоги. Проте, як зазначив відомий композитор у сфері популярної музики, автор великої кількості хітів, продюсер К. Меладзе: "Головним ворогом у нашій сфері (популярної музики – авт. статті) є нудьга" [5]. Отже, найперше, що має бути – це певне незабутнє враження, яке справить неабиякий вплив на глядацьку аудиторію. Хоча при цьому остаточний вибір публіки й може викликати відчуття непорозуміння та подиву у професійного журі.

Спробуємо проаналізувати основні образи, які справили неабиякий вплив на глядацьку аудиторію, що сприяло перемозі виконавців у конкурсі Євробачення у 2004-2014 рр.. В 2004 році на 49-му конкурсі, що проходив у Стамбулі вперше перемогу здобула Україна, яку представляла співачка Руслана. Виступ дуже виділявся на тлі інших виконавців – активна та енергійна пісня, що мала яскраво представлене українське фольклорне інтонаційне начало, з використанням народного інструментарію (трембіти), причому перший куплет та заспіви були на англійській мові, а другий куплет співався українською. Варто згадати, що загальнозрозумілість тексту вважається учасниками однією з основних запорук успіху, тому здебільшого є орієнтація на англомовні пісні. Проте не існує правил без виключень, як-от для країн Балканського регіону досить частим є використання національних мов, що іноді приводить їх до перемоги (так було з сербським відомим композитором та виконавцем Желько Йоксимовичем, що у 2004 році посів друге місце та сербською співачкою Марією Шеріфович, яка перемогла у 2007 році). Активна танцювальна участь співачки у оточенні команди танцюристів, які були вдягнені у шкіряний "дикий" одяг, що підкреслював назву композиції, супроводжувалась енергійними візуальними "вогняними" сплесками на моніторах, які створило ефект незабутнього шоу. Практично аналогічним був виступ переможниці 2005 року – Єлени Папарізу (Греція), в якому також були присутні активне моторне начало, використання національних грецьких витоків у інтонаціях пісні, залучення елементів сиртакі у танцювальному оформленні номеру та використання англійської мови.

Справжній прорив відбувається в 2006 році, адже перемогу здобувають рок-виконавці з Фінляндії, гурт "Lordi", який абсолютно не вкладався у формат конкурсу зі своїм хард-роковим звучанням. Ця яскравість музичного матеріалу ще й була підкреслена костюмами у дусі Хелловіну, де кожний виконавець був оформлений як певна модифікація категорії потворне – скелети, монстри, зомбі - найрізноманітніші представники інфернального начала. Як музичний, так і візуальний вплив на публіку було справлено неабиякий і забути їх було фактично неможливо, адже виступи інших виконавців були витримані у дусі попередніх конкурсів і не викликали такого резонансу у публіки.

В 2007 році публіка демонструє втому від зовнішньої ефектності і перемогу вокального начала, адже виступ сербської співачки Марії Шеріфович був позбавлений складних танцювальних елементів, яскравих костюмів чи чогось принципово незвичного. Навпаки, суворість, строгість візуального оформлення (класичний брючний костюм на всіх учасницях виступу), якнайкраще сприяла зосередженості на вокальному началі, де навіть текст не міг заважати чи допомагати сприйняттю, адже пісня була на сербській мові. Варто згадати, що Вєрка Сердючка, яка у 2007 році представляла Україну, зайняла друге місце. Сам виступ нашої співачки відповідав тим критеріям, які були притаманні виконавицям-переможницям 2004 та 2005 року: переважання танцювального, ритмічного, а не вокального начала, яскраве блискуче візуальне оформлення виконавців, орієнтація на шоу, проте "Молитва" (назва пісні М.Шеріфович) здобула більше балів.

Перша перемога за всю історію конкурсу дістається Росії в 2008 році, коли вдруге виступає на Євробаченні Діма Білан. Його виступ стає практично "негативом" того образу, який був представлений М.Шеріфович. Її бек-вокал у складі 5 жінок був вдягнений у чорні костюми з білими сорочкам та краватками, де яскраво виділялись криваво-червоні стрічки та серце (на грудях Шеріфович). Білан та ще два головні учасники (чоловіки) його виступу були вдягнені у біле. Композиція та постановка номера була вирішена досить лаконічно, в її основі була ідея простоти, строгості, смаку та відсутності надмірностей, яка викликала найбільший захват у публіки в 2007 році. Спочатку на сцені знаходиться со-

ліст-вокаліст, у приспіві його підтримує угорський скрипаль Едвін Мартон. Такі поєднання вже використовували у конкурсі Євробачення, але фігуристів у якості танцювальної підтримки ще ніхто не залучав, що й стало тією родзинкою, яка створила ефект несподіванки та яскравого шоу, коли на невеличкому льодовому колі з'явився відомий фігурист Євген Плющенко. Друге місце в тому ж році посіла українська співачка Ані Лорак з яскравим номером танцювального характеру у стилі денс-поп.

В 2009 році перемогу здобуває Норвегія, яку представляв Олександр Рибак. Він грає на скрипці, яка вже була яскраво представлена у номері переможця попереднього року, при цьому головний акцент спрямований на хвилю щирості, простоти та наївності. Бек-вокал, танцюристи займаються своєю неквапливою справою в той час, як соліст співає та грає на скрипці, не намагаючись танцювати. Характерною особливістю номеру стає загальна установка на відкритість та позитивність, якою прикрашається композиція з досить банальним ритмом, простими гармонічними зворотами та типовими інтонаціями. Ця ж ідея простоти та невимушеності продовжується у виступі обраниці з Німеччини Лени Майер-Ландрут, яка стає переможницею у 2010 році. Проста чорна сукня, відсутність балету, досить банальна пісня (нескладна мелодія, проста гармонія, хід розвитку якої можна з легкістю вгадати), бек-вокал, який знаходяться позаду у темряві - ніщо не відволікає від сприйняття головної виконавиці номера, яка трохи модифікує образ попереднього переможця у бік наївності. В 2011 році перемогу здобуває азербайджанський дует Елл та Ніккі, які представили досить позитивну за саундом пісню, обравши білі кольори для власного візуального оформлення. В їх виступі все ще переважає ідея простоти, відсутності надмірності, хоча є й набагато більш ефектним ніж виступ переможниці минулого року.

2012 рік приносить перемогу Лорін зі Швеції, яка демонструє повернення моди на таємничість та неповторність. Сильний вокал не потребує яскравого вбрання, при цьому мінімалізм проявляється у тому, що здебільшого виконавиця знаходиться одна на сцені у напівтемряві, здійснюючі досить цікаві рухи, більш схожі на східні єдиноборства, аніж на танець. Лише наприкінці номеру з'являється танцівник, доповнюючи та акцентуючи смислову та композиційну кульмінацію композиції.

Номер переможниці 2013 року з Данії - Еммілі де Форест є синтезом ідей простоти та ефектності. За вокалом та молодістю вона схожа на Лєну Майер, етнічні елементи споріднюють її з виконавицями 2004-2005 рр., а музиканти у мундирах додають номеру більшої візуальної ефектності.

І нарешті, у 2014 році Австрія висуває Кончіту Вурст, яка й стає переможницею. Як вказує Б.Бахтєєв: "пісня Кончіти Вюрст "Rise Like A Phoenix" таки була найбільш "прилипливою", саме вона найкраще запам'яталася - от саме пісня, а не відеоряд. Тож тепер хай фанати "Євробачення" досліджують: чи допоміг Кончіті Вюрст епатажний імідж, а чи просто не зміг зашкодити" [1]. Безперечно хітова композиція, яка виконується співаком Томасом Нейвіртом (справжнє ім'я Кончіти Вюрст) з бездоганним голосом та великим вокальним діапазон абсолютно не потребує додаткового оформлення чи танцюристів. Адже сам образ є істинним породженням шоу – жінка у прекрасній сукні з неймовірним голосом проте з бородою. Учасниця відразу викликала великої уваги до своєї персони, проте все могло завершитись не призовим місцем, якби виконавиця не змушували слухача співпереживати їй та не викликала сильних естетичних почуттів. До того ж вокальна досконалість, шок від візуального оформлення виконавиці доповнювались акторською майстерністю, адже кожен жест та погляд були дозованими, продуманими та надзвичайно психологічно впливовими. Як було доведено, навіть застосування комічного образу, з певною невідповідністю та внутрішньою суперечливістю здатне вразити слухача.

Отже, окрім яскравого візуального образу, який має насамперед відрізнятись від інших конкурсантів, важливе значення має харизматичність виконавця – його вміння викликати у публіки естетичне почуття, яке не полишить глядача байдужим. Також досить важливим фактором є побудова композиції самого конкурсного номера, коли музичну кульмінацію пісні намагаються підкреслити якимось яскравим візуальним ефектом, який може буде представлений абсолютно по-різному. В кульмінаційний момент в костюмі вокаліста гурту "Лорді" відкривались крила, у М.Шеріфович починав співати бек-вокал, а в номері Д.Білана з'являвся на льоду Є.Плющенко.

Дж. О'Коннор вказує, що "зараз мі відійшли від пісень, спеціально написаних у стилі Євробачення, більшість учасників направляють пісні, які більше відображають їх музичні стилі" [3], виконавці повинні порушувати традиційний формат та бути більш сміливими у своїх композиціях. Проте, на нашу думку, можна виділити певні загальні закономірності, які притаманні більшості композицій виконавців-переможців. Що стосується музичного матеріалу, який застосовується у конкурсах, то варто згадати роботу музикознавця В.Тормахової, де здійснюється спроба виокремити характерні риси хіта: "Рисами хіта є: 1) інтонаційно виразна мелодика, що здатна легко запам`ятовуватися; 2) нескладна гармонія; 3) куплетна форма; 4) манера виконання, що відповідає особливостям стильового напрямку. Витоки популярності масової поп-пісні можна відшукати ще в американській естраді початку XX ст., зокрема в побудові пісенних номерів бродвейських мюзиклів. Це мало неабиякий вплив на формування сучасної американської попта рок-музики, а згодом (починаючи від рок-н-ролу) на формування світової естрадної музики" [4, с.10].

Відзначимо, що у сфері популярного мистецтва існують певні традиції, які висуваються до виконавця, який претендує на визнання, але при цьому необхідне новаторське начало, що буде подаватись "дозовано", аби не відвернути глядача. Як вказує Г.Дебор: "Боротьба між традицією та оновленням – принцип внутрішнього розвитку культури історичних суспільств - може продовжуватись лише через постійні перемоги оновлення. Проте інновація у культурі проводиться не чим іншим, як всім історичним розвитком в цілому, який усвідомлюючи свою всезагальність, прагне перевершити власні культурні передумови і рухається до скасування будь-якого розподілу" [2, с.182].

Отже, можна зробити певні висновки, що при обранні того, чи іншого виконавця у конкурсі "Євробачення" прослідковується вплив різноманітних соціокультурних процесів:

1) політико-економічні – підтримка представника країни, з якою встановлені добросусідські відносини.

2) соціально-етнічні - обрання представника з країни, етнічне походження якого є спорідненим до того, хто обирає, що зумовлює єдність мовного, звичаєвого рівня, наявність спільного менталітету, яке сприяє ви-

явленню схильності до схожого, відомого, зрозумілого. ("Знайти свого серед чужих").

3) надзвичайно потужний вплив іміджевих технологій, які допомагають якнайкраще представити учасників за допомогою одягу, зачіски, шоу-балета, декорацій, світлових ефектів.

4) відповідність модному трендові часу. В той чи інший проміжок часу посилюється потяг до простоти, щирості або навпаки – ефектності, видовищ.

5) особиста харизматичність виконавця, що передбачає вміння захопити публіку, певним чином зачарувати її та викликати сильне естетичне переживання.

6) майстерність власне музичного твору та виконавська досконалість співака.

Як ми можемо побачити, ті фактори, які начебто мають відігравати провідну роль, а саме рівень майстерності композитора та вокальна досконалість виконавця, хоча й враховуються у обранні переможця, але не є основними. Тотальна візуалізація культури сьогодення впливає на посилення ролі чинників, пов'язаних з іміджем виконавця, візуальним оформленням його виступу, композиційними рішеннями. Глядачем висуваються досить високі критерії до виконавців і чи не основною вимогою є вміння відшукати щось нове, креативне, унікальне, що б виділило номер з загального контексту та при цьому не викликало відразу у публіки та журі. Отже такі категорії, як "традиція" та "новаторство" можуть бути залучені до оцінки явищ популярної культури і, відповідно, можна спрогнозувати, що подальший розвиток у цій сфері можливий через дотримання традицій та постійне "відкриття" нового, що може виявитись поверненням чогось вже винайденого, але забутого.

Список використаних джерел

1. Бахтєєв Б. "Євробачення–2014": фінал – шок [Електронний ресурс] / Бахтєєв Б. // "Телекритика", 12.05.2014. – Режим доступу: http://www.telekritika.ua/kontekst/2014-05-12/93510. – Назва з екрану. 2. Дебор Г. Общество спектакля / Ги Дебор // [пер. с фр. С. Офертаса и М. Якубович]. - М.: Издательство "Логос", 1999. – 224 с. 3. Джон Кенненди О'Коннор, автор книги "Евровидение. Официальная история конкурса песни": [интервью с Дж. О'Коннором / записал Б.С. Барабанов]. – Режим доступу: http://boris-barabanov.livejournal.com/. – Назва з екрану. 4. Тормахова В.М. Українська естрадна музика і фольклор: взаємопроникнення і синтез: автореф. дис. на здобуття наук. ступеня канд. мистецтвознавства: спец. 17.00.03 "музичне мистецтво" / В.М.Тормахова. - К., 2007. – 21 с. 5. "Хочу к Меладзе" седьмой выпуск. [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://hochukmeladze.ru/online/117-hochu-k-meladze-7-sedmoy-vypusk-smotret-onlayn-ot-6-sentyabrya.html. – Назва з екрану. 6. Хюм Т. Євробачення: "Це м'яка політика, однак це таки політика". [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://ipress.ua/mainmedia/yevrobachennya_tse_myaka_polityka_odnak_tse_taky_polityka_2230.html. – Назва з екрану.

Надійшла до редколегії 28.02.15

А.Н. Тормахова, канд. филос. наук,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ЗРИТЕЛЬСКИЙ ВЫБОР В СОВРЕМЕННОЙ АУДИОВИЗУАЛЬНОЙ КУЛЬТУРЕ (НА ПРИМЕРЕ КОНКУРСА "ЕВРОВИДЕНИЕ")

В статье исследуются особенности зрительского выбора в современной телевизионной культуре. Рассматривается влияние различных социокультурных факторов, способствующих избранию победителя развлекательного шоу. На примере песенного конкурса "Евровидение" предпринята попытка проанализировать взаимозависимость категорий "традиция" - "новаторство" в музыкальной поп-культуре.

Ключові слова: зритель, поп-музыка, визуальное, конкурс "Евровидение".

A.N. Tormakhova, PhD,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

AUDIENCE CHOICE IN CONTEMPORARY AUDIOVISUAL CULTURE (FOR EXAMPLE CONTEST "EUROVISION")

The article deals with peculiarities of audience choice in modern television culture. The influence of different socio-cultural factors that contribute to the selection of the entertainment show. For example song contest "Eurovision" an attempt to analyze the interdependence of the categories of "tradition" - "innovation" in the pop music culture.

Keywords: audience, pop music, visual, contest "Eurovision".

УДК 165-045.34

А. І. Трубенко, канд. філос. наук, проф.,
ЦГО НАН України,
В. П. Драпогуз, канд. філос. наук, доц.,
ЦГО НАН України, м. Київ

АНТРОПОЛОГО-ОНТОЛОГІЧНІ ЗАСАДИ КАНТІВСЬКОЇ СУБ'ЄКТИВНОСТІ

Філософія суб'єктивності Канта є продовженням попередніх концепцій 17 ст. (Ф. Бекон, Р. Декарт, Лейбніц), так і розвитком їх на новому антропологo-онтологічному принципі. Попередні концепції суб'єктивності, висловлюючи історичну закономірність відокремлення, затверджувалися на принципі індивідуалістського психологізму. Кант жив в епоху, коли закономірність відокремлення змінювалася закономірністю усуспільнення. Це змусило його поміняти розуміння суб'єктивності шляхом перенесення уваги з психологізму і феноменалізму на онтологізм і антропологізм. Кантівська суб'єктивність "Я єсмь" розглядається як діалектична (тавтологічна) єдність екзистенції і когітації.

Ключові слова: Суб'єкт, когітація, феномен, суб'єктивність, редукція, евристика, мислення і розуміння, тавтологія, трансцендентальна онтологія, річ-в-собі, апріорність, епістемологія, трансцендентальна суб'єктивність, агностицизм.

У своїх філософських розмислах Кант дотримувався основоположного принципу, що стверджувався в новоєвропейській філософії – принципу суб'єктивності, що надавало його вченню статус класичності.

Апологія суб'єктивності в філософії Нового часу формувалася і стверджувалася внаслідок базових трансформацій в еволюції культури. Так, якщо антична культура формувалася на засадах космогенного світорозуміння, де людина розглядалася як атом великого універсуму, як мікросвіт Макросвіту, а в середньовічній культурі людина формувалася на ідеалі потойбічності (теологізм), то новоєвропейська культура формується на засадах науки. Науковий ґрунт культури детермінує розгляд людини через критичне ставлення і несприйняття попередніх ідеологем "присутності" (античність) і "тварності" (середньовіччя).

Наука стверджує саме "антропогенну" культуру – культуру "суб'єктивності", що характеризує людину не

стільки як природну людську істоту і не з позицій "тварності", а як людську природну істоту, що творить саму себе в середовищі своєї культури.

Подвижники від науки проголошують людину як коваля своєї власної долі. Це вплинуло як на переорієнтацію в загальносвітоглядних філософських поглядах, так і, зокрема, в поглядах на людину, де виділявся основоположний її аспект – суб'єктивність.

На початковому етапі формування новоєвропейської культури, що характеризувалася закономірністю відособлення (уособлення), наука сприяла "переключенню" філософії з розмислів про душу до осмислення лабораторії індивідуальної свідомості, основним показником якої є саме науковий розум. "Не плакати, не сміятися, не проклинати, а розуміти!" – ось кредо нової людини, що ступила на тропу науки і що надавало їй статус суб'єкта діяльності, мислення і оцінок.

Філософія як вчення про людину, що є лише носієм наукової свідомості, формується як теорія пізнання, або гносеологія.

Під безпосереднім впливом науки в першопочаткових гносеологічних вченнях стверджуються два напрямки – сенсуалізм (під впливом зоології – Лінней) і раціоналізм (як психологізм). В цей час набули поширення і своєрідні синергетичні школи, де індивідуальна свідомість розглядалася як єдність чуттєвого і мислительного (Локк) – "в мисленні немає нічого, чого б не було в чуттях".

Існували теорії набутості, згідно з якими свідомість, в гносеологічному вимірі, аж ніяк не збагнути з природознавчих даностей.

За Беконом, підхід до свідомості, з точки зору природознавчих наук, спрощує і, врешті, вульгаризує проблему. Гносеологічне розуміння (qnosis) вимагає принципово нового, в порівнянні з природничо-науковим, підходу.

Природознавче розуміння чуттєвості і мислення (зоологія,психологія) дає лише поштовх до розуміння сутнісного. Свідомість як суб'єктивна форма існування знання (гносеологізм) не є, за Беконом, здатністю вродженою (від природи).

Вона "набувається", формується просвітницьким досвідом (звідси емпіризм).

Гносеологічна чуттєвість, за Беконом, є не що інше як перетворена в свідому форму наявна експериментальна наука (експериментальна і натуральна історія), а розум, як пізнавальна здатність, є перетворені в форму свідомості фізика і метафізика.

В індивідуалістській гносеології 17 ст. поряд з теорією набутості існували евристичні школи (Декарт, Лейбніц), які, правда, не відсторонювалися від ідей теологізму (вродженість від Бога, ідея "предустановленої гармонії").

Таке розуміння суб'єктивності існувало в новоєвропейській філософії до Канта. Воно характеризується, по-перше, обґрунтуванням суб'єктивності як індивідуальності (тут незаперечний вплив людей науки – Декарта, Ньютона, Лейбніца – цих велетнів думки, що визначали дух епохи); по-друге, розумінням людини лише як носія свідомості (феноменалізм). "Я мислю, значить я є" – ось кредо докантівської філософії суб'єктивності.

Кант, дотримуючись в цілому новоєвропейської апології суб'єктивності, як про це вже зазначалося, здійснює принципову реформацію її шляхом переключення уваги від психологізму, феноменалізму і гносеологізму до антропологізму, що носить онтологічний характер. Розмисли Канта щодо суб'єктивності будуються на таких аргументах: це, по-перше, абсолютна відмова від основ теологізму; по-друге, критичне ставлення до попередніх бачень суб'єктивності на засадах індивідуально-зоологізованого і психологізованого суб'єктивізму; по-третє (що є основоположним), на обґрунтуванні принципу онтологічного тавтологізму, тобто на розумінні світу як світу людини, а людини як олюдненого світу.

Цей принцип є загальносвітоглядною установкою, де виключено теологічне начало (тобто порушена триєдність: світ-бог-людина) і залишилася лише "двоєдність" – "світ-людина", притому єдність, де не вирішується питання первинності, чи то послідовності, детермінації, залежності та ін.

Тут сторони розглядаються як взаємозумовлені, як умови одна іншої. В цьому тавтологізм кантівського вихідного світоглядного принципу.

Оскільки цілісний світ (а не тільки природа) в людині, остільки людина не просто органічне тіло, а оскільки людина в світі, остільки вона визначилась, вона "є" – "Я єсмь".

Знаходячись в тавтологічній єдності олюдненого світу і "обмірщєнного" людства, кожна конкретна людина може володіти або статусом "присутності", або виступати "здійсненним" ("здійсненням") буття, тобто виражати (в існуванні і мисленні) закономірність тавтологічної єдності.

Людину, як "здійснення" ("событие") буття Кант іменує суб'єктом. Суб'єкт – це індивідуальність, конкретний вчений, зі своїми чуттями, переживанням, волінням, розумінням, оцінками, поведінкою. Але всі ці здатності і здібності не вроджені від природи (в такому разі всі пересічні люди знаходилися б в статусі суб'єкта), вони набуті, онтологічно задані. Ця набутість виступає своєрідним "світловим простором, розуміючим полем, місциною, де і звідки щось видно" (Мамардашвілі). Про це колись говорив і Сократ, коли зазначав, що у кожній людині світить Сонце. В цій онтологічній "світлині" виразно помітний, все ж таки, вплив теологізму. "Упование на Бога, – зауважує Кант, – настолько абсолютно, что мы не можем вовлекать надежду на него ни в какие свои дела" [3, с.189].

Подібно до того, як в онтологічному тавтологізмі не вирішуються питання первинності, послідовності, залежності, так і в людській суб'єктивності, яка є тавтологічною єдністю між "Я єсмь" і "Я мислю", виключено вирішення цих питань (на противагу, наприклад, декартівському когітаризму), хоча все ж таки помітно, що в відношенні екзистенційного і когітарного Кант віддає перевагу першому.

Таким чином, як зазначалося вище, Кант розробляє свою концепцію суб'єктивності на засадах антропології, що має онтологічний характер.

З цієї точки зору людина, є істота, що переживає своє онтологічне місце і уклад, тобто не чогось у світі, а дію через неї незалежного світу, який і фіксується як межа дійсного світу. Онтологічне місце людини і її онтологічний уклад, її існування, тобто та індивідуалізація, в якій здійснюється світ – все це у Канта є тим засадничим онтологічним підґрунтям, на якому вирішується проблема суб'єктивності. Сюди включається, зокрема, розуміння "Я" як суб'єкта споглядання, мислення, оцінок, поведінки, тобто як тавтологічної єдності свідомого життя і свідомого його розуміння, куди включаються онтологічні (розуміння як розуміюче буття), гносеологічні (пізнання як суб'єктно-об'єктне відношення), феноменологічні (тавтологія свідомого і несвідомого в суб'єкті), психологічні (взаємодія структурованих здатностей душі: чуттєвості, розсудку і розуму) аспекти.

Онтологічний зміст людської суб'єктивності розкривається Кантом в понятті "трансцендентальності", а

онтологічна сутність когітарного "Я" мислиться в понятті "апріорності".

Розуміння "Я" як першоідеї кантівської суб'єктивності починається з так званої коперніковської революції, тобто з деантропоцентристської операції, суть якої полягала у "відцепленні" людини від світу, тобто в критичному відношенні до традиційних антропологій, де людина або зливалася зі світом, або видавала свої проекції на світ.

Антропологізм Канта антиантропоцентричний, він побудований на принципі великого визволення від попередніх заблуджень. Для Канта людина як суб'єкт не є просто частковим породженням світу і її уявлення не є світом самим по собі.

Кант через коперніканське вчення вивільнив людину від натуралістичної і психологічної антропології і ствердив основоположення трансцендентальної антропології, де людське розкривається не тільки і не скільки в термінах присутності чи то чистої суб'єктивності (психологізм), а постає як діалектична єдність об'єктивного і трансцендентально-суб'єктивного.

На думку Канта, світ може розуміти (людина як суб'єкт) тільки фізик, тобто така мисляча істота, яка володіє фізичними засобами, що простягнулися в світ. Володіння законами фізики – це є та суб'єктивність, яка об'єктивно заангажована.

Це стосується не тільки людини як суб'єкта знання. Освідомленість з законами і діяльність згідно з ними характеризує і суб'єкта оцінок, переживань, поведінки.

В розумінні "Я єсмь" значне місце займає кантівське просвітництво. Тут він в деякій мірі наслідує беконівську філософему "набутості", але не в вузько гносеологічному аспекті, а саме в антропологічному.

Апологія "набутості" Бекона характеризувала формування феноменологічної суб'єктивності. Людина як суб'єкт розглядалася лише в вимірі наукової свідомості.

Кант в якості суб'єкта, як уже зазначалося, розглядає цілісну людину, яка вплетена в тавтологічний онтологізм і яку потрібно сформувати (тут Кант дотримується платонівського: помри, але стань!). Стати суб'єктом, за Кантом, значить "збутися". В просвітницькому аспекті набути статус "Я" значить вирішити для себе три сакраментальних питання: а) що я повинен знати?; б) як я повинен діяти?; в) на що я повинен сподіватися?

Відповідь Канта на поставлені ним же питання наступна: знати я повинен (це завдання школи), по-перше, чисту математику, що в перетвореній суб'єктній формі трансформується в апріорну чуттєвість (усвідомлені простір і час); по-друге, чисте природознавство, яке в перетвореній формі виступає як розсудкова здатність судження (аналітичного і синтетичного); і, потретє, метафізику як науку (це новоутворення Канта), що в перетвореній формі складає власне розумову здатність суб'єкта.

Діяти як "Я", за умовами школи, можливо лише через засвоєння етичного імперативу, що носить категоричний характер, а красу оцінювати з точки зору пануючих естетичних норм і цінностей.

Шкільне просвітництво як процес формування людини як суб'єкта є лише частковим (але необхідним) випадком її становлення. За Кантом, школа формує лише емпіричний суб'єкт, суб'єкт наукового досвіду, який навчився мислити і поступати "за поняттями" і його мислення розглядається як відтворення. Будучи наслідувачем наукових норм і цінностей, людина виступає лише явищем суб'єктивності, а не її творчої сутності. Щоб збагнути сутність людини як суб'єкта, тобто "схопити" її здатність до творчості, Кант знову повертає людину, але вже "научену" в ту першородну стихію, з якої вона вийшла, тобто стихію буття. Це повернення змусило Канта звернути основну увагу на те, від чого він свідомо відмовився при формуванні емпіричного суб'єкта. Виправдовуючи необхідність і обов'язковість такої процедури, Кант застерігав проти її консервування і абсолютизації. При формуванні такого типу суб'єктивності переважають такі її ознаки як "відповідальність", "похідність", "залежність", "присутність". І тут Кант не бачить негативу. Навпаки, така процедура забезпечує формування емпіричного суб'єкта статусом онтологізму і об'єктивності.

Але на цьому позитиві Кант і зупиняється. Він доводить, що абсолютизація такого шляху закінчується позитивізмом (відоме ньютонівське: "фізико, остерігайся метафізики!").

Спроба помислити людину (вже освічену і научену) в стихії буття змусило Канта значно і суттєво "добавити" в розуміння людської суб'єктивності, додати до фізичного розуміння саме розуміння метафізичне, що "поіменувалося" трансцендентальною суб'єктивністю.

Розвинена людина як суб'єкт являє собою єдність емпіричної і трансцендентальної суб'єктивності, де перша має ознаку визначеності, а друга – невизначеності. Означеність характеризує суб'єктивність як загальнообізнаність, невизначеність – це щось "ідеальне", що індивідуалізує суб'єктивність, "напружує" її вольові і "мислительні" здатності і здібності і примушує їх трансцендувати, тобто виходити за межі набутого, розширюючи їх.

Обґрунтовуючи вчення про трансцендентальну суб'єктивність як необхідну і безначальну сторону суб'єктивності емпіричної, Кант вдається до розробки принципово нової – саме трансцендентальної – метафізики.

Процедуру філософського новотворення Кант здійснює через критичне несприйняття попередніх метафізичних варіантів (і тут він дотримується ньютонівського застереження). Зазнають кантівської критики, зокрема, в "Грёзах духовидца" популярна на той час "Arcana coelestia" Сведенборга. Такої ж участі зазнала й існуюча поряд догматична вседоводяча метафізика. Її критичну неспроможність Кант довів формулюванням відомих антиномій. Критичного переосмислення зазнала і попередня теологічна метафізика.

Критикуючи їх однобічність і невідповідність часу, Кант все ж таки не пішов шляхом ньютонівського попередження (в ньому він вбачав тяжіння філософії до позитивізму). Сам займаючись теоретичним природознавством, Кант усвідомив необхідність для науки філософської "ейдетики". Але і крім наукової заангажованості Кант вбачав потребу в новій (як він назвав "трансцендентальній" філософії) з метою вирішення загальносвітоглядних проблем за умов, коли сама наука набула трансцендентального (в нашому розумінні – суспільно-історичного) характеру.

Метафізику, яка обслуговує загальносвітоглядні запити, Кант назвав метафізикою generalis, а метафізика, що забезпечувала наукову евристику, стала називатися метафізикою.

Метафізика, що діє з наукою і заради науки, оперує тими ж категоріями, що й наука (наприклад, простір метафізичний і простір фізичний) – тому вони не є "чистими". Будучи формами теоретичного синтезу наукових знань, тобто походячи від науки, вони здійснюють і зворотній вплив на науку, виконуючи методологічну функцію (знання загального (родового) є теоретичним орієнтиром в пізнанні окремого (видового). В цій ролі вони вже виступають принципами. Однак не дивлячись на всезагальний характер форм теоретичного синтезу, все

ж таки розум, який ними оперує, страждає обмеженістю (він лише від науки і для науки), яку Кант називає агностичністю.

Тут трансцендентальне тавтологічне емпіричному. Тому якщо емпіричний суб'єкт і володіє здатністю трансцендування, то ця здатність "рамкова", вона не виводить суб'єкта за дужки "епістемне". В цій здатності виражається просто "тяга" до загальнознайомого чи то загальнозначущого, яке постійно рефлексує (світиться) в емпіричному суб'єкті і мотивує його до дії.

Що ж стосується суб'єкта, що заангажований метафізикою generalis, то тут навпаки, його здатність трансцендування полягає в подоланні себе як "агностика", в демонстрації своєї свободи волі, яка здатна задовольнити потяг до того, що для попереднього суб'єкта "татуювалось". В цьому випадку, трансцендування має трансцендентний характер, де не визнається ніяка "річ-у-собі". В трансцендуванні трансцендентного переважає не стільки знання, скільки мислення, інструментаріями якого є не стільки поняття, категорії і принципи, скільки ідеї.

В цьому трансцендуванні більш актуалізовано existentio (воля, віра, ірраціональність) порівняно з essentio (розуміюче знання).

Когітарна складова "Я єсмь" включає в себе, зокрема, вчення про свідомість (трансцендентальна феноменологія), вчення про душу (трансцендентальна психологія) і вчення про пізнання (трансцендентальна гносеологія). Трансцендентальну свідомість Кант розглядає як тавтологічну єдність трансцендентального і емпіричного. Трансцендентальне є не що інакше як перетворена в форму свідомості метафізика, а емпіричне це перетворене в суб'єктивність знання наукове.

Оскільки метафізика розділялась Кантом на метафізику generalis і метафізику specialis, то, будучи засвоєними суб'єктом, вони трансцендувалися єдино-двояко: одна – як "свідчення" інтелігенції, що характеризувалося невизначеністю, недосяжністю, нерефлексованістю (це, власне, несвідоме в трансцендентальній свідомості), інша – як свідома рефлексія, як свічення найбільш загальних принципів.

Емпірична або досвідна складова трансцендентальної свідомості є перетворена в "Я" теоретична наука, до того ж не тільки природознавство, а і етика, естетика і навіть релігія, яку Кант бачив в межах тільки розуму. Тут Кант виділяє схематизм категорій (якість, кількість, модальність, відношення) і форми споглядання (простір і час).

Емпірична свідомість характеризується повною і достатньою визначеністю.

Категоріальна свідомість, в якій світ визначився, виражається відповідною мовою.

Тавтологію невизначеного і визначеного, несвідомого і свідомого в транс-цендентальній свідомості Кант конкретизує ще через розкриття діалектики ноуменального і феноменального. Феноменологічно ноуменальне також розглядається як річ-у-собі.

Психологічний вираз трансцендентальної свідомості подається у вченні про душу. Тут усвідомлені знання (феноменологія) трансформуються в живі психологічні здатності і здібності, ім'я яким чуттєвість, розсудок і розум. Чуттєвість – це трансформована в душевний стан чиста математика, тобто це є відповідь трансцендентальної психології на питання "як можлива чиста математика?", психологічна відповідь на питання "як можливе чисте природознавство?" дається у вченні про розсудок.

Психологія дає відповідь і на питання "як можлива метафізика як наука і метафізика як онтологія?". Відповідь на нього дається у вченні про розум, що являє собою інтелектуальну єдність ірраціонального і раціонального.

Ірраціональне – це психічне життя ідей, які націлюють волю на невідоме, трансцендентне, а розумовораціональне – це здатність "відібрати" у науки все накопичене нею (трансцендентальний синтез) і одночасно "віддати" їй свій "борг" у вигляді принципів, за допомогою яких вирішують методологічне питання "як потрібно мислити, діяти, оцінювати?"

Нарешті когітарна складова трансцендентального "Я" розкривається в трансцендентальній гносеології, основною проблемою якої є суб'єктно-об'єктне відношення. Це відношення відбувається, звичайно, в рамках гносеологічної суб'єктивності, яка за своїм змістом об'єктивна. Об'єктивність "знизу" забезпечується зовнішніми чуттями (зоопсихологія), а об'єктивність "зверху" визначається мірою "засвоєності" і перетвореності в "Я" (внутрішня чуттєвість, розсудок і розум) наукових і метафізичних знань.

Цим Кант відрізняється від так званих "чистих" суб'єктивістів типу Фіхте, котрий стверджував, що ми пізнаємо лише свої уявлення, залежні від свідомості і в ній особливим чином дані, а не об'єктивну дійсність, незалежну від свідомості.

З точки зору гносеологічної суб'єктивності Канта, пізнавати – значить "про – являти" себе, демонструвати своє уміння "плавати" в тому середовищі "даності", що забезпечують зовнішні чуття. Останні (відчуття, сприйняття, зовнішні споглядання) лише "видають" матеріал для пізнання. Тому для них немає нічого непізнаваного (вони не пізнають).

Пізнання починається зі споглядання внутрішніх чуттів, що задекларовані апріорі простором і часом. Апріорне споглядання трансформує зоопсихологічну даність зовнішніх чуттів в психогносеологічне "явище", котре потім набуває розсудкової визначеності (хід думки від явища до поняття), а закінчується пізнавальний акт розумовим синтезом розсудкової багатоманітності, тобто формуванням загальних принципів, які призвані "освічувати" подальші пізнавальні акти.

Розробляючи когітарну складову трансцендентального суб'єкта, Кант не видає це як самоціль. Напроти, обґрунтування "Ego cogito" він повністю підпорядковує антропологічному "Я єсмь" [9, с. 126].

Вирішення антропологічного питання в свою чергу зумовлене витоками трансцендентальної онтології.

Список використаних джерел

1. Бэкон Ф. Новый органон/ Ф. Бэкон. – М.:ОГИЗ-СОЦЭКГИЗ. Ленинградское отделение,1935. – 384 с. 2. Декарт Р. Избранные произведения [текст] / Р. Декарт.– М.: Госполитиздат, 1950. – 712 с. 3. Кант И. Критика чистого разума // Соч. в 6-и тт. – М.: Мысль, 1964. Т. 3. – С. 69 – 756. 4. Кассирер Э. Жизнь и учение Канта. / Э. Кассирер. Санкт-Петербург: Университетская книга, 1997. - 447 с. 5. Мамардашвили М. Кантианские вариации. - М.: "Аграф", 2002. - 320 с. 6. Рассел Бертран. Історія західної філософії/ Бертран Рассел; пер. з англ. Ю. Лісняка. – К.: Основи, 1995. – 759 с. 7. Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. / П. Д. Юркевич. – М.: "ЛИБРОКОМ", 2010. – 182 с. 8. П. Д. Юркевич. Философские произведения. М.: "Правда", 1990. – 670 с. 9. Хайдеггер М. Бытие и время / М. Хайдеггер. - М.: Наука, 1997. - 452 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

А.И. Трубенко, канд. филос. наук, проф., ЦГО НАН Украины,
В.П. Драпогуз, канд. филос. наук, доц., ЦГО НАН Украины, г. Киев

АНТРОПОЛОГО-ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ КАНТОВСКОЙ СУБЪЕКТИВНОСТИ

Философия субъективности Канта является продолжением предшествующих концепций 17 в. (Ф. Бекон, Р. Декарт, Лейбниц), так и развитием их на новом антропологo-онтологическом принципе. Предшествующие концепции субъективности, выражая историческую закономерность обособление, утверждались на принципе индивидуалистского психологизма. Кант жил в эпоху, когда закономерность обособления менялась закономерностью обобществления. Это вынудило его поменять понимание субъективности путём переключения внимания с психологизма и феноменализма на онтологизм и антропологизм. Кантовская субъективность "Я есмь" рассматривается как диалектическое (тавтологическое) единство экзистенции и когитации.

Ключевые слова: субъект, когитация, феномен, субъективность, редукция, эвристика, мышление и понимание, тавтология, трансцендентальная онтология, вещь-в-себе, априорность, эпистемология, трансцендентальная субъективность, агностицизм.

A.I. Trubenko, Ph.D of Philosophical Sciences, Professor, CHO NAN of Ukraine
(Center for Humanitarian Education of the National Academy of Siences of Ukraine)
V.P. Dapohuz, Ph.D of Philosophical Sciences, Associate Proffesor, CHO NAN of Ukraine, Kyiv

ANTHROPOLOGICAL AND ONTHOLOGICAL PRINCIPLES OF KANT'S SUBJECTIVITY

Kant subjectivity philosophy continues the previous concepts of the 17th century (F. Bekon, R. Descartes, Leibniz) and develops a new anthropological and ontological principle. The previous concepts of subjectivity (expressing historic tendency for isolation) were proved on the principle of individualist psychologism. Kant lived in the era when the tendency for isolation changed to the tendency for socialization. This forced him to change the understanding of subjectivity by switching attention from psychologism and phenomenalism to ontologism and anthropologism. Kantian subjectivity "I am" is regarded as a dialectical (tautologous) unity of existence and cogitation.

Key words: subject, cogitation, phenomenon, subjectivity, reduction, heuristics, thinking and understanding, tautology, transcendental ontology, thing-in-itself, apriority, epistemology, transcendental subjectivity, agnosticism..

УДК 1(091):17.023.31:23

Т. В. Труш, канд. філос. наук, доц.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ТЕОЛОГІЯ І НАУКА У ТВОРЧОСТІ ТОМИ БРАДВАРДІНА

У статті піде мова про творчість відомого схоластичного мислителя Томи Брадвардіна, його здобутки у філософії, математиці, логіці, природознавстві, теології.

Ключові слова: філософія, Середньовіччя, Тома Брадвардін, пізнання, душа, Бог, схоластика, математика, логіка.

Дана стаття покладає за мету, на прикладі, одного не зовсім відомого на теренах України представника середньовічної філософії, по іншому, без упередженості, поглянути на "темне середньовіччя". Пропоную не долучатися до масової свідомості, яка за середньовічною схоластикою закріплює репутацію відірваності від життя та заглибленості в порожні словесні суперечки. При своїх недоліках, а якщо ми будемо об'єктивними, то їх можна знайти у будь-якої доби, християнське середньовіччя має і свої безперечні переваги та здобутки. Адже ідеї і теорії середньовічних вчених мали дуже сильний вплив на механіку, математику і природознавство XVII ст., тому у працях Галілея, Кеплера, Декарта, Спінози, Лейбніца та інших, можна знайти не тільки критику схоластики, але й активне використання її концепцій, методів і конкретних результатів; а створена у XII-XIV ст. схоластика вченими (перш за все саме вченими, а не богословами і теологами) Абеляром, Буріданом, Брадвардіним та іншими була високорозвиненою і надзвичайно глибокою наукою, справжнє значення якої вчені змогли (та й то не до кінця) оцінити лише в останні десятиліття, по мірі становлення новітніх галузей математики, логіки та лінгвістики. Тому є пропозиція ознайомитися із основними поглядами Томи Брадвардіна, розглянувши їх цілісно, поєднуючи богословські та наукові ідеї.

Його ім'я завжди ставлять на рівні з іменами Августина Аврелія та Северина Боеція. Англійський теолог, богослов, філософ і математик Брадвардін Тома (Thomas Bradwardine, Bradwardinus) - архієпископ Кентерберійський був дуже впливовим державним діячем, одним із тих, чиє значення надзвичайно високо оцінює Койре, і підкреслює внесок такого "волюнтариського" теолога та математика в інфінітизацію Всесвіту. Навчаючись у Оксфорді, Брадуардін став магістром, а згодом отримав почесний титул "doctor profundus" (глибоко мислячий лікар). Doctor profundus був архідіаконом Норіджа, а 19 липня 1349 року відбулася посвята Брадвардіна у папській резиденції в Авіньоне у сан архієпископа Кентерберійського. За спогадами Хука, Архієпископ Кентерберійський, віддано слідував філософії Августина Аврелія, якого називав істинним філософом. Нажаль, на теренах України це ім'я не дуже відоме, як і праці даного мислителя, адже попри велику кількість творів, які належать автору, українською не маємо жодної, а російською маємо лише одну.

Питання свободи для філософа посідало одне з головних місць у його творчості. Брадвардін жорстко виступав проти ідеї астрального детермінізму, за якою наша доля визначається зірками. У 1344 році розпочалася суперечка між Томою Брадвардіним та Томою Бакінгемом (членом Мертон-коледжа) з питаннь про божественне передвизначення, благодать та свободу волі, що стало причиною написання трактатів "De causa Dei contra Pelagium", або "Summa doctoris profundi", "Quaestiones theologicae" і "Quaestiones super Sententias".

Філософ пише твори у не звичній на той час манері, маючи свій специфічний стиль філософування: "оскільки Брадуардін був великим математиком, він намагався "лікувати" божественні питання з математичною точністю, він був першим богословом, … котрий використовував цей метод" [4].

Своїх опонентів архієпископ Кентерберійський називає "новими пелагіанами" та прагне довести примат божественної волі над волею людською. Взявши традиційну концепцію Бога як першопричини, філософ мисленнєво сходить по причинно - наслідковому ланцюжку до першопричини - Бога. Оскільки Бог діє без посередництва чого-небудь створеного, то це стає доказом того, що жоден акт людської волі неможливий без попереднього воління Бога. За такої позиції, звичайно, людину цікавить відповідь і з наступного питання: чи залежать від Бога майбутній перебіг подій? Філософ

відповідає однозначно: майбутні події (futura contingentia) Бог і передбачає і волить. Адже тільки для людини існує теперішнє, минуле та майбутнє, а для Бога такого не має, бо Бог знає "… все одразу і завжди, а не в мінливості часу" [7, p.365]. Отже, майбутні події наперед визначені у божественному розумі, тому все, що відбувається - все відбувається з божественної необхідності. Своє творіння Бог за Брадвардіним розглядає як продовження своєї волі. Отже, теолог є прибічником ортодоксії, і для її захисту він використовує не тільки загальновідомі догматичні аргументи, а й аргументи спекулятивної метафізики. Погляди щодо наперед визначення Брадвардін викладає у таких богословських працях: "Summa theologica", "Placita theologica", "De Sacra Trinitate", "De praescientia et praedestinatione", "Ars memorativa", "Meditationes" "Sermones" та ін.

У відповідності до Божественного вічного передвизначення, на думку Томи Брадвардіна, є обрані, які отримують Божественну благодать наперед, і таким чином звільняються від рабства гріха (тут прослідковується відродження вчення Августина). Такий дар Божої благодаті дарується людині не на підставі певного передбаченого Богом людського зусилля, а виключно на основі Божого обрання. Теолог розумів, що дарування цієї благодаті передбачає прийняття її віруючим, але він вважав, що прийняттю напряму сприяє Божа благодать, без якої абсолютно нічого не можливо. Отже, усіляка дія людини передує і пов'язана з особливою дією Божої благодаті. Такий погляд став причиною різкої критики праці Брадвардіна "Про Боже приречення". Архієпископ Кентерберійський, використовуючи образи "гончара і горщика", наголошує на тому, що люди залежні від Бога, коли останній визначає всі їхні вчинки. Надмірна довіра думкам Августина Брадуардіним у подальшому мали великий вплив на богословів - реформаторів наступного століття.

Брадвардін був переконаний у тому, що Бог визначає всі наші дії, та не залишає простору для свободи вчинків. Адже Бог керує нами, або спрямовує події. У цьому значенні всі події відбуваються "з необхідністю". І навіть зло Бог дозволяє, бо у певній мірі бажає його. Тут Брадвардін заходить навіть далі Августина, однак він вживає необхідні застережливі заходи, заперечуючи, що все без виключення відбувається за абсолютної необхідності. Саме тут, як не дивно, у цій специфічній необхідності, середньовічний філософ, знаходить місце і для людської свободи. Спробуємо розібратися.

Тома Брадвардін виділяє два види людської свободи: етична свобода та психологічна свобода. У грішної людини немає етичної свободи: вона не може обрати добро, поки благодать Божа не обдарує її на це. Проте, у людини завжди є так звана психологічна свобода. Саме завдяки їй людина відчуває себе у певному ступені вільною від будь-якої зовнішньої сили, а це у свою чергу дає можливість людині чинити на власний розсуд. Отже, Брадвардін стверджує: Бог є причиною того, що людська воля діє передбачувано, але одночасно він є причиною й того, що вона діє вільно. Адже Божественна воля є необхідною (за своєю божественною суттю), і одночасно вільною, бо не підвладна жодному примусу. Тому людська воля діє подібно Божественній: людська воля діє необхідно, оскільки її воління безпомилково передбачувані, але також і вільно, оскільки вона не отримує ніякого примусу ні від чого, окрім Бога.

Іноді можна зустріти ототожнення точок зору Брадвардіна та Оккама щодо питання Божественного передвизначення. Оскільки і Оккам, і Брадвардін звеличують божественну волю і божественну всемогутність, може здатися, ніби їх позиції насправді не дуже-то й різняться. Насправді, Брадвардін виступає проти позиції Оккама, з приводу того, що людина могла б здійснювати позитивні вчинки і досягати спасіння без допомоги божественної благодаті. Оккама хвилює питання реальності людської свободи. Оккам пояснює: ми просто повинні відстоювати людську свободу як даність свідомості і приймати божественне передбачення в якості предмета віри. Ця позиція - приклад характерної для "нового шляху" тенденції до розмежування філософії і теології. Брадвардіна ж більше цікавить те, що Бог робить, ніж те, що він міг би зробити завдяки своїй "абсолютній" могутності. Цікаво, що проблему божественної могутності Брадвардін ("Захист Бога") розвиває не тільки в теологічній площині, а й з боку космології, що у свою чергу приводить до використання ним певних базових положень арістотелівської натурфілософії. Оскільки Бог є всюдисущий, то він неодмінно присутній всюди: " … не тільки у світі а й в усіх її частинах, але й поза світом у місці, або в уявній нескінченній порожнечі... Звідки, з ясністю слідує, що може існувати порожнеча без тіла, але ніяким чином не може бути порожнечі без Бога" [3, с.95].

Зрозуміло, для людини неодмінно постає питання: а чи може вона пізнати Бога? Та яку роль тут відіграє філософія? Брадвардін стверджує: людина може пізнати Бога, але не розумом, а за допомогою божественного одкровення та й то не повністю. І далі слідує не зовсім приємна точка зору для філософів: "Червоніти філософії від сорому з її зухвалими знаннями, коли вона стверджує про те, що людина, з її маленьким розумом може пізнати всі Його таємниці, зрозуміти та повністю осягнути всю Його сутність" [6]. Не зважаючи на чітке визначення спроможності людини щодо пізнання Бога, Фома Брадвардін був найвідоміший математик свого часу, він написав велику кількість математичних робіт, таких як "De arithmetica speculativa", "De arithmetica practica", "De geometria speculativa", "De quadratura circuli", а також "Tabulae astronomiae". На превеликий жаль, жодного перекладу українською не існує. Брадвардін активно використовує в своїх тригонометричних пошуках поняття тангенса (umbra versa) і котангенса (umbra recta), особливо коли він вивчає зірчаті багатокутники (figurae ad anguli egredienti) та ізоперіметричні фігури. А в своїй роботі "Трактат про пропорції, або Про пропорційність швидкостей при русі" ("Tractatus de proportionibus seu De proportionalitate velocitatum in motibus"), філософ-науковець поєднує арістотелівську фізику та евклідову теорію пропорцій, і, таким чином, продовжує оксфордську наукову традицію Роберта Гроссета та прагне дати математичний спосіб опису руху тіл. Цікавим є той факт, що саме Брадвардін формулює нове поняття швидкості: швидкість - це те, що притаманне рухомому тілу, особлива якість руху (qualitas motus), яка володіє певною інтенсивністю (intensio motus); а так як в її дефініцію не входить ні поняття часу, ні поняття шляху, вона лише потенційно пов'язана з просторово-часовими визначеннями. Та окрім якості руху, існує і його кількість (quantitas motus), що характеризуються довготою або кількістю загального часу руху (longitudo vel brevitas temporum). Філософ у своїх роботах намагається вивести математичні формули для фізичних законів і надати фізичним процесам кількісні показники. Тому він використовує пропорції, що допомагає йому сформулювати закон пропорційної зміни між швидкостями руху та рухомою силою і спротивом.

Цікаво те, що своє вчення про пропорції Тома Брадвардін використовує в космології, етиці, теології. Поняття швидкості допомагає Брадвардіну визначити швид-

кість з якою рухаються небесні сфери, ця швидкість співмірна зі швидкістю екваторіальної крапки. Тому математик заклав основи для виділення єдиної мїри прямолінійного руху та руху по колу. Брадвардін відкрив закон: tga χ ctga = 1. Вчений говорив так: "висота предмета (гномона сонячного годинника) є середня пропорційна між "прямою" тінью (яку гномон відкидає на горизонтальній площині) і "зворотньою" тінью (яку той відкидає на вертикальну площину), тобто umbra recta: gnomon = gnomon: umbra versa, або tga: r = r: ctga, де r (gnomon) = 1" [2, с.387]. Таким чином "Трактат про пропорції" ще за життя Брадуардіна зазнав величезної слави, а в XIV столітті почав входити до університетського курсу, бо це було справжнє вчення про природу. Брадбардін Тома входить до Оксфордської школи мертонських калькуляторів, до складу яких належали Річард Суісет, Річарда Кілвінгтон, Вільям Хейтсбері, Джон Дамблтон. Його твори мали прямий влив на "Трактат про конфігурації якостей та рухів" ("Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum") М. Орема.

У Томи Брадуардіна математика тісно пов'язана з середньовічною логікою, де він розкриває питання про "інсолюбілії". Схоластична теорія інсолюбілій - теоретичний розділ середньовічної схоластичної логіки, зафіксований в трактаті "De Insolubiliis" мислителя, який складається із дванадцяти глав. Сьогодні це вчення інтерпретується як аналог сучасного блоку логічного знання, присвяченого дослідженню логіко - семантичних парадоксів. Зауважимо, що перший спогад щодо даної проблематики є ще в Античності. На зміну логіці античності приходить логіка нова (logica vetus et nova) – це з XII по XIV ст. Інсолюбілії (від лат. insolubilis - те, що не можна вирішити, не розривний), у відповідності з думками представників більшості середньовічних магістрів - це таке висловлювання, визначення істинного значення якого ускладнене, не можливе [5]. Багато західних учених сходяться на тому, що поняття "інсолюбілія" в системі середньовічної логіки позначало самореференціальну мовну конструкцію. Концепція інсолюбілій Брадуардіна має багато крапок перетину із сучасними логіко-семантичними проблемами, а тому подальші визначення евристичного потенціалу вчення філософа сьогодні для логічного знання може мати велике значення. Зокрема, вже в середньовічних трактатах логіків XII ст. можна виявити положення, які ми відносимо до теорії модальностей, індуктивної логіки, дослідженню семантичних антиномій та ін. Виключно важливу роль у становленні та розвитку сучасної науки зіграли середньовічні дослідження парадоксальних властивостей нескінченних множин Григорія з Ріміні, І.Бассоля, Т.Брадвардіна та ін. Без цих досліджень створення диференціального і інтегрального числення і механіки Галілея - Ньютона було б неможливо. Що ж стосується парадоксів нескінченних множин, то Г.Кантор з надзвичайною вдячністю згадував "Коментарі Конімбренської колегії", видані у 1592-1606 роках у Ліоні, які являли збірку середньовічних праць XIII-XIV ст.

Єдина праця Брадвардіна вийшла російською у 1960 році, а саме трактат "Про континуум" завдяки перекладу Зубова В.П., вона була надрукована в "Историко - математических исследованиях" №13. Тома Брадуардін у трактаті "Про континуум" заперечує актуальну подільність сущого на множину неподільних. Адже будь-яка з наук, навіть якщо вона не має відношення до математичних дисциплін, може досягти істинного знання про світ, тільки якщо передбачається, що континуум складається з потенційно нескінченних континуумів того ж виду, а не із крапок, ліній, площин і т.д.: "Поверхня, лінія і крапка взагалі не існують, … континуум не стає континуумом і не обмежується завдяки ним, а сам собою (per se ipso)" [1, с. 149]. І все ж таки, проаналізувавши основні складові у творчості Брадвардіна, чітко видно, що філософ-богослов намагається перебороти свій же догматизм у питанні про Божественне передвизначення математичним, логічним, науковим шляхом. Складається таке враження, що в ньому постійно борються дві особистості: з одного боку богослов, який чомусь вважає, що повинен дотримуватися детермінізму Августина, а з іншого боку – науковець, який намагається перебороти усталені догматичні середньовічні богословські традиції силою науки та людського розуму. І навіть, якщо і "червоніти філософії від сорому з її зухвалими знаннями, коли вона стверджує про те, що людина, з її маленьким розумом може пізнати всі Його таємниці", то саме ця філософія і підштовхує Тому Брадвардіна рухатися у бік науки та стверджувати її велич у своїх працях. Адже саме ним самим визначена психологічна свобода (з присмаком божественної свободи) наділяє людину не тільки свободою в вчинках, а й свободою у мисленні.

Список використаних джерел

1. Брадвардин Фома. О континууме (Перевод с латыни В.П. Зубова, публикация М.В. Зубовой, примечания В.П. Зубова и А.М. Шишкова) // Вопросы философии. №5., М.: Наука, 1960. - С. 149 – 160. 2. Зубов В.П. Трактат Брадвардина "О континууме" // Историко-математические исследования. №13., М.: Наука,1960. - С. 385-440. 3. Койре А. Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий. М., 1985. – 354с. 4. General Biographical Dictionary. 1812 Chalmers' Biography /B/ Thomas Bradwardine [vol. 6, p. 420] [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://words.fromoldbooks.org/Chalmers-Biography/b/bradwardine-thomas.html. 5. Read S. Plural Signification and the Liar Paradox // Philosophical Studies 2009. №145. P. 363-375. [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://hesperusisbosphorus.files.wordpress.com/2012/03/read-stephen-plural-signification1.pdf. 6. Russell J. Dykstra. Thomas Bradwardine: Forgotten Medieval Augustinian - [Електронний ресурс]. - Режим доступу: http://www.prca.org/prtj/nov2000.html#Decker17. 7. Thomas Bradwardine. De Continuo of Thomas Bradwardine [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://www.synechism.org/talks/sandiego.pdf.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Т.В. Труш, канд. филос. наук, доцент,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

ТЕОЛОГИЯ И НАУКА В ТВОРЧЕСТВЕ ТОМЫ БРАДВАРДИНА

В статье речь пойдёт о творчестве известного схоластического мыслителя Томы Брадвардина, о его достижениях в философии, математике, логике, природоведении, теологии.

Ключевые слова: философия, Средневековье, Фома Брадвардин, познание, душа, Бог, схоластика, математика, логика.

T.V. Trush, PhD, Assosiate Professor,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THEOLOGY AND SCIENCE IN THE WORK OF THOMAS BRADVARDINE

In this article we will focus on the works of famous scholastic thinker Thomas Bradwardine, his achievements in philosophy, mathematics, logic, natural Sciences, theology.

Key words: philosophy, Middle Ages, Thomas Bradwardine, knowledge, soul, God, scholastic, mathematics, logic.

УДК 230.112:282

І. М. Фенно, канд. філос. наук, асистент,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

МОДЕРНІЗМ В КАТОЛИЦИЗМІ: ВИТОКИ І СУТНІСТЬ

У статті аналізуються ідейні витоки католицького модернізму та погляди їх представників, що дозволяє узагальнити основні характерні риси руху модерністів.

Ключові слова: модернізм, релігійний модернізм, католицизм, догмат, теологія, церква.

За умов трансформацій у суспільно-політичному житті, процесів глобалізації, інформатизації суспільства, значних наукових зрушень актуальним постає питання можливості та необхідності реакцій релігійних традицій на ці процеси. І тут прослідковується амбівалентність підходів, що проявляється або у критичному неприйнятті цих змін та їх засудженні чи уникненні якихось адекватних відповідей та реакцій, або у спробах прийняти, осмислити і адаптувати ці зміни до доктринальних настанов та культових практик. Одним з таких прикладів "живої традиції" є католицизм, який, за словами дослідників є не тільки історичною традицією, а традицією, що продовжує розвиватись, рости і змінюватись (Т. Рауш) [7, с. 5]. І модернізм у католицькій теології, що зародився у кінці XIX – на початку XX століття, демонструє способи і шляхи здійснення діалогу релігійної традиції з викликами сучасності.

Модернізм як напрямок католицької теології досліджувався в українському та зарубіжному релігієзнавстві в контексті більш ширшої проблематики – аналізу процесів оновлення доктрини Римо-католицької церкви після II Ватиканського собору (П. Яроцький, Т. Рауш, Б. Мазалова, П.Дюмулен, А. Любак). Власне темі модернізму у католицизмі та проявам його у філософії присвятили свої праці О. Ваторопін, Г. Дейлі, О. Кирилова, Б.-Ю. Кузміцкас; у біблейських студіях та літургіці – Р.Е. Браун. Проте питання витоків модерністського руху та його сутність залишились поза увагою дослідників. Тому метою даної статі є визначення ідейних витоків модернізму в католицизмі та визначення його сутнісних характеристик. Для цього варто, по-перше, проаналізувати саме поняття "модернізм" і його конфесійно забарвлене використання, тобто "католицький модернізм"; по-друге, виявити ідейні витоки руху та проаналізувати основі ідеї представників модерністського руху.

Варто вказати на найбільш узагальнене визначення модернізму, яке найхарактернішим є для культурології, естетики та мистецтвознавства XX століття, і використовується для "позначення великого кола явищ культури і мистецтва авангардно-модернізаторського характеру, що виникли під впливом науково-технічного прогресу у техногенній цивілізації другої половини XIX – першої половини XX ст. (або навіть дещо ширше), починаючи з символізму та імпресіонізму і закінчуючи всіма новітніми напрямками у мистецтві, культурі та гуманітарної думки 20 ст., включаючи всі авангардні рухи" [9]. Таким чином, модернізм – це явище значно ширше і відображає не тільки напрямок у розвитку мистецтва (як це часто можна зустріти у літературі), а й охопив гуманітарну сферу, знайшовши свої вияви у філософії, і релігійній в тому числі, літературі, релігії.

Говорячи про ідейні витоки модернізму, варто згадати основоположника німецької класичної літератури, прихильника просвітницького раціоналізму Г.Е. Лессінга, критичний ідеалізм І. Канта, та й загалом романтиків. До теоретиків модернізму відносять Ф. Ніцше, З. Фрейда, А. Бергсона, В. Дільтея, О. Шпенглера та цілу плеяду представників некласичної філософії XX століття, з характерними для них афористичністю та стильовою поетикою і особливо ірраціоналізмом. Значний вплив на розгортання модернізму як явища європейської гуманітарної думки справили представники екзистенціалізму та структуралізму.

Активне розгортання парадигми "світського" модернізму не могло не знайти свого вираження в релігійній сфері. Адже, інтелектуальна думка тогочасної Європи впливала на формування релігійної філософії та теології. Тому явище релігійного модернізму теж мало місце, що і є предметом нашого дослідження.

Варто також вказати на певні термінологічні суперечності і прояснити зміст поняття "релігійний модернізм", а також співвідношення з поняттям "релігійна модернізація", адже досить часто ці поняття вживаються якщо не як тотожні, то як синонімічні. У найбільш узагальненому вигляді модернізм протиставляють фундаменталізму та традиціоналізму, та визначають як філософсько-світоглядний напрямок в межах певної релігії, що відстоює необхідність її змін та розвитку (П. Гуревич). "Будучи одним з видів пристосування релігії і церкви до нових соціальних умов, зміненій масовій свідомості, релігійний модернізм виражає тенденцію оновлення релігійного життя" [3, с. 159]. Це оновлення релігійного комплексу стосується введення нових понять та уявлень, зміненні форм та богословських обґрунтувань положень віровчення, введенні нових елементів у культову та позакультову діяльність релігійних організацій. Подібні тенденції засвідчують прагнення релігійної організації певним чином адаптуватись до нових реалій та умов свого існування та реагувати на суспільні запити та виклики. Таким чином, у подібних визначеннях прослідковується зв'язок релігійного модернізму з модернізацією, що активно досліджується соціологією релігії. Російський дослідник О. Ваторопін у своїх працях ґрунтовно проаналізував релігійний модернізм та запропонував таку дефініцію, що відображає цей зв'язок: "Релігійний модернізм – це парадигмальне поняття, яке встановлює взаємозв'язок, характер взаємодії між релігією як цілісною динамічною духовно-соціальною підсистемою і суспільством як соціальною системою, що перебуває у процесі модернізації" [2, с. 3]. Спираючись на таке визначення дослідник вводить наступне розрізнення релігійного модернізму та модернізації релігії. Під модернізацією релігії маються на увазі процеси, пов'язані зі зміною її внутрішнього змісту, що становить процес еволюції релігії. Тим не менш, він утвердився в зазначеному сенсі в релігієзнавчій літературі. Поняттям "релігійний модернізм" позначаються процеси в соціально-релігійній сфері і мають відношення до соціальної модернізації [2, с. 4-5]. Таким чином, як видно з такого розрізнення, принципове значення мають причини тих змін, які відбуваються у релігії та їх вияви, або виключно у внутрішньо релігійній сфері, або ж у сфері відносин "суспільство-релігія".

Таким чином, ті процеси змін, що були ініційовані спочатку в сфері дослідження біблейських текстів та розвитку віровчення, а потім значне розширення їх

спрямованості і на суспільне вчення, ставлення до науки, їх богословські обґрунтування, засвідчують наявність у Римо-католицькій церкві взаємообумовленого процесу релігійного модернізму та модернізації релігії.

В дослідницькій літературі в узагальненому вигляді поняття релігійного модернізму використовується рідко, адже коли ми говоримо про зміни у доктрині та вченні, то повинні ілюструвати це конкретними прикладами. Частіше зустрічається використання конфесійно забарвленого поняття, тобто "католицький модернізм" чи "протестантський модернізм" для прикладу [4, с. 150].

В енциклопедичному словнику "Релігієзнавство" (ред. А. П. Забіяко, О. М. Красніков, Є. С. Елбакян) зустрічаємо подібне конфесійно зорієнтоване визначення, де у вузькому значенні під релігійним модернізмом розуміється "інтелектуальний рух в кін. XIX – на поч. XX ст. в середовищі католицьких теологів, зусилля яких були спрямовані на реінтерпретацію християнства світлі сучасних наукових знань, філософських концепцій та суспільно-політичних тенденцій і діяли як противага позиціям офіційного католицизму" [8, с. 647].

Модерністський рух у Римо-католицькій церкві не мав організаційного оформлення, а виник внаслідок теоретичних узагальнень позицій теологів та релігійних діячів з різних країн, яких об'єднувало те, що вони застосовували нові методи до біблеїстики та історії, тим самим здійснивши спробу налагодження діалогу з сучасністю. Значимість цих методів Т. Рауш охарактеризував так: "Ці "критичні" методи…відкрили новий багатий світ біблійського богослов'я, що оригінально підходив не тільки до самих текстів, але також і до шляхів, якими Боже одкровення проявлялось в історії народу Божого" [7, с. 15]. Внаслідок використання таких методів, віроповчальні істини релігії трансформувались з об'єктивних істин у символи, до феномену чуда знаходились логічні обґрунтування, а християнське одкровення інтерпретувалось раціоналістично, таким чином, втрачаючи надприродну витоковість, а розглядалось як узагальнення та вираження релігійного досвіду.

Серед причин виникнення і розгортання модерністських ідей визначають кризу позитивізму. Відтак узагальнюючи М. Бердяєв зазначав: "Модернізм — рух переважно розумовий, він пов'язаний з кризою західного католицизму і кризою сучасної європейської свідомості… Модернізм є досвідом поєднання католицизму з новим духом, з сучасною науковою свідомістю, подібно тому як силлонізм намагався поєднати католицизм з сучасною демократією" [1, с. 255].

Основними представниками-модерністами є: у Франції – А. Луазі (1857-1940), Л. Лабертоньєр (1860-1932), Е. Ле Руа (1870-1954); в Англії – Д. Тіррел (1861-1909), Ф. фон Хюгель (185 -1925), в Італії – А. Муррі (1870-1944), А. Фогаццаро (1842-1911).

Більш детально зупинимось на аналізі ідей та настанов французьких католицьких модерністів, адже саме з цієї країни залунали вперше і розповсюдились модерністські погляди. Альфред Луазі, французький екзегет, прихильник історико-критичного підходу до Біблії та нової ісагогіки, його вважають одним із найбільших "деміфологізаторів" у католицькій традиції [4, с. 153]. Такі свої "прогресивні" погляди А. Луазі відобразив у низці праць, де обґрунтовував необхідність застосовування до вивчення Писання і християнської історії наукових методів: "Історія канону Старого Завіту" (1890), "Критична історія тексту і версій Старого Завіту" (1892-1893), "Вавилонські міфи і перші розділи Книги Буття" (1901), "Релігія Ізраїлю" (1901), і особливо "Євангеліє і Церква" (1902), яка "позначила початок модерністської кризи в римському католицизмі" [6, с. 29]. Книга, де остаточно відкидається консервативно-богословський підхід, стала сенсацію і викликала значні суперечки в католицьких колах. У своїй праці А. Луазі виступив проти позиції ліберального протестантизму Гарнака повернення до витокового Євангелія, що очищене від пізніших нашарувань. А. Луазі акцентує на важливості не самого вчення Ісуса, а радше Церкви. Тематично поділяючи свою працю на два змістовні блоки – Євангеліє Ісуса та віру в Ісуса, що набула своєї соціальної оформленості в церкві [10]. При цьому, у християнській традиції зберігається "Христос віри", образ, що зберігся завдяки євангельським оповідям та церковному переданню. Тоді як реальний історичний Ісус є недоступним по причинам, які підсумовує О. Метель, "це пояснюється станом джерел, що до нас дійшли, які представляють собою документи віри, а не історії" [6, с. 30].

Люсьєн Лабертоньєр, французький теолог і філософ, що за своїми поглядами близький до М. Блонделя. Був редактором журналу "Аннали християнської філософії" (з 1905 по 1913 роки). Пропонуючи новий погляд на проблеми релігії, у Л. Лабертоньєра чітко прослідковується критика схоластичного мислення. Він розвивав персоналістську концепцію релігії ("Догма і теологія", 1908). Люсьєн Лабертоньєр конструює християнство як "життєвий досвід", що включає благість, божественну благодать, це дає людині можливість брати участь у божественному житті. Французький філософ розвиваючи ідею протиставлення грецького ідеалізму для християнського реалізму, підкреслював негативне значення грецької філософії на християнську думку. Предметом критики постає неотомізм, що витоково базувався на філософії Аристотеля. Він постулює наявність прірви між Богом Аристотеля (логічний і безособовий) та християнським Богом (люблячий Спаситель, творчий, милостивий). Таким чином, критика Л. Лабертоньєра призводила до того, що він категорично засуджував томізм, називаючи його антихристиянським за своєю суттю, та виступав проти неотомізму, як офіційної доктрини РКЦ. Предметом критики філософа виступає ототожнення церкви та церковної ієрархії, активно виступаючи проти абсолютистської концепції влади, коли абсолютизуються догматичні істини, натомість християнські чесноти милосердя відступають на другий план, якщо не нівелюються загалом. Для Л. Лабертоньєра істинна влада повинна випромінювати доброту, прикладом цього виступає Христос, який вказує правильний шлях: вища влада Церкви постає як божественна благодійність в дії. Праці Л. Лабертоньєра "Свідчення про мучеників" (1912) та "По шляху католицизму" (1913) були включені у "Індекс заборонених книг".

Ще одним видатним представником католицького модернізму у Франції був Едуард Ле Руа, французький філософ і математик, послідовник поглядів А. Бергсона та однодумець П. Тейяра де Шардена. Застосовуючи методологічні настанови інтуїтивізму та християнського еволюціонізму, Е. Ле Руа створив еволюційну концепцію, основне положення якої полягає в спробі узгодження католицьких догматів з науковими фактами, відкриттями та законами. Загалом, Е. Ле Руа порушує традиційну для модерністів тему – розвиток догматів. У праці "Догмат і критика" (1906) Е. Ле Руа визначає сутність догмату наступним чином: "1. Догмат є положенням, що саме по собі визнається недоведенним і таким, що не допускає доведень; 2. настанови догматів є про-

стим утвердженням доктринального авторитету; 3. догмати утворюють групу, що не співмірна з сукупністю позитивного знання" [5, с. 24]. Проте, ключовим моментом постає роз'яснення значення догмату, який трактується у бергсонівській схемі "думка-дія" і постає, в першу чергу, джерелом моральної активності людини, оскільки з допомогою догмату, людина орієнтується в житті і саме догмат задає напрямок життю людини. М. Бердяєв при виявленні сутності католицького модернізму звертав увагу на розуміння догмату у Е. Леруа, що становить не стільки факт містичного порядку, якому віра надає обґрунтування, тобто реальний та об'єктивний факт, а радше відображення суб'єктивного стану людини, її активності в моральному вимірі [1, с. 259]. Тобто основне призначення догмату в його дієвості чи практичності в релігійному житті. М. Бердяєв порівнює моральний догматизм Е. Леруа з практичним розумом Канта, хоча визнає, що назвати кантіанцем Е. Леруа неможна.

Погляди Е. Леруа засновувались на ідеї еволюційності, значний вплив мала бергсонівська ідея життєвого пориву. Філософ представляв еволюцію як творче становлення, у витоках якого лежить духовна сила, діюча думка (і тут знову вбачаємо бергсонівську модель зв'язку думки та дії). Поява людини надає еволюції природи і життя якісно нового характеру. Природа людини, атрибути людського буття, а саме свідомість і розум, стають необхідною умовою подальшого поступального розвитку всієї природи, внаслідок чого відбувається перехід від біосфери до ноосфери (саме Е. Леруа вперше вжив у кінці 1920-х років термін "ноосфера). Ці ідеї були систематизовані філософом в роботах "Потреба в ідеалізмі і факт еволюції" (1927), "Походження людини і еволюція інтелекту" (1931), "Вступ до дослідження проблеми релігії" (1944). У книзі "Проблема Бога" (1929) Е. Леруа піддає критиці традиційні томістські докази існування Бога. Будь-який подібний доказ, яв вважає мислитель, виходить з логічної необхідності, але такий підхід неприйнятний, оскільки джерелом логічної необхідності є сам Бог. Осягнути Бога людина може лише за допомогою досвіду, що дає свідчення про Бога як джерело творчого, духовного розвитку людини, її морального буття.

Сутність католицького модернізму, як ідейного руху, що зародився в колах французьких теологів схопив і передав М. Бердяєв, зазначаючи, про те що модерністів "роз'їдають": філософські та екзегетичні сумніви, адже сучасна свідомість знаходить аргументи для заперечення основ віри, чуда та передання. А офіційна позиція РКЦ, що спирається на томізм, не дає адекватних обґрунтувань. "Фома Аквінський не рятує від цих сумнівів, він їх лише підсилює. Необхідно звільнитись від Фоми, щоб виправдати католицьку віру перед сучасною свідомістю" [1, с. 255]. Характеризуючи внутрішню суперечливість становища модерністів, М. Бердяєв влучно писав: "…у модерністів вирує стара католицька кров, вони зрослись всією своєю сутністю з церквою та папою… На противагу протестантам католики-модерністи в церкві вбачають динамічну силу християнства в історії. Церква для них є релігійним розвитком, живою історією, вони справедливо не бажають повертатись назад, до Євангелія та першим століттям християнства. Ця прив'язаність модерністів до церкви, ця більша їх близькість до церкви, ніж до Христа, ставить їх у трагічне та безвихідне при зіткненні з папою" [1, с. 255-256].

Підсумовуючи, варто вказати, що модерністські погляди знайшли своїх прихильників у різних країнах Європи. Проте позиція офіційного Ватикану на той час була нещадною по відношенню до них. Римокатолицька церква чинила могутній спротив розповсюдженню ідей модерністів, адже вбачала в них підрив та загрозу самій вірі. У 1907 році світ побачили два офіційних документи РКЦ, в яких суворо засуджувався модернізм, це по-перше, енцикліка папи Пія X Pascendi Dominici Gregis ("Годування стада Господнього") та декрет Конгрегації Священної канцелярії Lamentabili ("Плачу достойні"). Цими документами католицька теологія піддавалась вимозі цензури, в єпархіях встановлювались комітети контролю над викладачами теології і про випадки або підозри у прихильності до модерністських ідей повідомлялось до Священної Канцелярії. Також за розпорядженням папи створено таємне об'єднання, відоме як Sodalitium Pianum, обов'язком якого було вести спостереження за представниками духовенства, хто підозрювався у прихильності до модерністських ідей.

Таким чином, в основі модернізму прагнення оновити теологію, церкву, та й релігію і суспільство загалом. Проголошувалась необхідність перегляду ключових для католицької церкви питань, теологічного, історичного та соціального вимірів, а саме ставлення до Біблії, переосмислення догматів та літургії, теологічних обґрунтувань чуда, віри, таїнств церкви; значення і місія Церкви в історії людства, питання християнської історії; соціальної ролі Церкви. Питань, що в подальшій історії католицької церкви стали ключовими в осмисленні, вже починаючи з II Ватиканського собору.

Список використаних джерел

1. Бердяев Н.А. Католический модернизм и кризис современного сознания [Електронний ресурс] / Н. Бердяев // Духовный кризис интеллигенции. – Режим доступу: http://odinblago.ru/berd_kat_modern– Назва з екрану. 2. Ваторопин А. С. Религиозный модернизм и постмодернизм [Електронний ресурс] / А. С. Ваторопин. – Режим доступу : www.kgau.ru/distance/resources/alex/bib/2001_7-12/Vatoropin.doc – Назва з екрану. 3. Гуревич П. Фундаментализм и модернизм как культурные ориентации / П. Гуревич // Общественные науки и современность. – 1995. – № 4. – С. 154-162. 4. Кирилова О. Сто років католицькому модернізму: від луазистів до джорнаменто / О. Кирилова // Католицизм: традиція і сучасність: Матеріали VIII міжнародної молодіжної релігієзнавчої літньої школи / Наук. ред. Л. Д. Владиченко, В.Л. Хромець ; Молодіжна асоціація релігієзнавців. – Київ : Б.в., 2010. – С. 148-160 5. Леруа Э. Догмат и критика / Э. Леруа. – М.: "Путь", 1915. – 331 с. 6. Метель О. Концепция происхождения христианства Альфреда Луази / О. Метель // "Белые пятна" российской и мировой истории. – Вип. 5-6. –2012. – С. 26-37. 7. Рауш Т. Католичество в третьем тысячелетии / Т. Рауш ; пер. с англ. – М. : Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2007. – 416 с. – (Серия "Современное богословие"). 8. Религиоведение: Энциклопедический словарь / Сост. и общ. ред. А. П. Забияко, А. Н. Красников, Е. С. Элбакян. – М.: Академический проект, 2006. – 1256. 9. Философия: Энциклопедический словарь [Електронний ресурс] / Под ред. А.А. Ивина. – М.: Гардарики, 2004. – 1072 с. – Режим доступу : http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/746/ – Назва з екрану. 10. Loisy A. L'Evangile et L'Eglise [Електронний ресурс] / A. Loisy. – Paris, 1903. – 400 p. – Режим доступу : https://archive.org/details/lvangileetlg00loisuoft – Назва з екрану.

Надійшла до редколегії 28.02.15

И.Н. Фенно, канд. филос. наук, ассистент,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

МОДЕРНИЗМ В КАТОЛИЦИЗМЕ: ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ

В статье анализируются идейные истоки католического модернизма и взгляды их представителей, что позволяет обобщить основные характерные черты движения модернистов.

Ключевые слова: модернизм, религиозный модернизм, католицизм, догмат, теология, церков.

I.M. Fenno, PhD, Assistant Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

MODERNISM IN CATHOLICISM: THE ORIGINS AND ESSENCE

The ideological origins of Catholic Modernism and the views of its representatives are analyzed in the article, that allow to summarize the main features of modernist movement.

Keywords: Modernism, modernism religious, Catholic, dogma, theology, church.

УДК 161

И. В. Хоменко, доктор филос. наук, проф.
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

АРГУМЕНТАЦИЯ В ПОЛЕМИЧЕСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ ОСТРОЖСКИХ КНИЖНИКОВ С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ПРАГМА-ДИАЛЕКТИЧЕСКОГО ПОДХОДА

В статье рассматриваются аргументативные особенности полемических произведений острожских книжников с точки зрения прагмадиалектики. Обосновывается точка зрения, согласно которой философские взгляды острожских книжников предопределили их методологические установки по построению аргументации в религиозной полемике.

Ключевые слова: аргументация, прагма-диалектический подход, религиозная полемика, полемические сочинения острожских книжников.

Наступление католической контрреформации, связанное с принятием Берестейской (Брестской) церковной унии в 1596 г. углубило процесс религиозного раскола в Украине между приверженцами православия, с одной стороны, и сторонниками католицизма и униатства, с другой. Это нашло свое яркое выражение в религиозной полемике, которая охватила широкие слои общества и стимулировала украинских интеллектуалов к поиску адекватного ответа на вызовы латинского Запада.

Первый этап религиозной полемики в Украине длился с 80-х годов XVI в. до 30-х годов XVII в. В это время она была сосредоточена в Вильно (Вильнюсе) и Западной Украине (преимущественно в Остроге[1]). С одной стороны, в полемике принимали участие, католические и униатские священники: Петр Скарга (Piotr Skarga)[2] (1536 - 1612), Бенедикт Гербест (Benedict Herbest)[3] (1531-1593), Ипатий Потий (Поцей)[4] (1541-1613) и др. С другой - члены кружка ученых-книжников первого высшего учебного заведения Украины - Острожской славяно-греко-латинской академии[5]: Герасим Смотрицкий (? – 1594)[6], Василий Суражский (50-е гг. XVI в. – 1608)[7], Клирик Острожский (конец XVI в. - начало XVII в.)[8], Иван Вышенский (около 1545 - около 1621)[9], Христофор Филалет (жил во второй половине XVI в. и, очевидно, в начале XVII в.)[10] и др. В споре между ними арбитром выступала аудитория, которая состояла из читателей сочинений противоборствующих сторон. В основном это были люди православного вероисповедания. Так, Христофор Филалет считал, что его сочинение написано "аби затым хто одно тых наших споров свѣдом, тым снадньй о них розсудок чинити, и в вонпливости, если бы якую мѣл, розвязатися мог" [7].

Непосредственным толчком к началу полемики был изданный в Вильно (Вильнюсе) на польском языке в 1577 г. трактат польского иезуита Петра Скарги "О единстве Церкви Божией под властью единого пастыря и о греческом от этого единства отступлении" ("O jednosci Kościoła Bożego pod jednym pasterzem i o greckim od tej jedności odstąpieniu"[11]).

Автор настаивал на тезисе, что в православии никогда не будет порядка. Для его защиты он предложил три основных аргумента. Во-первых, православным священникам не запрещено жениться. Это приводит к тому, что они больше заботятся о светской жизни, а потому далеки от Бога. Во-вторых, православное духовенство не имеет хорошего образования. Священники почти не знают греческий и латинский, поэтому им недоступны достижения цивилизации. В-третьих, старославянский язык является одной из основных помех для укрепления и распространения православия, так как никто на нем в цивилизованном мире не говорит и не пишет. Отсюда Петр Скарга делает вывод: решить все проблемы можно, если бы Киевский митрополит принимал благословение не от Константинопольского патриарха, а от Папы Римского, каждый православный во всех догматах веры соглашался бы с католической церковью и признавал верховную власть Рима. При этом церковные обряды могли бы оставаться прежними. Таким образом, Петр Скарга фактически выс-

[1] В современной Украине г.Острог находится в Ровненской области.

[2] Ректор Виленской иезуитской коллегии, первый ректор Виленского университета.

[3] Ректор Ярославской иезуитской коллегии.

[4] С 1593г. - епископ владимиро-волынский, с 1599г. - киевский митрополит. Один из инициаторов унии между греко-православной и римско-католической церковью. Приняв вместе с епископом Кириллом Терлецким в Риме условия унии, энергично проводил ее в жизнь. Написал в защиту унии ряд трактатов, писем и статей («Антихризис, албо апология против Христофора Филалета», «Апология Флорентийского собора», «Гармония или согласие веры» и др.).

[5] Острожская славяно-греко-латинская академия - первое в Украине и в Восточной Европе высшее учебное заведение. Основана в 1576 году князем Василием-Константином Острожским и княжной Гальшкой Острожской. Среди выпускников университета - выдающиеся политические, культурные и церковные деятели: гетман Петр Конашевич-Сагайдачный, братья Демьян и Северин Наливайко, Мелетий Смотрицкий, Иов Борецкий, Захария Копыстенский, Елисей Плетинецкий.

[6] Первый ректор Острожской академии.

[7] Под псевдонимом Василий Суражский вероятно выступал Василий Андреевич Малюшицкий.

[8] Согласно допущениям украинского исследователя И. Мыцько [4] под этим псевдонимом творил острожский протопоп Игнатий Наливайко, который до прибытия в Острог был учителем во Львове.

[9] Биографических сведений об Иване Вышенском мало. Известно, что 70 — 80-х роках XVI в. переселился на Афон (Греция). В монастырях Афона был послушником, монахом, а под конец жизни аскетом-пустынником. На Афоне он прожил около 40 лет. В 1604 — 1606 гг. Иван Вышенский жил в Украине, был гостем львовского братства и своего приятеля Иова Княгиницкого – члена кружка острожских книжников.

[10] Есть доказательства, что под псевдонимом Христофора Филалета выступал Мартин Броневский, сын польского протестантского деятеля, шляхтича Прокопия Броневского.

[11] Второе издание вышло в 1590 г. под названием «О правительстве и единстве церкви божией под властью единого пастыря» («O rządzie i jedności Kościoła Bożego pod jednym pasterzem»).

тупал за унию православия и католицизма под властью Рима.

В ответ на сочинение Петра Скарги появились анонимные памфлеты – "Послание до латын из их же книг" (1582) и "Сказание на богомерзкую, на поганую латину, которые папы измыслили в их поганой вере".

В 1586 г. иезуит Бенедикт Гербест издал на польском языке книгу "Доказательства веры церкви римской. История греческого рабства: ради единства" ("Wiary Kościoła Rzymskiego wywody y greckiego niewolstwa historia do jedności"). Ему в 1587 г. ответил Герасим Смотрицкий книгой "Ключ царства небесного и нашеє христианскоє духовноє власти нерешимыи узел" [5]. Его книга стала образцом полемического произведения традиционной направленности[12].

Традиционное направление в религиозной полемике представляли также произведение Василия Суражского "О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви откуду начало приняла и како повсюду распростреся" (1588) [6]; сочинения Клирика Острожского "Історія о листрикійском, то єсть о разбойническом Ферарском, або Флоренском синоде[13], вкоротцѣ правдиве списанная" (1598) [2]; и "Отпис на лист въ Бозѣ велебного отца Ипатія, Володимерского и Берестейского єпископа[14], до ясне освеценого княжати Костянтина Острозского, воеводы Кіевского – о залецанью и прехваляньо восточной церкви з заходным костелом унѣи, або згоды, в року 1598 писаный, через одного найменшого клирика церкви острозскои в том же року отписанный" [3].

Еще одним традиционалистом из кружка острожских книжников считают Ивана Вышенского. До нашего времени дошли шестнадцать произведений писателя в разных списках. Часть из них он переписал в специальную "Книжку" [1], вероятно, готовя их к печати по примеру острожской "Книжици" (1598)[15], где было помещено единственное прижизненно опубликованное его "Писание к утекшим от православное веры епископом" (1598). Кроме этого сочинения, известны также такие его полемические сочинения: "Писание до всех обще, в Лядской земли живущих" (1588), "Извещение краткое о латинской прелести" (1588-1598); "Обличение диавола – миродержца" (1599-1600); "Краткословный ответ Петру Скарге" (1601); "Зачапка мудраго латынника с глупым русином" (1608-1609)[16].

В 1596 г. на польском языке в Кракове, а в 1597 г. на украинском языке выходит книга Петра Скарги "Собор Брестский" ("Synod brzeski"). В ответ Христофор Филалет[17] пишет книгу "Апокрисис, албо Отповѣдь на книжкы о соборѣ Берестейском, именем людей старожитной релігии греческой, через Христофора Филялета врихлѣ дана" [7]. В 1597г. эта книга была издана на польском языке в Вильно (Вильнюсе)[18], а в 1598г. - на украинском языке, по мнению одних исследователей, – в Вильно, по мнению других - в Остроге. "Апокрисис" считают одним из самых ярких полемических произведений прогрессивного направления.

Для того чтобы предохранить книгу от "огня человеческой злобы" Филалет посвятил ее коронному гетману Яну Замойскому (1541-1605), католику, достаточно веротерпимому к православным. Однако, несмотря на это, книга подверглась полному уничтожению. Уже через 30 лет было невозможно найти ее печатный экземпляр.

Если до издания книги Христофора Филалета православные ученые-книжники в полемике с иезуитами преимущественно отвечали на их произведения, то после выхода в свет "Апокрисиса" сразу же появились произведения-ответы приверженцев католической церкви. В 1599-1600 гг. на польском и украинском языках выходит сочинение Ипатия Потия "Антихризис, албо апология против Христофора Филалета".

Со стороны униатов ответом на "Апокрисис" был "Антиррисис" монаха Петра Аркудия[19] (напечатанный под псевдонимом Филотея в 1599 г.). Уже в XVII в. выходит "Апология путешествия в страны восточные" (1628) Мелетия Смотрицкого (1572 или 1577-1579 – 1630 или 1633) [20]. После этого была издана компиляция этой "Апологии", составленная Федором Ликинием Намысловским, под заглавием "Поприще, на котором не устоять схизматику" ("Plac na którym się schyzmatik nie ostoi", 1628). И, наконец, в 1629 г. - "Экзетезис" Мелетия Смотрицкого. В защиту Христофора Филалета выступили Андрей Мужиловский (ок.1580-1640), протопоп Слуцкий, с "Антидотом именитому народу русскому" (1629), и Геласий Диплиц с "Антапологией" (1632).

Рассмотрим теперь религиозную полемику с точки зрения современного прагма-диалектического подхода к аргументации, используя его категориальный аппарат и основные методологические установки.

Чаще всего защитники католицизма и унии в полемике выступали пропонентами, а острожские книжники – оппонентами. Анализ текстов религиозных полемических сочинений конца XVI – начала XVII вв. показывает такие расстановки участников спора по схеме "пропонент – оппонент":

- Петр Скарга – анонимные авторы;

---

[12] Традиционалисты писали на слегка полонизированном церковнославянском языке или суржике, который объединял церковнославянский и разговорный украинский языки. В их полемических произведениях было немало пословиц, поговорок, афоризмов, рифмованных фраз. Они ориентировались на византийские и паравизантийские полемические тексты в славянских переводах, не воспринимали латинские источники и высоко ценили церковнославянский язык, верили в его мистическую силу.

[13] Имеется в виду Ферраро-Флорентийский собор 1439г., на котором была предпринята попытка объединения православной и католической церквей.

[14] Имеется в виду Ипатий Потий (Поцей) (1541-1613).

[15] Книжица в десяти отделах. – Острог, 1598. Сборник полемических статей против церковной унии и ее сторонников в Литве и Польше. Заглавия нет, на титульном листе только выходные данные: «З друкарни острожское, в лето от создания мира 7106…1598 июня 11 сия книжица выдана».

[16] В связи с тем, что свои произведения Иван Вышенский писал на Афоне, они имеют в основном форму «посланий» или «писаний», адресованных или всему народу, или определенным лицам, что видно по названиям.

[17] Христофор Филалет был представителем прогрессивного направления. Он блестяще владел польским языком, свободно – латинским и греческим. В его полемических сочинениях можно найти много латинских цитат.

[18] На польском языке она вышла под названием «Απокρισις, abo Odpowiedź na xiążki o synodzie Brzeskim, imieniem ludzi starożytnej religiey greckiey».

[19] По мнению одних – иезуита, по мнению других – униата, близкого Ипатию Потию.

[20] В миру Максим Герасимович Смотрицкий – сын Герасима Смотрицкого.

• Бенедикт Гербест – Герасим Смотрицкий;

• Петр Скарга, Бенедикт Гербест – Василий Суражский;

• Ипатий Потий – Клирик Острожский;

• Петр Скарга – Иван Вышенский;

• Петр Скарга – Христофор Филалет.

Расстановка участников полемики меняется только относительно сочинения Христофора Филалета "Апокрисис". Здесь мы можем наблюдать такие схемы "пропонент-оппонент":

• Христофор Филалет – Петр Аркудий;

• Христофор Филалет – Мелетий Смотрицкий;

• Христофор Филалет – Федор Ликиний Намысловский.

Участники полемики выступали с прямо противоположными точками зрения относительно двух пунктов: целесообразность принятия унии католической и православной церквей; оценка значимости православной религии и церкви для христиан греческого вероисповедания. Относительно этих вопросов расхождение во мнениях было зафиксировано в позитивно-негативной позиции католических и униатских священников, с одной стороны, и негативно-позитивной позиции острожских книжников, с другой.

В связи с этим рассматриваемая религиозная полемика представляет тип спора, основанный на множественном смешанном расхождении во мнениях. Пропонент выдвигает точку зрения, основанную более чем на одной пропозиции, и берет на себя обязательство ее защищать. Оппонент подвергает ее сомнению и выдвигает противоположную точку зрения. При этом каждая сторона защищает свою позицию.

Беря за основу сочинения острожских книжников, можно выделить три стратегические линии полемики, используемые ими для защиты своей точки зрения: философскую, теологическую[21], догматическую[22]. Основной линией, на наш взгляд, является именно философская, которая доминирует в полемике и предопределяет разработку теологической и догматической линий. Кроме того, именно философские взгляды острожских книжников существенно повлияли на их методологические установки по построению аргументации в полемике, в частности на их оценку ее логической и риторической составляющих. Рассмотрим эти установки более подробно.

Книжники выделяли в человеке "внутреннее" и "внешнее", душу и тело, то есть духовную и телесную природу. Сущность "внутреннего" человека заключается в уме (разуме), а "внешнего" - в рассудке (розмысле). Ум (разум) представлялся как самодостаточная, бессмертная душевная сила, "страж" вечной жизни и образ невидимого Бога, а рассудок (розмысел) – как-то, что извне приходит в человеческую душу, например, знания, которые приобретаются благодаря рассудочной деятельности человека.

Различение книжниками духовного и телесного начал, ума (разума) и рассудка (розмысла), возвышение ими значения духовности дают ключ к пониманию таких понятий, как "внутренняя мудрость" и "внешняя мудрость", "духовный разум" и "телесный разум".

Под "внутренней мудростью" они понимали сумму знаний, содержащихся в Библии и в известных украинцам еще с княжеского времени восточнопатристических сочинениях. Под "внешней мудростью" - в основном западную схоластику, к которой книжники относились очень негативно. Так, Иван Вышенский называл ее "надутым, сварливым, телесным мудрствованием". Соответственно "духовный разум" книжники отождествляли с интуитивным озарением, а "внешний" "телесный" разум понимали, как мышление, основанное на логических рассуждениях и риторических фигурах.

В связи с этим характерным для острожцев было восприятие западноевропейского образования (в частности, дисциплин тривиума: грамматики, логики, риторики) как "чужой", "ядовитой" науки, которая применяется иезуитами ("лихими змееподобными шептунами" по Герасиму Смотрицкому[23], "баснодрецами мирскими" по Ивану Вышенскому) как один из эффективных способов борьбы с православием в религиозной полемике. У Ивана Вышенского читаем: "Егде есте на латинскую и мирскую мудрост ся полакомили, тогда есте благочестие стратили, во вѣрѣ онемощили и поболѣли и ереси породили". Для него нет никакого проку "от хитростей и художеств граматычных, дыалектичных, риторичних", он никак не может понять "яко ползует тая брѣдня" [1].

Использование логических и риторических навыков в полемической аргументации, по мнению книжников, не от Бога, оно приводит не к истине, а ко лжи. Все это "смрад премудрости светской". Главное в аргументации – это простота. Цитируя Григория Богослова и Святое Письмо, Клирик Острожский утверждал: "Не той бо мнѣ, который в словах мудръ, мудрымъ естъ; ани тот, который языкъ маетъ вымовный, а душу ненаучену, яко гроби зверху оздобне украшены, а внутръ смроду полны" [2]. А Герасим Смотрицкий в "Ключе царства небесного" писал: "Мудрость тєлєсная ворожство єсть на Бога и Божему закону не покаряєтся" [5].

Кроме того, подобную мудрость книжники считали очень вредной для молодого поколения и настоятельно советовали избегать ее и тем более не изучать. Так, Василий Суражский считал, что иезуиты и их светские знания "развращены древними", а молодежь должна иметь "неразвращенные мысли в святых писаниях воспитанные". Иван Вышенский сетовал, что "вмѣсто зас евангельское проповѣди, апостолское науки, и святых закона, и ограниченя цноты, и учтивости сумненя християнского нынѣ поганские учители, Аристотели, Платоны и другие тым подобные машкарники и комедийники, в дворах Христа бога владѣют". В связи с этим он давал та-

[21] Теологическая линия полемики острожских книжников вытекает из философской. Она связана, прежде всего, с идеей спасения через личную веру. Наиболее ярко эта стратегическая линия выражена в работах Ивана Вышенского и Христофора Филалета.

[22] Догматическая стратегическая линия полемики острожских книжников была связана с рядом проблем, касающихся догматики православной и католической церквей. Среди них вопрос о верховенстве Папы Римского, проблема интерпретации Троицы, вопрос о чистилище, проблема целибата священников и др.

[23] Герасим Смотрицкий так писал об иезуитах: «А то все справа новоименных законников, которим уприкрилося звати христіаны, прозвалися єзусыяны, или єзуитаны, ни на чом старом не хотячи переставати. А достаток великий на всем з строны свѣта маючи, робити чого потребного не хотять, так они старое поруть, да опят пошивають, але юж у первый шев, гдє духовнє око смотрело, телесным далеко не трафляють. Кдыж тоє с тым так близько, яко восток от запада» [5].

кое наставление молодым людям: "Чи не лѣпше тобѣ изучити Часословец, Псалтыр, Охтаик, Апостол и Евангелие с иншими, церкви свойственными, и быти простым богоугодником и жизнь вѣчную получити, нежели постигнути Аристотеля и Платона и философам мудрым ся в жизни сей звати и в геену отити? Разсуди! Мнѣ ся видит, лѣпше ест ани аза знати, толко бы до Христа ся дотиснути, который блаженную простоту любит и в ней обитель собѣ чинит и там ся упокоивает". "Албо не вѣдаеш, иж твоя бесѣда, и хитрость, и многословие глупством есть пред богом, по Павлу: "Премудрость бо мира сего, — рече, — глупство есть пред богом" и зас: "Если ся кто мнимает быти мудр в вѣцѣ сем, нехай ся учинит глупым, яко ничого незнаючим, тогда будет мудр" [1].

Таким образом, основная методологическая установка острожских книжников состояла в отрицании значимости логических и риторических знаний для построения аргументативных текстов. Более того, Герасим Смотрицкий прямо говорит о том, что для обоснования своей точки зрения вообще не требуется построения никакой аргументации. В "Ключе царства небесного" он пишет: "Там выводов потреба, гдє ся што часто применяєт и поправляєт. А што в своэй клюбє не отмѣнно стоить, выводов жадных не требуєт" [5]. А про иезуитов, которые умело строили рассуждения, аргументируя свою точку зрения, он говорит такое: "Не явна ли реч, яким духом и якою милостью тоє чинит, кдыж на початку якобы указуєт выводы и притягаєт до згоды, а на остатку яду аспидного под устнами задержати не мог, што сердце з мыслью тайно уковало, тоэ перо з рукою явно указало" [5].

А что же было на практике? Каждый из книжников написал не одно, а несколько полемических произведений, которые пользовались большим успехом у православных украинцев. Известно, что католическая церковь использовала различные способы их уничтожения из-за действенности аргументации, которая в них содержалась.

Анализ текстов произведений книжников показывает, что чаще всего для обоснования своей точки зрения они использовали библеизмы, обращение к Святому Письму и к святым книгам. Христофор Филалет отмечает в "Апокрисе": "Во всем том таковом отвѣтѣ, мѣстца всѣ либо с письма святого, либо з отцев святых, либо з историй костелных" [7].

Пользуясь терминологией современной теории аргументации, можно сказать, что основной прием, используемый острожскими книжниками в религиозной полемике, - это аргумент к авторитету, то есть ссылки на книги, имена, взгляды людей, которые являются авторитетами для противника и для аудитории.

Однако только аргументом к авторитету они не ограничились. Несмотря на негативное отношение к логике и риторике, книжники активно использовали в процессе аргументации как логические рассуждения, так и риторические приемы. Хотя можно предположить из-за их воинственной позиции по этому вопросу, что сами они об этом и не догадывались.

Чаще всего в их текстах можно найти рассуждения по аналогии и такой вид дедукции, как сведение к абсурду. При этом сложные, с точки зрения книжников, логические пассажи своих произведений, они разъясняли читателям, дополнив их пословицами и поговорками, как правило, в стихотворной форме собственного сочинения. Особенно преуспел в этом Герасим Смотрицкий[24].

Среди риторических приемов, достаточно активно используемых острожцами, следует назвать анафору, гомеотелевтон, риторический вопрос, метафору, сравнение, противопоставление.

Достаточно часто несколько приемов книжники использовали одновременно.

Рассмотрим, например, отрывок из сочинения "Писание до всех обще, в Лядской земли живущих" Ивана Вышенского: "Где бо нынѣ в Лядской земли вѣра, где надежда, где любов, где правда и справедливост суда, где покора, где евангельские заповѣди, где апостолская проповѣдь, где святых законы, где хранения заповѣдей, где непорочное священство, где крестоносное житие иноческое, где простое благоговѣйное и благочестивое християнство?".

В этом примере автор использует одновременно и риторический вопрос, и анафору.

Таким образом, можно констатировать, что методологическая установка острожских книжников, состоящая в отрицании значимости логической и риторической составляющих аргументации, на практике ими самими не всегда выполнялась. В их полемических произведениях активно задействованы как риторические, так и логические приемы. Может, именно благодаря этому аргументация, содержащаяся в них, и была столь действенной.

Список використаних джерел

1. Вишенський Іван Книжка // Ізборник. Історія України IX-XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації. - [Электронный ресурс] URL: www.litopys.org.ua/old14_16/old14_19.htm (дата обращения: 14.11.2010). 2. Клірик Острозький Історія о листрикійском, то єсть о разбойническом Ферарском, або Флоренском синоде, вкоротцѣ правдиве списанная // Ізборник. Історія України IX-XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації. - [Электронный ресурс] URL: www.litopys.org.ua/old14_16/old14_17.htm#ostr2 (дата обращения: 14.11.2010). 3. Клірик Острозький Отпис на лист въ Бозѣ велебного отца Ипатія, Володимерского и Берестейского єпископа, до ясне освецоного княжати Костянтина Острозского, воеводы Кіевского – о залеценью и прехваленью восточной церкви з заходным костелом унѣи, або згоды, в року 1598 писаный, через одного найменшого клирика церкви острозскои в том же року отписанный // Ізборник. Історія України IX-XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації. - [Электронный ресурс] URL: www.litopys.org.ua/old14_16/old14_17.htm#ostr1(дата обращения: 14.11.2010). 4. Мицько І.З. Острозька слов'яно-греколатинська академія. – К., 1990. 5. Смотрицький Герасим Ключ царства небесного и нашеє христианскоє духовноє власти нерешимыи узел // Ізборник. Історія України IX-XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації. - [Электронный ресурс] URL: www.litopys.org.ua/old14_16/old14_14.htm#sm3 (дата обращения: 14.11.2010). 6. Суразький Василь "О единой истинной православной вѣрѣ и о святой соборной апостолской церкви откуду начало приняла и како повсюду распростреся" // Ізборник. Історія України IX-XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації. - [Электронный ресурс] URL: www.litopys.org.ua/old14_16/old14_15.htm (дата обращения: 14.11.2010). 7. Філалет Христофор Апокрисис, албо Отповѣдь на книжкы о соборѣ Берестейском, именем людей старожитной релігии греческой, через Христофора Филялета врихлѣ дана // Ізборник. Історія України IX-XVIII ст. Першоджерела та інтерпретації. - [Электронный ресурс] URL: www.litopys.org.ua/old14_16/old14_18.htm (дата обращения: 14.11.2010).

Надійшла до редколегії 06.02.15

[24] Как пример, приведем его высказывания о Петре Скарге и о Бенедикте Гербесте, которые в его «Ключе царства небесного» идут после обширной критики некоторых положений их аргументаций в защиту унии. «Скарга оскаржает, Гербест осуждает, бо той писмом своим страшит, а сей декретом не тѣшит», «Смѣшная мудрость Гербестова: або о иных плохо разумѣєт, або ся сам мало чуєт».

І.В. Хоменко, доктор філос. наук, проф.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

АРГУМЕНТАЦІЯ У ПОЛЕМІЧНИХ ТВОРАХ ОСТРОЖСЬКИХ КНИЖНИКІВ З ТОЧКИ ЗОРУ ПРАГМА-ДІАЛЕКТИЧНОГО ПІДХОДУ

У статті розглядаються аргументативні особливості полемічних творів острозьких книжників з точки зору прагмадіалектики. Обґрунтовується точка зору, згідно з якою філософські погляди острозьких книжників зумовили їх методологічні установки з побудови аргументації в релігійній полеміці.

Ключові слова: аргументація, прагма-діалектичний підхід, релігійна полеміка, полемічні твори острожських книжників.

I.V. Khomenko, Professor, Doctor of Philosophical Sciences,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

ARGUMENTATION IN OSTROG SCRIBES POLEMIC WORKS FROM STANDPOINT OF PRAGMA-DIALECTICAL APPROACH

The article considers argumentative features of Ostrog scribes polemic works from standpoint of pragma-dialectical approach. The author shows that the philosophical sights of Ostrog scribes have predetermined their methodological guidelines on argument construction in religious polemic.

Keywords: argument, logic, pragma-dialectical approach, religious polemic, Ostrog scribes polemic works.

УДК 329 (477)

Ю. С. Щербина , асп.,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

РОЛЬ ВІЗУАЛЬНОГО ОБРАЗУ У СТВОРЕННІ ІМІДЖУ ПОЛІТИЧНОГО АКТОРА

Розглядається значущість візуальної складової для іміджу політичного актора. Визначається, що візуальний образ виконує роль політико-культурної моделі мислення та поведінки, гармонізуючу роль у забезпеченні цілісності іміджу політичного актора та виступає засобом впливу на виборця.

Ключові слова: візуальний образ, імідж політичного актора, візуальна комунікація, візуальний імідж політика, політична реклама, візуальні символи.

У процесі формування іміджу політика особливу увагу приділяють його візуальному образу. В основі іміджу закладено подачу певної організованої та цілеспрямованої інформації, і насамперед – візуальної. Візуалізація образу політичного агента складає основу його іміджу. В умовах сучасної України вивчення питання візуального образу стає дедалі актуальнішим оскільки з кожним роком та з кожними новими виборами кількість візуальних рекламних повідомлень збільшується.

Аналізуючи наукові доробки у царині досліджень візуального образу, зазначимо, що з кожним роком їх стає все більше. Дослідження проблеми візуального образу є популярним як серед вітчизняних науковців, так і зарубіжних. Отже, праць із зазначеної тематики багато, але в контексті цієї роботи, зазначимо дослідження Айєнгара С., Барта Р., Герасимової І. А., Гольцова І.А., Горбаня І.Н., Інсапової Г.І., Кривих Л.В., Кузнецової Е.М., Кухти М.С., Ніконової О. Ю., Оломскої Н.Н., Пирогова С.В., Прайора М., Прилукової Е.Г., Ченг А., Шарової В. Л., Шевченко В.Е., Шена Ф., Шестопал О.Б., Шредера Дж. Е., Щербініної Н.Г. та ін.

Різноманіття досліджень проблеми візуального образу дають можливість говорити не лише про актуальність даної проблеми, а й про необхідність таких досліджень в умовах превалювання саме візуального способу комунікації у сучасній комунікації. Мається на увазі комунікація у всіх суспільних сферах, а не лише у політичній. Особливо яскравий приклад такої комунікації дає реклама та масовість візуальних рекламних повідомлень як статичних, так і динамічних. "Масова комунікація здійснює економічний, ідеологічний, політичний вплив на оцінки, думки та поведінку людей, що досягається систематичним розповсюдженням різноманітних повідомлень за допомогою друкованих, цифрових ЗМІ, кіно, телебачення, соціальних мереж. Візуальні комунікації розповсюджують повідомлення графічними засобами за допомогою рухомих та нерухомих зображень, візуальних образів, семіотичних знаків, кольору, орнаментів, малюнку, шрифту і т.п." [10, с. 176].

У широкому значенні під візуалізацією образу розуміють "бачення – здатність робити видимими об'єкти та процеси" [2, с. 10]. Бачення, у сенсі розуміння побаченого, відбувається як через зір, так і через слух, дотик, нюх. Для такого розуміння необхідна певна система знань, умінь та стереотипів, тобто емпіричний досвід. Саме цей досвід формується у рамках певної культури, традицій, вірувань тощо. Так культурна приналежність людини визначає напрямки її розуміння певних явищ та подій. Це означає, що представники різних культур оцінюють однакові речі по-різному, через різні досвідні знання про них. Це дає підстави говорити про особливості політичних іміджів у різних країнах та доцільності застосування певних технологій. "Сприйняття візуальних образів – результат роботи складної системи, що включає в себе зір, мозок, психіку та культуру, яка виступає в якості переломлюючої лінзи. Новий образ взаємодіє з тими, що все є в пам'яті в індивіда, з установками різноманітного характеру, і в результаті їх взаємовпливу формується суб'єктивна репродукція сприйманого" [3, с. 193].

Отже, сприймання інформації у вигляді рекламного зображення відбувається у два основних етапи: сприймання візуального об'єкта як такого (цей феномен називається перцепцією) та його осмислення, усвідомлення суб'єктом – аперцепція. Таким чином, у процесі перцепції людина отримує деякий неясний образ зображення, але поки що не може осягнути його зміст. У процесі аперцепції відбувається порівняння отриманого невиразного образу "чогось" з існуючими в пам'яті подібними стереотипами, що й дозволяє їй зрозуміти, осмислити побачене [8]. Саме такі стереотипи покликана подолати, або ж, навпаки, підсилити, політична реклама. Осмислення, розуміння рекламного повідомлення дає можливість подальшого опрацювання інформа-

ції і призведе до прийняття рішення стосовно отриманої рекламної інформації: запам'ятовування, нівелювання, виконання або невиконання рекламного призову.

Як уже зазначалось, у процесі передачі інформації відбувається вплив на ті канали сприйняття, які передують раціональній обробці інформації. Провідне місце тут займає зорове сприйняття. "Саме візуальний канал надає людині певну інформацію про той чи інший об'єкт. І треба пам'ятати про те, що перше враження, яке формується у межах 20 – 40 секунд, здійснює величезний психологічний вплив на наступне сприйняття людини людиною" [9, с. 201].

Проте питання визначення ролі візуального образу, на нашу думку, недостатньо висвітлено у наукових дослідженнях. Тому мета цього дослідження полягає у визначенні ролі візуального образу у створенні іміджу політичного актора.

Візуальний образ має більше значення для країн так званої колективістської культури, аніж для країн з індивідуалістичною культурою. Як зазначає російська дослідниця Е.Л. Шарова, це пояснюється тим, що особливістю індивідуалістичної культури є пріоритет раціонального над емоційним, бо саме емоційна складова відповідає за сприйняття візуальної інформації. Тут акцент робиться на вербальній частині іміджу [9, с. 201]. Такі особливості притаманні європейським країнам, де виборці більшою мірою звертають увагу на зміст мовлення кандидата, основні ідеї та позиції, політичну платформу партії, блоку. У країнах, де переважає колективістська культура значна увага приділяється емоційній складовій сприйняття, а, відповідно, і візуальному образу, акценти якого змінюються згідно з особливостями електорату. У даному випадку політик або політична сила виступає не як носій конкретних ідей, а як символічна постать. Подібна модель притаманна у більшості випадків пострадянським країнам, зокрема Україні. Емоційне ставлення до політики створюють ілюзію особистісних взаємовідносин "простих" громадян з політиками. Зазначимо, що особливим прикладом є США, де переважає індивідуалістична культура, але вербальна складова не превалює над невербальною в іміджах політиків.

У процесі створення образу політичного актора надзвичайно важливо враховувати, що образ існує у різних аспектах: той образ, який репрезентує суб'єкт (політичний актор); образ, що цілеспрямовано створюється; образ, що створюється у свідомості об'єкта (виборців). Крім того, останній образ може суттєво змінюватися, особливо, коли справжній образ суб'єкта, проявляючись, впливає і змінює штучно створений образ. Візуальний образ включає до себе цілий набір невербальних символів, а також особисту харизму, що є не менш значущим. Враховуються і набір жестів, міміка, одяг, кольори, зачіска, додаткова символіка, як то: окуляри, вуса, люлька, навіть світ поряд з політиком і т. д. Особливу роль у візуальному образі грають іконічні знаки, тобто зображення політика через рекламні носії: фото, плакати, телевізійну рекламу.

Найперше, на що ми звертаємо увагу – це обличчя. Тут мають значення і риси обличчя (певні риси можуть заздалегідь сприйматися негативно чи позитивно відповідно до культурних особливостей виборців), міміка, зачіска, макіяж і т. п. Наприклад, коса Ю. Тимошенко стала незмінним символом її іміджу. Підсиленням іміджу слугують такі символи як вуса (Й. Сталін, С. Будьонний, А. Гітлер, С. Хуссейн), картуз (В. Ленін, колишній мер Москви Ю. Лужков), поголена голова (командир Червоної армії Г. Котовський), знаменитий проділ у волоссі А. Гітлера, сигара У. Черчіля, тютюнова люлька Й. Сталіна, А. Лінкольна, характерна борода А. Лінкольна.

Під час бесіди людина найбільше концентрує увагу на обличчі співрозмовника, саме по обличчю ми отримуємо інформацію про реакції, фізичний та емоційний стан співрозмовника. Це дає підстави говорити про важливість використання символів у цій сфері, особливо міміки.

Ще однією важливою складовою формування візуального іміджу політика є підбір одягу. Одяг має відповідати статусу, місцю та ситуації, в якій опиняється людина-політик. Недооцінювання ролі одягу часто приводить до зведення нанівець зусиль цілої PR-команди, і створюваний образ не сприймається аудиторією. Таких прикладів історія знає чимало: "В. Шепелєв підкреслює, що під час однієї зустрічі Дж. Буша з В. Путіним американські піарщики не врахували "вражаючого ефекту" рампового освітлення на телезйомках, про що свідчив бляклий тон костюму та краватки Дж. Буша. У той же час, насичений колір костюма та краватки В. Путіна робили його постать більш помітною та такою, що сприймається активно телевізійною аудиторією" [9, с. 204]. Результатом таких теледебатів стало переважання виступу російського лідера, якому віддали більше часу та уваги.

Інший приклад наводять Баронін А.С. та Колпаков А.А. В одній з центральних областей України під час парламентської виборчої кампанії 2002 року політтехнологи рекомендували кандидату у депутати одягтися простіше. Проте його дружина, яка не мала відповідних професійних навичок, вирішила, що краще знає, що потрібно її чоловіку і переконала останнього не слідувати рекомендаціям професіоналів. Враховуючи той факт, що кандидат не був мешканцем регіону, його поява на міській площі у костюмі вартістю у місячний бюджет міста обґрунтовано прогнозувала загальну озлобленість. Достойним доповненням образу став виїзд на цю ж площу на швидкості президентського кортежу двох автомобілів марки Mercedes-Benz, з яких вийшов кандидат зі своєю дружиною. Шок команди доповнила норкова шуба його дружини та охорона із співробітників "Титану" [1, с. 9]. Подібна ситуація трапилася й у Турції. Коли її прем'єр-міністр Тансу Чиллер відвідала ресторан у своїй новій сукні за три тисячі доларів, вона відразу ж потрапила на перші шпальти газет і викликала шквал негативних емоцій. Депутати від опозиції не змусили себе довго чекати і подали прохання до парламенту з приводу "нескромної поведінки" голови уряду. Справа була у тому, що прем'єр-міністр виступала з позицій жорсткої економії грошей у зв'язку зі складним становищем країни, а такий наряд явно суперечив політиці та ідеям Т. Чиллер [7, с. 106].

Для політика одяг стає важливим каналом передачі інформації. Залежно від одягу політик може бути "прочитаним" (сприйнятим) населенням як консервативна людина або людина змін. Це стає важливим елементом на озброєнні імідж-мейкерів, які за допомогою одягу вибирають напрям інформації, який вони хочуть передати. Така інформація надзвичайно насичена, вона повідомляє про клас, статус, смаки, професію, положення, і навіть в окремих випадках про національність, якщо у зовнішньому вигляді є атрибути національної

приналежності, культури. Наприклад, "Уолл-стрит джорнал" повідомляє про особливості вибору краватки: "Шеф протоколу Бориса Єльцина розказує: "Американці у відношенні краваток дуже консервативні. Більших консерваторів ви не знайдете. У них краватки, як правило, смугасті (у червону, зелену, синю смужку). Багато президентів США дійсно віддавали перевагу червоним краваткам" ("Комсомольская правда", 1995, 22 сент.)" [7, с. 105]. Таке використання кольорів є однією з іміджевих технологій. Виграшним поєднанням кольорів, а також технологією акцентів кольорів постійно користуються західні політики. В українському політикумі останні роки українська "вишиванка" стала справжнім трендом. Цей символ стає все більш актуальнім та впливовим у сприйнятті українців.

Для колективістських культур більш інформативно насиченим є рух, а ніж слово, у зв'язку з цим набуває актуальності вивчення мови рухів та жестів. Це є найбільш складним у конструюванні іміджу. Людина може сконцентруватися на контролі зовнішнього прояву своїх емоцій, але особливість людини така, що вона не завжди може управляти усіма сигналами, які подає мозок м'язам. Це і породжує неконтрольоване фізичне вираження реакції на сказане. Суворий вираз обличчя та впевненість у голосі створюють образ впевненої людини, але додати до цього жест піднімання плечей або сутулість і враження, що склалося в оточуючих, зруйновано, а подальші дії щодо збереження образу будуть здаватися сміхотворними. З подібними прийомами варто обережно обходитись. Приклад помилки використання символів впевненості та сили подав блок партій "Наша Україна – Народна самооборона" у своїй офіційній політичній символіці, яка була створена з'єднанням символік партій "Наша Україна" та "Народна самооборона", що входили до блоку. На третині всієї площі зображений величезний кулак правої руки, що є елементом символіки партії "Народна самооборона". Міцно стислий кулак – це символ загрози, агресивної сили, яка нібито покликана боротися з корупцією, приховуванням правди та порушеннями з боку можновладців. Застосування такого символу у певний час в Україні викликало обурення громадян, які сприйняли його як погрозу, що аж ніяк не сприяло популярності НУНС на виборах. Політтехнологи не врахували не лише особливостей українського виборця, а й людської психології в цілому. В європейців права рука символізує щирість і логіку. У деяких випадках зображення руки на рекламних плакатах може бути виграшною технологією, певним символом, який забезпечує впізнаваність політичного бренду. Такий символ є позитивно зарядженим. Натомість, стиснута у кулак рука викликає негативні емоції, оскільки асоціюється зі страхом, насиллям, болем, а найголовніше – репресіями. У виборців склалося враження, що така влада буде діяти силовими методами.

Візуальний образ складає не лише зовнішній вигляд політика, але й вигляд політичної сили, тобто його репрезентамен. Таким "обличчям" для партії чи блоку виступає його офіційна символіка: кольори, форма та образи. Яскравий візуальний символ – яблуко, узятий на озброєння однойменною російською партією, спочатку виник з простого збігу: перші три літери слова яблуко збігалися з першими буквами прізвищ засновників партії – Явлінського, Болдирева і Лукина.

Символи тісно пов'язані з цінностями. Найперше завдання символів – актуалізація цінностей та введення їх у структуру політичного іміджу. "Так, традиційний мешканець російських лісів – ведмідь, будучи візуальним символом "Єдиної Росії", містить вказівку на російську культурну ідентичність і одночасно на силу держави. Ще виразніше семантику символу видно у випадку з серпом і молотом комуністів: тут присутнє не лише значення прихильності ідеям звільненої праці, соціальної справедливості і захисту пригноблюваних, але і послідовності, вірності принципам і незмінності ціннісної орієнтації" [6].

У контексті розглядуваної у цій роботі проблематики окреслимо поняття візуальної комунікації, що визначається як "…спосіб спілкування, взаємодії між людьми, котрий здійснюється за допомогою образів, що сприймаються зором. У візуальній комунікації зміст передається як вербальними (текст), так і візуальними засобами, мовою символів через візуальні образи, семіотичні знаки, колір, фотографії, малюнки, орнамент, малюнок шрифту, композиційні побудови" [10, с. 180].

Візуальні знаки у семіотиці отримали назву іконічних. Таким чином, будь-який портрет (фото політика) відносять до розряду іконічних знаків.

У створенні візуального образу велике значення мають деталі. Неправильне використання будь-якої з них може призвести до помилкового тлумачення бажаного образу, а відтак, і стати перепоною на шляху до перемоги кандидата. У кожному виді політичної реклами є свої особливості. "Маркетингові комунікації сильно залежать від фотографії, яка включає статичну фотографію, фільм та відео … Особистість так само як і особливість продукту конструюється більшою мірою через інформаційні технології, фотографії та мас медіа" [14, p. 4]. Яскравим прикладом є фото кандидата або політичної сили. Фотографія – це набір символів, і, в першу чергу, – це символи, які зрозумілі аудиторії, інакше вони не будуть мати ніякої цінності. Наприклад, використання так званих "старих" фотографій або таких, що нагадують старі. Такі фото здатні звертатися до сентиментальної пам'яті про молодість, "колишні" часи, апелюють до цінностей, які для людини є надзвичайно важливими. Цей прийом є доцільним при роботі з аудиторією старшого покоління. Найбільш активно його використовують ті політичні сили, які, в першу чергу, розраховують на електорат старшого покоління. В українському політикумі така політична сила була репрезентована Комуністичною партією України. Також прийом зі старими фотографіями або відео українські політичні сили часто використовували у рекламних компаніях, приурочених до святкування 9 травня. Багато звичних українським громадянам "ностальгічних" символів з початку 2014 року різко втратили свою сентиментальну цінність, і були зруйновані зусиллями інформаційної війни, через приєднання низки негативних асоціацій та політичних подій.

Для того, щоб передати необхідний образ важливо знищити деяку першопочаткову інформацію про людину у фото зображенні. За допомогою фотокартки, як і зображення з телевізійного екрану, можна передати інформацію про соціальне положення людини, показати необхідні для образу емоції або ж їх відсутність. У 2013 році Аніта Ченг опублікувала дослідження, в якому порівнювала передвиборчі рекламні зображення (фотографії та графічні зображення) двох кандидатів у президенти США на виборах 2012 року – Барака Обами та Мітта Ромні. Особливістю було те, що досліджувалися зображення, які були опубліковані у соціальній мережі

Facebook. У своєму дослідженні автор звертає увагу на низку відмінностей у стилях та дизайні рекламних зображень двох кандидатів, зокрема, на особливості техніки фотографування політиків: "… відмінною рисою зображень Ромні є використання непрофесійних фото, особливо мас людей, які відвідували його з'їзди. Це цікаво оскільки такі розмиті, не високої якості фотографії сприймаються як більш особисті та менш корпоративні, ніж оброблені фото Обами" [12, p. 39]. Це один з найбільш ефективних способів "натуралізації" штучно створеного образу для широкої публіки. Фотографія політичного лідера, в якій використана технологія непрофесійної зйомки, покликана "наблизити" образ політика, звернути увагу на звичайні людські якості.

Спільними дослідженнями маркетологів та психологів було розроблене правило розташування елементів реклами. За основу було взято особливості сприйняття візуальної та вербальної інформації мозком. "Оскільки вважається, що права півкуля відповідає за сприйняття зображень, то їх краще розташовувати на лівій стороні об'яви чи екрану" [4, с. 187]. Відповідно текст розташовується на правій половині, при чому, текст з ім'ям людини, яка зображена на фото у лівій частині, треба розміщувати під самою фотографією, а права сторона заповнюється основним текстом рекламного повідомлення. Таким чином, під час прочитування такої реклами людське око рухається у напрямку від верхнього лівого кутка у правий нижній.

Подібні прийоми є досить дієвими і тому вони часто використовуються, що призводить до повторюваності образів. Наприклад, у фотографіях-плакатах є багато спільного у гітлерівської Німеччини і сталінського СРСР. Це образи мужнього робітника, солдата, матері, образи вождя. Й. Сталіна у колі членів Політбюро на радянському плакаті зазвичай змальовували у багато разів більше за останніх. До недавнього часу подібна практика зберігалася і в Україні. Але передвиборчі кампанії 2013, 2014 років показали значні зміни у стилі дизайну рекламних макетів. Попри помітну тенденцію уніфікації дизайну рекламних повідомлень від більшості політичних акторів, спостерігаються також тенденції до мінімізації кількості елементів: як зображень, так і графічних елементів, у тому числі і тексту. Також відмітимо мінімізацію кольорової гамми візуального рекламного повідомлення, майже усі макети були виконані у 3-4 кольорах, або відтінках. Такі зміни стилю повідомлення покликані збільшити увагу до реклами та максимізувати можливість запам'ятовування інформації виборцями. "Протягом всього минулого століття ми можемо спостерігати як відбувався стрімкий перехід візуальних репрезентацій. Це можна спостерігати на прикладі, як відбувалося витіснення графічних зображень фотографічними зображеннями, а, у свою чергу, у сучасному світі, фотографічні зображення витісняються "постфотографічними" – тобто цифровими технологіями, які переводять ментальну візуальність у віртуальну" [3, с. 192].

Візуальний образ найповніше розкривається у телевізійній рекламі, за допомогою засобів підсилення акцентів образу. Одним із таких засобів є три кута зйомки: нормальний, низький та високий. Коли камера стоїть на одному рівні з обличчям політика (нормальний) у глядача складається враження рівності з персонажем, це також викликає симпатію у телеглядачів. Коли ж камера стоїть під низьким кутом глядач відчуває себе у підкоренні людиною з екрану, яка зображується як висока та значна постать. За високого кута розташування камери політик, що рекламується здається меншим за глядача [5, с. 152]. У випадках, коли кандидати відрізняються за ростом, оператори подають одночасну фронтальну зйомку їх обох. Таким чином, більш привабливим виглядає той, хто вище. "Кут зйомки камери є виразнім у питанні передачі ієрархії влади … Фотографії Обами та Ромні, які говорять на сцені, є показовими, оскільки кут камери зазвичай на рівній висоті з Обамою, а на Ромні дивиться угору. Команда Обами можливо хотіла зробити це символом цінностей рівності, в той час як Ромні хотів бути сприйнятим як лідер, якого люди ідолізують та поважають" [12, p. 41]. Також існує ще один параметр – зображення в анфас та в профіль, які сприймається аудиторією по-різному, особливо це стосується говоріння з телевізійного екрану. Так, більше довіри дістається людині, яка, говорячи, зображується в профіль, оскільки такий ракурс робить людину та її дії більш реальними, зближує з глядачами, і навпаки, на телеекрані звертаються обличчям журналісти, диктори, тобто професійно пов'язані з телебаченням люди. Під час інтерв'ю інтерв'юйований має бути повернений обличчям до журналіста, а не до камери.

У телевізійній рекламі є свої особливості створення образу політика за допомогою кольорів. Для найкращого сприйняття людини один з елементів її одягу має бути яскравим, бажано відповідати основним кольорам символіки політичної сили, яку представляє політик. Негативні події, пов'язані з конкурентами, як правило, зображуються у чорно-білих тонах для підсилення негативного вербального контексту. Аналізуючи передвиборчу гонку до президентського крісла Мітта Ромні та Барака Обами, Аніта Ченг наводить приклад візуальної дискредитації конкурента Міттом Ромні: "Риторичне питання у зображенні ефективні у тому, щоб змусити реципієнта сумніватися у здатності Обами створити реальні зміни. Але що може бути таким же впливовим, як зображення логотипу Обами сірим та ніби обірваним на фоні, який натякає на розруху та відчай. Це підкреслює впливовість зображень" [12, p. 32]. Прийоми, які направлені на дискредитацію, знищення довіри населення опонента, на жаль, є невід'ємною частиною будь-якої передвиборчої кампанії. А найголовніше, що ця особливість саме політичної реклами є інтернаціональної, і не залежить ані від культури, ані від інших факторів, що відрізняють політичне життя різних країн. "Найбільші рекламні агентства та професійні асоціації широко висловили жаль з приводу нестачі відповідальності з боку тих, хто створює політичну рекламу та їх небажання дотримуватися етичних норм … люди, які створюють політичну рекламу не дотримуються ніяких норм чи процедур, які покликані захистити громадськість від недостовірних та необґрунтованих тверджень" [13].

Іншим прийомом політичної реклами є використання кіно, що будується за допомогою набору символів та ґрунтується на міфах. У виробництві такого типу реклами були розроблені спеціальні технології, що постійно удосконалюються паралельно з розвитком технічних можливостей відеоапаратури. Тут використовують такі ж прийоми, що й під час трансляції теледебатів та в усіх інших видах реклами, яка ґрунтується на грі образів. Політична телевізійна реклама має більше переваг, ніж реклама в газетах, особливо ахроматично забарвлених (чорно-білі), у першу чергу, завдяки передачі візуального образу у динаміці, кольорі та об'ємі, що слу-

гують довшому утриманню уваги глядача, ніж статичні зображення.

Важливим маніпулятивним прийомом у виборчій кампанії є теледебати. Це найбільш зручний спосіб познайомити з виборців з політичною програмою кандидатів з їх основними ідеями та пропозиціями стосовно актуальних проблем різних сфер існування соціуму. Популярним теледебати зробило поєднання візуальних ефектів, таких як колірне наповнення зображення, мова рухів, жестів та міміки, з вербальною складовою, що включає також інтонацію та мовчазні паузи. Особливістю теледебатів, на відміну від телевізійних рекламних роликів, є можливість спостерігати за подіями у студії в on-line режимі, тобто в прямому ефірі. За таких умов кандидати мають максимально сконцентрувати увагу на контролі своїх емоцій та слів, оскільки тут немає перезапису невдалих моментів, відсутнє корегування загального образу, в такому варіанті, який репрезентований у рекламному ролику. Це не виключає можливості корегування поведінки та вигляду політика в сторону бажаного образу під час теледебатів. Політтехнологами, журналістами та психологами було розроблено ряд технічних та психологічних прийомів, які використовуються під час телевізійних дебатів, коли необхідно вигідно виділити "свого" кандидата, знівелювавши іншого. Технічні були названі вище, а серед психологічних та демагогічних прийомів назвемо демонстрацію впевненості та байдужості, показної ввічливості або байдужості; зміну теми, заперечення або приховування фактів; особисті образи, звинувачення опонента, спростування його аргументів, іноді за допомогою інтонації; прийом за якого телеведучий задає питання "своєму" політику, які були заздалегідь обговорені і підтримують створений штучний образ кандидата, а опоненту, навпаки, задаються складні та провокаційні питання; виривання слів опонента з загального контексту та використання їх проти нього самого; навіть мовчання в деяких випадках стає виграшним прийомом. Часто телеведучий надає слово "вигідній" людині останньою, щоб саме його слова запам'яталися, або дається трохи більше часу на виступ одного політика, порівняно з іншим. Демагог апелює до соціальних стереотипів та невдоволень, особливо у тих ситуаціях, коли опонент є представником пануючої влади, це супроводжується обіцянками виправити всі помилки і "змінити життя на краще".

Активний розвиток популярності соціальних мереж стимулював політтехнологів частину зусиль звернути на ведення сторінок та комунікацію з користувачами у найбільш популярних соціальних мережах. "Президентські вибори 2012 у Сполучених Штатах … Ця кампанія також показова у питанні демонстрації наскільки візуально насиченим стало наше суспільство, оскільки кандидати публікували більше зображень на Facebook, ніж на будь-якій іншій площадці, включаючи Instagram" [12, p. 6]. Ця тенденція з кожним роком розвивається усе активніше по всьому світу. Традиційні рекламні канали поступаються частиною потоку на користь Інтернет каналів. Соціальні мережі найбільш активно розвиваються, в першу чергу, через доступність швидкого зворотного зв'язку від аудиторії. Люди, які погодились постійно слідкувати за поновленнями на сторінках політичної сили мають можливість цілодобово коментувати ту чи іншу дію політика/партії. Таким чином, удосконалення рекламної комунікації та реагування на зміни настроїв значної частини аудиторії виборців відбувається дуже швидко і у постійному режимі. Звісно, що виборці вітають такі зміни, оскільки отримують шанс буди почутими, і шанс на зворотну відповідь. Окрім цього, відмітимо, що у такій комунікації передбачене збереження рекламних повідомлень, як зображень, так і тексту, ознайомитися з якими можна у будь який час.

Таким чином, можна говорити про те, що образ світу людини конструюється в тому числі і завдяки зусиллям маркетингового комплексу, те ж стосується і політичної сфери, "… людина переживає світ політики як "реальність", виходячи з функцій електронної фотографії політичних об'єктів, зображень теленовин, візуального ряду політичної реклами і т.д. Саме ці візуальні ряди … і повідомляють сьогодні колективній особистості політико-культурні моделі мислення та поведінки" [11, с. 68].

Отже, можемо стверджувати, що візуальна складова виконує роль політично-культурної моделі мислення та поведінки. Крім того, візуальний образ виконує гармонізуючу роль у забезпеченні цілісності іміджу політичного актора. Візуальна складова виступає також засобом впливу на виборця шляхом маніпулювання думками, твердженнями, переконаннями, політико-соціальними позиціями. Високий рівень впливовості досягається за рахунок декількох факторів: здатності впливати на зір, оскільки зорова пам'ять визнана найбільш довготривалою, а візуальні зображення є найбільш легко запам'ятовуваними. Ще одним фактором є масовість візуальних рекламних повідомлень, а також різносторонність та різноплановість впливу, тобто здатність доповнювати, продовжувати вплив на реципієнта різними видами рекламної продукції та через різні канали. Для створення гармонійного образу символи мають складати довершену систему з загальною ідеєю в межах одного візуального образу.

Список використаних джерел

1. Баронин А.С. Привила игры в игре без правил / А.С. Баронин, А.А. Колпаков. – Grada Pub., Praha, 2006. – 188 с. 2. Герасимова И.А. Визуализация, творчество и культурне практики / И.А. Герасимова // Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Герасимова. – М.: Ифран, 2008. – С. 10-26. 3. Кузнецова Е.М. Проблема восприятия визуального образа / Е.М. Кузнецова // Наука. Искусство. Культура. – 2014. – №3. – С.190-194. 4. Назайкин А.Н. Рекламный текст в современных СМИ: практическое пособие / А.Н. Назайкин. – М.: Эксмо, 2007. – 352 с. 5. Назаров М.М. Знаковая структура телевизионной политической рекламы / М.М.Назаров, М.А. Папантипу // ПОЛИС. – 2001. – № 2. – С.147-155. 6. Омелин М. Символы в контексте политической коммуникации [Электронный ресурс] / М. Омелин. – Режим доступа: http://omelin.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=26&Itemid=37. 7. Почепцов Г. Символы в политической рекламе / Г. Почепцов. – К.: Принт сервис, 1997. – 334 с. 8. Черненко С. Головний слоган - легальність: (Щодо Закону України про політичну рекламу і агітацію) / С. Черненко // День. – 2001. – 12 черв. – С. 4. 9. Шарова В.Л. Роль визуального образа в создании имиджа политика / Е.Л. Шарова // Визуальный образ (Междисциплинарные исследования) / Рос. акад. наук, Ин-т философии; [отв. ред. И.А. Герасимова]. – М.: Ифран, 2008. – С. 200-205. 10. Шевченко В.Е. Теоретические основы визуальной коммуникации / В.Е. Шевченко // Научные ведомости Белгородского государственного университета. Серия: Гуманитарные науки. – 2013. – №20 (163). – Т.19. – С. 174-180. 11. Щербинина Н.Г. Визуальный образ и оптический политический режим / Н.Г. Щербинина // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. – 2013. – №3 (23). – С. 67-69. 12. Cheung A. What themes and political marketing strategies can be inferred from Barack Obama and Mitt Romney's Facebook images in the 2012 US Presidential Election Campaign? / A. Cheung. – Institute of Communications Studies, University of Leeds, 2013. – 75 p. 13. Iyengar S., Prior M. Political Advertising: What Effect on Commercial Advertisers? [Internet resource] / S. Iyengar, M. Prior. – Department of Communication, Stanford University, 1999. – Access mode: http://www.stanford.edu/~siyengar/research/papers/advertising.html.
14. Schroeder J.E. Visual consumption [Internet resource] / J.E. Schroeder. – University of Exeter, 2006. – Access mode: http://business-school.exeter.ac.uk/documents/papers/management/2004/0404.pdf.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Ю.С. Щербина, асп.,
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

РОЛЬ ВИЗУАЛЬНОГО ОБРАЗА В СОЗДАНИИ ИМИДЖА ПОЛИТИЧЕСКОГО АКТОРА

Рассматривается значимость визуальной составляющей для имиджа политического актера. Определяется, что визуальный образ выполняет роль политико-культурной модели мышления и поведения, гармонизирующую роль в обеспечении целостности имиджа политического актера и выступает способом влияния на избирателя.

Ключевые слова: визуальный образ, имидж политического актера, визуальная коммуникация, визуальный имидж политика, политическая реклама, визуальные символы.

Y.S. Shcherbyna, PhD student,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THE ROLE OF VISUAL IN IMAGE CREATING FOR POLITICAL ACTOR

It is considered the importance of visual component for the image of a political actor. Determined that the visual image fulfills the role of political and cultural patterns of thought and behavior, also it fulfills harmonizing role that is appear in ensuring the integrity of the image of a political actor and acts as a way to manipulate voters.

Keywords: visual image, the image of a political actor, visual communication, visual image of a politician, political advertising, visual symbols.

УДК 141

Е. А. Юрченко, старший викладач
кафедри філософії і педагогіки
Національного транспортного університету

ТРАДИЦІЯ. ТРАДИЦІОНАЛІЗМ. ТРАДИЦІЙНЕ СУСПІЛЬСТВО

В статті робиться спроба намітити контури визначення, того що таке традиціоналізм, а також його співвідношення з такими явищами як традиція і традиційне суспільство. Також приділена увага розмежуванню традиціоналізму в широкому значенні слова і традиціоналізму як світоглядній осмисленій теоретичній позиції.

Ключові слова: традиція, традиціоналізм, традиційне суспільство, цивілізація, інтегральний традиціоналізм.

Термін традиціоналізм є не рідкісним не лише в науковій, але і публіцистичній літературі. Проте його розуміння не лише не є чітким, але і, нерідко, означає абсолютно різні явища. Існує досить гостра необхідність принаймні намітити контури визначення, того що таке традиціоналізм. А так само його співвідношення з такими явищами як традиція і традиційне суспільство.

Останнім часом словосполучення "філософія традиціоналізму", "традиціоналістський світогляд", традиціоналізм, все частіше зустрічаються в науковій літературі соціо-гуманітарного напряму, що надає питанню особливу актуальність. На щастя, досить широке коло авторів самоідентифікує себе як прибічників традиціоналістського світогляду, що дозволяє звернутися до їх робіт. Крім того, такі терміни як "традиційне суспільство" і "традиція" широко вживаються в академічних джерелах.

Розуміння або, тим більше, визначення традиціоналізму не є однозначним. Необхідно розрізняти традиціоналізм як некритичне і несвідоме наслідування тих або інших традицій і традиціоналізм як осмислену світоглядну або навіть теоретичну позицію. До того ж необхідно враховувати, що світоглядний традиціоналізм має соціальний, політичний, моральний і інші виміри.

У нашому випадку йдеться про традиціоналізм як світоглядний напрям, орієнтований на апологетику і, по можливості, реставрацію традиційного суспільства і, ширше, традиційної цивілізації. Таке відновлення не означає відмову від технічних або інших матеріальних досягнень сучасного людства, проте однозначно означає повернення до основних цінностей суспільства традиційного як базових для формування світогляду.

З іншого боку, в нашій роботі йдеться також про традиціоналізм як певну концепцію, яка має також і філософське обґрунтування. В цьому випадку можна говорити про теорію традиціоналізму як таку, яка відрізняється і концептуально доповнює, іноді навіть трансформує практику традиціоналізму. Така практика у своїх масових соціальних проявах об'єднує традиціоналізм як некритичну поведінку зі світоглядним і осмисленим традиціоналізмом. У суспільстві люди не зовсім несвідомі по відношенню до того, що вони роблять, хоча не можна сказати протилежного - що усі діють тільки свідомо, критично і планомірно. Тому традиціоналізм на практиці представлений поведінкою, яка є частково свідомою, а частково неусвідомлюваним - міра усвідомленості може сильно відрізнятися у різних людей. Філософія традиціоналізму не просто його усвідомлена версія, але його рефлексія, яка може істотно уточнювати практику традиціоналізму, - як у окремої людини, так і в цілих співтовариствах, які стали на шлях такої рефлексії.

З іншого боку, як теорія і практика традиціоналізм також не є чимось однорідним і однозначним - кожна традиційна культура створює передумови для створення оригінальних версій традиціоналізму, іншим джерелом нових різновидів традиціоналізму є його специфічна концептуалізація з певних філософських позицій. Наприклад, передусім, необхідно відмітити, що нерідким є ототожнення традиціоналізму в цілому з таким його напрямом як інтегральний традиціоналізм. Інтегральний традиціоналізм є філософською школою заснованою Рене Геноном і, безумовно, надзвичайно важливою складовою традиціоналізму в широкому значенні цього слова, але їх повне ототожнення неправомірне.

Основною передумовою, яка історично зумовила сам початок процесу формування традиціоналістської філософії, стала, поза сумнівом, загальна криза і руйнування європейського традиційного суспільства. Це викликало природну реакцію, спочатку у вигляді появи консервативної ідеології, а пізніше в оформленні філософії традиціоналізму.

Спершу необхідно коротко розкрити особливості традиційного суспільства, яке передувало суспільству сучасному. У визначенні основних особливостей традиційного суспільства слід було б спочатку звернутися не до визначень, які даються у рамках традиціоналіст-

ської філософії, оскільки ці визначення не у всьому співпадають з тими, які загальноприйняті в академічній філософії. Тому розпочнемо саме з аналізу таких безперечних і визнаних положень відносно традиційного суспільства.

Ось яке, наприклад, дає визначення традиційного суспільства д.ф.н. В'ячеслав Євгенійович Кемеров у відповідній статті праці "Соціальна філософія. Словник": "Традиційне суспільство - суспільство, ґрунтоване на відтворенні схем людської діяльності, форм спілкування, організації побуту, культурних зразків. Традиція в ньому виступає головним засобом передання соціального досвіду з покоління в покоління, соціальним зв'язком, що підпорядковує собі особовий розвиток людських індивідів" [6, с. 549]. Безумовно, це визначення не є єдино можливим, але воно в повному ступені відбиває поширений в академічній науці погляд на традиційне суспільство. Варто привести і інші версії визначення традиційного суспільства.

Цікаву спробу узагальнити і проаналізувати основні відмінності традиційного суспільства від суспільства сучасного робить С.Г. Кара-Мурза у своїй статті "Росія як традиційне суспільство". Він проводить порівняльний аналіз двох типів суспільства за такими ознаками, як поняття простору і часу, відношення до світу, уявлення про людину, тип господарства, уявлення про державу. На його думку, поняття простору і часу у людини традиційного суспільства характеризується тим, що "людина традиційного суспільства бачить всесвіт як космос - впорядковане ціле, з кожною часткою якого людина пов'язана міріадами невидимих ниточок, струн... у людини традиційного суспільства відчуття часу задавалося сонцем, місяцем, зміною пір року, польовими роботами - час був циклічним і не розподіленим на малі однакові відрізки" [3, с. 54-55]. Свою специфіку має і відношення людини традиційного суспільства до світу: "Космос, в центрі якого знаходиться людина, створена за образом і подобою бога, має святість... Святість світу і включення в нього людини породжує в традиційному суспільстві єдину для усіх етику" [3, с. 54-55]. Уявлення про людину теж в корені відрізняється від прийнятого в сучасному суспільстві. Людина "...особа як концентрація багатьох людських зв'язків. Вона розділена на інших і вбирає їх в себе. Тут людина завжди включена в солідарні структури (патріархальної сім'ї, сільської і церковної общини, трудового колективу, нехай навіть зграї злодіїв...) ... у традиційному суспільстві завжди сильна зрівнялівка - право на позаринкове отримання певного мінімуму життєвих благ" [3, с. 56-57].

С.Г. Кара-Мурза звертає увагу на цікаву відмінність в типі господарства між сучасним і традиційним суспільством. Господарство традиційного суспільства - це "економія, яка означає "ведення господарства" (екосу). Вона не обов'язково ототожнюється з рухом грошей, цінами ринку і так далі - Це виробництво і комерція в цілях задоволення потреб". [3, с. 57]. (у сучасному суспільстві йдеться не про економію, а про хрематистику - економіку заради грошей як самоцілі). Уявлення про державу в традиційному суспільстві докорінно відрізняються від сучасного. "У ньому був представник божественного порядку - монарх, помазаник божий і усі піддані були в якомусь сенсі його дітьми. Держава була патерналістська і не класова, а станова". [3, с. 54-55].

Таким чином, ми можемо бачити, що традиційне суспільство, яке передувало в Європі поява сучасного, разюче від нього відрізнялося. Перехід від традиційного суспільства до сучасного, не міг не породити жорсткої реакції і взагалі став можливим тільки тому, що падінню традиційного суспільства передувала його тривала криза.

Її корені ми можемо бачити вже в епоху Ренесансу, але все таки головним його проявом стала Реформація. Саме Реформація підірвала властиві традиційному суспільству погляди на державу, людину і економіку.

Руйнування католицької церкви як добре структурованої організації, яка цементувала собою середньовічне суспільство і базувалася на принципах традиційної легітимації, заклала бомбу уповільненої дії в сам фундамент традиційної патерналістської держави монархічного типу. З часів Реформації держава починає перейматися класовий характер, а авторитет як один з базових принципів традиційного суспільства, поступово сходить нанівець. Ідея індивідуального порятунку душі, формується в межах протестантизму, закладає підстави для уявлення про людину як про атом, який існує автономно від солідарних структур суспільства, таких як церква, патріархальна сім'я, община. Надзвичайно важливою для занепаду традиційного суспільства стала поява в межах протестантизму ідеї багатства як блага, з'явилися підстави для появи економіки, орієнтованої на гроші заради самих грошей.

"Звичайно, розірвавши з економічним традиціоналізмом, повинен був поставити під сумнів непорушність релігійних традицій, призвести до повстання проти традиційних авторитетів. Проте при цьому слід враховувати те, що сьогодні часто забувають: Реформація означала не повне усунення панування церкви в повсякденному житті, а лише заміну колишньої форми панування іншою; причому заміну панування необтяжливого, практично в ті часи маловідчутного, часом майже формального, вкрай обтяжливою і жорсткою регламентацією усієї поведінки, глибоко проникаючою в усі сфери приватного і громадського життя. З пануванням католицької церкви, "караючої єретиків, але милуючої грішників" (раніше ще у більшому, ніж тепер ступені), миряться в наші дні народи з цілком сучасним економічним ладом, мирилися з ним і найбагатші, економічно найбільш розвинені країни на рубежі XV і XVI ст. Панування ж кальвінізму, в тому ступені, в якій воно існувало в XVI ст. в Женеві і Шотландії, у кінці XVI ст. і на початку XVII ст. у більшій частині Нідерландів, в XVII ст. в Новій Англії і частково в самій Англії, відчувалося б нами тепер як найнестерпніша форма церковного контролю над особою. Саме так і сприймали широкі шари тодішнього старого патриціату, як в Женеві, так і в Голландії і Англії. Зовсім не надмірність, а недостатність церковно-релігійного життю засуджували реформатори, що проповідували в економічно найбільш розвинених країнах" [5].

Пліднішим буде звернутися до концепції традиційного суспільства і традиційної цивілізації, розробленої у рамках цивілізаційного підходу. Наприклад, в підручнику "Філософія історії " І. В. Бойченко перераховуються наступні ознаки традиційної цивілізації : "дуже істотною є раніше висока міра залежності людини від природних умов буття, а отже, - від географічного середовища, в якій формується певна первинна цивілізація. Особливістю традиційних цивілізацій, обумовленою характером і мірою їх економічного, соціального і політичного розвитку, також являється органічний зв'язок індивіда зі своєю спільністю - сільською або міською громадою, етносом, кастою, станом. Соціальна організація вказаних цивілізацій має групову природу, що зумовлює і місце людини в структурі цієї організації, і її потреби, інтереси, стимули і мотиви, норми і ідеали. Тому не лише формування, як вважав Дилигенський, але і функціону-

вання вищого принципу життєдіяльності традиційних цивілізацій значною мірою залежить передусім від реальної залежності людини від сил природи і наявного соціального ладу. Така залежність глибоко укорінюється в психіку людини і відбивається в ній в перетворених формах. Справедливо підкреслюючи, що подібним принципом є відтворення, збереження біологічних і соціальних умов життя, вірність сакралізованній традиції, що пронизує усі сфери громадської і індивідуального буття, Дилигенський приходить до висновку, що з точки зору системи детермінації, властивої таким цивілізаціям, їх можна називати космогенними . Адже космос, світовий лад, орієнтує сенс їх життєдіяльності в обох своїх головних іпостасях: і як сукупність законів, пануючих в царстві природи, і як порядок, спочатку, зумовлений для людського співжиття. Зрозуміло, що у міру розвитку таких цивілізацій їх "космогенні" характеристики з домінантних поступово перетворюються на рецесивні.

Окрім космогенності, атрибутивною ознакою традиційних цивілізацій в цілому є консерватизм, інакше кажучи - традиціоналізм, про що свідчить вже сама назва цього типу цивілізацій. Незважаючи на деякі зрушення на етапі вторинних цивілізацій, всього у рамках відповідних традиційних цивілізацій одні і ті ж цінності, стереотипи діяльності, поведінки, спілкування, стосунків і свідомості можуть відтворюватися і передаватися з покоління в покоління упродовж віків, а то і тисячоліть майже без змін. У своїй чіткій формі - нормативів і ідеалів людського співжиття - вони зберігаються значною мірою і у вторинних цивілізаціях, особливо східних, доживаючи і до наших днів в суспільствах так званого "третього світу" [7, с. 313-314].

Потрібно відмітити, що цивілізаційний підхід є змістовнішим і фундаментальнішим в питанні розуміння суті традиційного суспільства. Також потрібно відмітити. що самі традиціоналісти теж розуміли і розуміють традиційне суспільство саме як елемент традиційної цивілізації.

Коротко ознайомившись з поглядом академічної науки на традиційне суспільство варто перейти до визначення, яке дається у рамках філософії традиціоналізму. Найбільш змістовним і одночасно лаконічним можна рахувати визначення представника філософської школи інтегрального традиціоналізму Юліуса Еволи, яке він дає у своїй фундаментальній праці "Осідлати тигра".

"...Культура, або суспільство, є "традиційною", якщо воно керується принципами, що перевершують просто людський і індивідуальний рівень; якщо усі його сфери утворені впливом зверху, підлеглі цьому впливу і орієнтовані на вищий світ. Слід зазначити, що світ Традиції, незважаючи на усю різноманітність своїх історичних форм, відрізняється сутнісною тотожністю або незмінністю. У іншому місці ми вже спробували точніше визначити цінності і категорії цього світу, основи всякої культури, що складали, суспільства або життєвого устрою, який можна визначити як нормальний, тобто вертикально орієнтований і безпосередньо пов'язаний з істинним сенсом. Між тим, усі цінності, що переважили у сучасному світі, є повною протилежністю цінностям, які панували в суспільствах традиційного типу" [4, с. 6-7].

Інтегральний традиціоналізм, безумовно, відноситься до традиціоналізму в широкому значенні цього слова, але потрібно відмітити, що саме цей напрям традиціоналізму має ряд характерних тільки для нього відмінностей.

1) Переніалізм. Інтегральний традиціоналізм відштовхується від ідеї Сакральної традиції яка проявляє себе в різних формах. Вона має метаісторичний і метарелігійний характер. Інші форми традиціоналізму можуть не розділяти цю концепцію або навіть прямо її відкидати (наприклад, у випадку з християнським традиціоналізмом).

2) Сакральний холізм. Інтегральний традиціоналізм бачить сакральне буквально у всьому. Потрібно підкреслити, що особливе значення це має при осмисленні соціальних реалій. Для інтегрального традиціоналізму соціально - політичні концепції це відображення метафізики. Традиціоналізм в широкому значенні цього слова може пояснювати суть традиційного суспільства і проводити його апологію відштовхуючись від самих різних основ, апеляція до сакрального зовсім не обов'язкова.

3) Модерн (Сучасність) як концепт. Інтегральний традиціоналізм виділяє Модерн як певний концепт, в протистоянні з яким він себе ідентифікує.

"Парадигмальним антиподом світу Традиції виступає Модерн, Сучасність з великої букви (фр. la Modernité), інтерпретована як дзеркальне відображення архаїчного світу епохи Золотого століття. Модерн, який, за оцінками Рене Генона, почався в епоху Пізнього Середньовіччя (кін. XIV ст. н.е.), проте мав своїми витоками елліністичну античність (орієнтовно від VI ст. до н. е.), співпадає із загальним науковим уявленням про начала так званого "історичного часу", або "осьового часу" Карла Ясперса, який датується орієнтовно цим же періодом і розглядається саме на тлі становлення старогрецької цивілізації в її класичній епосі. Проте, як це відмічає Юліус Евола, в дискурсі традиціоналізму вказаний період історії оцінюється в однозначно негативному світлі, різко протиставляючи традиціоналізм як школу і своєрідну ідеологію загальній програмі розвитку сучасного світу, в контексті чого ми можемо стверджувати, що традиціоналізм є глибинною реакцією архаїки в самій структурі модерну в завершальній фазі його становлення" [1, с. 534-535].

Для традиціоналізму в широкому значенні цього слова таке виділення Модерну (Сучасності) в особливий концепт зовсім не обов'язкове. Він може просто не осмислюватися як специфічне явище або сприйматися як деяке більш менш неминуче явище зі своїми сильними і слабкими сторонами. Як варіант Модерн може заперечуватися не сам по собі, а у своїх певних проявах.

Традиційне суспільство по-різному описується у рамках тих або інших концепцій. Різним є підхід як до пояснення його фундаментальних ознак, так і до визначення суті самих цих ознак. Та ж традиція трактується по-різному у рамках різних філософських напрямів. На цьому слід зупинитися детальніше. Визначення того, чим є традиція, є занадто масштабним завданням, але потрібно чітко розрізнити принаймні розуміння традиції в межах загальноприйнятої термінології і в тому сенсі в якому вона використовується представниками школи інтегрального традиціоналізму.

У першому випадку традиція - це "... універсальна форма фіксації, закріплення і збереження тих або інших елементів соціокультурного досвіду, а також універсальний механізм його передачі, що забезпечує стійку історико-генетичну правонаступність в соціокультурних процесах" [2, с. 724-725].

У другому випадку традиція трактується як сукупність знань. що мають надлюдське походження. Цікаво, що представники інтегрального традиціоналізму при написанні слова традиція використовують велику букву

на початку якщо йдеться про традицію в цьому значенні слова . Тобто для них існує Традиція (сукупність надлюдських знань) і традиція (у соціокультурному або навіть побутовому розумінні).

Пояснення суті традиції (точніше "Традиції") в сенсі інтегрального традиціоналізму дає сучасний українською дослідник, молодший науковий співробітник Інституту філософії НАНУ Святослав Вишинський: "Розуміння базового концепту Традиції означає розуміння того, чим є сам традиціоналізм, його вищої точки орієнтації, яка виступає як буттєвою метою, так і еталонним критерієм в оцінці онтологічного Всього. Адже, будучи для традиціоналістів абстракцією самого першопринципу, Традиція (від латів. Traditio - "передача", "спадок") з великої букви виступає в їх світоглядному зрізі не просто наріжним каменем окремо взятого філософського напряму, але символом самого Абсолюту (як і знання про нього), який не лише перевищує принципи, форми і ідеї будь-якого вчення, але є їх передумовою, самою можливістю будь-якої реалізації - як конкретної, так і загальної, як гносеологічної, антропологічної, так і онтологічної, метафізичної, спираючись на передані, трансльовані знання. В той же час Традиція виступає не як передача зовнішніх, історично детермінованих форм або звичаїв, але як збереження самих принципів сакрального світогляду, "золотого січіння " як матриці становлення будь-яких часткових форм" [1, с.53].

Таким чином, ми можемо бачити два фундаментально різних пояснення суті традиції. Але потрібно визнати, що незалежно від свого джерела традиція залишається традицією і на рівні практичної соціокультурної реалізації ми можемо спостерігати одно і те ж явище, незалежно від того, що є його джерелом - Абсолют або соціокультурний досвід попередніх поколінь. Які ж першочергові ознаки традиційного суспільства слід зазначити в якості об'єктивних і властивих йому незалежно від трактування його суті? На нашу думку, їх декілька:

1) Традиція, як базова основа життєвого ладу. Незалежно від пояснення її суті визначальну роль традиції визнають усі дослідники традиційного суспільства.

2) Ієрархія. Майже усі характеристики традиційного суспільства відмічають його ієрархічність: "... принципом організації соціальних стосунків є жорстка стратифікація суспільства.". [2, с. 724-725].

3) Органічність. Людина в традиційному суспільстві знаходиться у складі природних співтовариств, таких як сім'я, рід, етнос. Навіть співтовариства людей об'єднаних за професійною ознакою набувають у рамках традиційного суспільства риси квазісімейного або, швидше, квазіплеменного характеру. Людині традиційного суспільства чужим є як атомізоване існування, так і механістичне об'єднання, властиве тоталітаризму.

4) Стабільність. Усі традиційні суспільства надзвичайно стабільні у своїх базових принципах. Якою б не була бурхливою історія того або іншого традиційного суспільства його фундаментальні принципи залишаються незмінними. Це можна характеризувати негативно (інерційність, схильність до стагнації) або позитивно ("Сакральний порядок" як відображення Абсолютного) але це є загальновизнаною ознакою традиційного суспільства.

5) Сакралізованність. Традиційне суспільство легітимує себе через звернення до сакральності. У його межах не завжди можливо провести межу між священним і мирським.

Резюмуючи, ми можемо бачити те, що, незважаючи на різні оцінки і характеристики традиційного суспільства воно є певною об'єктивно існуючою даністю. Це дозволяє визначити традиціоналізм, в широкому значенні цього слова, як ідею відновлення традиційного суспільства, незалежно від того, що вважається його фундаментом : Сакральна Традиція як відображення Абсолютного (інтегральний традиціоналізм), біологічна природа людини і обумовлена нею поведінка (Конрад Лоренц, деякі представники "нових правих") або соціокультурна специфіка (основна частина академічних вчених).

Необхідно розрізняти традиціоналізм і інтегральний традиціоналізм, який є лише одним з різновидів традиціоналізму . Хоча варто відмітити, що саме інтегральний традиціоналізм можна вважати найбільш характерною формою традиціоналізму, свого роду "серцевиною". Також слід ввести поняття посттрадиціоналізм для характеристики сукупності світоглядних напрямів, які позитивно оцінюють традиційне суспільство, але не визначають себе як традиціоналістів і, іноді, відмежовуються від традиціоналістів. Проте, окрім позитивної оцінки традиційного суспільства, їх характеризує вплив тих або інших практичних форм традиціоналізму, з яким вони знаходяться в стані швидше дискусії чим протистояння. Як приклад, можна привести археофутуризм Гійома Фая або філософську школу "нових правих" (не слід плутати з однойменними політичними рухами в різних країнах).

Список використаних джерел

1. Бойченко І. В. Філософія історії: підручник / І. В. Бойченко. – К. : Знання, КОО, 2000. – 723 с. 2. Вебер М. Протестантська етика і дух капіталізму / Макс Вебер ; [пер. з нім. О. Погоріло]. – К. : Основи, 1994. – 261 с. 3. Вишинський С. Традиція і Сучасність у понятєвому дискурсі інтегрального традиціоналізму / Святослав Вишинський // Науковий вісник Чернівецького університету. Філософія. Збірник наукових праць. — 2010. — Вип. 534—535. — С. 53—57. 4. Кара- Мурза С.Г. Опять вопросы вождям./С.Г.Кара -Мурза- К. :Оріяни,1998 -492с 5. Новейший философский словарь. - Минск: Гуманитарная литература, 1999. – 410 с. 6. Социальная философия. Словарь. – Екатеринбург: AST, 2006. – 280 с. 7. Эвола Юлиус. Оседлать тигра. ./ Юлиус Эвола – С.-Пб: "Владимир Даль", 2005.- 509 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Э.А. Юрченко, старший преподаватель
кафедры философии и педагогики
Национального транспортного университета

ТРАДИЦИЯ. ТРАДИЦИОНАЛИЗМ. ТРАДИЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО

В статье предпринимается попытка наметить контуры определения, того что такое традиционализм, а также его соотношение с такими явлениями как традиция и традиционное общество. Также уделено внимание разграничению традиционализма в широком смысле слова и традиционализма как мировоззренческой осмысленной теоретической позиции.

Ключевые слова: традиция, традиционализм, традиционное общество, цивилизация, интегральный традиционализм.

E. Yurchenko,
Senior lecturer of the department of philosophy and pedagogy,
The National transport university

TRADITION, TRADITIONALISM AND TRADITIONAL SOCIETY

In the article it is made an attempt to define the shapes of traditionalism, its correlation with such phenomenon as tradition and traditional society. It is stressed the attention to the difference between traditionalism in a broad sense and the one as world-view reflected theoretical position.

Key words: tradition, traditionalism, traditional society, civilization, integral humanism.

ПОЛІТОЛОГІЯ

УДК 327

Г. Р. Абсаттаров, канд. політ. наук,
Казахський національний педагогічний університет імені Абая

СПРАВЕДЛИВІСТЬ І ПРАВОВА КУЛЬТУРА В КАЗАХСТАНІ: ПОЛІТОЛОГІЧНІ АСПЕКТИ

У статті розглядаються актуальні політологічні проблеми справедливості та правової культури в Казахстані та їх взаємодія, які в науковій літературі ще недостатньо вивчені. Разом з тим приділено увагу і дискусійним питанням.

Ключові слова: справедливіст, правова культура, Казахстан, право, казахське суспільство.

Проведений нами аналіз не дозволяє сумніватися в тому, що справедливість і правова культура в Казахстані в процесі взаємодії збагачують і розвивають один одного. Принципи і норми справедливості впливають на розвиток правової культури населення країни.

Поняття "справедливість" багатогранне і багатоаспектне. Воно охоплює різні сфери життя жителів Казахстану і його суспільства, є оцінним елементом і одночасно регулятором суспільних відносин. Безліч наукових підходів, способів розуміння, міркувань, систем поглядів щодо цього поняття є наслідком великого інтересу до проблеми справедливості, справедливого і несправедливого.

Безумовно, при розгляді поняття справедливості в правовій культурі казахстанського народу необхідно враховувати ряд факторів, які безпосереднім чином впливають не тільки на формування у жителів Казахстану уявлень про справедливість, а й на процеси правотворчості і правозастосування, здійснювані державними органами влади. Таким чином, цими факторами є історичні особливості економічного та політичного розвитку держави і рівень правової культури казахстанського суспільства.

Під справедливістю ми розуміємо оцінну категорію морально-правової та політичної культури, однією з основних функцій якої є розподілення у соціальному середовищі Казахстану благ, обов'язків і заходів відповідальності між індивідами. Змістом справедливості в Казахстані є уявлення про належне, історично зумовлене, сформоване суспільним визнанням невід'ємних прав жителя Казахстана, людини. Вимоги справедливості в Казахстані полягають у відповідності до реальної значимості різних індивідів або соціальних груп та їхнього соціального становища, до їхніх прав та обов'язків, до діянь і оплати, праці та винагороди, злочину і покарання і т.ін. Справедливість в Казахстані містить певні змістовні особливості, які полягають в тому, що вона охоплює практично всі відносини, що виникають в казахстанському суспільстві і державі, її основні функції зводяться до аналізу і пошуку різних невідповідностей.

Соціально-політична цінність справедливості в Казахстані виражається в тому, що вона, згідно з конституцією Республіки Казахстан, є невід'ємним супутником всіх відносин, в яких беруть участь жителі Казахстану. Основною функцією казахстанського права є регулювання суспільних відносин [3]. Отже, справедливість і право в Казахстані – взаємозумовлені елементи соціально-правового механізму-регулятора, основними цілями реалізації якого є захист і збереження казахстанського суспільства і держави.

Отже, справедливість в казахстанському суспільстві набула характер необхідного і значущого явища. Громадська, політична значущість справедливості зумовлена можливістю її застосування будь-яким суб'єктом суспільних відносин для їхньої оцінки з позиції справедливого або несправедливого регулювання. У цьому сенсі справедливість у Казахстані виступає найважливішим принципом формування і функціонування правової культури громадян на будь-якому рівні: і індивідуальному, і громадському, і в рамках позитивного права як ідеології, і в рамках правової психології. Законодавчо суспільно-політичний характер справедливості в Казахстані закріплений за допомогою введення такого поняття, як соціальна справедливість в контексті правової культури.

Правова культура жителів Казахстану сприяє утвердженню в суспільстві принципів справедливості, законності та правопорядку, створенню атмосфери, в якій кожна людина захищена від свавілля і може вільно реалізувати свої творчі здібності та ідеали. Правова культура Казахстану значною мірою є гарантом реального верховенства закону, чинником, що сприяє високій громадянській активності та відповідальності.

Правова культура як рівень особливого розвитку справедливості і казахстанського суспільства проявляється, насамперед, у його підготовленості до сприйняття прогресивних правових ідей і законів, умінь і навичок, а також у відношенні до чинних регуляторів. З цих позицій вона характеризується наявністю правових культурних орієнтації і справедливості. Правова культура Казахстану – це певний характер і рівень діяльності членів правового, громадянського суспільства, одночасно, це і результат культурної діяльності у сфері права, тому що вона є сукупністю відповідного ступеня правових знань, умінь, навичок суспільства.

При цьому не викликає сумнівів й залежність правової культури народу Казахстану від ряду факторів (менталітету, рівня правової культури, історичних передумов формування держави та державної влади). Однак, у зв'язку з тим, що суб'єктами формування правової культури виступають жителі Казахстану, в її основі, в першу чергу, лежить природна можливість зіставляти, оцінювати, порівнювати різні правові явища за допомогою сформованих у них понять. Високий рівень правової культури казахстанського народу, що полягає в аналітичному і різнобічному підході до аналізу правових явищ, практично завжди виступає гарантом відповідного розуміння будь-яких правових новацій.

Ефективність правового регулювання в Казахстані безпосередньо залежить від правової культури, так як правова культура виступає первинним елементом, що дозволяє прогнозувати результати правотворчій і правозастосовчій діяльності.

Співвідношенню правової культури і справедливості в Казахстані необхідно приділити особливу увагу, враховуючи той факт, що і те, і інше знаходять відображення не тільки один в одному, а й у різних формах громадської свідомості народу Казахстану. Незважаючи на те, що правова культура – категорія правова, соціально-політична, а справедливість – етична, політична, при оцінці тих чи інших обставин ці категорії різних форм суспільної свідомості казахстанського народу

нерозривно пов'язані. Справедливість, значною мірою є явищем моралі, політики, соціальним і етичним критерієм казахстанського права. Своєрідним "містком", за яким моральні погляди жителів Казахстану проникають і вплітаються в правову тканину казахстанського суспільства, є правова культура казахстанського народу.

Як правило, кажучи про правове, мають на увазі справедливе, а кажучи про справедливе – правове. При формуванні у жителів Казахстану правової культури справедливість виступає фундаментом, на основі якого і формується ставлення однієї особи або групи осіб до казахстанського права, а також одним із найважливіших критеріїв оцінки. Саме при зіставленні, порівнянні справедливого і того, як насправді регулюються відносини нормами казахстанського права, формується ставлення до останнього.

Проте великий змістовний обсяг поняття справедливості в Казахстані реалізується в правовому полі. Видається, що вузьке застосування поняття справедливості в Казахстані в якості фундаменту формування правової культури казахстанського народу обгрунтовано і зумовлено природою справедливості як основоположного загальнодоступного критерію для зіставлення правових явищ з моральними, соціально-політичними поглядами як окремого жителя Казахстану, так і суспільства в цілому.

Правова культура казахстанського народу являє собою сукупність поглядів та ідей щодо казахстанського, міжнародного права. Ця обставина зумовлює її функціональні особливості: оцінку самого права, оцінку його реалізації і необхідності [4].

Справедливість в Казахстані є елементом найбільш поширеним і доступним практично кожному суб'єкту. Моральний, соціально-політичний зміст цього елемента дозволяє при необхідності оцінити казахстанське право без звернення до будь-яких інших джерел зробити висновок про те, як співвідноситься казахстанське право, його застосування і результати цього явища як юридично, політично значущого. Суб'єкту в цьому випадку необхідно лише застосувати морально-етичні, соціально-політичні характеристики, які є змістом справедливості, які з огляду на фізіологічні, психологічні і особистісні якості (вік, соціальне та економічне становище, характер тощо) сформувалися у нього в процесі життєдіяльності, і оцінити казахстанське право з точки зору справедливості.

Таким чином, можна говорити про те, що функціонально справедливість у Казахстані реалізується за допомогою формування правової культури казахстанського народу, оскільки її застосування нерозривно пов'язане з оцінкою казахстанського і міжнародного права. Морально-етичний, соціально-політичний стрижень справедливості зумовлює масову можливість використовувати справедливість як оцінку як самого казахстанського права, так і нерозривно пов'язаних з ним процесів, оскільки кожному жителю Казахстану з огляду на його природу властиво з самого початку життя формувати свої внутрішні уявлення, ідеї, характеристики, несучи моральний, соціально-політичний характер.

Поняття справедливості при формуванні правової культури казахстанського народу нерозривно пов'язане з використанням таких понять, як мораль і моральність. Нерозривний зв'язок справедливості, моралі і моральності зумовлений загальною природою виникнення і схожим механізмом регулювання процесів, що відбуваються в казахстанському суспільстві і державі.

Справедливість – найважливіший і невід'ємний елемент оцінки казахстанського права, з огляду на це, вона впливає на будь-які процеси, що відбуваються в казахстанському суспільстві і державі. Вона також є базою побудови відношення народу Казахстану до права і будь-яких правових явищ. Масовість її застосування пояснюється природними можливостями жителя Казахстану, вагомою моральною складовою його особистості. Оцінка з боку справедливості, як правило, – перша оцінка, яка дається правовим явищем. Поняття моралі та моральності завжди супроводжують застосування справедливості як оцінки. Вони є чинними елементами, що допомагають суб'єкту зробити остаточний висновок про справедливе або несправедливе право і сформувати до нього відповідне ставлення.

Справедливість в Казахстані має статус універсальної соціальної норми, закріпленої у свідомості кожного жителя Казахстану, що є критерієм оцінки тих чи інших соціальних відносин, а також їх регулятором. Справедливості в правовому аспекті одночасно надається юридична, політична формалізованість, визначається коло її дії та предмет регулювання.

Справедливість як особлива якість, властива казахстанському праву, виражена у вигляді певного критерію, змістом якого є баланс вимог, відплати, відповідальності, покарань. Однак цей критерій не може застосовуватися як еталон до будь-якої з існуючих норм. Ця проблема пов'язана з тим, що істотні відмінності суспільних відносин припускають різні методи і способи їх регулювання.

При аналізі будь-якої правової норми Казахстану на наявність справедливості, в першу чергу, необхідно розуміти суть правовідносин, на які спрямована дія цієї норми. В іншому випадку можна зробити необгрунтований висновок про те, що норма несправедлива. Однак, взявши до уваги природу тих суспільних відносин, на які направлено її дію, з'ясувавши суть і змістовний характер законодавства, що регулює однорідні відносини в цілому, можна буде говорити про те, що вона все ж носить справедливий характер. Отже, оцінюючи казахстанське право з позицій справедливого регулювання суспільних відносин, необхідно враховувати різні об'єктивні чинники, що впливають на результат оцінки казахстанського права [2].

Оптимальний правовий баланс між інтересами держави, суспільства або конкретних соціальних верств суспільства в Казахстані має бути побудований на принципах справедливості. Тільки в такому випадку можна говорити про справедливість правових норм Казахстану, що діють в суспільстві. При відсутності оптимального поєднання інтересів учасників суспільних відносин між ними починають виникати серйозні протиріччя.

У сформованих сучасних умовах Казахстану в основі співвідношення справедливості та права лежать кілька важливих принципів. Перший зводиться до того, що казахстанська держава протягом останніх двадцяти років переживає перехідний етап.

Радикальні економічні та політичні зміни, що сталися в країні, безпосереднім чином відобразилися на ставленні казахстанців до права. Правова культура казахстанського народу, наповненням якої є сукупність оцінок права, зазнало докорінних змін. Населення Казахстану стало жити не тільки за іншими економічними і політичними правилами, але й за іншими правовими принципами. Подолання ним політико-економічного та моральної криз відбувається і донині. Нова правова

культура казахстанського народу зазнає тривалий і болісний процес формування.

Основою другого принципу актуалізації ідей справедливості та права в Казахстані є той факт, що населення країни, зіткнувшись з несправедливістю щодо себе, сприйняло це досить гостро. Економічний характер цієї ситуації призвів казахстанське суспільство до того, що ставлення до права формувалося саме по собі. Незважаючи на те, що правова культура казахстанського народу розвивається незалежно від бажання людини, в основу одного з ключових завдань будь-якої сучасної держави повинен входити обов'язок формування у народу належного рівня та якості правової культури. Як правило, в основі такого формування ставлення до правової культури лежать важкі економічні та політичні умови життя, які протягом тривалого часу були невід'ємною характеристикою сучасного Казахстану. Казахстанська держава перехідного періоду не ставила завдання контролювати процес формування правової культури населення, при цьому всіма заходами вимагаючи виконувати існуючий закон, тим самим остаточно зламавши і без того крихку основу правової культури казахстанського суспільства.

Існує кілька варіантів вирішення виниклої кризи сучасної казахстанської правової культури. Мається на увазі, що громадянин Республіки Казахстан, який проживає на території країни і володіє достатнім рівнем громадянської культури, повинен звернутися до власної правової культури, намагатися проаналізувати і зрозуміти, яка ж його власна суб'єктивна правова культура зараз, чи вона зазнала якихось змін останнім часом, на яких принципах і засадах вона базується. Але головне, необхідно зрозуміти, яке місце в цій суб'єктивної правовій культурі займає справедливість.

Наявність правової культури притаманне кожному, різниця лише в його якісному стані. Правова культура необхідна казахстанцям, людині [1]. Вплив правої культури на жителя Казахстану, людини беззаперечний. Можна говорити про високий моральний, політичний стрижень правової культури або ж навпаки, про її запущений і спотворений стан, однак зміст правової культури у вигляді того чи іншого ставлення до права не змінюється, воно лише виражається в поведінці конкретного жителя Казахстану, людини.

У зв'язку з цим, тема справедливості незмінно виникає, коли постає питання про конкретні права казахстанця, людини і про право в цілому. Житель Казахстану, здійснюючи різні дії, наприклад, беручи участь в угодах, найбезпосереднішим чином примушує себе звертатися до правової культури, роблячи висновки і приймаючи рішення щодо своїх прав і прав іншої сторони, їх реалізації та справедливості їх розподілу. Сучасна казахстанська правова культура, як і будь-яка інша, нікуди не зникає, вона існує незалежно від того, займається держава її формуванням чи ні. Проте вплив, який вона чинить на поведінку членів казахстанського суспільства, важко переоцінити.

Ідея справедливості в Казахстані несе заряд дії, передбачає наявність відповідного механізму відновлення справедливого балансу в країні. Коли правова культура наповнена сукупністю позитивних оцінок права і правової дійсності, заснованих на особистісному сприйнятті права через призму ідеї справедливості, це, безумовно, є позитивним чинником правового розвитку казахстанського суспільства і держави.

Таким чином, у висновку можна сказати, що ми розуміємо під справедливістю соціально, політично значуще явище. Змістовною рисою справедливості є уявлення про належний, безпосереднім чином пов'язаний з дистрибутивною функцією справедливості розподіл благ, обов'язків і відповідальності в казахстанському суспільстві. У сучасній казахстанській правовій культурі справедливість, головним, чином виступає оцінним поняттям, за допомогою якого формується ставлення до явищ правової дійсності Казахстану. Правова культура Казахстану є обов'язковим атрибутом, одним з головних елементів правової держави, громадянського суспільства. На сучасному етапі вона виступає найважливішим детермінантом, від якого залежить успіх впровадження та функціонування демократичних норм і цінностей у країні. Для підвищення правової культури громадян і казахстанського суспільства в цілому є необхідним комплекс економічних, політичних, організаційних, адміністративних, судових, виховних, освітніх заходів, покликаних прищепити повагу до права і стимулювати позитивну правову активність.

Список використаних джерел

1. Абсаттар Г.Р. Правова культура населення - найважливіший фактор вдосконалення правової політики Республіки Казахстан / / Вісник КазНПУ . Серія соціологічні та політичні науки. - 2012 , № 2.- С.143 -144. 2. Кожамуратов С.А. Правове сознание. -Алмати , 2013. - С.15. 3. Конституція Республіки Казахстан. -Астана ; 2008.- С.4 - 14 ,41 -47. 4. Sozialphilosophische, politische und rechtliche Aspekte der Modernisierung Kasachstans. - Berlin , 2012. - S.138 - 139.

Надійшла до редколегії 28.02.15

Г.Р. Абсаттаров, канд. полит. наук,
Казахский национальный педагогический университет имени Абая

СПРАВЕДЛИВОСТЬ И ПРАВОВАЯ КУЛЬТУРА В КАЗАХСТАНЕ: ПОЛИТОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ

В статье рассматриваются актуальные политологические проблемы справедливости и правовой культуры в Казахстане и их взаимодействие, которые в научной литературе еще недостаточно изучены. Вместе с тем уделено внимание и дискуссионным вопросом.

Ключевые слова: справедливость, правовая культура, Казахстан, право, казахское общество.

H. R. Absattarov, PhD in Political Science
Kazakh National Pedagogical University named after Abay

JUSTICE AND LEGAL CULTURE IN KAZAKHSTAN: ASPECTS OF POLITICAL SCIENCE

This article considers actual politological problems of justice and legal culture in Kazakhstan and their interactions which are still insufficiently studied in scientific literature. At the same time the attention was paid to debatable questions too.

Keywords: justice, legal culture, Kazakhstan, Civil law, Kazakh society.

УДК 321

Барт Хиц,
аспирант отделения политологии
Варшавского университета

МЕЖДУ ПОЛИТИКОЙ И ИСТОРИЕЙ – ФРАГМЕНТАРИЗАЦИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПРОШЛОГО

Целью статьи анализ теоретических основ избранных парадигм между историей - повествованием о ней, а политикой в фоне совершающего себя процесса систематической трансформации в Польше. Автор поддерживает тезис, что повествовательность интерпретационный инструмент, и что фрагментаризация исторической памяти, а её реконструкция в период общественного изменения затем неизбежный процесс. По мнению автора, каждое историческое происшествие для гуманитарных наук, а тем больше для политика своеобразный и самый трудный тест общественной ответственности. Поэтому, за ключевого для политики интерпретации исторического сознания, признать полагаться момент, когда данное происшествие остаётся перенесённое из сферы памяти (эмоциональной) в дискурсу истории и исторической политике. Затем, слишком опрометчивое определение наименованием "неправды" всяких исторических интерпретаций, есть ошибкой, потому что, у них влияние на текущие политические стратегии всё же довольно существенное и подвергается различным влияниям.

Ключевые слова: политическая история, историческая память фрагментаризация, легитимизация.

Для историка, а тем более для политика важным полем отнесения, особенно в период конституциональной трансформации, есть разговор на тему исторической преемственности, исторического познания и исторической политики. Эта проблематика была очень ярко представлена в концепции "мира без истории": от прогрессивно-утопических идей Фукуямы и до постструктуралистских идей.

В свою очередь, понимание исторического рассказа как вида "дискурсивного кода", при котором творимые мысли конструкты, относят этот рассказ в "вторичную реальность", отличающуюся от первичного мира конкретных случаев, в реальность, типичную для отдельных культур [1]. Эта реальность, является лишь функцией, принятой оптики, а также своеобразной логикой изображения или иначе "метафора историософичной категории, которая служит для ориентированной епистемологизации историографического анализа" [1]. История (историография), которая понимается как беседа сама, следовательно, производит свой предмет исследований. В этой ситуации, возможным становится формулирование философско-прагматичных принципов, которые выполнили бы условия легитимизации истории и признания ее познавательного веса для практических действий в сфере исторической политики.

Обоснованность вышеуказанного можно найти в одинаковой степени как в практике исторической политики, так и в наработках теоретической мысли. Обратившись к наработкам Поля Рикера можно увидеть, что концепция гармонии, позволяет осуществить интерпретацию прошлого в настоящем времени [7].Есть своеобразная концепция беседы, согласно которой можно принять, что события, общественные факты, процессы и общественные явления имеют исторический характер, а их признаком является способность переступания собственного исторического времени и включения как равносильного звена в ряд случаев с подобным характером в настоящем времени.

Таким образом, историческое время и связанное с ним историческое сознание, помещает действия и случаи, создают темпоральные отношения к разным фактам, а одновременно возможность узнавание их смыслов, которые актуализируются в новой исторической ситуации. Подобно и в рефлексии Л.Колаковского, можно отыскать мотивы, приближенные к трактовки П.Рицера. Л.Колаковский утверждает, что "понимание "индивидуальности" происходит онтологически через коммуникацию в сфере добра и зла, утверждая, что она размещена в исторически непрерывном сообществе, даже если она не осознает это полностью" [2]. Другими словами сообщество, чтобы быть настоящим, должно жить в духовном пространстве, в котором прошлое является реальностью; как и вид связи с духами предков и уважение к усопшим всегда были натуральным выражением сознания.

На этом основании, в одинаковой степени историк, как и политик должны иметь право интерпретировать историю как пространство, в котором пробегают линии напряжений между тождественностью и разницей, между прошлым и настоящим.

Сама беседа, как и связанная с ней историческая политика может иметь конечно отличительный темп изменений в разных сферах настоящего, характеризоваться завуалированым, своеобразным многоголосием, раскрытием разных возможностей, которые определяют также перспективу к будущему. Рассматривая, следовательно, проблему с точки зрения механизмов исторической политики, обоснованность начинаний приемственности и изменений требует корреляции с концепцией использования исторической памяти как фактора динамизирующего ход трансформации через отторжение, сохранение, модификацию и возвращение. С другой стороны, если мы примем во внимание постсовременную обусловленную контестом рассмотрения историю, существует необходимость звукоулавливания полифонии историй, "узнавания живой неоднородности истории". В политической практике учитывать стоит факт, что в истории существует всегда больше чем лишь один поток, который как кажется, доминирует в настоящем. Нынешняя история не была бы историей, если бы была лишь эволюцией, мягким прохождением прошлого в день сегодняшний, медленным дозреванием формы современности. Отсюда пропуск противотечений в потоке историй, целесообразное незамечание отдельных фрагментов, - все это составляет особенный вид исторической политики, через формообразование исторического сознания, истории и "противоистории".

С политологической точки зрения проблему фрагментаризации, а также рекомпозиции можно рассматривать в категориях явлений, сопровождающих процессы конституционального изменения. Как подчеркивал Франсис Хеилингхен, эти явления сообщаются с постсовременной мыслью, которая "интерпретирует знание как комплекс перспектив, где люди имеют разные взгляды, но ни один из них не "правилен", или "ошибочен"[4]. Когда обдумывают культуру, видят плюрализм взглядов, концепции, теории, движение стилей, которые конкурируют, взаимно поддерживаются или просто существуют рядом, без бытия лучшими или худшими" [4].

В то же время надлежит отметить, что фрагментаризация, не исчезновение давних частей целостности, их полный распад; по-видимому продолжение их частей в определенном видимом и известном состоянии, которое спустя некоторое время сможет самостоятельно функционировать, а также требующим внешнего подкрепления.

Фрагментаризация, которая так понимается, является в свою очередь условием рекомпозиции, которая заключается в воссоздании чего-то по периодическому распаду. Независимо от того, что давние узы подверглись значительному ослаблению, не все прекратили действовать, а даже поберегли в определенных важных аспектах силу, что позволяет данному явлению пережить, хоть бы для того, чтобы окрепнуть. Процесс рекомпозиции использует следовательно также и элементы, взятые ранее с целостности, добавляя их как составные части в новую структуру - обогащая ее как целостность.

Эта проблема приобрела значения особенно после 1989 года, когда произошла рекомбинация многих структур, касалось это прежде всего, политической сцены, в результате чего, по длительному доминированию одной партии, появились множественные партии и политические группировки, а вместе с тем существенные отличия относительно вопроса исторической политики.

Фрагментаризация исторической памяти проявляется и в плоскостях: исторического сознания, мысли и фактов. Фрагментаризация – это процесс изменений настоящего, в котором пробиваются нити истории, составляющие элемент давней системы, которая в новых условиях уже не может быть однородной. Способ интерпретации отдельных моментов затруднен, но это не уменьшает значимость самого процесса для преемственности политической истории.

Во-первых, политические интерпретации не следует отождествлять с интерпретационными практиками, такими как политическая теория, политический комментарий или история политических институций, партий и конфликтов, для которых политика составляет специфический предмет заинтересованности. В тех других практиках интерпретаций, пробивается или мотивирующая, его политика – "политика" в смысле политических стоимостей или идеологии – она легко видимая и не требует специального метаинтерпретационного анализа.

Во-вторых, политика интерпретации возникает в рамках практик интерпретационных, которые всего лишь мнимо отличаются от сжатых политических вопросов, практик, ведомых под эгидой чисто бескорыстного искания правды или сути дела. Такая "политика" сообщается с видом авторитета, который приписывает себе комментатор перед политическими авторитетами, которые устанавливаются в его обществе, а также перед другими комментаторами в своей сфере.

Обращаясь, к классическим теоретическим трудам, трудно не отметить, что союз между деятельностью интерпретации и политикой был конструируемым в разные способы. Одной из работ в этом направлении является труд Марка Вебера "Политика как профессия и призвание". Автор утверждает, что "политика означает для нас стремление в деление власти или в обладании влиянием на разделение власти, как между государствами, так и между группами в рамках государства" [8]. Иначе эту проблему рассматривал Т.Гоббс, настаивая на абсолютной подчиненности интерпретации потребностям государства[4]. В свою очередь, И.Кант видел общественную функцию комментатора как медиатора между людом и сувереном[5]. Ф.Ницше подчинил политику, интерпретации, которая понималась как форма, в которой воля силы приобретали свою артистическую или интеллектуальную форму [6].

Мы можем следовательно принять, что деятельность интерпретации становится политической, тогда когда данный комментатор истории требует большего авторитета чем это имеют другие комментаторы. Конечно, интерпретация становится политической, когда данная точка зрения открыто выбирается за главную линию убеждений через владельцев политической власти.

Знаменательные примеры такого состояния можно было увидеть, например, в гитлеровской Германии, в тоталитарных государствах типа ПРЛ, СССР, также, современная Россия, сегодняшняя Северная Корея, множественный религиозный фундаментализм а также пуританские режимы, и тому подобное.

Независимо от времени, способу дефиниции, история а также связана с ней историческая память была всегда предметом интереса политической власти, а историческая политика была внедрена в меньшей или большей мере сознательно, соответственно исторические знания были использованы, прежде всего, инструментально.

Историческая політика, таким образом, представлена как средство формирования общественного сознания, интегрируя в большей или меньшей степени гражданскую и патриотическую, а также этническую идентичность, отсылая к совместным действиям того или другого государства или же к коллективной национальной памяти.

В границах объективистских парадигм доминирует взгляд, который имеет корни в позитивистской традиции, где действия, независимы от исторической и генерализирующей общественных, практик. Несколько по другому - это представлено в границах конструктивистского подхода, довольно широко понимаемого в посмодернистской традиции. Рассматривается, что статус формы действий есть признаный через общественные практики и при помощи их создаются историческое повествование, что именно они и являются стратегиями конструирования исторических миров возможных в познавательном, эстетическом и этическом измерениях.

Найденное знание о прошлом является не только эффектом разных исследовательских практик, но и политических размышлений, которые имеют целью сформировать историческую память. В этом случае она есть образованием, сформированном вследствие социального взаимодействия между людьми и имеет характер идеологический, этический а также эстетический и способствует удовлетворению интересов и нужд одних больше нежели других.

Понимая, по-другому, история появляется, как определенное, обусловленное культурой, объединение разных форм освоение мира в способ предоставление общественностью в данном месте и времени определенного статуса и смысла прошлому.

В результате, политика по отношению к истории выполняет целую цепочку регулирующих функций: организационную, стабилизирующую и дестабилизирующую, демонстрирующую и маскирующую, прогрессивную и регрессивную и т.д.

К начальным свойствам политики принадлежит также и регулирование процессов общественного контроля, что заключается в признании границ возможного и невозможного в данной общественной системе, в рам-

ках определенного контекста культурного и исторического.

В случае парадигм, так называемых холистических, общественной инженерии, которая, как известно, представляет собой комплекс техник, служащих для достижения цели путем манипуляции обществом и реализации конечной политической цели в форме артикулированного государством идеала, а также, принятого в государстве проекту закрытого общества. Характеризуется оно тем, что граждане такого общества живут в замкнутом круге неизменных табу, прав и обычаев, которые считают незыблемыми.

В результате, холистическая общественная инженерия увеличивает гегемонию государственных институтов, дисциплинирует все общественные отношения, включая и межличностные, прикладывает усилия, чтобы централизовано гомогенизировать силами формирования прошлого общества, урегулировать и замедлить его развитие и приспособить к нему граждан. Доводя все до централизации власти, контроля и стереотипизации интересов, а также убеждений через образование и пропаганду.

Историческая политика, в зависимости от уровня централизации власти, от степени централизации знаний, в разный способ выполняют познавательную, эстетическую, этическую, интегрированную, а также функции социализации, интеграции, легитимизации и деллигитимизации. История, в таком случае становится предметом и инструментом власти.

Само существование исторического пространства можно понимать как наличие способа существования исторических основ, благодаря которому прошлое может влиять на настоящее.

Политическая власть, которая, как правило, есть своеобразным рупором отдельных политических партий, которые входят в ее состав, а также и оппозиции, хоть в меньшей степени. Она в состоянии укреплять и претворять в жизнь действия в политической сфере.

Историческая память и связанные с ней процессы одинаковы, если идет речь о процессах как и того, что помнить, так и того, что поддавать забвению.

Коллективная историческая память выполняет три основные функции:

1. Передачи ценностей и образцов поведения приемлемых и воспринятых обществом.
2. Создание связей групповой идентификации.
3. Легитимизирование власти и существующего порядка.

Первая из упомянутых выше функций, заключается в передаче ценностей и образцов поведения через определенную группу, которая принимает их в процессе первичной социализации. Тем самым, формирование исторической памяти завершается усвоением новых фактов и переживаний, важных с точки зрения этой общности.

Открытие, а потом, одомашнение "заключается в прохождении посвящения через концентрически составленные круги, которые творят: семейные, дружеские отношения, приятельские, товарищеские взаимоотношения родителей, а больше всего открытие исторического прошлого происходит через открытие прошлого "своих предков". Последний из этих кругов и составляет данность, общность политическую, государство.

Во втором случае - связь и групповая идентичность с точки зрения легитимизации власти играет существенную роль, поскольку те явления повинуются динамической изменяемости, между прочим, по-разному в зависимости от экспозиции исторических смыслов. Измерение политический групповой идентичности происходит в желании к освобождению индивидов и групп от ограничений, которые влияют на их жизненные шансы. Такие изменения идентификаций происходят в границах рефлексии и опыта, при которых возникают личностные изменения, которые переплетаются с социальной идентичностью.

Признавая взаимоотношения власти решающим элементом общественного конструирования идентичности, мы можем иметь дело со следующими формами и источниками этого процесса, а именно:

• с легитимирующей идентичностью; она продвигается через доминирующие институты в обществе, что имеет целью расширение и рационализация ее доминирования.

• с идентичностью сопротивления; которая, производится через агентов, что находятся в худшем положении, условиях девольвированных и стигматизированных через логику доминации, а тем самым строят шансы сопротивления и существования на основе отличных от тех, в которые проникают социальные институты.

• с "идентификацией проекта", которая "появляется, когда общественные агенты на основе доступных им культурных материалов строят новую идентичность, которая редефинирует их позицию в обществе, а делая это, стремятся к трансформации всей общественной структуры. Граница между двумя последними типами очень сложная для определения - тем более, что "идентичности, которые начинаются от сопротивления могут создавать проекты".

Представленные выше примеры фрагментаризации и интерпретации исторической памяти в современных общественных науках свидетельствуют о нарастании заинтересованности этими процессами, их составными частями и их спонтанными причинами, которые локализуются, в современном историческом пространстве, а также определяют роль этих частей в исторической политике. В конечном итоге, легитимирование власти и существующего порядка довершается, как правило, через ревалоризацию настоящего, а также как правило есть ориентированным на будущее, потому что современное и прошедшее времени всегда присутствуют в будущем. Процесс фрагментаризации исторической памяти есть ее реконструкция в условиях системных трансформаций, которые в польских реалиях и не только, не завершились в сфере формального права. Это открывает возможность для поиска новых парадигм исторической политики, а также открывает новое восприятие на изменяющуюся реальность в условиях процесса глобализации, доминирования экономики над этикой в мире политики, упадку и эрозии национальных государств. Другими слови "безопасный" давний мир, объединяемый в институции государства, семьи, и тому подобные образования, лишенные прозрачного научного анализа и практического знания реконструкции исторической памяти - распадаются на части, без которых самостоятельное выживание выдается сомнительным. Определенной надеждой в этом направлении может быть извечное человеческое стремление к гармонии, которое соединяет части в целое и предоставляет им новый смысл

Список использованых источников

1. Blau P., Wymiana i władza w życiu społecznym, Kraków 2009. 2. Goodman N., Jak tworzymy świat, Warszawa 1997. 3. Heylinghen F., Post-Modern Fragmentation. Principia Cybernetica Web. http://pespmc1, dostęp - 20.09.2014. 4. Hobbes T., Lewiatan, czyli materia, forma i władza państwa kościelnego i świeckiego, Warszawa 1954. 5. Kant I., The Strife of the Faculties (cz. 2). Tłum. R.E. Anchor. New York 1963. 6. Nietzsche F., Z genealogii moralności. Pisma polemiczne. Tłum. L. Staff. Wyd. 3. (Przedmowa, Pierwszy esej, Drugi esej, cz. 1–3) Kraków 2003. 7. Ricoeur

P., Narrative Time, "Critical Inquiry" 1980, nr 7; Temps et recit, t.1-3, Paris 1983-1985. 8. Weber M., Gospodarka i społeczeństwo, Warszawa 2002; Polityka jako zawód i powołanie, Porównania nr 7, 2010

Надійшла до редколегії 28.02.15

Барт Хіц, аспірант відділення політології
Варшавського університету

МІЖ ПОЛІТИКОЮ ТА ІСТОРІЄЮ - ФРАГМЕНТАРИЗАЦІЇ ІСТОРИЧНОГО МИНУЛОГО

Метою статті аналізу теоретичних основ вибраних парадигм є історія і оповіді про історію, які зазнають трансформації зі сторони політики, процесу систематичної трансформації в Польщі. Автор статті підтримує тезу, що оповідь є інтерпретаційним інструментом, і що фрагментаризація історичної пам'яті і її реконструкція в період соціальних змін є неминучим процесом. На думку автора, кожна історична подія для гуманітарних наук, а тим більше для політика є своєрідним тестом соціальної відповідальності. Тому досить великим є спрощення у вживанні до якоїсь історичної події поняття "неправда", оскільки події зазнають відповідної трансформації вже на рівні людської пам'яті, а далі і на рівні особистісних інтерпретацій зі сторони політиків.

Ключові слова: політична історія, історична пам'ять фрагментаризації, легітимізація.

Bart Hits, postgraduate student Department of Political Science
Warsaw University

BETWEEN POLITICS AND HISTORY – THE FRAGMENTATION OF THE PAST

The analysis of the theoretical foundations of the chosen paradigms of investigative reports among the history is the aim of the article - the narration about her, and politics in the background of the happening process of the constitutional transformation in Poland. The author supports the thesis that narration is the interpretative tool, and that the fragmentation of the historical memory and her reconstruction in the period of the social change is the inevitable process then. He also proves, that the type discoursiveness produced by historians, he measures his legitimacy being the tool of political programme or ideology. The disciplines also make up the context of considerations from the circle humanistic and social sciences, in which despite the declaration of apoliticallity, the thinking is engaged political. The sentence author, every historical event is for social sciences, and the more is the special and the most difficult test of the social responsibility for the politician. That is why you, for key for the politics of the interpretation of the historical consciousness, should recognise the moment, when the given event becomes transferred from the domain of (the emotional) memory to the discoursiveness of the history and historical politics. In the turn, too rash defining the name "untruth" of all historical interpretations, he is the mistake, because, they have the continually essential influence on current political strategies.

Key words: political history, historical fragmentation memory, legitimization.

УДК 321

К.О. Ващенко, д-р політ. наук.,
НПУ імені. М.П.Драгоманова

КОНЦЕПТУАЛЬНІ ЗАСАДИ ОСМИСЛЕННЯ ДЕРЖАВНОЇ КАДРОВОЇ ПОЛІТИКИ

У статті розглядаються особливості концептуального бачення сучасної української кадрової політики, виявлення її сутності та інтелектуального змісту, принципових відмінностей від кадрової політики в авторитарному суспільстві.

Ключові слова: держава, кадрова політика, авторитарне суспільство.

Кадрова політика являє собою найважливіший напрям державного управління, орієнтований на реалізацію потреб суспільства в кадрах. Кадри поєднують професійно підготовлені групи людей, що здійснюють діяльність у різних сферах суспільства. Вони є складним утворенням, що визначає соціальну стратифікацію суспільства. Кадри класифікуються за сферами організації суспільства: кадри державно-політичної сфери, кадри матеріально-господарської сфери і кадри соціально-культурної сфери. За ієрархією управління варто розрізняти керівників, фахівців і виконавців [5, с. 466].

Філософський зміст кадрової політики полягає в тому, що завдяки їй відбувається формування, удосконалювання і реалізація суб'єктного фактора суспільства, забезпечується діяльність державних, самоуправлінських, бізнесових і громадських організацій. Сучасне розуміння природи держави передбачає, що вона повинна перебороти своє відчуження від громадянського суспільства, повернутися в суспільство, найтісніше співробітничати не тільки з партійними верхівками, а й з низовими ланками різних організацій населення, з громадськими ініціативними групами [6, с. 411]. Завдяки кадровій політиці вона повинна оновитися й позбутися корупції, гармонізуватися, прийти у відповідність з досягненнями сучасної демократії.

У суспільстві кадрова політика здійснює такі найважливіші функції:

– накопичує і реалізує кадровий потенціал, забезпечує професійну соціалізацію індивідів;

– регулює кадрову систему, її основні інститути, додає їй цілеспрямованості і організованості;

– здійснює управління підбором, підготовкою, розміщенням і просуванням кадрів;

– реалізує заходи з діагностики ситуації в кадровій роботі, виявлення проблем і потреб у кадрах;

– проводить кардинальні зміни роботи з кадрами, удосконалювання всіх її складових.

Звичайно, визначаючи структуру кадрової політики, виділяють мету і завдання, основні напрями і принципи, форми і методи організації. При більш детальному розгляді до кадрової політики відносять: по-перше, цінності і принципи, на основі яких вона будується; по-друге, найближчі (тактичні) і перспективні (стратегічні) мету і завдання, основні етапи їх реалізації; по-третє, суб'єктів політики, її супротивників й опонентів, відносини між ними; по-четверте, ефективні методи, засоби, форми організації соціальних сил для досягнення поставлених цілей і реалізації сформульованих завдань; по-п'яте, ресурсне забезпечення діяльності суб'єктів політики; по-шосте, політичну діяльність з використання ресурсів тими чи іншими методами для
вирішення завдань і досягнення цілей; по-сьоме, основні напрями здійснення політичної діяльності, її пріоритети; по-восьме, політичну культуру, що являє собою сукупність індивідуальних позицій та орієнтацій учасників політичної діяльності.

На кожному етапі історичного розвитку кадрова політика характеризується певним інтелектуальним змістом, системою знання, покладеного в основу підготовки кадрів. В.Чиркин вважає, що "теоретичний фундамент кадрової політики включає величезний масив знань, що дають змогу планувати на основі вивчення управлінсь-

кої праці, приміром, виникнення нових професій і спеціальностей, визначати тенденції розвитку систем професійної освіти, що випереджає перепідготовку і підвищення кваліфікації фахівців, структуру всього освітнього комплексу і різних форм професійного розвитку людини. Важливими базовими елементами кадрової політики є психологія професійної діяльності, економіка праці, економічна соціологія, теорія управління, теорія держави і права, державної служби і т.ін." [4, с.118].

Якщо в індустріальну епоху основними теоріями підготовки кадрів виступали концепції класичного менеджменту, що розглядали працівника як виконавця, який діє за принципом "стимул – реакція", теорія раціональної бюрократії М.Вебера, політехнічної освітньої підготовки, то сучасна кадрова політика значно розширює і оновлює свою інтелектуальну базу.

Теоретико-методологічною основою сучасної кадрової політики є кілька груп концепцій. Найбільш важливі серед них – концепції кадрів, концепції політики і концепції розвитку суспільства.

Що стосується концепцій кадрів, то найбільш розробленими серед них є такі концепції:

1. Теорія трудових ресурсів, яка формувалася в умовах індустріального суспільства. Зміст її полягає в тому, щоб максимально мобілізувати і найбільш ефективно використовувати кадри. Кадри тут виступають управлінським ресурсом. Варто підкреслити, що через різке загострення проблеми трудових ресурсів необхідне істотне відновлення розуміння сучасної кадрової політики. Країна переживає депопуляційну кризу, коли смертність значно перевищує народжуваність. Ситуація стала погіршуватися через те, що виявилися не розробленими загальнодержавні демографічна, сімейна і рекреаційна політики.

Проблеми демографії поступово перетворилися на загальнонаціональні проблеми національної безпеки, що вимагають негайного вирішення. Однак, ці проблеми відрізняються тим, що їх неможливо розв'язати відразу, вони вимагають здійснення системної і довгострокової політики держави, зміни ставлення до родини і дітей з боку різних соціальних верств суспільства.

Але головним є те, що позитивних результатів унаслідок проведення демографічної політики можна досягти тільки через десятиліття. Тому демографічну проблему потрібно починати активно вирішувати вже сьогодні. А для цього потрібно стимулювати народжуваність, збільшувати внески інвестицій у розвиток дітей, зміцнювати родину і підвищувати роль сімейних цінностей. У противному разі до 2025 р. чисельність населення України при песимістичному прогнозі знизиться до 35 млн. осіб. Це призведе до різкої нестачі трудових ресурсів, стагнації основних підсистем суспільства, особливо армії й освіти, необхідності активного залучення робочої сили з країн Азії й Африки, що створить додаткові проблеми, на розв'язання яких потрібно буде набагато більших витрат, ніж на ефективну демографічну політику.

У зв'язку із цим, кадрова політика найближчого десятиліття буде спрямована на вирішення проблеми, пов'язаної з трудовими ресурсами, кількість яких постійно скорочується. Тому напрямами кадрової політики мають бути:

– зниження трудомісткості виробництва й обслуговування;

– підвищення зайнятості населення, скорочення безробіття;

– створення сприятливих соціально-економічних умов для зниження еміграції, особливо відпливу висококваліфікованої праці і молоді;

– проведення активної кадрової політики стосовно жінок (період підготовки до пологів і догляд за дитиною), інвалідів, пенсіонерів, іноземних робітників;

– вжиття заходів щодо забезпечення поворотної еміграції і закріплення тих, хто повернувся в Україну.

2. Теорія кадрового менеджменту, що становить наукову базу управління кадрами, їхньою підготовкою, добором, організацією, розподілом, просуванням і т.ін. Кадрова політика принципово відрізняється від кадрового менеджменту. Якщо метою менеджменту є задоволення потреби організації в кваліфікованих кадрах і ефективне їх використання з урахуванням можливостей самореалізації кожного працівника в рамках певної організації, то об'єктом кадрової політики є сам кадровий менеджмент. Вона вирішує питання його місії й ефективної реалізації, тенденцій розвитку, його відповідності завданням влади.

3. Теорія людського капіталу, яка передбачає змістовий розгляд персоналу як носія інтелектуального, соціального, морального, професійного й іншого капіталів, що цілеспрямовано формуються у індивіда. Ця концепція орієнтована на вкладання роботодавця в індивіда, його робоче місце, виробничу організацію, що забезпечують цілком певний виробничий ефект від діяльності такого індивіда. При цьому індивід розглядається як основний засіб удосконалювання виробництва, об'єкт вкладення ресурсів: чим більше вкладення, тим більше виробничий ефект. Зрештою, ставиться завдання вироблення індивідом набагато більшого капіталу, ніж той, що в нього вкладений.

Індивід сучасного суспільства – це особистість зі своїми інтересами, цінностями і можливостями набагато більшими, ніж індивід індустріального суспільства. Тому сучасна кадрова політика не повинна бути політикою механічного розміщення і просування кадрів. Вона повинна використовувати могутні стимули, будуватися на системі соціальних контрактів індивіда з державою, органами місцевого самоврядування, корпораціями й іншими суб'єктами кадрової політики. При цьому в основу таких контрактів має бути покладена життєва программа індивіда, кар'єрограма, що відображає основні етапи його життєвого шляху і кар'єрного зростання. Соціальні контракти повинні укладатися відразу ж після закінчення середньої школи в найбільш важливих сферах відповідальності суб'єктів кадрової політики і регулюватися законом, містити права та обов'язки сторін і забезпечуватися ресурсами.

Ефективність будь-якого суспільства в остаточному підсумку визначається величиною, можливістю відновлення і реалізації людського потенціалу, що являє собою складне інтегральне утворення, яке охоплює фізичні, психічні, інтелектуальні, освітні й інші характеристики людей, що відіграють виняткову важливу роль у формуванні суспільного багатства. Для індустріального суспільства людський потенціал значною мірою визначається фізичними і професійно-кваліфікаційними характеристиками робочої сили в промисловості. Потенціал же постіндустріального суспільства концентрується в розвитку інтелекту і його оснащення.

Важливо наголосити на тому, що тенденцією світового розвитку, що посилюється, є перехід від неефективного витрачання й експлуатації людського потенціалу до його цілеспрямованого нарощування і раціонального використання з максимальною самореалізацією індивідів.

Сучасне українське суспільство в цьому контексті характеризується дуже складною і суперечливою зміною моделей людського потенціалу, неефективністю і втратами сформованої раніше тієї частини потенціалу,

що буде затребувана в найближчому майбутньому. Безперечно, відбуваються істотні зміни в системі людських цінностей, вивільнення особистості, але значно погіршилися умови життя мільйонів людей, загострилися суперечності між особистістю і суспільством, що призводить до його розбалансованості, криє в собі можливості соціальних вибухів і катастроф.

Найбільш важливими стратегічними цілями розвитку України найближчих десятиліть є відновлення природних та людських ресурсів, а також мобілізація інтелектуального потенціалу, його максимальна реалізація на території країни. Значну цінність являють собою можливості міжнародного використання української освітньої системи, науково-технічного комплексу, транспортних коридорів, рекреаційної сфери, туризму.

Найважливішими напрямами розвитку людського капіталу є:

– стимулювання висококваліфікованої праці, інноваційних видів діяльності, наукомісткої продукції, ресурсозберігаючих технологій;

– перехід у системах управління від домінування теорій класичного менеджменту, властивих епосі індустріального розвитку, до концепції людського капіталу;

– створення загальнодержавної інформаційної системи кадрів, що давала б змогу забезпечувати проведення ефективної кадрової політики;

– підтримка творчості в усіх видах виробничої, наукової, культурної й освітньої діяльності;

– упровадження в практику виробництва інформаційних технологій, тотальна комп'ютеризація суспільства;

– матеріальна і моральна підтримка талановитої молоді.

4. Теорія кадрового потенціалу, що розглядає кадри як сукупність засобів, запасів, джерел, здатних накопичуватися і реалізовуватися з певною метою. Ця теорія є основною парадигмою кадрової політики, суть якої полягає в тому, що метою кадрової політики є двоєдиний процес: нагромадження і реалізації кадрового потенціалу. Ця концепція орієнтує не просто на внески в індивіда, а такі внески, що розвивають його можливості.

Більш спірними і неоднозначними є концепції політики. Тут при побудові концепції кадрової політики, по суті, необхідно вирішити такі питання.

1. Співвідношення лібералізму і державного патерналізму в кадровому питанні, ступінь втручання в нього держави. На наш погляд, усі суб'єкти кадрової політики повинні самі приймати рішення з тих чи інших кадрових питань або підготовка кадрів здійснюється або державою безпосередньо, або під нормативно-правовим контролем держави. У ряді випадків держава надає матеріальну підтримку недержавним суб'єктам кадрової політики в забезпеченні кадрами. Це трапляється тоді, коли кадрові інтереси держави і цього суб'єкта кадрової політики збігаються.

2. Взаємодія держави з бізнесом, профспілками й організаціями "третього сектору" у виробленні і реалізації кадрової політики. Сучасна кадрова політика, на відміну від такої в тоталітарному суспільстві, характеризується багатосуб'єктністю, участю в її розробці і реалізації держави, місцевого самоврядування, політичних партій і організацій "третього сектору", бізнесу.

При цьому кожний із суб'єктів кадрової політики реалізує в ній свої інтереси, вступає в партнерські відносини з іншими суб'єктами. Тому в самій політиці можна виділити три зрізи: перший контролюється державою, другий здійснюється державою й іншими суб'єктами на основі партнерських відносин, а третій реалізується суб'єктами політики незалежно від держави, яка забезпечує правове поле їх діяльності. Українська кадрова політика – це кадрова політика в перехідному суспільстві з демократією, яка розвивається, але суперечливо, що вимагає закладання в неї і постійне удосконалювання демократичних механізмів. Звідси виникає необхідність підконтрольності всіх кадрових питань з боку громадянського суспільства.

3. Подолання кадрових деформацій і соціальних патологій органів державної влади [2, с.14] і, насамперед, забезпечення захисту прав людини і формування антикорупційних механізмів у кадровій сфері. Ідеться про реалізацію конституційних положень про право соціального просування індивіда, обмеження соціальних корупційних практик, подолання номенклатурної закритості кар'єри, подвійних стандартів і т.ін. Важливою детермінантою кадрової політики в Україні є оздоровлення суспільства під впливом суспільних подій, що зумовили підвищення громадської активності. У зв'язку із цим зростає значення таких якостей, як повага до закону, порядність, захист інтересів держави, гуманізм. Кадрова політика повинна бути не закритою для суспільства сферою інтриг, захоплення керівних посад кланових і злочинними угрупованнями, а максимально відкритою, підзвітною народові, регульованою законами і моральними нормами сферою співробітництва основних її суб'єктів.

Розробка концепції кадрової політики принципово неможлива без створення концепції розвитку України. Концепція кадрової політики повинна бути найважливішою складовою концепції розвитку держави, враховувати його основні тенденції і фактори. На наш погляд, основними положеннями такої концепції мають стати соціальна орієнтованість суспільства і держави, ринкова економіка, реальна політична демократія, інноваційність, європейська інтеграція [3, с.56-62].

Найважливішим фактором, що визначає кадрову політику, є техніко-технологічний, за яким Україна істотно відстає від лідерів економічного розвитку. Українське виробництво характеризується застарілими основними фондами, значною зношеністю обладнання, його низькою матеріало- та енергоємністю. Причини техніко-технологічної відсталості різноманітні: мілітаризація, нерозвиненість ринку, помилки і прорахунки радянського періоду і нового часу в науково-технічній політиці, руйнування промисловості і сільського господарства в перехідний період, слабка керованість господарства країни. Технологічна модернізація промисловості і сільського господарства, яка стає дедалі більш необхідною, передбачає:

– розробку спеціальної загальнодержавної програми технологічної реконструкції виробництва на базі сучасних досягнень науки і техніки;

– концентрацію зусиль країни на пріоритетних галузях економіки, що можуть забезпечити технологічне лідерство України;

– формування сучасної довгострокової науково-технічної стратегії країни;

– підсилення орієнтації всієї економіки на розвиток наукомістких, ресурсозберігаючих, гнучких виробництв;

– розробку спеціальної програми залучення інвестицій у реконструкцію виробництва і сільського господарства.

Кадрову політику варто розглядати як ефективний інструмент реконструкції виробництва. Вона має бути орієнтована на забезпечення реалізації моделі українського виробництва найближчого і віддаленого майбутнього.

Істотно позначаються на кадровій політиці інформаційно-комп'ютерна революція і глобалізація. Перша

приводить до появи в Україні рис постіндустріального інформаційного суспільства, що кардинально змінює структуру кадрів порівняно з кадровим складом індустріального суспільства. Значно скорочується кількість осіб, зайнятих у сільському господарстві і промисловості, й одночасно збільшується чисельність кадрів у сферах обслуговування, освіти, науки і культурі. Особливу групу кадрів утворюють фахівці у сфері комп'ютерних технологій, програмного забезпечення, аналізу і переробки інформації. Якісно змінюються зміст і характер праці нових кадрів у напрямі зростання частки її інтелектуальної складової.

Глобалізація вимагає від українських кадрів ментальної, професійної, нормативно-правової сумісності з кадрами інших країн, особливо країн-лідерів. Прагнення України до інтеграції в Європейське співтовариство змушує будувати політику і кадрову роботу відповідно до європейських стандартів. Однак орієнтація на відкритість і прозорість кадрової політики тільки тоді виражатиме національні інтереси України, коли вона супроводжуватиметься дбайливим ставленням держави до своїх кадрових ресурсів, широким використанням программ їх ефективної реалізації.

З погляду процесно-технологічного підходу розробка кадрової політики містить у собі кілька складових.

По-перше, побудова концепції сучасної кадрової політики України, що включає кадрову політику в основних видах економічної діяльності, призначення якої полягає в науковому обґрунтуванні можливості вирішення кадрових проблем у суспільстві.

По-друге, створення нормативно-правової бази кадрової політики, що охоплює систему законів про кадри і кадрову політику, нормативних вимог, що ставляться до кадрів у різних галузях економічної діяльності, розробку Кадрового реєстру України, що базується на європейських принципах кадрової диференціації, розвиток кадрової статистики, що давала б змогу дістати чітке уявлення про кадровий склад усіх галузей економічної діяльності.

По-третє, розробка програми кадрового розвитку України, що припускає реалізацію сукупності забезпечених ресурсами заходів щодо створення і модернізації інститутів кадрової політики, формування кадрової системи і відновлення кадрової роботи.

По-четверте, вдосконалення загальнонаціональної кадрової системи, що припускає створення в країні Головного управління кадрів і його регіональних представництв, які могли б здійснювати планування, регулювання, контроль і координацію ланок кадрової системи; реформування кадрових служб виробничих організацій, що передбачає широке використання кадрового менеджменту, інформаційно-аналітичних технологій; формування центрів кадрового партнерства, що відкривали б можливість для кадрового діалогу між органами державної влади, підприємцями, організаціями "третього сектору" з метою виробленя кадрової політики, узгодження підготовки, розподілу, просування кадрів.

По-п'яте, розробка і впровадження в суспільстві сучасних кадрових технологій з метою створення технологічної кадрової системи або системи кадрових технологій, зокрема:

– щорічних зборів трудових колективів з метою обговорення кадрової проблеми, створення умов для гласності і відкритості;

– впровадження в трудових колективах кадрового планування і кадрового менеджменту;

– укладання кадрової угоди між профспілкою, роботодавцем і державою, в якій передбачається визначення кадрового складу виробничої організації, підготовка і підвищення кваліфікації працівників, поповнення або скорочення кадрів;

– формування виробничими організаціями замовлення держави на підготовку необхідних кадрів [1, с.41].

Таким чином, проблема сучасної кадрової політики в Україні є винятково актуальною і складною. Її вирішення передбачає розробку концепції, програми і технологій, залучення значних наукових ресурсів.

Список використаних джерел

1. Державна кадрова політика в Україні: стан, проблеми та перспективи розвитку: наук. доповідь / авт. кол.: Ю.В. Ковбасюк, К.О. Ващенко, Ю.П. Сурмін [та ін.]. – К.: НАДУ, 2012. – 72 с. 2. Муниципальная кадровая политика: учеб. пособие для вузов / А.Г. Гладышев, В.Н. Иванов, Е.С. Савченко и др. ; под общ. ред. В.Н. Иванова, В.И.Патрушева; Академия наук социальных технологий и местного самоуправления. – 2-е изд. – М. : Муницип. мир, 2003. – 256 с. 3. Реформування державної кадрової політики в Україні: монографія / Нац. акад. держ. упр. при Президентові України; ред. кол.: Ю.В. Ковбасюк (голова), К.О. Ващенко, В.В. Толкованов та ін. – К. : НАДУ, 2014. – 280 с. 4. Чиркин В.Е. Современное государство / В. Е. Чиркин. – М. : Междунар. отношения, 2001. – 416 с. 5. Щекин Г.В. Организация и психология управления персоналом : учеб.-метод. пособие / Г. В. Щекин. – К. : МАУП, 2002. – 832 с. 6. Щекин Г.В. Социальная теория и кадровая политика : монография / Г. В. Щекин. – К.: МАУП, 2000. – 576 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

К.А. Ващенко, д-р полит. наук,
НПУ имени. М.П. Драгоманова

КОНЦЕПТУАЛЬНЫЕ ОСНОВЫ ОСМЫСЛЕНИЯ ГОСУДАРСТВЕННОЙ КАДРОВОЙ ПОЛИТИКИ

В статье рассматриваются особенности концептуального видения современной украинской кадровой политики, выявления ее сущности и интеллектуального содержания, принципиальных отличий от кадровой политики в авторитарном обществе.

Ключевые слова: государство, кадровая политика, авторитарное общество.

K. Vashchenko, Doctor of political science,
National Pedagogical Dragomanov University

CONCEPTUAL UNDERSTANDING OF THE PRINCIPLES OF PERSONNEL POLICY

This article discusses the feutures of vision of Ukrainian personnel policy, identifying its essence and intellectual content, basic differences from personnel policy in an authoritarian society.

Key words: State, personnel policy, authoritarian society.

УДК 340

М. В. Канавець, канд. держ.упр.
директор Центру адаптації державної служби
до стандартів Європейського Союзу

СУЧАСНІ ПІДХОДИ ТА ЗАРУБІЖНИЙ ДОСВІД ДЕЦЕНТРАЛІЗАЦІЇ ПУБЛІЧНОЇ ВЛАДИ НА МІСЦЕВОМУ І РЕГІОНАЛЬНОМУ РІВНЯХ

У статті визначено основні проблеми забезпечення ефективного функціонування місцевого самоврядування та децентралізації влади, а також проаналізовано польський досвід впровадження стандартів та принципів доброго врядування на місцевому і регіональному рівнях.

Ключові слова: реформування, інститут публічної служби, місцеве самоврядування, децентралізація влади, управління, регіональне та місцеве управління, добре врядування ("good governance"), ЄС, Польща, європейські цінності, місцевий і регіональний розвиток, стандарти, принципи, європейська інтеграція.

Постановка проблеми. Сьогодні перед усіма європейськими країнами, у тому числі й перед Україною, стоять важливі завдання щодо забезпечення доброго врядування (зокрема, на місцевому і регіональному рівнях), а саме: забезпечення посилення спроможності органів місцевої та регіональної влади з питань сталого розвитку, надання більш якісних послуг громадянам, подолання наслідків фінансової кризи та підвищення добробуту громадян, залучення громадян до активної участі у суспільному житті на місцевому і регіональному рівнях.

Президент та Уряд України неодноразово підтверджували курс на розвиток місцевого самоврядування, поступове розширення прав територіальних громад, передачу більшого кола повноважень від центру регіонам та громадам. Разом з тим подальша реалізація політики децентралізації в Україні має розглядатися саме в контексті європейського вибору України. Одним з основних завдань реформи системи місцевого самоврядування має стати забезпечення доброго врядування та досягнення європейських стандартів з питань розвитку місцевої та регіональної демократії. У зв'язку з цим особливого значення набувають дослідження питань розробки та впровадження інноваційних інструментів забезпечення доброго врядування на місцевому і регіональному рівнях, вивчення кращих вітчизняних та зарубіжних практик у цій галузі.

Аналіз останніх досліджень і публікацій. В основу дослідження покладено ґрунтовні наукові напрацювання з теорії та методології державного управління В. Авер'янова, Г. Атаманчука, В. Бакуменка, М. Білинської, І. Грицяка, Б. Гурне, Ж.-М. Де Форжа, Д. Дзвінчука, Н. Діденко, Ю. Кальниша, В. Князєва, А. Лобадер, В. Лугового, В. Малиновського, Н. Нижник, Ж. Обі, О. Олуйка, Л. Орбан-Лембрик, Г. Райта, О. Руденко, С. Серьогіна, С. Сурміна, В. Тертички, В. Токовенко, А. Хайда та інших дослідників.

Питанням функціонування місцевого самоврядування приділяли увагу М. Баймуратов, О. Батанов, О. Бобровська, М. Верпо, А. Делькамп, І. Дробот, В. Кампо, В. Корнієнко, В. Кравченко, В. Куйбіда, О. Лазор, Ж. Лашом, Ю. Макогон, В. Мамонова, Ж. Марку, Ю. Молодожен, Ж. Монтен-Домнаш, Ж. Моро, М. Павіа, М. Пітцик, В. Погорілко, М. Пухтинський, В. Руденко, С. Саханенко, Ю. Шаров, В. Яцуба та ін.

Дослідженню концепції доброго врядування присвячені роботи вітчизняних та зарубіжних науковців і практиків: Т. Безверхнюк, І. Вишлова-Пилєва, А.Гісельківста, І. Грицяка, М. Камдесю, А. Колодія, В. Копійки, В. Корженка, В. Кравченка, В. Куйбіди, Ж. Марку, П. Надолішнього, А. Пухтецької, М. Разера, В. Рубцова, Б. Шевчука, які акцентують увагу на окремих аспектах її формування, розвитку та імплементації.

Вагомим теоретичним доробком для визначення та класифікації інструментів забезпечення доброго врядування на місцевому і регіональному рівнях стали праці таких вчених та дослідників, як О. Бейко, А. Гук, Н. Мікула, В. Прошко, Е. Рахімкулов, А. Ткачук. Проте єдиного цілісного розуміння поняття "інструменти" в державному управлінні поки що не вироблено.

Мета й завдання дослідження. Метою статті є розкриття теоретичних основ доброго врядування, аналіз правових засад доброго самоврядування та дослідження сучасного стану розвитку місцевого самоврядування та готовності його до змін, визначення сукупності дій щодо впровадження завдань з реалізації принципів доброго врядування та логіки оцінювання результативності надання публічних послуг.

Виклад основного матеріалу. В Україні закладено конституційні засади місцевого самоврядування, 15 липня 1997 року ратифіковано Європейську хартію місцевого самоврядування, прийнято ряд базових нормативно-правових актів, які створюють правові та фінансові основи діяльності органів місцевого самоврядування.

Проте від часу прийняття Конституції України та базових нормативно-правових актів з питань місцевого самоврядування розвиток місцевого самоврядування фактично здійснювався лише на рівні територіальних громад міст обласного значення, оскільки переважна більшість територіальних громад через їх надмірну подрібненість та надзвичайно слабку матеріально-фінансову базу виявилися неспроможними виконувати всі повноваження органів місцевого самоврядування.

Тому однією з головних умов повноцінної європейської інтеграції України є удосконалення системи державного управління і місцевого самоврядування, децентралізація влади, наближення до високих стандартів, передбачених Європейською Хартією місцевого самоврядування. Децентралізація влади, реформа місцевого самоврядування та державного апарату є одними з ключових Президентських реформ, визначених у Програмі розвитку України "Стратегія – 2020", Коаліційній угоді та Програмі діяльності Кабінету Міністрів України, яка була схвалена Постановою Верховної Ради України від 11 грудня 2014 року № 26-VIII [14; 7; 16].

Система місцевого самоврядування на сьогодні не задовольняє потреб суспільства. Функціонування органів місцевого самоврядування у більшості територіальних громад не забезпечує створення та підтримку сприятливого життєвого середовища, необхідного для всебічного розвитку людини, її самореалізації, захисту її прав, надання населенню органами місцевого самоврядування, утвореними ними установами та організаціями високоякісних і доступних адміністративних, соціальних та інших послуг на відповідних територіях (далі – публічні послуги).

Починаючи з 1991 року чисельність сільського населення зменшилася на 2,5 млн. осіб, а кількість сільських населених пунктів – на 348 одиниць. Разом з тим кількість сільських рад збільшилася на 1067 одиниць.

В Україні утворено близько 12 тис. територіальних громад, у більш як 6 тис. громад чисельність жителів ста-

новить менш як 3 тис. осіб, з них у 4809 громадах – менш як 1 тис. осіб, а у 1129 громадах – менш як 500 осіб, у більшості з них не утворено виконавчі органи відповідних сільських рад, відсутні бюджетні установи, комунальні підприємства тощо. Органи місцевого самоврядування таких громад практично не можуть здійснювати надані їм законом повноваження.

Дотаційність 5419 бюджетів місцевого самоврядування становить понад 70%, 483 територіальні громади на 90 відсотків утримуються за рахунок коштів державного бюджету.

Здійснення постійної фінансової підтримки через районні бюджети малочисельних територіальних громад з використанням системи дотацій вирівнювання є обтяжливим для державного бюджету та стримує розвиток малих міст і великих селищ.

Удосконалення потребує також система територіальної організації влади з метою підвищення ефективності управління суспільним розвитком на відповідній території.

Збереження диспропорційності адміністративно-територіального устрою як основи існування нераціональної територіальної організації влади (відсутність цілісної території адміністративно-територіальної одиниці базового рівня, перебування територіальної громади села, селища, міста у складі іншої територіальної громади або на території іншої адміністративно-територіальної одиниці, територіальної громади району в місті) призводить до конфлікту компетенції як між органами місцевого самоврядування, так і між органами місцевого самоврядування та місцевими органами виконавчої влади.

Проведення структурних реформ дасть змогу досягти стійкого економічного ефекту за умови гармонізації пріоритетів і етапів зазначених реформ із реформою місцевого самоврядування та територіальної організації влади.

На даний час, ефективного та швидкого розв'язання потребують такі проблеми:

- погіршення якості та доступності публічних послуг внаслідок ресурсної неспроможності переважної більшості органів місцевого самоврядування здійснювати власні і делеговані повноваження;
- зношеність теплових, каналізаційних, водопостачальних мереж і житлового фонду та ризик виникнення техногенних катастроф в умовах обмеженості фінансових ресурсів місцевого самоврядування;
- складна демографічна ситуація у більшості територіальних громад (старіння населення, знелюднення сільських територій та монофункціональних міст);
- неузгодженість місцевої політики щодо соціально-економічного розвитку з реальними інтересами територіальних громад;
- нерозвиненість форм прямого народовладдя, неспроможність членів громад до солідарних дій, спрямованих на захист своїх прав та інтересів, у співпраці з органами місцевого самоврядування і місцевими органами виконавчої влади та досягнення спільних цілей розвитку громади;
- зниження рівня професіоналізму посадових осіб місцевого самоврядування, зокрема внаслідок низької конкурентоспроможності органів місцевого самоврядування на ринку праці, зниження рівня престижності посад, що призводить до низької ефективності управлінських рішень;
- корпоратизація органів місцевого самоврядування, закритість і непрозорість їх діяльності, високий рівень корупції, що призводить до зниження ефективності використання ресурсів, погіршення інвестиційної привабливості територій, зростання соціальної напруги;
- надмірна централізація повноважень органів виконавчої влади та фінансово-матеріальних ресурсів;
- відсторонення місцевого самоврядування від вирішення питань у сфері земельних відносин, посилення соціальної напруги серед сільського населення внаслідок відсутності повсюдності місцевого самоврядування.

Зазначені проблеми ускладнюються внаслідок проблем правового та інституційного характеру, а також неузгодженості реформ у різних сферах з реформуванням системи місцевого самоврядування та адміністративно-територіального устрою держави.

З метою забезпечення вирішення вищевказаних проблем та системного проведення реформ в Україні було розроблено та схвалено розпорядженням Кабінету Міністрів України від 01 квітня 2014 року № 333-р Концепцію реформування місцевого самоврядування та територіальної організації влади в Україні [15].

Основна ідея Концепції – децентралізація влади і суттєве розширення повноважень територіальних громад на принципах субсидіарності. Тобто на місця передається стільки повноважень, скільки місцева рада здатна ефективно здійснювати.

Концепція передбачає, що на обласному та районному рівнях система управління зазнає суттєвих змін. Районні та обласні ради отримують право формувати власні виконавчі органи, що прийдуть на заміну державним адміністраціям відповідного рівня.

На рівні областей, дискусійно обговорюється діяльність представництва центральних органів виконавчої влади – префектури, очолювані префектами, які наділяються повноваженнями контролю за законністю актів органів місцевого самоврядування на відповідній території та координують діяльність територіальних органів виконавчої влади, що не входять в структуру цих префектур.

Йдеться не про перерозподіл влади шляхом передачі повноважень. На меті розподіл відповідальності між представницькою і виконавчою гілками влади і максимальне залучення громадян до питань управління.

На меті отримати збалансовану і ефективну систему регіонального управління з чітким і логічним розподілом повноважень, яка повною мірою відповідатиме Європейській хартії місцевого самоврядування.

У громадах органами місцевого самоврядування будуть ради громад (сільські, селищні, міські ради, відповідно до статусу поселення – центру громади), їх виконавчі органи, голова громади (сільський, селищний, міський голова).

У населених пунктах, що входять до складу громади (сільської, селищної, міської ради) і не є її адміністративним центром, обиратиметься уповноважений (староста) села та може утворюватись орган самоорганізації населення.

Реалізацію Концепції пропонується здійснити в два етапи.

На першому підготовчому етапі (2014 рік) передбачається:

- у першочерговому порядку внести до Конституції України зміни щодо утворення виконавчих органів обласних і районних рад та розподілу повноважень між ними;
- розробити проекти та прийняти акти законодавства щодо запровадження механізму прямого народовладдя, удосконалення правового регулювання процедур проведення загальних зборів громадян за місцем їх проживання та встановлення додаткових гарантій діяльності органів самоорганізації населення, створити сприятливі правові умови для широкого залучення населення до прийняття управлінських рішень органами місцевого самоврядування;
- створити законодавчу основу для реалізації права територіальних громад на добровільне об'єднання, передбачивши при цьому надання державної підтримки об'єднаним громадам протягом п'яти років після утворен-

ня для поліпшення інфраструктури надання послуг та транспортної доступності;

• створити законодавчу основу для реалізації права територіальних громад на співробітництво на засадах ресурсно-організаційної кооперації та отримання державної підтримки для реалізації проектів такого співробітництва;

• законодавчо врегулювати нову систему адміністративно-територіального устрою;

• здійснити моделювання адміністративно-територіальних одиниць у регіонах та розробити проекти нормативних актів, необхідних для завершення формування нової системи адміністративно-територіального устрою;

• визначити Мінрегіон головним центральним органом виконавчої влади з проведення реформування місцевого самоврядування та територіальної організації влади і розробити на рівні Кабінету Міністрів України механізм координації проведення зазначеного реформування;

• провести широку інформаційно-роз'яснювальну роботу з питань реформування місцевого самоврядування та територіальної організації влади;

• завершити формування законодавчої бази з питань діяльності органів місцевого самоврядування та органів виконавчої влади на новій територіальній основі з визначенням їх повноважень та ресурсного забезпечення відповідно до вимог цієї Концепції.

На другому етапі реалізації Концепції (2015-2017 роки) передбачається:

• уніфікувати і стандартизувати публічні послуги, що надаються населенню органами місцевого самоврядування та органами виконавчої влади з урахуванням принципів максимальної доступності послуг для споживачів та визначити на законодавчому рівні умови для їх належного фінансування;

• провести інституційну реорганізацію органів місцевого самоврядування та місцевих органів виконавчої влади на новій територіальній основі;

• провести місцеві вибори з урахуванням реформованої системи органів місцевого самоврядування;

• удосконалити систему планування території громад, вирішити питання забезпечення новостворених громад схемами планування території та генеральними планами.

Реформування місцевого самоврядування означає створення реальної організаційної та фінансової спроможності територіальних громад, а це вимагає трансформації базового рівня системи адміністративно-територіального устрою. На меті формування суб'єкта місцевого самоврядування – територіальної громади, яка мала б необхідні правові, фінансові та інші ресурсні можливості.

Створивши належні умови, надавши необхідні повноваження і забезпечивши ресурс для їх виконання, саме на рівні громади можливо організувати якісне і прозоре надання більшості адміністративних послуг. Втіливши, таким чином принцип "доброго врядування", забезпечення комфортних і безпечних умов проживання громадян, їх повноцінної участі в процесах управління.

У зв'язку з цим, актуальним є досвід країн – членів ЄС щодо розподілу завдань та компетенції публічної адміністрації.

Для країн – нових членів ЄС, серед яких і Польща, організаційні аспекти реформування публічної адміністрації значною мірою були зумовлені стратегічними цілями держави. Зокрема, такі цілі визначалися політичним курсом на євроінтеграцію.

У сьогоднішній Європі переважаючими цілями є такі:

1. Надання необхідних і якісних послуг громадянам та юридичним особам.

2. Підвищення її результативності та ефективності.

3. Наближення послуг до їх споживачів (субсидіарність).

4. Досягнення прозорості дій публічної адміністрації та залучення громадян до прийняття рішень.

5. Консолідація бюджетів. Сучасні тенденції організації публічної адміністрації країн Європейського Союзу базуються на демократичній децентралізації влади, що здійснюється шляхом передання достатніх повноважень на найближчий до людей рівень влади. Наслідком таких реформ стало розширення компетенції регіональних та місцевих органів влади, тобто децентралізація управління, а також укрупнення адміністративно-територіальних одиниць Польщі [10].

Відповідальне та результативне проведення політики місцевого розвитку згідно із згаданою вище ендогенною моделлю (ще її називають моделлю соціальної економії) стає можливим лише у випадку надання органам місцевого самоврядування відповідних формальних компетенцій (у тому числі самостійності у прийнятті фінансових рішень) та фінансових ресурсів. Польське місцеве самоврядування на рівні ґмін (громад) відповідає стандартам Європейської Хартії Місцевого Самоврядування, яка стверджує: "Місцеве самоврядування означає право і спроможність органів місцевого самоврядування в межах закону здійснювати регулювання і управління суттєвою часткою суспільних справ, які належать до їхньої компетенції, в інтересах місцевого населення".

Польське самоврядування має такі характеристики:

• влада, що обирається шляхом демократичних виборів;

• право діяти під власну відповідальність та на власний розсуд (статус юридичної особи);

• наявність постійних джерел надходжень;

• право власності та право вільного розпорядження власним майном;

• право затвердження власного бюджету та розпорядження фінансовими ресурсами у рамках законодавства щодо публічних фінансів (в тому числі залучення позик та кредитів, випуск облігацій, та ін.),

• існування власної адміністрації;

• право окреслювати спосіб реалізації власних завдань;

• право визначати організаційну структуру управи та підпорядкованих їй організаційних одиниць.

Програма демократичних змін державного устрою у Польщі передбачала глибоку децентралізацію структур держави згідно із принципом субсидіарності. Реформа самоврядування мала ключове значення для відбудови інституцій демократичного устрою, а також спричинила пожвавлення місцевої господарської, соціальної, екологічної та культурної активності. Опора на самоврядування виявилася також дуже корисною для нейтралізації негативних соціальних наслідків реструктуризації державної власності.

Реформа самоврядування (за своїм змістом) полягала у зміні способу управління основними публічними послугами на локальному рівні. Ґмінну адміністрацію, яка діяла до 1990 року у монополістичній системі державної адміністрації, було виокремлено та підпорядковано місцевому представницькому органу – демократично обраній раді ґміни. Таким чином, попередній бюрократичний контроль діяльності місцевої адміністрації змінено на громадський контроль. Отож, відбулося скасування адміністративної монополії держави: створено незалежну самоврядну адміністрацію. Одночасно було реформовано і відповідні підсистеми: бюджетну, фінансову, майнову та політичну – з монополістичних на самоврядні. Нагляд за діяльністю самоврядування з боку державної адміністрації було зведено лише до контролю законності діяльності місцевої влади [25].

Впровадження ґмінної реформи супроводжувалося пожвавленою дискусією, в якій лунали голоси скептиків, відносно того, що така глибока децентралізація призведе до розпаду держави та втрати контролю над наданням тієї частини публічних послуг, від якості яких значною мірою залежать суспільні настрої. Скептики застерігали від делегування відповідальності за майнові та фінансові рішення особам, незвиклим до несення будь-якої відповідальності та не готовим до виконання нових функцій у ґмінах. Прогнозували катастрофічні наслідки некомпетентності новообраних ґмінних політиків. Катастрофи не сталося. Реформа самоврядування сьогодні вважається одним із найбільш вдалих елементів польської перебудови тоталітарної держави в сучасну демократичну [20].

Децентралізація підвищує ефективність діяльності публічної адміністрації та збільшує учать громадян у прийнятті рішень. Процесу децентралізації сприяє дедалі ширший доступ до інформації та зразків належної поведінки, а також зростання вмінь співробітників самоврядної адміністрації. Неправдивою та анахронічною (за визначенням) є теза про те, що місцева влада неспроможна сама вирішувати власні проблеми і для оптимального функціонування держави необхідне втручання службовців державної адміністрації в справи на місцях. Такі погляди є залишками тоталітарних стереотипів, які все ще притаманні багатьом відомим політикам та, нажаль, ще живуть у свідомості окремої частини суспільства.

В реаліях саме децентралізація створює значно міцніші підвалини для сильної, ефективної держави ніж централізована система, оскільки:

- звільняє центральну владу від необхідності вирішувати поточні локальні проблеми та дає їй можливість зосередити енергію на системних діях;
- обмежує наслідки невдалих рішень влади лише локальними масштабами;
- захищає державу від ризику загальнодержавних конфліктів;
- спрощує та пришвидшує процеси прийняття рішень, пов'язаних із локальними питаннями;
- запроваджує природні механізми суперництва та конкуренції між локальними спільнотами, що сприяє процесам розвитку;
- ініціює громадянську активність, сприяє залученню громадян до взаємодії із владою;
- підвищує ефективність демократичного контролю, пришвидшує викриття та протидію патологічним проявам у владі;
- збільшує можливості для інновацій, оскільки сприяє впровадженню, тестуванню та вдосконаленню нових технологічних, організаційних та соціальних рішень у мікромасштабах (у такій спосіб зменшуються витрати, а невдалі рішення не використовуються у більш широких масштабах – на рівні регіону чи країни) [24].

Суспільство, яке обмежується у свободі дій, стає пасивним та потрапляє у стан фрустрації, а фрустрація згодом може переродитися в агресію. Це небезпечний процес, який несе загрозу стабільності держави та перспективам її розвитку.

Досвід першого етапу польської реформи самоврядування підтверджує тезу, що без створення шансів для розвитку місцевого самоврядування складно уявити собі побудову демократичних інституцій та ефективне протистояння стереотипним проявам поведінки, характерним для тоталітарного періоду. Місцева демократія в умовах трансформації устрою є найбільш ефективною та найдешевшою школою відповідального служіння суспільству, зрілої політичної діяльності та громадянської активності. Успіх першого етапу реформи самоврядування заохочував до поглиблення процесу децентралізації та передачі центральною адміністрацією місцевій владі завдань понадґмінного та регіонального характеру. Другий етап реформи самоврядування, однак було реалізовано лише на початку 1999 року.

Основною мотивацією до проведення другого етапу реформи самоврядування було підвищення ефективності держави у вирішенні локальних та регіональних проблем, а також приведення польських територіальних структур (особливо на регіональному рівні) у відповідність до вимог європейської інтеграції. Першого січня 1999 року розпочали своє функціонування нові типи самоврядних одиниць, а саме – повіт та воєводство.

До сфери відповідальності повіту входять такі завдання локального характеру, які за своїми територіальними масштабами не можуть бути виконані ґміною. До завдань повіту входить зокрема: утримання середніх шкіл, шпиталів, будинків для літніх людей, протидія безробіттю, опіка над інвалідами, утримання доріг, закладів культури, поліції, інспекцій (санітарної, будівельної, ветеринарної), захист навколишнього середовища.

Устрій та рівень автономії повіту аналогічні ґмінному, відмінністю є лише те, що завдання повіту чітко визначені законодавством таким чином, щоб компетенції повіту не змішувалися із повноваженнями ґміни. Ґміна та повіт є незалежними одиницями, які мають окремі адміністрації та між ними відсутні ієрархічні відносини [21].

Самоврядне воєводство є адміністративною одиницею регіонального характеру. На відміну від ґміни та повіту воно надає публічні послуги в обмеженій сфері. Його основним завданням є проведення діяльності задля забезпечення регіонального розвитку. Влада воєводства відповідальна за формування стратегії розвитку, опрацювання програм досягнення стратегічних цілей, координацію взаємодії органів місцевого самоврядування та господарських суб'єктів у реалізації інвестиційних проектів. Важливим завданням воєводства є підписання воєводських контрактів, тобто домовленостей, які стосуються проектів, які реалізуються на території воєводства різними суб'єктами за фінансової допомоги центрального бюджету чи європейських фондів. До завдань воєводства належить також промоція регіону, політика протидії безробіттю, просторове планування, вища освіта, захист навколишнього середовища, утримання спеціалізованих закладів охорони здоров'я, утримання доріг регіонального значення, регіональних закладів культури, регіональні пасажирські перевезення. Самоврядні воєводства мають право укладати домовленості про співпрацю з іноземними партнерами.

Основною одиницею місцевого самоврядування у Польщі є ґміна. Її завданням є задоволення усіх основних потреб мешканців – членів ґмінної спільноти.

1. У соціальній сфері ґміна відповідає за освіту (включно до рівня гімназії), комунальне господарство, первинну (неспеціалізовану) медичну допомогу, соціальний захист, опіку над безпритульними, бібліотеки, заклади культури.
2. У сфері технічної інфраструктури до завдань ґміни належить: побудова та утримання доріг, водопостачання, енергопостачання, водовідведення, утилізації побутових відходів, утримання сміттєзвалищ, громадський транспорт.
3. У сфері громадського порядку та безпеки: забезпечення правопорядку, протипожежний та протиповіневий захист, ґмінна міліція.

Важливими завданнями ґміни є також: просторове планування, вирішення земельних питань, захист навколишнього середовища, утримання зелених насаджень, цвинтарів, ринків.

Окрім власних завдань ґміна виконує також делеговані повноваження у сфері урядової адміністрації (прописка, реєстрація громадянського стану).

Згідно із конституцією, ґміна є найважливішим типом самоврядної спільноти. ґмінна влада знаходиться найближче до громадянина, мешканці шукають у неї підтримки та допомоги у вирішенні усіх питань, навіть таких, на які вона немає впливу і за які формально не несе відповідальність. Сподівання та очікування мешканців впливають на те, що ґміна еволюціонує у напрямку інституції, яка відповідатиме за усі аспекти життєдіяльності спільноти [25].

Досвід ґмін, які зіткнулися із стрімким ростом безробіття вказує на те, що до рангу найважливіших завдань самоврядування слід віднести дії щодо створення нових робочих місць та протидії безробіттю. Ґмінне самоврядування для уникнення непередбачуваного накопичення соціальних проблем, пов'язаних із банкротством підприємств, які функціонують на її території, має постійно спостерігати за розвитком останніх, залучати інвесторів, активно долучатися до запобіжних заходів, проводити активну політику розвитку, що заснована на стратегічному плануванні. Стратегія розвитку має стати фундаментом політики у сфері освіти, інвестицій, промоції.

Комплексний підхід до управління розвитком є вимогою часу. Але на шляху до розвитку постають три типи бар'єрів розвитку:

- пов'язані з механізмом функціонування влади;
- обумовлені культурою;
- пов'язані з недосконалістю законодавства [24].

При аналізі першого типу бар'єрів спробуємо придивитися до еволюції механізмів функціонування місцевих органів влади у період їх трансформації, починаючи з 1989 року.

У перші роки діяльності самоврядування у Польщі зусилля концентрувалися, перш за все, на подоланні багаторічного занепаду розвитку комунальної інфраструктури, покращенні доступності основних послуг, боротьбі.

Зі стрімко зростаючими соціальними проблемами (безробіття, бідність, безпритульність), що постали як наслідок процесів економічної трансформації. Самоврядування того часу можна назвати "реактивним самоврядуванням", тобто таким, яке постало перед необхідністю оперативного втручання у ситуації, що вимагали термінових інтервенційних дій для залагодження дефіцитів та напруг.

Зараз перед місцевим самоврядуванням постають зовсім інші виклики, пов'язані із необхідністю окреслення та реалізації довготривалих цілей розвитку та стратегічним управлінням програмами розвитку. Завдання ускладнюється тим, що сучасні теорії в якості головної засади приймають принцип "зрівноваженого розвитку", який означає "розвиток, що враховує сучасні потреби, але в такій спосіб, щоб не обмежувати можливості задоволення потреб майбутніх поколінь".

На практиці це означає необхідність гармонізувати процес розвитку в соціальному, економічному та екологічному вимірах. Перехід від фази "реактивного" до фази активного планування і управління розвитком вимагає критичного аналізу стану самоврядування, діагностики сильних та слабких сторін локальної спільноти, підготовки стратегічних планів та операційних програм [24].

Звертаючись до зразкової моделі ендогенного розвитку, що її застосування в чистому вигляді в польській практиці є вкрай рідким.

Натомість домінують моделі "розвитку згори", "розвитку зсередини", "дрейфу в очікуванні подій, які вимагають реакції".

"Розвиток згори" це стратегія, що походить із давньої централізованої системи, в якій локальна влада виконувала інструкції, що надходили від центральних адміністративних органів. Тенденції, що і надалі виявляються у практиці центральної влади, сприяють підтримці вертикальних реляцій (формальних і неформальних) між урядовою адміністрацією та самоврядуванням. Завдяки цьому прихильники стратегії "розвитку згори", а особливо ті, хто мають знайомства в Варшаві і надалі ще досягають успіхів.

"Розвиток зсередини" - це модель, що спирається на положення, яке визнає найуспішнішим поштовхом до розвитку приплив внутрішніх капіталів та технологій. На цій стратегії базується політика полювання на інвесторів і підпорядкування їх інтересам діяльності локальної влади, що часто суперечить потребам мешканців.

Стратегія "дрейфу" взагалі призводить до стагнації.

Кожна з описаних стратегій зазвичай здійснюється, не зважаючи на мешканців, та ігнорує власний потенціал розвитку самоврядування (наприклад, локальні підприємства та установи).

Відсутність професійної підготовки локальної влади до результативного здійснення місії розвитку є суттєвою перешкодою. Поряд із недостатнім вмінням управляти розвитком, локальна влада часто репрезентує бюрократичний стиль виконання своєї місії, тобто обмежується формальними схемами діяльності. Управління процесами розвитку обмежується лише адмініструванням, що означає не тільки брак власної ініціативи, але й суперечить намірам розвитку, які ініціюються суб'єктами з позавладних кіл. Корупція, прийом на роботу за протекцією осіб з низькою кваліфікацією, неспроможність спілкуватися як з громадськістю, так і з іншими партнерами по самоврядуванню, становлять ті бар'єри розвитку, які пов'язані із способом функціонування влади.

Низька якість управління локальними справами також виявляється у відсутності моніторингу функціонування системи послуг, у неефективному управлінні нерухомістю, тривалості адміністративних процедур, пов'язаних із інвестиційними процесами, а також у неефективному маркетингу і відсутності суспільного діалогу.

Серед бар'єрів культурного підґрунтя, на першому плані дефіцит громадянських цінностей, що виявляється у низькому рівні соціальної участі членів самоврядних спільнот. Бар'єром в малих периферійних ґмінах є низький рівень підприємництва. Небажання створювати кооперативні структури партнерського типу, які об'єднують суб'єктів влади із громадським організаціями для виконання публічних і громадських завдань також можна пояснити культурної обумовленістю. Наслідком низької активності і браку співпраці є низька вартість суспільного капіталу, який є фундаментальним чинником місцевого розвитку [24].

Перелік бар'єрів правової природи є досить довгим і складається з двох груп: ті, що пов'язані із недосконалістю існуючих правових рішень, або ж ті, які формуються за відсутності означених рішень. В першій групі частіш за все згадується закон про просторове планування та впорядкування територій, фінансове законодавство, закон про публічно-приватне партнерство, закони, що регулюють окремі сфери діяльності самоврядування.

В другій групі йдеться про необхідність врегулювання питань стратегічного планування в ґмінному самоврядуванні.

Аналізуючи представлений огляд бар'єрів локального розвитку, можна поставити питання про те, в який же спосіб стимулювати розвиток в ґміні, де концентруються бар'єри, які походять із низької якості здійснення владних повноважень та бар'єри культурної природи. Відповідь видається очевидною: треба розпочинати з таких змін в способі управління, які спричинять трансформацію громадської ментальності дальшій перспективі, призведуть до зростання громадської участі розв'язанні місцевих проблем.

У більшості випадків низька якість влади походить не від злої волі, але через нестачу знань та вмінь. Багато представників самоврядування виказують зацікавленість у підвищенні своєї кваліфікації. Звідси виникла ідея впровадження концепції, в якій природне прагнення вдосконалити вміння слід поєднати з поліпшенням якості управління через співпрацю у самоврядуванні. В основі – принципи доброго врядування та перелік завдань, які ведуть до практичної реалізації кожного з них.

Висновки. Як засвідчив зарубіжний досвід, подолання існуючих викликів місцевому самоврядуванню стає можливим за умов переходу від традиційної представницької (де громадяни для захисту своїх інтересів обирають до влади своїх представників) до партисипативної демократії, заснованої на принципах безпосереднього управління державою, суспільством та окремою територію співтовариством вільних громадян. Основними перевагами партисипативної демократії є: можливість кожному індивідууму реалізувати свій громадський потенціал; подолання абсентеїзму; зміна ставлення органів влади до громадян, визнання пріоритетності їхніх прав та свобод і, як наслідок, підвищення довіри до самої влади; відродження у громадян відчуття соціальної справедливості.

Аналіз закордонного досвіду дозволив виділити такі найважливіші заходи щодо зміцнення взаємодії місцевої влади і населення: публікація щорічних звітів про свою діяльність для забезпечення прозорості дій місцевих органів влади; сприяння розвитку волонтерських рухів; моральне і матеріальне заохочення ініціативних громадян; розвиток співпраці між громадськими організаціями і організаціями місцевих підприємців; створення добровільних союзів активістів на підтримку політики, що проводиться місцевою владою; створення спеціалізованих комп'ютерних систем спілкування з мешканцями території; використання сучасних інформаційних технологій, зокрема, електронного врядування.

Список використаних джерел

1. Безверхнюк Т. М. Європейські стандарти врядування на регіональному рівні: монографія / Т. М. Безверхнюк, С. Є. Саханенко, Е. Х. Топалова. – О.: ОРІДУ НАДУ, 2008. – 325 с. 2. Бориславська О., Заверуха І., Захарченко Е., та ін. Децентралізація публічної влади: досвід європейських країн та перспективи України / [Бориславська О., Заверуха І., Захарченко Е., та ін.]; Швейцарсько-український проект "Підтримка децентралізації в Україні – DESPRO". – К.: ТОВ "Софія". – 2012. – 128 с. 3. Вишлова-Пилєва І. І. Механізми впровадження концепції належного врядування на місцевому рівні: дис. ... м-ра держ. упр.: спец. 8.150000 "Державне управління" / Ірина Іванівна Вишлова-Пилєва. – Х., 2011. – 107 с. 4. Грицяк І. А. Розвиток європейського управління в контексті впливу н державне управління в Україні: автореф. дис. ... д-ра наук з держ. упр.: спец 25.00.01 "Теорія та історія державного управління" / Ігор Андрійович Грицяк. – К., 2006. – 30 с. 5. Європейська хартія місцевого самоврядування та розвиток місцевої регіональної демократії в Україні: науково-практичний посібник / Упоряд. А. К. Гуі О. В. Бейко, В. М. Князєв; за ред. М. О. Пухтинського, В. В. Толкованова. – К.: "Крамар", 2003. – 400 с. 6. Європейські орієнтири місцевого і регіонального розвитку: Збірник матеріалів та документів / заг. ред. М. Пухтинського, О. Власенка. – К.: Вид-во Академії муніципального управління, 2009. – 508 с. 7. Коаліційна угода [Електронний ресурс]: Текст парафовано 21 листопада 2014 року Верховною Радою України VIII скликання. – Режим доступу: http://search.ligazakon.ua/l_doc2.nsf/link1/MUS23590.html, http://samopomich.ua/wpcontent/uploads/2014/11/Koaliciyna_uhoda_parafovana_ 20.11.pdf. 8. Лозовська Л. І. Аналіз міжнародного досвіду вимірювання ефективності в державному управлінні / Л. І. Лозівська // Економіка: проблеми теорії та практики збірн. наук. праць. – Д.: ДНУ, 2010. Вип. 257: В 5 т. – Т. IV. – С. 13-18. 9. Лозовська Л. І. Аналіз напрямів та досвіду розвитку публічного адміністрування в країнах Європейського Союзу / Л. І. Лозовська // II міжнар. наук. практ. конф. "Научное пространство Европы – 2010" (м. Пшемисл, 7 квітня 201 року). – Пшемисл: Nauka I studia, 2010. – С. 45-51. 10. Малиновський В. Сучасний стан і перспективи реформування публічної адміністрації в Україні / В. Малиновський. // Вісн. держ. служби України. – 2009. № 3. – С. 21-25. 11. Мамонова В. В. Європейська стратегія інновацій та доброго врядування на місцевому рівні: імплементація в Україні / В. В. Мамонова // Вивчення та впровадження в Україні іноземного досвіду удосконалення дальності органів влади матеріали наук.-практ. конф. за міжнародною участю (м. Полтава, 11 листопад 2010 року). – Полтава: ПолтНТУ, 2010. – Ч. 2. – С. 85-87. 12. Оцінка врядування в Україні. За матеріалами оцінювання SIGMA (Лютий 2007 р.) // Бюрократ, 2007. – № 8/9 (43/44). – 8 с. 13. Пітерс Б. Гай. Інтегроване врядування: горизонтальна та вертикальна координація / Гай Б. Пітерс // Демократичний розвиток: вищі державні службовці та політико-адміністративні стосунки: матеріали XVIII міжнародного конгресу підготовки вищих державних службовців (м. Київ. 15-17 червня 2005 року). – К. К.І.С., 2005. – С. 27-34. 14. Програма розвитку України "Стратегія – 2020" [Електронний ресурс]. – Режим доступу: http://reforms.in.ua/2020/. 15. Про схвалення Концепції реформування місцевого самоврядування та територіальної організації влади в Україні [Електронний ресурс]: Розпорядження Кабінету Міністрів України від 01 квітня 2014 року № 333-р. – Режим доступу: http://zakon3.rada.gov.ua/laws/show/333-2014-р. 16. Про Програму діяльності Кабінету Міністрів України [Електронний ресурс]: Постанова Верховної Ради України від 11 грудня 2014 року № 26-VIII. – Режим доступу: http://zakon2.rada.gov.ua/laws/show/26-19. 17. Стрельцов В. Ю. Формування та розвиток концепції європейського врядування [Електронний ресурс]: Нац. бібл. України ім. Вернадського. – Режим доступу: http://www.nbuv.gov.ua/portal/Soc_Gum/Apdu/2009_1/doc/4/03.pdf.
18. Толкованов В. В. Інструменти забезпечення доброго врядування на місцевому і регіональному рівнях: дис... док. наук з держ упр.: спец. 25.00.04 "Місцеве самоврядування" / В'ячеслав Вікторович Толкованов. – Запоріжжя, 2013. – 438 с. 19. Утрехтська Декларація про належне місцеве і регіональне управління турбулентні часи: завдання щодо змін (м. Утрехт, Нідерланди, 16-17 листопада 2009 року) // Кур'єр місцевого самоврядування. – 2010. – № 1 – С. 11-14. 20. ABC samorzadu terytorialnego: praca zbiorowa; pod redakcja D. Gyrskiego. Warszawa: Fundacja Rozwoju Demokracji Lokalnej, 2006. – 326 s. 21. Beate Kohler-Koch. Interdependent European Governance // Linking EU and National Governance/ Ed. by Beate Kohler-Koch. – Oxford: OUP, 2003. – P. 10-12. 22. Good governance in the era of global neoliberalism: conflict and depolitisation in Latin America, Eastern Europe, Asia, and Africa [Edited by Joll Demmers, Alex E. Fernandez Jilberto, Barbara Hogenboom]. – Routledge, 2004. – 353 p. 23. Governance in the European Union: A White Paper [Електронний ресурс]. Режим доступу: http://ec.europa.eu/governance/indexen.htm. 24. Noworyl A. Bariery Lokalnego Rozwoju W Polsce / A. Nowotyl // Zesz. Nauk WSAP. – Szczecin. – 2008. – Nr 1. – S. 25-29. 25. Polski model ekonomii spotecznej – rekomendacje dla rozwoju, Praca zbiorowa pod redakcja P. Fraczaka i J. J. Wygnariskiego // Fundacja Inicjatyw Spolecznc Ekonomicznych. – Warszawa 2008. – 310 s. 26. Ritz A. Evaluation von New Public Management / A. Ritz. – Haupt, 2003. – 570 p. 27. The Strategy for Innovation and Good Governance at Local Level [Електронний ресурс]. – Режим доступу http://www.coe.int/t/dgap/localdemocracy/strategy_innovation/Strategy_Brochure_E.pdf. 28. Z teorii i praktyki gospodarki spotecznej: praca zbiorowa [pod redakcji naukowa E. Les i M. Otdak,]. – Warszawa: Collegium Civitas, 2006. – Tom 1. – 277p.

Надійшла до редколегії 28.02.15

М.В. Канавец, канд. наук по гос. упр.
директор Центра адаптации государственной службы
к стандартам Европейского Союза

ДЕЦЕНТРАЛИЗАЦИЯ ПУБЛИЧНОЙ ВЛАСТИ И ВНЕДРЕНИЕ ПРИНЦИПОВ ХОРОШЕГО УПРАВЛЕНИЯ НА МЕСТНОМ И РЕГИОНАЛЬНОМ УРОВНЯХ: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ И ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ

В статье определены основные проблемы обеспечения эффективного функционирования местного самоуправления и децентрализации власти, а также проанализирован польский опыт внедрения стандартов и принципов хорошего управления на местном и региональном уровнях.

Ключевые слова: реформирование, институт публичной службы, местное самоуправление, децентрализация власти, управления, региональное и местное управление, хорошее управления ("good governance"), ЕС, Польша, европейские ценности, местное и региональное развитие, стандарты, принципы, европейская интеграция.

**M. Kanavets, candidate of state governanse sciences,
director Center for Adaptation of the Civil Service
to the Standards of the Europian Union**

DECENTRALIZATION OF PUBLIC AUTHORITY AND IMPLEMENTATION OF THE PRINCIPLES OF GOOD GOVERNANCE AT LOCAL AND REGIONAL LEVELS: CURRENT APPROACHES AND INTERNATIONAL EXPERIENCE

The article defines the main problems to ensuring the effective functioning of local government and decentralization of authority, and analyzes the Polish experience of implementation of standards and principles of good governance at local and regional levels.

Keywords: reform, institution of the public service, local government, decentralization of authority, governance, regional and local governance, good governance, EU, Poland, European values, local and regional development, standards, principles, European integration.

УДК 321

**В.В. Кобильник, канд. політ. наук,
КПНУ імені Івана Огієнка**

КОМПАРАТИВІСТИКА ЯК ГАЛУЗЬ ПОЛІТИЧНОЇ НАУКИ: ІСТОРІЯ ТА СУЧАСНІСТЬ

У даній статті досліджуються теоретичні засади компаративістики як галузі політичної науки, вивчається ґенеза порівняльної політології, виділяються та характеризуються ключові етапи її розвитку. Автор аналізує критерії розмежування таких понять як "порівняльне управління" та "порівняльна політологія", досліджує основні парадигми компаративістики. Вивчається кореляція компаративного методу і порівняльної політології, розкривається зміст базових стратегій компаративного дослідження.

Ключові слова: компаративістика, порівняльне управління, порівняльна політологія, компаративний метод, парадигми компаративістики, метод пошуку відмінностей, метод пошуку подібностей.

Сучасний стан розвитку політології як науки вирізняється плюралістичним характером як в аспекті предметного поля, так і у сфері методологічних настанов. Порівняльна політологія або компаративістика (від англ. compare – порівнювати) в межах розгалуженого варіативного ряду теоретико-методологічних підходів постає одним з найбільш актуальних і перспективних з огляду на значущість результатів у заданій площині для аналізу та прогнозування політичних процесів та явищ різного порядку. Щороку збільшується обсяг навчально-методичного і дослідницького матеріалу, зростає кількість учених, що пов'язують свою подальшу наукову та викладацьку кар'єру саме з порівняльною політологією.

Загальновідомими є прізвища та роботи таких світових класиків компаративістики як Г. Алмонд, Ж. Блондель, М. Вебер, С. Верба, Р. Даль, Е. Дюркгейм, Г. Ерман, Дж. Сарторі, Е. Фрімен тощо. На пострадянському просторі найбільш продуктивними у вивченні порівняльного підходу постають такі дослідники як В. Ачкасов, І. Василенко, К. Гаджиєв, Г. Голосов, В. Желтов, Л. Сморгунов. В Україні ж комплексні або часткові дослідження компаративного методу в політології належать О. Боднарову, Г. Зеленько, М. Кармазіній, М. Кириченку, А. Романюку, О. Ткачу, В. Шаповалу тощо. Однак, можна констатувати той факт, що наукові роботи західних дослідників мають більшою мірою імперативний характер, а вітчизняних – переважно описовий. Відтак, постає нагальна потреба у поглибленні, деталізації та розвитку компаративістики як галузі в рамках української політичної науки.

Розуміння сутності компаративістики, на нашу думку, є неможливим без вивчення ґенези та інструментарію напряму, дослідження специфічного понятійно-категоріального апарату, сучасної проблематики та викликів. Лише дослідивши вище перераховані аспекти ми зможемо визначити особливості і зрозуміти зміст порівняльної політології, що є ключовими завданнями даної статті.

Отже, порівняльна політологія – це галузь політичного знання, що у власній емпіриці спирається на порівняльний метод. Вона націлена на дослідження великого предметного кола: різних політичних систем та інститутів, груп інтересів та їх ставлення до урядування, політичної культури та політичних цінностей різних держав, процесів формування та розвитку демократій як досвідчених, так і нових, значення економічного зростання у процесі соціальних змін, глобалізаційних впливів тощо.

У найбільш загальному плані, компаративістика може бути визначена як систематизоване дослідження світових політичних систем на основі порівняння, що здійснюється з метою винайдення спільних і відмінних рис. Вона тяжіє до точності у побудові гіпотез, використанні об'єктивних даних та власній відкритості усій спільноті політологів. Дослідження в межах порівняльної політології може стосуватися вивчення конкретних політичних інститутів в одній країні, але у різні часові проміжки, також воно може бути присвячене аналізу однакових політичних структур, але в різних державах, з не меншим успіхом може здійснюватись вивчення конкретних паралельних політичних тенденцій на загальносвітовому рівні. З точки зору темпоральності, одні і ті ж політичні явища можуть вивчатися в рамках конкретних держав у певній часовій точці, або ж у більш тривалому часовому проміжку.

Порівняння створює підґрунтя для суджень щодо емпіричних закономірностей, а також для оцінки і тлумачення конкретних прикладів. Кожне компаративне дослідження спирається на власну теоретичну модель з певним комплексом критеріїв, які піддаються аналізу, і чим більшим буде обраний набір показників, тим більш точними будуть результати наукової роботи. Але не варто забувати, що обрані теоретичні моделі – це, насамперед, спрощення реальності, які можуть привести до хибної уніфікації. Наприклад, беззаперечним є факт кореляції між економічним розвитком країни та тенденціями до демократизації, однак, не кожна фінансово потужна країна є демократією, так само як "бідні" країни в силу своєї економічної відсталості не можуть бути апріорі викреслені зі списку демократичних. А це зна-

чить, що жодна теоретична модель не може абсолютизуватися, з одного боку, а з іншого, - має переоцінюватися і доповнюватися новим інструментарієм з урахуванням актуальних змін.

Сучасний зарубіжний дослідник П. Загорський у роботі "Порівняльна політологія: цілісність і криза у сучасному світі" зазначає, що "порівняльна політологія є надзвичайно корисною для поліпшення розуміння міжнародних можливостей та тенет, з якими ми зустрічаємося як окремі індивіди і цілі нації. Порівняльна політологія – це дослідження політичних систем по всьому світу. Вона досліджує не лише управлінські інститути, що відповідальні за прийняття обов'язкових легальних рішень, але також формальні та неформальні політичні домовленості та ставлення, які зміцнюють перші. Вона робить спробу відповісти на питання, чому одні країни стабільні і процвітаючі, в той час як інші – ні, чому різні типи управління домінують в тих чи інших регіонах, як конкретні індивіди або групи людей можуть здійснювати вплив на публічну політику вагоміший за інших" [6, с. 2].

Еволюція компаративістики як окремої політологічної галузі відправляє нас до другої половини XIX століття, але якщо вести мову про використання методу порівняння у дослідженні соціально-політичних феноменів, ми можемо повернутися до часів розвою давньогрецької філософії, а саме до Аристотеля і його аналізу міст-полісів з урахуванням не лише їхньої конституційної структури, а й соціальних, економічних та культурних підвалин і їх змін з плином часу. Платон і Цицерон також апелювали до порівняльного підходу і при класифікації політичних систем, і при вичленуванні ознак ідеальної форми правління. Н. Макіавеллі, Ж. Боден і Ш.-Л. Монтеск'є за способом організації методологій своїх наукових розвідок можуть бути зараховані до компаративістів. Навіть економісти А. Сміт і К. Маркс, досліджуючи політичну економію, не оминали методу порівняння. Останній активно використовував співставлення досліджуваних фактів, порівнюючи досвід Німеччини, Англії та Франції.

Першими найкращими компаративними дослідженнями на теренах США у XIX столітті за правом можна назвати роботи А. де Токвіля, француза за походженням, і Дж. Бріса, родом з Англії, у яких автори здійснюють порівняння США з західноєвропейськими країнами. Не можна оминути увагою єдиного науковця, що був обраний президентом США, В. Вільсона, який завдяки порівнянню європейських політичних систем значно поглибив розуміння співвідношення виконавчої і законодавчої гілок влади.

У 20-30-ті роки XX століття компаративістика перетворюється на провідну галузь політичної науки США, не поступаючись досягненнями конституційному праву, теорії політики та міжнародним відносинам. В даному ключі принагідно згадати Дж. Брайса та його роботу "Сучасні демократії" (1921), Г. Файнера з працею "Теорія і практика сучасного правління" (1932), К. Фрідріха з книгою "Конституційне правління і демократія" (1937).

У 50-ті роки XX століття порівняльна політологія, головним чином була сфокусована на дослідженні країн західної Європи – переважно Великобританії, Франції та Німеччини, а також Радянського Союзу як ключових світових політичних гравців. У багатьох вищих навчальних закладах США навчальний курс з порівняльної політології передбачав обов'язкове вивчення матеріалу щодо вище названої четвірки. Політичні системи, приміром, країн Латинської Америки або ж Скандинавії, зазвичай, не були предметом дослідження. Подібну ситуацію можна цілком логічно пояснити. У даний історичний період трансконтинентальні подорожі виявлялися складними, повільними і дуже дорогими, кожен вчений, що здійснив одну або дві подорожі закордон за все життя міг пишатися особистим досвідом.

Компаративістика середини XX століття досліджувала переважно формальні, легальні, конституційні інститути управління, а тому в той час побутувала більш відповідна назва наукової галузі "порівняльне управління". Такі динамічні і менш формальні аспекти як політичні партії, суспільна думка, групи інтересів, прийняття рішення або ж публічна політика залишалася поза науковими розвідками.

Професор Каліфорнійського університету США Р. Чілкот у роботі "Теорії порівняльної політології. У пошуку парадигми" чітко розмежовує два поняття: "порівняльне управління" та "порівняльна політологія". Вчений зазначає, що порівняльне управління займається вивченням державних установ та їх функцій, концентрує основну увагу на діяльності виконавчих, законодавчих чи судових органів влади, в той час як порівняльна політологія вивчає більш широку сферу політичної діяльності, враховуючи уряди та їх інститути, а також інші форми організацій, які безпосередньо не залучені до процесу державного управління, тобто досліджує всі форми як урядової, так і неурядової діяльності [3, с. 15].

Окремої уваги заслуговує вплив на формування і розвиток порівняльної політології у США наукова діяльність емігрантів зі старої Європи, фахівців у галузі конституційного права. Варто згадати, що в цей час у самій Західній Європі політична наука ще не виокремилася в окрему дисципліну. Цікавим, наприклад, є факт, що послідовник видатного соціолога М. Вебера К. Левенштейн на батьківщині сприймався німецькими колегами з права "занадто соціологічним", а переїхавши до США зажив слави серед нових американських колег як "надто правовий". Влив таких науковців як Г. Арендт, К. Дойч, Г. Фінер, К. Фрідріх і багатьох інших проявився у тому, що значної акцентуації у порівняльній політології набули "європейський" фокус досліджень і їх правовий характер.

Початок другої половини XX століття був ознаменований у політичній науці загалом і порівняльній політології зокрема, свого роду революцією, причин для якої можна виокремити як мінімум три. Перша пов'язана з тим, що нове покоління післявоєнних учених були вихолощені в рамках політичної науки, а не юридичної, інший кут зору допоміг їм запропонувати нестандарті для тогочасної компаративістики перспективи розвитку. Друга причина криється у розробці нових загальнополітичних напрямів дослідження як то системний та біхевіористичний. І третя причина випливає з інтересу до країн третього світу і протистояння між СРСР і США у вигляді "холодної війни".

Ключовою переламною точкою у революційних зрушеннях можна назвати невеличку роботу Р. Макридіса "Вивчення порівняльного управління", в якій автор захищає зміни і заохочує нові напрями досліджень. Науковець наголошує на тому, що "стара" компаративістика була парохіальною у своїй виключній зацікавленості Західною Європою, переважно дескриптивною, а не аналітичною, формалізованою, а не сконцентрованою на динамічних процесах, засліпленою методом конкретних ситуацій, аніж істинно порівняльною. Упродовж десятиліття після виходу монографії вченого, певно, не було жодного професора, аспіранта чи студента, що не ознайомився б з нею. Акцент на порівняльному характері галузі став превалюючою позицією для дослідників.

Загалом у 50-х роках XX століття відбулося багато зрушень у політичній науці, що дозволили більш актив-

но розвиватись компаративістиці. Так, видатні американські вчені В. Ростоу та М. Ліпсет дійшли висновку, що саме демократія є піком розвитку економічного і соціального розвитку. Відповідно до цих учених, рано чи пізно але всі країни усвідомлять необхідність установлення демократичних політичних інститутів, коли для цього з'явиться необхідний соціально-політичний клімат. Фактично у цей же час Т. Парсонс розробляє універсальну теорію соціальної системи, а Г. Алмонд виділяє ключові функції політичної системи. Все це дозволило здійснювати порівняльні дослідження політичних систем, що знаходяться на різних етапах власного розвитку.

У 70-80-ті роки минулого сторіччя порівняльна політологія посіла чільне місце серед інших політичних наук. Видання спеціалізованих журналів (Comparative Political Studies та Comparative Politics), проведення міжнародних наукових конференцій з компаративістики, потужний пласт наукових публікацій - яскраве тому підтвердження. Соціально-політичні події кінця XX століття, насамперед, крах СРСР, економічна та культурна глобалізація, виникнення нових індустріальних держав у Східній Азії, а також нових демократій по всій планеті тощо стали чинниками переходу порівняльної політології на новий якісний щабель, черговий етап власного розвитку. Виникла потреба перегляду теорії третього світу, актуалізувалася необхідність розвитку теорії постматеріалістичних цінностей.

Сучасна порівняльна політологія як галузь політичної науки заслуговує на увагу тому, що дає можливість неупереджено порівняти досвіди різних країн і виявити найбільш ефективні управлінські механізми, найбільш продуктивні форми взаємодії держави та спільноти громадян, проаналізувати чинники, що впливають на стрімке зростання одних держав, а інших – лишають на периферії, співставити шляхи трансформації багатьох посткомуністичних країн тощо. Загалом компаративістика сьогодні є свого роду стимулом, що заохочує дослідників ставити питання і шукати на них відповіді. Вона є абсолютно аплікативною, адже допомагає на практиці вести виважену зовнішню політику та вдало вибудовувати міжнародні відносини.

Підсумовуючи матеріал щодо ґенези порівняльної політології, можемо виділити чотири ключові етапи: 1) зародження (друга половина XIX століття початок XX століття); 2) класична компаративістика ("дореволюційний етап"); 3) посткласична компаративістика ("постреволюційний період"); неокласична компаративістики (з кінця XX століття й дотепер).

Деякі дослідники пропонують більш деталізований підхід щодо історичної ретроспекції порівняльної політології. Так Л. Сморгунов наполягає на виділенні п'яти етапів в історії компаративістики: 1) становлення порівняльної політології як окремої галузі знання (друга половина XIX сторіччя), 2) етап накопичення потенціалу, "традиційна порівняльна політологія" (перша половина XX сторіччя), 3) етап оновлення та експансії біхевіоризму, "нова порівняльна політологія" (з початку 50-х і до кінця 70-х років XX століття), 4) етап кризи і відгалуження субдисциплін, "плюралістична порівняльна політологія" (з середини 1970-х до кінця 1980-х років), 5) інтервенція економічної методології, етап неоінституційної порівняльної політології (1990-2000-ні роки) [2, с.14].

Досліджуючи історію формування і розвитку компаративістики, видатний американський вчений Г. Вярда зазначає, що в межах останньої ми можемо виділити декілька окремих парадигм, що вирізняються цілісністю та системністю. До них дослідник відносить: парадигму розвитку, теорію залежності, корпоративізм, політико-економічний підхід, бюрократично авторитарну теорію, неомарксизм та цивілізаційний підхід.

Головний концепт парадигми розвитку криється в тому, що її прибічники (П. Аптер, М. Вейнер, К. Дойч, Л. Пай, В. Ростоу тощо) вбачали тісний когнітивний взаємозв'язок між економічною модернізацією та політичним розвитком. Теорія залежності виросла фактично на ґрунті критики попередньої парадигми за ігнорування факту залежності країн, що розвиваються, від розвинених. Її творцями визнано бразильського соціолога Д. Сантоша та чилійського економіста О. Сункела. Ч. Андерсон та Ф. Шміттер запропонували власну парадигму – теорію корпоративізму або неокорпоративізму. Відповідно до неї, деякі культури наділені специфічними соціальними умовами, насамперед, взаємопроникненням царин державного управління і приватного підприємництва, в результаті чого виникають суттєві перепони на шляху розвою демократичних інститутів та процедур, які потребують рівності та автономії. Політико-економічний підхід акцентує увагу на значущості економічних акторів у процесі прийняття політичних рішень. Гіпотеза бюрократично авторитарної моделі базувалася на тому, що розвинуті політичні інститути можуть бути притаманними не лише демократичним режимам, а й авторитарним. Неомарксизм став свого роду реконцептуалізацією марксистського підходу в силу його адекватності як теорії при аналізі держав, що розвиваються і знаходяться приблизно на тій же стадії, що і країни Західної Європи у XIX столітті. Цивілізаційний підхід актуалізувався у зв'язку із крахом комуністичної системи і пройшов етап від моністичної концепції історії до її плюралістичної інтерпретації, маючи за фундамент культурний детермінізм.

Окремої уваги, на нашу думку, потребує дискусія щодо доцільності виокремлення компаративістики в окрему галузь політичної науки, адже й досі існують прибічники і противники такого наукового кроку. По суті, будь-яке емпіричне соціальне дослідження спирається на порівняння. Вчені порівнюють між собою досліджувані випадки, використовують статистичні методи для проведення і уточнення кількісних порівнянь, співставляють реальні феномени з їх чистими типами тощо. З огляду на це, порівняння відіграє провідну роль у сучасних емпіричних суспільних науках. Дослідник С. Ліберсон стверджує, що соціальні дослідження "так або інакше, порівняльні дослідження" [5, с. 2]. Звідси випливає дилема співмірності компаративістики загалом і порівняльного методу зокрема. Так, Н. Смелзер вважає, що порівняльне дослідження не є "особливим різновидом соціальних досліджень", і що "аналіз явищ у несхожих співтовариствах має бути позбавлений специфічних для нього методологічних проблем" [5, с. 3]. Відповідно до Н. Смелзера, цілі порівняльних і непорівняльних досліджень співпадають – пояснити соціальні феномени шляхом виявлення причин варіацій. А за такого розуміння, будь-які технічні прийоми, що дозволяють пояснити відхилення, можуть розумітися як порівняльний метод.

Однак, на нашу думку, подібне ставлення до розуміння сутності компаративістики є шляхом її примітивізації. Порівняльна політологія заслуговує своєї окремої наукової ніші. У відстоюванні своєї позиції щодо цього питання ми абсолютно одностайні з Ч. Регіним, який у роботі "Компаративний метод: рух між якісними і кількісними стратегіями" (1987) зазначає, що "найбільш виразна особливість компаративістики - наявність чіткого водорозділу між кількісними і якісними дослідженнями… на відміну від інших форм соціальних досліджень, у порівняльних дослідженнях домінує якісна традиція"

[5, с. 2]. Окрім того, в межах якісної традиції порівняння передбачає співставлення конфігурацій, що прямо суперечить суто аналітичному підходу більшості кількісних досліджень. Ч. Регін пише, що "якісна традиція орієнтується не лише на вивчення випадків у цілому, але й широко вдається до використання інтерпретацій історії". На думку вченого, "межі компаративістики встановлюються у зв'язку з використанням макросоціальних одиниць аналізу. Макросоціальні одиниці аналізу важливі для компаративістів не як різновид даних, а як мегатеоретична категорія" [5, с. 5].

Для некомпаративістів, зазвичай, макросоціальні одиниці лишаються чистими абстракціями, закономірності і процеси, які вони вивчають, відбуваються у соціальному середовищі, але при цьому під час дослідження немає потреби відкрито вводити поняття про суспільство. Компаративістів же, насамперед, цікавлять спільні і відмінні риси між макросоціальними одиницями, адже саме вони є основними елементами пояснень. Науковці з порівняльної політології вивчають, яким чином взаємна відповідність умов і причин в одному контексті співвідноситься з їхньою взаємною відповідністю в інших. Іншими словами, компаративісти підходять до кожного аналізованого об'єкту як до комбінації частин, що піддаються інтерпретації, і розглядають її як ціле. А відтак пояснення, зазвичай, містять вказівку на каузальні умови, що сходяться в одній точці.

Окрім цього, компаративісти мають і властиве їм ставлення до статистичних даних. Порівняльний метод в їх руках має справу не з вибірками, а з прикладами досліджуваних феноменів. Більше того, формульовані пояснення не мають характеру вірогідності, адже вивчаються і пояснюються усі наявні приклади. Метод порівняння не акцентує увагу на тому, як часто повторюються ті чи інші випадки у реальності. Незалежно від частоти прояву комбінацій причин, що впливають на певне явище, кожна комбінація буде однаково важлива для компаративного дослідження, адже вони у рівній мірі породжують досліджуваний феномен.

Важливо наголосити, що компаративний підхід вивчає і девіантні випадки. Виявляючи подібні відхилення, вчений має їх пояснити, в результаті чого реалізовується задача по інтерпретації специфічних випадків та виявленню історичної специфіки. Така особливість робить компаративістику більш придатною до вироблення нових теорій та синтезу вже існуючих.

Ще одна особливість компаративістики криється в тому, що межі дослідження встановлюються самим дослідником. Вони співпадають з межами спільнот, історичних періодів або подій, які довільно визначаються. Компаративіст детально знайомиться з усіма дотичними до його роботи деталями. Адже, щоб мати пізнавальну цінність порівняння випадків як певних цілісностей, кожен випадок має бути всебічно досліджений окремо, а вже потім проходити процедуру порівняння з іншим.

Щодо способу розгортання компаративного дослідження можна вести мову про дві концептуальні стратегії: перша – метод пошуку відмінностей, друга – метод пошуку подібностей. Перша концепція передбачає порівняння дуже схожих випадків, які різняться тільки обумовленими змінними, за припущення, що це полегшить віднайти об'єктивні змінні, що у свою чергу сприятимуть поясненню наявності чи відсутності обумовлених змінних. Дана концепція визнається доволі дієвою в силу того, що порівнює подібні явища чи процеси і сприймає велику кількість суперечливих та невідповідних змінних як константи. Іншими словами, виходячи з аналізу подібних об'єктів, метод пошуку відмінностей намагається дати відповідь, чому ж їхні наслідки відмінні. Проте цей метод непозбавлений недоліків, найбільш примітний криється у тому, що досліджуючи країни, науковці є обмеженими їх певною кількістю, а відтак, усі потенційні фактори пояснення не можуть утримуватись разом як константа. Тому, попри розмаїття можливостей змінних, існує обмежена кількість випадків, до яких вони можуть бути застосовані. Застосування даного методу може здійснюватися двома шляхами: суворим або ж довільним. Перший – передбачає, що дослідник обере різні країни з певною кількістю подібних змінних (контрольованих), які будуть відрізнятися одна від іншої лише однією незалежною змінною. Загальна концепція довільного шляху майже така сама, але дослідник, обираючи країни зі схожими характеристиками, не обов'язково буде узгоджувати їх із набором контрольованих змінних. Через перенасичення змінними і нестачею досліджуваних випадків, вчені вирішили розробити другу стратегію порівняльного дослідження.

Метод пошуку подібностей передбачає порівняння дуже відмінних випадків, які, тим не менш, усі мають за спільне обумовлені змінні, таким чином, будь-які інші обставини, наявні в усіх випадках, можуть бути віднесені до незалежних змінних. Даний підхід відрізняється від попереднього тим, що не фокусується на суворому використанні змінних. Дана стратегія використовує дослідження відмінностей як змінних, а не подібностей, тому що попередньо науковцями було доведено, що немає чіткої кореляції між відмінностями і подібностями в одних і тих же державах. Ключова ідея підходу полягає у тому, що беруться до уваги предмети дослідження з різними змінними і здійснюється спроба пояснити, чому ж їхні кінцеві результати співпадають. Використовуючи цей підхід, вчені спершу аналізують змінювані взаємодії між системами у державах і потім, зібравши усі факти, порівнюють результати між різними системами. Якщо результати різняться поміж собою, дослідник має перейти на системний рівень і звернутися до методу пошуку відмінностей. Таким чином, ми можемо підсумувати, що метод пошуку відмінностей є більш суворим і точним у пошуку відмінних характеристик серед подібностей, проте метод пошуку подібностей не має такої великої кількості змінних і концентрується фактично на віднайдені спільного чи відмінного серед широкого розмаїття систем.

Дослідивши ґенезу порівняльної політології, її методологічні настанови і предметне поле, можемо аргументовано констатувати, що компаративістика за правом вважається однією з найбільш провідних галузей сучасної політичної науки. Стан розвитку української компаративістики свідчить про нагальну потребу переходу на якісно новий щабель, який дозволить вітчизняним науковцям продукувати на рівні з дослідниками світового штибу й, можливо, колись з'явитися серед номінантів чи навіть володарів найвищої нагороди у галузі порівняльної політології (Премії Карла Дойча), яку свого часу отримали від Міжнародної Асоціації Політичних Наук Ч. Тіллі, Дж. Сарторі та А. Степан.

Список використаних джерел

1. Алмонд Г., Пауэлл Дж. Б., Стром К., Далтон Р. Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор.М.: Аспект-пресс, 2002. – 537 с. 2. Сморгунов Л.В. Сравнительная политология: Учебник для вузов. – СПб: Питер, 2012. – 448 с. 3. Чилкот Р. Теории сравнительной политологии: В поисках парадигмы. – Москва: ИНФРА-М, 2001. – 560 с. 4. Эндрейн Ч. Сравнительный анализ политических систем. Эффективность осуществления политического курса и социальные преобразования. М.: Инфра-М, Весь мир, 2000. – 320 с. 5. Ragin C. The Comparative Method: Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies. – California: University of California Press, 1989. – 218 p. 6. Zagorski P. Comparative Politics: Continuity and Breakdown in the Contemporary World. – Abington: Routledge, 2009. – 640 p.

Надійшла до редколегії 28.02.15

В.В. Кобильник, канд. полит. наук,
КПНУ имени Ивана Огиенко

КОМПАРАТИВИСТИКА КАК ОТРАСЛЬ ПОЛИТИЧЕСКОЙ НАУКИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

В данной статье исследуются теоретические основы компаративистики как отрасли политической науки, изучается генезис сравнительной политологии, выделяются и характеризуются ключевые этапы ее развития. Автор анализирует критерии разделения таких понятий как "сравнительное управление" и "сравнительная политология", исследует основные парадигмы компаративистики. Изучается корреляция компаративного метода и сравнительной политологии, раскрывается смысл базовых стратегий компаративного исследования.

Ключевые слова: компаративистика, сравнительное управление, сравнительная политология, компаративный метод, парадигмы компаративистики, метод поиска отличий, метод поиска сходства.

V.V. Kobylnyk, Candidate of Political Sciences
Kamenetz-Podolsk National University of Ivan Ohienko

COMPARATIVE POLITICS AS A BRANCH OF POLITICAL SCIENCE: HISTORY AND MODERNITY

This article explores the theoretical foundations of comparative politics as a branch of political science, the genesis of comparative politics is studied, and the key stages of its development are extracted and characterized. The author analyzes the criteria for the division of such concepts as "comparative management" and "comparative politics", explores the basic paradigms of comparative politics. The correlation of the comparative method and comparative politics is studied, the meaning of the basic strategies of comparative research is revealed.

Keywords: Comparative politics, comparative management, comparative method, the paradigms of comparative politics, method of difference, method of similarity.

УДК 342

В. В. Колюх, канд. політ. наук, доц.
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

КОНСТИТУЦІЙНИЙ ПРОЦЕС ЯК РІЗНОВИД ПОЛІТИЧНОГО ПРОЦЕСУ

У статті конституційний процес визначається у вузькому сенсі як діяльність щодо прийняття першої чи нової або зміни чинної конституції держави і розглядається як різновид політичного процесу. Виокремлюються й аналізуються суб'єкти та основні етапи конституційного процесу.

Ключові слова: конституційний процес, політичний процес, етапи конституційного процесу.

У загальному, широкому сенсі політичний процес визначається як вся сукупність дій суб'єктів політики в межах політичної системи суспільства, наприклад: "Політичний процес – форма функціонування політичної системи суспільства, яка еволюціонує в просторі й часі" [1, с.294; 2, с.517]; "Політичний процес… - порядок функціонування політичної системи, її інститутів, включаючи взаємовідносини між ними" [3, с.226].

У конкретнішому значенні поняттям "політичний процес" позначають "сукупність послідовних дій політичних суб'єктів з реалізації своїх інтересів через політичну владу" [4, с.596]; "сукупність дій різних політичних сил, течій, які добиваються здійснення певних політичних цілей, програм" [5, с.192].

Окремими політичними процесами як сукупностями послідовних дій політичних суб'єктів є найрізноманітніші суспільні зміни: політичні революції, війни, повстання, трансформації політичних систем, форм державного правління, державного устрою, типів політичного режиму, партійних і виборчих систем, процеси політичної соціалізації, прийняття і реалізації політичного рішення тощо. Виокремлення послідовностей дій суб'єктів політики як політичних процесів є засобом систематизації політичних явищ і одним із найважливіших підходів у політологічних дослідженнях.

Політичні процеси регулюються як встановленими чи санкціонованими державою нормами права (передусім конституційного), так і корпоративними нормами, що встановлюються недержавними об'єднаннями – політичними партіями, громадськими організаціями і містяться в їхніх статутах та інших документах, а також звичаями, традиціями, морально-етичними нормами, іноді взагалі нічим не регулюються, є сукупністю дій різних суб'єктів політики щодо реалізації своїх інтересів і цілей, відбуваються спонтанно і непередбачувано. Правовому, передусім конституційно-правовому, регулюванню підлягає та частина політичного процесу, в якій безпосередньо беруть участь громадяни та політичні організації. Урегульований нормами права політичний процес є політико-правовим процесом і має певні стадії (етапи). Найпоширенішими політико-правовими процесами є виборчий процес - законодавчо встановлений порядок організації та проведення виборів до органів державної влади та органів місцевого самоврядування, законодавчий процес – законодавчо встановлений порядок діяльності парламенту та інших суб'єктів влади зі створення закону і введення його в дію.

Конституційний процес є різновидом законодавчого і водночас - політичного процесу. Визначення поняття "конституційний процес" немає у більшості вітчизняних та зарубіжних довідкових видань. Політологи і правознавці зазвичай сприймають конституційний процес як щось настільки очевидне й зрозуміле, що не потребує окремих пояснень. Якщо взяти два найновіші на сьогодні фундаментальні українські правознавчі і політологічні довідкові видання – відповідно юридичну [6] і політичну [4] енциклопедії, то визначення конституційного процесу ми в них не знайдемо.

Чи не єдиним в українській довідковій літературі є визначення конституційного процесу у словнику термінів конституційного права П.Шляхтуна: "Конституційний процес – 1) процес розробки проекту, обговорення і прийняття конституції; 2) діяльність конституційних судів і квазісудових органів конституційного контролю із розгляду й вирішення конституційно-правових спорів і справ про конституційні правопорушення" [7, с.207].

Дещо інше визначення знаходимо у російському виданні великого юридичного словника: "Конституційний процес – 1) У широкому сенсі вся діяльність вищих органів державної влади, що відбувається у формах, установлених нормами конституційного права, а також

процес розвитку й удосконалення всіх конституційно-правових інститутів у конкретному суспільстві або у світі в цілому. 2) У вузькому сенсі врегульована процесуальними нормами конституційного права діяльність конституційних судів і квазісудових органів конституційного контролю із розгляду і вирішення конституційно-правових спорів і справ про конституційні правопорушення. У цьому випадку застосовний також термін "конституційно-судовий процес" [8, с.304].

Наведені визначення візьмемо за основу подальшого аналізу. Передусім залишимо за його межами визначення конституційного процесу як конституційно-судового процесу (діяльності конституційних судів зі здійснення конституційного контролю) – через його суто юридичний характер. У визначенні конституційного процесу П.Шляхтуна важливе значення має розуміння його як процесу розроблення проекту, обговорення і прийняття конституції, чого, на жаль, немає у визначенні в юридичному словнику. Крім того, в останньому конституційний процес трактується широко – як діяльність вищих органів державної влади у формах, установлених нормами конституційного права, тобто фактично – як вся державно-політична діяльність, політичний процес, що позбавляє сенсу саме поняття "конституційний процес".

Найважливішим у цьому визначенні є розуміння конституційного процесу і як процесу розвитку й удосконалення всіх конституційно-правових інститутів (тобто процесу прийняття і зміни конституцій) у конкретному суспільстві або у світі в цілому.

Ґрунтуючись на наведених визначеннях, конституційний процес доцільно розглядати і як загальний неперервний, необмежений у часі процес конституційних змін в окремих країнах або у світі в цілому, і як конкретний процес прийняття конституцій чи внесення змін до них, що є складовою загального конституційного процесу. Формулювання "у світі в цілому" (юридичний словник) означає, що можна вести мову і про світовий конституційний процес (за аналогією зі світовим політичним процесом). Термін "світовий конституційний процес" використовується в науковій літературі, наприклад: "Сучасне поняття конституції склалось у ході розвитку світового конституційного процесу, зумовленого еволюцією суспільства і держави у Новий і Новітній час" [9, с.43].

Таким чином, конституційний процес доцільно визначати у широкому і вузькому сенсі. Конституційний процес у широкому сенсі – це вся сукупність дій суб'єктів політики щодо створення та зміни конституцій в конкретній країні та у світі загалом; конституційний процес у вузькому сенсі – це діяльність щодо прийняття першої чи нової або зміни чинної конституції держави. Конституційний процес у широкому сенсі є неперервним, у вузькому сенсі - циклічним (триває від ініціювання конкретних конституційних змін до введення їх у дію). У будь-якому сенсі конституційний процес є складовою політичного процесу (у широкому сенсі) і водночас його різновидом.

Суб'єктами конституційного процесу є не тільки вищі органи державної влади – глава держави, парламент, уряд, а практично всі суб'єкти політики – від звичайного громадянина до народу країни. Громадяни можуть брати участь не тільки в ініціюванні (народна конституційна ініціатива), обговоренні, а й у прийнятті конституції чи внесенні змін до чинного основного закону – шляхом референдуму. Найпоширенішим способом уведення конституції є прийняття її парламентом, що робиться з ініціативи самих парламентаріїв, глави держави або народу (народна конституційна ініціатива). Об'єктом конституційного процесу, його кінцевим результатом є конституція або зміни чинної конституції держави.

В аналізі конституційного процесу важливе значення мають виокремлення та характеристика його етапів як окремих моментів, періодів, стадій його перебігу. Можна виокремити такі основні стадії конституційного процесу: ініціювання прийняття конституції або змін чинної конституції; розроблення проекту конституції чи конституційних змін; обговорення проекту конституції чи конституційних змін; прийняття конституції або внесення змін до чинної конституції; уведення в дію конституції чи змін чинної конституції.

Прийняття конституції зумовлюється низкою об'єктивних політичних причин, що торкаються основ самого існування держави. Такими причинами можуть бути: виникнення держави як суверенного політико-територіального утворення в результаті звільнення народу країни чи населення якоїсь території від колоніальної залежності або внаслідок розпаду держави (найчастіше поліетнічної за складом населення); об'єднання двох або кількох держав чи державних утворень у нову суверенну державу; зміна суспільного ладу (наприклад, перехід від капіталізму до соціалізму чи навпаки); зміна співвідношення класових і політичних сил у суспільстві, яку нові панівні сили прагнуть закріпити конституційно; невідповідність між змінами, що відбулись у суспільних відносинах в країні, і нормами чинної в ній конституції (застарілість конституційних норм). Остання із названих обставин зазвичай стає причиною не прийняття нової конституції, а оновлення чинної конституції через внесення до неї змін.

Прийняття нової конституції, частіше – внесення змін до чинної конституції можуть зумовлюватися й суб'єктивними чинниками: прагненням політичних сил, які прийшли до влади в країні, особливо в результаті державного перевороту, прийняти чи змінити конституцію у власних інтересах; намаганням кожного із вищих органів державної влади – глави держави, парламенту чи уряду – розширити конституційно визначений обсяг їхньої компетенції (функцій і повноважень), перерозподілити конституційні повноваження на свою користь (найчастіше до цього виявляє схильність президент) та ін.

За наявності об'єктивних і суб'єктивних причин безпосередніми ініціаторами прийняття конституції або внесення змін до чинної конституції можуть бути парламентарії (конституційно визначена найменша частка депутатів від загального чисельного складу парламенту), глава держави, уряд або народ (конституційно визначена найменша кількість громадян як суб'єктів виборчого права). В останньому випадку йдеться про народну конституційну ініціативу, інститут якої передбачений низкою конституцій сучасних держав, зокрема Австрії, Білорусі, Італії, Киргизстану, Литви, Македонії, Молдови, Румунії, Словенії, Швейцарії.

З ініціюванням конституційних змін безпосередньо пов'язано розроблення їх проекту. Проект конституційних змін, ініційованих вищими органами державної влади, як правило, розробляє спеціально створений державний орган – конституційна комісія,

до складу якої входять представники законодавчої, виконавчої і судової гілок влади, органів місцевого самоврядування, правознавці-конституціоналісти, іноді – представники політичних партій і найвпливовіших в країні громадських організацій (профспілок, об'єднань роботодавців). У разі ініціювання конституційних змін громадянами в порядку народної конституційної ініціативи проект таких змін розробляється ініціативною групою.

Розроблений проект конституції або змін чинної конституції зазвичай широко обговорюється. Можна виокремити два види такого обговорення – зовнішнє і внутрішнє. Зовнішнє обговорення відбувається у межах всього суспільства (в засобах масової інформації, на зборах громадян, мітингах, у трудових колективах тощо), зовнішнє – у тому органі, який приймає конституцію чи вносить зміни до чинної конституції (установчих зборах або парламенті). Внутрішнє обговорення відбувається за законодавчо встановленою процедурою, яка загалом збігається із процедурою обговорення і прийняття звичайних законів (законодавчим процесом). Принципова відмінність прийняття парламентом конституції чи внесення змін до чинної конституції від ухвалення звичайних законів полягає в тому, що для такого прийняття потрібна не проста чи абсолютна, а кваліфікована більшість голосів парламентаріїв, щонайменше у дві третини від загального (конституційного) складу парламенту.

Особливістю введення в дію нової конституції чи змін чинної конституції є те, що різні конституційні норми набувають чинності в різний час, що відображається у перехідних положеннях конституції чи закону про внесення змін до конституції.

Аналіз конституційного процесу передбачає визначення і розмежування таких понять як "зміни конституції", "конституційні зміни", "реформа конституції", "конституційна реформа", "модернізація конституції", "перегляд конституції", "ревізія конституції".

Найзагальнішим із них є поняття "конституційні зміни", яким доцільно позначати прийняття як нової конституції, так і нової редакції чинної конституції, а також внесення будь-яких змін до чинної конституції держави. Поняття "зміни конституції" позначає тільки внесення змін до вже наявної конституції, у тому числі прийняття її нової редакції. Воно є родовим щодо понять "реформа конституції" і "модернізація конституції".

Поняття "конституційна реформа" і "реформа конституції" розрізняються так само, як і поняття "конституційні зміни" і "зміни конституції": перше ("конституційна реформа") позначає як заміну однієї конституції іншою (прийняття нової конституції), так і внесення змін до чинної конституції, друге ("реформа конституції") – тільки внесення змін до чинної конституції.

Не будь-які конституційні зміни можуть вважатися конституційною реформою. За визначенням П.Шляхтуна, "Конституційна реформа – заміна конституції або зміна її основних положень. Такі положення стосуються засад організації економічного, соціального, політичного і духовного життя суспільства, способу організації державної влади (форми державного правління), способу територіальної організації держави (форми державного устрою), основ взаємовідносин держави та особи… Різновидом конституційної реформи є прийняття нової редакції конституції за збереження її попередньої дати. Часткові, незначні зміни (вилучення або доповнення) тексту конституції, що не зачіпають її основних положень, як правило, не вважаються конституційною реформою" [7, с.200-201].

В Україні термін "конституційна модернізація" ("модернізація конституції") у політико-правовому вжитку з'явився зовсім недавно. Після обрання у 2010 році на пост Президента України В.Януковича в Адміністрації Президента України було створено Головне управління з питань конституційно-правової модернізації і термін "конституційна модернізація", як синонім – "модернізація конституції" став використовуватись офіційно. Проте вживання цього терміна щодо Конституції України є некоректним. Основне значення слова "модернізація" (фр. modernisation) – "осучаснення". Тому його некоректно вживати щодо більш ніж сучасної (в історичному вимірі) – прийнятої 1996 року - Конституції України [див. докладно: 10].

Так само некоректно вживати щодо Конституції України термін "ревізія". Відомий український правознавець В.Таций, наприклад, стверджує, що "цілий ряд розділів Конституції (України. – В.К.) не потребує певної ревізії. Це, зокрема, стосується першого, другого і фактично третього розділів" [11].

У перекладі з англійської термін revision означає "перегляд", "ревізія". У перекладах на українську чи російську мову текстів конституцій зарубіжних держав він вживається у значенні, відповідно, "перегляд" і "пересмотр". Проте в українській мові слово "ревізія" (чого-небудь) вживається і в негативному значенні: "Ревізія… - Перегляд вчення, теорії з внесенням змін, поправок, що порушують їхні основи, викривляють їхню сутність" [12, с.1019]. Про таку ревізію Конституції України – яка б "порушувала її основи, викривляла її сутність" – не може бути й мови, оскільки вона, без перебільшення, є втіленням основних цінностей сучасного конституціоналізму.

Мова має йти, отже, не про модернізацію Конституції України і тим більше – не про її ревізію, а лише про внесення змін до неї, які – залежно від обсягу змін – можуть вважатися конституційною реформою.

Список використаних джерел

1. Политология : энциклопедический словарь / общ. ред. и сост. : Ю.И.Аверьянов. – М. : Изд-во Моск. коммерч. ун-та, 1993. – 431 с. 2. Політологічний енциклопедичний словник / упорядник В.П.Горбатенко; за ред. Ю.С.Шемшученка, В.Д.Бабкіна, В.П.Горбатенка. – 2-е вид. – К. : Генеза, 2004. – 736 с. 3. Конституционное (государственное) право зарубежных стран : В 4 т. Тома 1-2.Часть общая : учебник / отв. ред. Б.А.Страшун. – 3-е изд. – М. : Изд-во БЕК, 2000. – 784 с. 4. Політична енциклопедія / редкол. : Ю.Левенець (голова), Ю.Шаповал (заст. голови) та ін. – К. : Парламентське вид-во, 2011. – 808 с. 5. Политологический словарь / сост. Р.Г.Григорян, А.А.Когтева, Т.А.Малыгина и др. – К. : ИнноЦентр, 1991. – 260 с. 6. Юридична енциклопедія : В 6 т. / редкол.: Ю.С.Шемшученко (голова редкол.) та ін. – К. : Українська енциклопедія, 1998-2004. 7. Шляхтун П.П. Конституційне право : словник термінів / П.П.Шляхтун. – К. : Либідь, 2005. – 568 с. 8. Большой юридический словарь / под ред. А.Я.Сухарева, В.Д.Зорькина, В.Е.Крутских. – М. : ИНФРА-М, 1998. – 790 с. 9. Енгибарян Р.В. Конституционное развитие в современном мире. Основные тенденции / Р.В.Енгибарян. – М. : Изд-во НОРМА, 2007. – 496 с. 10 Шляхтун П.П. Чи можна "осучаснити" сучасну конституцію? / П.П.Шляхтун // Міжнародна наукова конференція "Дні науки філософського факультету-2013". 16-17 квітня 2013 р. : матеріали доповідей та виступів / редкол. А.Є.Конверський та ін. – К. : ВПЦ "Київський університет", 2013. – С.302-304. 11. Голос України. – 2012. – 27 червня. 12. Великий тлумачний словник сучасної української мови / уклад. і голов. ред. В.Т.Бусел. – К.; Ірпінь: ВТФ "Перун", 2001. – 1440 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

В.В. Колюх, канд. полит. наук, доц.
КНУ имени Тараса Шевченко, Киев

КОНСТИТУЦИОННЫЙ ПРОЦЕСС КАК РАЗНОВИДНОСТЬ ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОЦЕССА

В статье конституционный процесс определяется в узком смысле как деятельность по принятию первой (новой) конституции или изменению действующей конституции государства и рассматривается как разновидность политического процесса. Выделяются и анализируются субъекты и основные этапы конституционного процесса.

Ключевые слова: конституционный процесс, политический процесс, этапы конституционного процесса.

V.V. Kolyukh, PhD in Political Science, Assosiate Professor
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

A CONSTITUTIONAL PROCESS AS A TYPE OF A POLITICAL PROCESS

In the article a constitutional process in a strict sense is defined as an activity on an adoption a first or a new or a changing the existing constitution of the country and is treated as a type of a political process. The subjects and the principal stages of a constitutional process were distinguished and analyzed.

Keywords: a constitutional process, a political process, stages of the constitutional process.

УДК 930.1 + 316.752

А. І. Павко, д-р іст. наук, проф.,
завідувач кафедри суспільних і політичних наук НАУ,
лауреат премії ім. М. С. Грушевського НАН України

ТЕНДЕНЦІЇ, ДЕТЕРМІНАНТИ ТА ОСОБЛИВОСТІ ФОРМУВАННЯ ПАРТІЙНО-ПОЛІТИЧНОГО ПРОСТОРУ УКРАЇНИ (2010-2013 РР.)

У статті на основі творчого, конструктивно-критичного використання новітніх політологічних та періодичних видань здійснено комплексний, системний аналіз детермінантних чинників, які суттєво впливали на процес формування партійно-політичного простору України у 2010-2013 рр., виокремлено його основні тенденції та особливості.

Ключові слова: партійно-політичний простір, детермінанти, домінантна партія, капіталістичне суспільство, партійно-політична система.

Зважаючи на мудре застереження класика про те, що перед початком інтелектуальних дискусій варто, насамперед, чітко з'ясувати і осмислити сутність понять, які в різних інтерпретаціях та певних модифікованих варіантах цілком ймовірно можуть бути використані у полемічному обговоренні важливих політичних питань сучасності, звернемо увагу на термінологічні аспекти окресленої нами наукової проблеми. Зауважимо у цьому зв'язку, що партійно-політичний простір сучасної України, на нашу думку, уособлює те своєрідне соціальне, політико-правове середовище, в якому здійснюють свою теоретичну і практичну діяльність основні суб'єкти політичного процесу, публічної політики, впливові актори партійного та парламентського життя країни. Вважаємо, що невід'ємний соціальний структурний компонент партійно-політичного поля, який доцільно розглядати і в якості одного з визначальних його детермінант, пов'язаний з усвідомленням науковою спільнотою тієї обставини, що вітчизняний політичний простір формується та еволюціонує в українському суспільстві з класичними атрибутами капіталізму. Саме тому об'єктом системного політичного аналізу має стати виразно окреслене партійно-політичне поле капіталістичного суспільства сучасної України. На цьому важливо наголосити у зв'язку з тим, що окремі дослідники на сторінках авторитетних періодичних видань рішуче заперечують факт утворення основних рис капіталізму в Україні. Наприклад, колишній прем'єр-міністр України Ю. Єхануров в одній із своїх публіцистичних статей зробив не досить вдалу спробу переконати читачів у тому, що "капіталізму в Україні ще немає" [6]. Натомість, з нашої точки зору, мають рацію ті дослідники, які враховуючи дані різноманітних соціологічних досліджень, цілком слушно стверджують, що у "нашому будинку поселився капіталізм, оскільки основна його ознака і системоутворюючий елемент — відношення приватної власності до засобів виробництва та використання найманої праці є визнаним фактом і не підлягає сумніву" [21, с. 494-495].

Разом з тим, слід вказати на те, що капіталізм в Україні за своїми ознаками та особливостями є неординарним, запізнілим капіталізмом, оскільки він виконує більшою мірою не функцію економічного зростання та розвитку, а функцію створення та накопичення "людського капіталу", тобто функцію соціального порядку.

До важливих детермінантних чинників, які суттєво впливають на визначення вектора партійно-політичного простору, потрібно, на наш погляд, віднести і виразно окреслені олігархічні трансформації, які динамічно відбуваються у суспільному житті сучасної України. Зокрема, високий рівень олігархізації характеризує її політичну систему. Зазначимо, що специфіка моделі вітчизняної політичної системи полягає в тому, що її ядром є олігархічна держава, яка враховуючи нерозвиненість в нашій країні правових традицій, спирається на свій системний центр-соціальну групу олігархів. Організаційно-комунікативною основою такої системи стають ті олігархічні пірамідальні структури, які домінують як у сфері економіки, так і у сфері політики. Сутнісною особливістю "олігархічно-центричної" моделі політичної системи сучасної України є й те, що всі її структурні елементи перебувають у жорстокій економічній залежності від соціальної групи олігархів. Ця специфіка знаходить своє відображення в тому, що основні політичні рішення за змістом приймаються сукупністю представників олігархічних структур, що прийшли до влади, а представницькі владні органи виконують лише декоративну роль зовнішньої підтримки демократичної форми подібних заздалегідь ухвалених політичних рішень [3, с. 19].

Серед інституційних чинників формування та функціонування партійно-політичного простору України доцільно вказати і на якісні параметри політичного режиму. Слід наголосити на тому, що за своєю сутністю, характером, критеріальними ознаками він є неопатримоніальним, оскільки репрезентує таку систему влади, яка відкриває реальні можливості привласнення олігархічними кланами сфери державного управління та легітимних інституцій політичної влади. В основу ж державно-політичного керівництва країною її керманичами покладено принцип "приватного володіння" основними сегментами суспільного організму [4, с. 13]. Загалом, партійно-політична модель, що склалася на вітчизняному політичному ринку, характеризується як багатопартійна за формально-кількісними показниками, але не конкурентна за критеріями електорального представництва. Цілком закономірно, що характер політичного ринку визначив загальні умови діяльності політичних партій та міжпартійної конкуренції, відносин влади і опозиції.

Необхідно також враховувати і те, що сформована в Україні партійно-політична система має значний конфліктний потенціал, який знаходить свій вияв у формі перманентних історичних криз, які здатні при певних історичних обставинах пе-

рерости у відкриті соціальні конфлікти, переконливим свідченням яких може бути повчальний досвід Помаранчевої революції, феномен якої вимагає більш ґрунтовного, прискіпливого вивчення та осмислення сучасними дослідниками. Зазначимо, що в сучасних умовах потенціал "організованої дезорганізації" політичних конфліктів, всебічно проаналізований Р. Дарендорфом, досяг критичної межі, оскільки в стані постійного конфліктного протистояння перебувають не лише політичні партії, окремі суб'єкти публічної політики, політичні ідеології, але й держава (влада) і суспільство, що суттєво ускладнює і може звести нанівець реалізацію стратегічних завдань українського вибору, як органічного поєднання суспільних мрій і реальної української дійсності [11, с. 12]. Особливості партійно-політичного поля обумовлені і таким важливим конституційно-правовим сегментом як трансформація України з прем'єр-президентської у президентсько-парламентську. Нагадаємо у зв'язку з цим, що остання характеризується слабким впливом партій і парламенту на формування виконавчої влади, залежністю кабінету міністрів від президента, його можливостями протидіяти парламентським рішенням (у вигляді права вето і права розпуску парламенту).

Детермінуючий вплив на партійно-політичне поле сучасної України здійснює і виборча реформа 2011 року, яка інституціювала перехід від пропорційної виборчої системи виборів народних депутатів до змішаної системи, яка в цілому послаблює роль партійного будівництва [12, с. 13].

І, нарешті, конфігурація вектора партійно-політичного простору значною мірою залежить від інтелектуальних, професійних, організаційних та морально-етичних якостей лідерів та представників відповідних партійних угруповань. Якщо інтелектуальний рівень депутатів, членів партійних фракцій у парламенті визначається лише наявністю наукових ступенів, то він за формальними ознаками є досить потужним. Адже серед депутатів Верховної Ради України VIIскликання нараховується 30 докторів наук і 97 кандидатів. Тобто, в стінах парламенту перебуває третина народних обранців з науковими ступенями. І цей інтелектуальний ешелон держави продовжує неухильно зростати. Як з'ясували фахівці, найбільш успішно долають наукові вершини регіонали. В лавах найбільшої фракції парламенту – 22 доктори і 52 кандидати наук. У фракційному об'єднанні "Батьківщина" кандидатів наук було зафіксовано в два рази менше, а "Удар", "Свобода" та "КПУ" мають лише по 1 доктору наук. Як зазначають експерти, значна частина кандидатських і докторських дисертацій нардепів підготовлена за замовленням. А тому очікувати від народних обранців, лідерів та членів партійних фракцій реалізації їх вагомого інтелектуального потенціалу у царині законодавчої та публічної діяльності не доводиться.

Зазначимо, що вітчизняні дослідники на підставі всебічного аналізу виокремлюють такі етапи становлення та розвитку партійної системи України: 1) 1990-1995 рр. – етап становлення багатопартійності; 2) 1996-1999 рр. – етап формування системи поляризованого плюралізму; 3) 2000-2004 рр. – етап переходу до системи поміркованого плюралізму; 4) 2005 – лютий 2010 рр. – етап посилення поляризації партійної системи [27, с. 11].

Серед інтенсивних змін, які відбулись у політичних партіях, наприклад, на останньому етапі еволюції партійної системи, варто вказати на поступове зменшення ваги програм та ідеологій, орієнтація на використання соціокультурного поділу, поступове зниження рівня автономії та перехід під вплив фінансово-політичних груп, поширення практики утворення виборчих блоків та їх персоналізація партійних угруповань.

З політичної точки зору, основними проблемами вітчизняних партій є відсутність стабільної бази партій, регіональний характер їх підтримки, низький рівень зв'язків із суспільством і непідзвітність йому, значний вплив фінансово-політичних груп, гіпертрофований характер особистісного чинника, брак внутрішньопартійної демократії. Значній частині партійних угруповань притаманна і така негативна риса як яничарство, яке досить рельєфно знаходить свій вияв у їх програмних засадах та ідеологічних доктринах. Нагадаємо у цьому зв'язку, що у політичному лексиконі цей термін вживається для характеристики тих людей, які палко виступають проти тих людей, які палко виступають проти тих поглядів, що їх раніше сповідували [26, с. 699]. Найбільш актуальними проблемами власне партійної системи, які впливають на динаміку розвитку та еволюції партійного простору є незадовільне представництво існуючого спектра інтересів різних суспільних груп, конфліктний характер відносин між основними суб'єктами, "полюсами" партійної системи, сприяння останньої закріпленню та інституціоналізації соціокультурного поділу українського суспільства, що перешкоджає його консолідації.

Аналізуючи основні тенденції формування вітчизняного партійно-політичного поля у 2010-2013 рр., слід вказати на те, що українська партійна система останніх років характеризувались двома суперечливими явищами. З одного боку, це збереження високого рівня фрагментації, а з іншого – тенденція до формування партійної системи з домінантною партією [12, с. 3]. Зокрема, фрагментарний характер української багатопартійності визначається, насамперед, її кількісними параметрами. Так, за даними міністерства юстиції України на 1 січня 2012 року на політичному просторі країни діяло 195 новітніх вітчизняних партій, з яких лише 31 було віднесено до партійних угруповань парламентського типу [22, с. 4]. Варто звернути увагу і на те, що за історичний проміжок часу, що минув з 1991 року, 55 політичних партій спочатку були легалізовані у правовому сенсі, але згодом в силу різних обставин припинили свою діяльність.

Використовуючи політико-ідеологічний критерій класифікації, серед сучасних парламентських партій, на наш погляд, можливим є виокремлення наступних типів таких партійних угруповань: 1) домінантні; 2) ліберально-центристські; 3) ліві; 4) опозиційні; 5) національно-радикальні; 6) самостійницькі; 7) праві (консервативні).

Прикметною рисою новітнього партійно-політичного поля України стало перетворення Партії регіонів в партію домінантного типу. Зауважимо, що домінантна політична партія – це партія, яка займає провідні позиції в партійно-політичній системі за ключовими параметрами. По перше, домінантна партія має вирішальну більшість у парламенті, або є головним учасником коаліційної більшості, гарантує політичну та законодавчу підтримку президента й уряду, забезпечує демократичну легітимність (дійсну або фіктивну) існуючої влади. По-друге, позиції домінантної партії пов'язані з її відносним ресурсним багатством, яке забезпечується тенденцією до зрощування партії з виконавчою владою і винятковим доступом до державних ресурсів. По-третє, домінантна партія переважно виступає з деідеологізованою програмою, що робить її більш привабливою як для прагматичних політиків, так і середнього статистичного виборця [22, с. 8].

Разом з тим, варто пам'ятати про застереження відомого зарубіжного дослідника С. Хантінгтона про те, що домінування однієї партії є характерною рисою східно-азійської моделі політичної системи. Акцентуючи увагу на домінантних позиціях і ключовому впливі Партії регіонів та пов'язаних з нею політичних та бізнес-еліт, потрібно виходити з того, що після перемоги на президентських виборах 2010 р., відміни політичної реформи і введення в дію Конституції 1996 р., партійне угруповання з виразно окресленими рисами домінантності стало парламентською базою для формування вертикалі влади. У нових соціально-політичних умовах В. Янукович отримав можливість спиратися на потужний партійний ресурс з метою уникнення балансування між різними політичними силами, а також обмежити вплив прем'єр-міністра щодо ухвалення потенційно можливих картельних угод з опозицією.

Очевидно, що президент України В. Янукович став не лише легітимним політичним лідером країни, але продовжував здійснювати фактичне стратегічне керівництво Партією регіонів для забезпечення домінування у всеукраїнському масштабі. "Подобається комусь постать Януковича чи не подобається, — зазначав академік НАН України П. Толочко, - незаперечним є факт, що цей політик був і залишається виразником світоглядних позицій мільйонів громадян України, носієм ідеології, близької і зрозумілої мешканцям величезних проми-

слових ареалів нашої держави" [28, с. 5]. Ключем до розуміння світогляду, способу мислення, логіки устремлінь і реальних практичних дій є книги В. Януковича, в яких зібрані його виступи, заяви, роздуми [1,28,29,30].

Наприклад, у виступі колишнього президента країни на урочистих зборах з нагоди Дня соборності та свободи України 22 січня 2012 року було політично коректно окреслено основу української національної ідеї, яку складають соборність та свобода нашого народу.Цілком слушною, на наш погляд, є наприклад, одна з ключових тез його виступу про те, що "вільна та соборна Україна може відбутися лише як демократична європейська розвинена спільнота, де кожен громадянин почуває себе вільно і захищено" [1, с. 7]. Нагадаємо, що В.Чемерис у своєму дослідженні-есе, "Загадка Віктора Януковича" здійснив спробу розкрити феномен цього самородка, "донецького колумба". Разом з тим, погоджуємося з тими критично налаштованими українцями, які вважають, що не всі таємниці політичного лідера нації були вчасно розкриті. На нашу думку, важко погодитися з В. Чемерисом, який відродження духовності в Донбасі в період губернаторства В. Янукович пов'язує лише з куполами церков і монастирів [23, с. 70]. Адже, в першу чергу, стан духовності населення будь-якої країни має визначитись цивілізаційним рівнем розвитку науки, освіти, культури, які загалом і визначають інтелектуальний і модернізаційний потенціал нації-держави.

Необхідно підкреслити, що політичний вплив Партії регіонів у парламенті і країні загалом, ресурсне багатство, дані соціологічних опитувань давали підставу для висновку про те, що Партію регіонів варто розглядати як домінантну партію, впливового і досить перспективного гравця на загальноукраїнському політичному полі.

Зазначимо, що В. Янукович за півтора року до президентських виборів в 2015 року залишався лідером електоральних симпатій. Згідно результатів опитування у жовтні 2013 року респондентів центром Разумкова, за президента готові були віддати свої голоси 19 % українців. На другому місці перебував В. Кличко з 15,5 %, на третьому — Ю. Тимошенко 13,2 %. Інші претенденти мали такі показники: П. Симоненко (5, 9 %); А. Яценюк (5,6 %); П. Порошенко (3,8 %); О. Тягнибок (3,6 %). В партійних рейтингах боротьба за лідерство була більш жорсткою: "Партія Регіонів" — 20%, "Батьківщина" — 19,3 %, "УДАР" — 14,8 %. П'ятивідсотковий бар'єр також долали КПУ — 7,1 % та "Свобода" — 5 % [9].

Поряд з цим в діяльності домінантної партії мали місце і вияви кризових явищ. Це, зокрема, наявність внутрішньої фракціоналізації. Зокрема, експерти були схильні виокремлювати всередині Партії регіонів три основні групи впливу: 1) донецьке ядро партії (групи Ахметова-Колеснікова, Клюєва, Азарова-Рибака); 2) група РосУкрЕнерго (групи Фірташа, Бойко); 3) групи впливу або вертикаль президента [12, с. 11]. Виявом кризових тенденцій в домінантній партії могли слугувати формування певних вогнищ опору генеральній лінії цього партійного угруповання.Наприклад, на стежку війни з Партією регіонів вийшов колишній депутат І.Марков, який зробив заяву про відмову підтримати в процесі голосування у парламенті євроінтеграційний курс України. На його думку, спочатку потрібно було вступити до Митного союзу, а вже потім розпочинати вибудовувати нормальні прагматичні відносини з Європою [10].

Чільне місце у формуванні партійно-політичного простору належить лівим силам, зокрема Комуністичній партії України, яка стала відносно незалежним політичним угрупованням, оскільки нерідко свої дії в парламенті узгоджувала з керівництвом Партії регіонів. На цілком слушну думку російських дослідників, для забезпечення об'єктивної оцінки місця і ролі лівої ідеї в минулому, сучасному і майбутньому житті Європи, загалом в системі ідейно-політичних координат XXI століття, важливо враховувати не політично заангажовані, а науково обґрунтовані параметри такого явища як лівий рух [5, с. 359].Слід зазначити, що прискіпливому,об'єктивному і науково виваженому аналізу стану проблем та перспектив лівого руху в нашій країні присвячено книги, збірники статей та інтерв'ю лідера українських комуністів П. Симоненка [13,14,15].

Варто звернути увагу і на те, що глобальна криза капіталізму посилює інтереси як громадськості, так і наукових кіл до потенціалу реальних соціальних та політичних альтернатив. В якості одного з таких чинників трансформації українського суспільства цілком доречно розглядати і новий лівий рух на сучасному етапі [8]. Незважаючи на те, що Комуністична партія України не користується особливими симпатіями і потужною політичною підтримкою широких кіл вітчизняного електорату, але за офіційною інформацією,яка дістала поширення по каналам цілої низки західних ЗМІ, Євросоюз дав високу оцінку діям лідера комуністів П. Симоненка, який фактично об'єднав український соціум під егідою справжньої демократії та толерантності навколо питань, пов'язаних з доцільністю вступу України до Європейського союзу. Так, спеціальний міжнародний спостерігач при Єврокомісії Й. Ріббе зазначив: "Питання інтеграції вашої країни повинен вирішувати тільки ваш народ, і Компартія України буде констатувати це волевиявлення. Діюча українська влада повинна визнати, що КПУ стала саме тією рушійною силою, яка гарантує в країні права і свободи людини" [19]. Незважаючи на те, що, на перший погляд, комуністична ідея не є достатньо привабливою у загальноукраїнському політичному форматі, важко все-таки заперечувати конструктивність і суспільне значення окремих ідей, які сповідували та рішуче обстоювали у полеміці з владними структурами українські комуністи. Так, Комуністична партія України виступила з ініціативою підготовки і проведення Загального референдуму з питань визначення політико-економічного вектору країни. Лідер КПУ П. Симоненко наголосив на тому, що мета таких загальноукраїнських зборів полягає в тому, щоб дати можливість кожному українському громадянину висловити свою точку зору стосовно входження країни в структури ЄС чи Митного союзу [20]. На його думку, одне з головних завдань українських комуністів полягає в тому, щоб активно протидіяти тенденціям деградації освітньої галузі і не допустити сповзання української системи освіти в Україні до рівня церковно-приходської школи [18]. В цьому контексті, не досить коректними є кроки окремих українських політиків і громадських діячів, які виступили з ініціативою проведення в Україні референдуму про заборону комуністичної партії та її ідеології. На прес-конференції, яка відбулась 18 жовтня 2013 року в Києві, колишній народний депутат Ю. Кармазін зазначив, що крім референдуму про заборону компартії, ініціатори пропонують провести розслідування злочинів комуністичного режиму та притягнути до відповідальності винних у цих злочинах. В свою чергу, народний депутат від партії "Удар" Е. Гурвіц з позицій антикомуністичної істерії висловив переконання, що між сталінським режимом СРСР та гітлерівським режимом в нацистській Німеччині можна поставити знак рівності, а тому злочини цих режимів повинні бути засуджені, а діяльність подібних партій заборонена [8].

Опозиційну нішу на загальноукраїнському політичному полі у 2010-2013 рр. займали такі парламентські фракції як ВО "Батьківщина", партія "Удар" та ВО "Свобода". Незважаючи на те, що ВО "Батьківщина" в парламенті VII скликання у порівнянні з попереднім зменшила своє представництво на 55 депутатів, вона все ж залишалася головною опозиційною силою в Україні. Основний бар'єр на шляху розвитку цього політичного об'єднання полягав у тому, що її лідер, Ю. Тимошенко, практично не мала можливості прийняти участь у президентських виборах 2015 року.Це означало, що ВО "Батьківщина" до початку президентських виборів повинна була вибрати з трьох лідерів опозиції свого єдиного представника. При цьому потенційні кандидати від опозиції (В. Кличко, А. Яценюк, О. Тягнибок) повинні були дати відповідь на основне питання : чи знімуть претенденти свої кандидатури до початку голосування у першому турі, для того щоб підготувати свій електорат до підтримки єдиного кандидата у другому турі виборів президента? Цілком очевидною була також проблема об'єднання опозиційних сил навколо найбільш "рейтингового" кандидата і в другому турі."Стратегія дій опозиції очевидна — це висунення єдиного кандидата. Необхідно домовитись тільки про тактику", — зазначає народний депутат від ВО "Батьківщина" М. Томенко [16].

Слід вказати на те, що однією з особливостей сучасного політичного поля України стала загадковість потенційно можливих успіхів в стінах парламенту партії "Удар" та ВО "Свобода". Зокрема, партія "Удар" володіла в парламенті так званою "золотою акцією", відкриваючи для Партії регіонів можливість створення в ньому кваліфікованої більшості. Поряд з цим, для опозиції це партійне угруповання стало унікальним політичним осередком для мобілізації тих представників молодого електорату, які відмовляючись підтримувати Партію регіонів, не переходили до табору комуністів у східних областях України.

Історичний шанс для реалізації власних політичних проектів отримало також радикальне крило українських націоналістів, які вперше з моменту виборення Україною незалежності створили в парламенті власну фракцію. Разом з тим, стратегічні гасла опозиції нагадували політичну макуху, тобто "приманку для наївного виборця: вигляд привабливий, а користі немає" [25]. Важливо, щоб національно свідомий електорат не сп'янів від політичних акцій "Свободи", а міг тверезо і об'єктивно оцінювати реальні шанси цієї нерідко агресивної політичної сили на майбутніх президентських виборах.

До особливостей партійно-політичного життя України слід також віднести відсутність в його структурі політичних партій соціал-демократичного спрямування. Незважаючи на те, що чисельні сучасні політичні утворення, хоч і мають у своїх назвах відповідні соціал-демократичні атрибути, проте за своєю сутністю, напрямками діяльності, за функціями, які вони виконують у суспільно-політичному житті України, насправді ж з точки зору критеріальних ознак не належать ні до соціал-демократичного чи лівоцентристського табору. Це певною мірою стосується і такого нового громадського руху, як "Український вибір", політичним лідером якого є колишній соціал-демократ В. Медведчук. Він, зокрема, в якості альтернативи руху на Захід пропонує для України східний вектор інтеграції [24].

Поряд з цим, цивілізоване українське суспільство гостро відчуває потребу саме в партії соціального прогресу, яку варто розглядати як інтегруючого суб'єкта повернення України в русло демократичних тенденцій розвитку та ефективної протидії олігархізації країни. Таку соціал-демократичну нішу цілком ймовірно міг би заповнити "блок партій соціального прогресу", який би, з одного боку, висловив інтереси певних класів та соціальних верств населення, а з іншого – співпадав би зі стратегічними напрямками модернізаційного розвитку України. На думку дослідників, соціальною базою такої нової перспективної політичної сили міг би стати середній клас як невід'ємний інтегральний чинник, структурний компонент цивілізованого громадянського суспільства.

Отже, конфігурацію партійно-політичного простору України у 2010-2013 рр. значною мірою визначили парламентські партії України та їх організовані осередки. Саме перманентна боротьба цих угруповань за реалізацію власних стратегічних проектів, а також технічна, а нерідко ситуативна взаємодія з окремих політичних питань сприяли виробленню та формуванню атрибутивних ознак української багатопартійної системи.

Список використаних джерел

1. Віктор Янукович. Діяти та перемагати. – К.: Аура Букс, 2012. – 332 с. 2. Глазунов В.В. Олигархические трансформации: монография. – Запорожье: КПУ, 2011. – 364 с. 3. Глазунов В.В. Українська олігархія в контексті сучасних трансформаційних процесів: Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня доктора філософських наук. – Запоріжжя, 2012. – 36 с. 4. Динаміка політичного режиму в Україні (прогнозний аспект): аналіт. доп. / заг.ред. О. А. Фісуна; Регіон. філіал НІСД у м. Харкові. – Х.: Золоті сторінки, 2011. – 116 с. 5. Европейские левые на рубеже тысячелетий. Кол. авторов под общ. ред. В. Я. Швейцера. – М.: ИЕ РАН. - Издательство "ОГНИ ТД", 2005. – 368 С. 6. Ехануров Ю. Капитализма в Украине еще нет // Инвестгазета. – 2010. – 21-28 июня. 7. Іщенко В. О. Нові ліві як суспільний рух у суспільстві, що трансформується: на прикладі України. – Автореф. на здобуття наук.ступеня канд. соціологічних наук. – К.,, 2011 – 16 с. 8. Компартия в Украине может стать вне закона // События недели: итоги и факты. - 2013. - 2 октября. 9. Коротков Д. Янукович остаётся фаворитом виборов // Сегодня. – 2013. – 15 октября. 10. Лещенко С. Игорь Марков: партию регионов ждёт крах // События недели: итоги и факты. – 2013. – 17 сентября. 11. Медведчук В.В. Громадянське суспільство: Український вибір: монографія. – К.: Логос, 2012 – 568 с. 12. Партійна система в Україні після парламентських виборів – 2012: аналіт. доп. / За заг. ред. О. А. Фісуна; Регіон. філіал НІСД у м. Харкові. – Х.: Золоті сторінки, 2011. – 116 с. 13. Симоненко П. Н. Политик о политике: сборник статей и интервью. – К.: АДЕФ. – Украина, 2006. – 184 с. 14. Симоненко П. Н. Важкий шлях лівого руху. – Х.: ТОВ "Друкарня "Бізнес поліграф", 2010. – 120 с. 15. Симоненко П. Н. Рішучість справедливих. – К.: П.П. "Друкарня Діапринт", 2012. – 248 с. 16. Скрипник Д. В оппозиции бунтуют против Тимошенко // Взгляд. – 2013. – 27 сентября. 17. Смалюхивская О. Кандидаты и доктора под куполом Рады // Вести. – 2013. – 10 октября. 18. Спиридонов А. Пётр Симоненко: "Цель КПУ – спасти украинское образование" // Сегодня. – 2013 – 21 мая. 19. Спиридонов А. Пётр Симоненко: "Украинцы стали вправе решать судьбу своей страны" // Сегодня. – 2013 – 10 сентября. 20. Спиридонов А. КПУ: "Мы отстоим право народа на свободный выбор" // Сегодня. – 2013 – 24 сентября. 21. Суименко Е.И. Капитализм в нашем доме. Взгляд сквозь призму теории и социальной эмпирии / Е.И Суименко // – К.: Институт социологии НАН Украины, 2007. – 512 г. 22. Українська багатопартійність: політичні партії, виборчі блоки, лідери (кінець 1980-х – початок 2012рр). Енциклопедичний довідник / За ред. М. Кармазіної. – К.: ІПіЕНД ім. І. Ф. Кураса НАН України, 2012. – 588с. 23. Чемерис В. Загадка Віктора Януковича: Спроба дослідження. – К., 2004. – 96 с. 24. Черникова Ю. Наш выбор: ковчег или "Титаник"? // Аргументы недели. – 2013. – 27 июня. 25. Чобіт Д. Макуха або штрихи до політичного портрета "Блоку Юлії Тимошенко". – Броди: Просвіта, 2008. – 352 с. 26. Шведа Н. Р. Партії та вибори: енциклопедичний словник. – Львів.: Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2010. – 750 с. 27. Якименко Ю. В. Динаміка становлення партійної системи України (безпековий вимір): Автореф. дис. на здобуття наук. ступеня кандидата політичних наук. – К., 2013. – 27 с. 28. Янукович В. В политике не бывает окончательных побед и поражений. Статьи, интервью, выступления. 2005 год. – К.: СПООО "Велком", 2006. – 232 с. 29. Янукович В. Ф. І рік при владі: від кризи до економічного зростання. – К.: Видавничий Дім Дмитра Бураго, 2007 – 112 с. 30. Янукович В. Ф. Як Україні далі жити. Статті, виступи, роздуми. – К.: Дизайн Принт, 2008. – 305 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

А.И. Павко, д-р ист. наук, проф.,
Заведующий кафедрой общественных и политических наук НАУ,
лауреат премии им. М. С. Грушевского НАН Украины

ТЕНДЕНЦИИ, ДЕТЕРМИНАНТЫ И ОСОБЕННОСТИ ФОРМИРОВАНИЯ ПАРТИЙНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ПРОСТРАНСТВА УКРАИНЫ (2010-2013 ГГ.)

В статье на основе творческого, конструктивно-критического использования новейших политических и периодических изданий осуществлён комплексный, системный анализ детерминантных факторов, которые существенно влияли на процесс формирования современного партийно-политического пространства Украины, определены его основные тенденции и особенности.

Ключевые слова: партийно-политическое пространство, детерминанты, доминантная партия, капиталистическое общество, партийно-политическая система.

A.I. Pavko, Doctor of Historical Sciences, Professor

TRENDS, DETERMINANTS AND CHARACTERISTICS OF THE FORMATION OF PARTY-POLITICAL SPACE OF UKRAINE (2010-2013 YEARS)

In the article on the basis scientific and proper analysis of various professional, socio-humanistic literature and periodicals are realized the complex, systematic analysis the main factors of the essential forms the modern political spaciousness, invented the major peculiarities and tendencies in Ukraine.

Key words: capitalist society, tendencies, political system, political party, politics.

УДК 323 (477)

І. І. Петренко, канд. політ. наук,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

"ФАБРИКИ ДУМОК" ЯК ІНСТРУМЕНТ ЗАСТОСУВАННЯ ІНТЕЛЕКТУ ДО ВИРІШЕННЯ СКЛАДНИХ СУСПІЛЬНО-ПОЛІТИЧНИХ ПРОБЛЕМ

У статті досліджено сутність, генезис та основні типи "фабрик думок". Розглянуто головні напрями, етапи та особливості їх роботи. Виокремлено їх найважливіші характеристики та тенденції розвитку.

Ключові слова: аналітичні центри, "фабрики думок", експертно-аналітична діяльність, комунікація, держава, громадянське суспільство, деліберативний процес, консультаційний текст, рекомендації.

Аналітичні центри ("фабрики думок") є дуже важливими для сучасної держави, адже вони виконують функцію встановлення та підтримки діалогу між урядом і наукою, надають інформацію та рекомендації особам, що приймають рішення. Крім того, вони виконують важливі соціальні функції, зокрема порушують нагальні суспільні проблеми, запускають процес масових обговорень цих проблем, виробляють рішення і включають їх до порядку денного діяльності уряду. Тобто вони виступають своєрідним містком між громадянським суспільством і владою, розвиненим інструментом застосування інтелекту до вирішення складних суспільних проблем. Поради, які надають експерти-аналітики максимізують вигоди для всього суспільства, а не лише для окремого індивіда чи групи.

Російська дослідниця І. Шейдіна зазначає, що виступаючи у ролі постачальників ідей і консультантів істеблішменту, "фабрики думок" опосередковано приймають участь у процесі вироблення внутрішньо- і зовнішньополітичних рішень на державному рівні та здійснюють певний вплив на формування урядової політики і громадської думки [8, с.10].

Актуальність вивчення аналітичних центрів обумовлена низкою причин: різке зростання кількості аналітичних організацій та аналітичних центрів в світі; збільшення їх значення, посилення їх впливу на політичних акторів і політичний розвиток загалом; ускладнення політичних процесів в сучасному світі і підвищення попиту на аналітику та експертизу; зростання політичної суб'єктності власне аналітичних організацій і центрів; глобалізаційні процеси та створення всесвітньої мережі аналітичних організацій.

Аналітичні центри досліджує досить багато закордонних та вітчизняних вчених. Це такі науковці як Г. Афанасьєва, М. Браун, С. Внучко, М. Гарнет, Д. Гаффней, В. Горбатенко, С. Дацюк, А. Денхем, П. Діксон, Й. Дрор, А. Дубінскій, Н. Дукот, Д. Ебельсон, А. Кічіоні, Е. Ліндквест, Е. Лінкуіст, С. Лукареллі, Дж. МакГанн, Й. Марш, К. Радаєллі, Е. Річ, Р. Сабатіні, М. Сендел, Д. Стоун, А. Сунгуров, М. Тбурнет, М. Уено Х. Ульріха, К. Фієші, В. Філіппов, Мінг Чен Шай, І. Шейдіна та інші.

Виникнення та розповсюдження сучасних аналітичних центрів в світі має свої причини та передумови, які безпосередньо пов'язані з постіндустріальним етапом розвитку суспільства. Постіндустріальна економіка характеризується інтелектуалізацією використовуваних технологій, які забезпечують підвищення продуктивності праці, зростанням наукомістких товарів, збільшенням значення діяльності, пов'язаної з виробництвом, збереженням та передачею знань, пошуком і обробкою інформацією, необхідністю постійного впровадження інновацій через глобалізаційні процеси.

Сьогодні базовими чинниками, що визначають ефективність функціонування держави та стійкий економічний розвиток є інформація, наукові знання, професійний, науковий і культурний потенціал суспільства. Саме інтелектуальні ресурси людини, її наукові знання та спеціалізовані унікальні навички є головними джерелами розвитку матеріального і нематеріального виробництва.

Отже, найбільш розвиненою недержавною суб'єктною формою експертно-аналітичної діяльності виступають аналітичні центри. В англомовній літературі організації, які здійснюють політичну експертизу, зазвичай називають Think Tanks (англ., дослівно "сховище думок"). На пострадянському просторі більше вживається термін "фабрики думок". Поряд з цим терміном для опису організаційних структур даного типу у вітчизняній літературі використовуються такі терміни як "аналітичні центри", "мозкові центри" тощо.

Аналітичні центри із соціально-політичного прогнозування з'явилися у розвинутих західних країнах на початку XX ст. як університетські структури, що брали участь у розробці урядових програм, і як своєрідні інтелектуальні корпорації, які, зокрема, поєднали інноваційні наукові дослідження з політикою, започаткували соціогуманітарне моделювання. До інтелектуальних структур, які репрезентували нове явище у суспільно-політичному розвитку, можна віднести Фонд імені Рассела Сейджа (Russel Sage Foundation; США, 1907), Інститут вивчення державного управління (Institute for Government Research; США, 1916), Королівський інститут міжнародних досліджень (Royal Institute for International Affairs; Велика Британія, 1925), Інститут Брукінгса (Brookings Institution; США, 1927), Комітет сприяння економічному розвитку (Committee for Economic Development; США, 1942) та інші [4, с.92–93].

З появою вищезазначених та їм подібних структур починається відлік історії "фабрик думок". Цей термін з'явився у часи Другої світової війни в США і використовувався для позначення стратегічних підрозділів, які займалися військовим плануванням. Поява Корпорації РЕНД (RAND Corporation) у 1946 році ознаменувала створення структури, яка стала всесвітньо відомою саме під назвою "фабрики думок". Корпорація RAND відіграла ключову роль у формуванні післявоєнного світу на основі американського військово-промислового комплексу. Відтоді професійні співтовариства експертів поширились в усьому світі, набувши ознак класичних аналітично-прогностичних структур, насамперед, у розвинутих західних демократіях.

Спеціалісти по-різному визначають "фабрики думок". Так, Е. Річ визначає фабрики думок як незалежні, вільні від інтересів будь-яких груп впливу, неприбуткові організації, що діють в сфері політики, продукують експертизу та ідеї й покликані впливати на процеси вироблення політики. Е. Ліндквест вважає, що під ними можна розуміти критичну масу експертизи, міждисциплінарного мислення, спрямованих на розробку конкретних технологій вирішення суспільних проблем і орієнтованих на майбутнє. Й. Дрор визначає "фабрики думок" як "острови якісного використання повноцінної міждисциплінарної наукової думки для поглиблення процесу вироблення конкретних політичних практик вирішення

проблем суспільства як з'єднуючого мосту між владою та знанням" [6, с.56-57]. У словнику "Лексикон термінів і концепцій з державного управління, державної політики та політичної науки" К. Маквікера "think tank" визначається як "група радників або інститут, який займається дослідженням конкретних рішень із політичних, економічних та соціальних проблем" [11, с.416].

"Фабрики думок" узагальнено можуть бути визначені як: 1) інститути, корпорації або групи, організовані для міждисциплінарних досліджень; 2) консультативні комітети експертів, що здійснюють дослідження і надають спеціальні поради для органів влади; 3) незалежні інтелектуальні структури, які виступають у ролі гравців політичного процесу.

Основною передумовою виникнення "фабрик думок" на початковій стадії їхнього формування стала політизація суспільно-економічного та соціально-політичного життя людей і посилення зацікавленості ділових структур у раціоналізації дій влади. Важливим чинником також було накопичення критичної маси інтелектуального капіталу та пов'язаний з цим стрімкий розвиток суспільно-політичних наук й, зокрема, політичної науки.

Для систематизації та характеристики поетапного розвитку "фабрик думок" вчені використовують такі критерії як: час створення, місія організації, характер дій та спосіб структурної організації, специфіка взаємодії з урядом. Відповідно до цього дослідники виокремлюють п'ять етапів розвитку цих організацій.

1. Становлення аналітичних структур, орієнтованих на військово-промисловий комплекс (перша половина XX століття). "Фабрики думок" першого покоління займалися вирішенням проблем військового-технологічного змісту та глобальними проблемами війни і миру. До них можна віднести: корпорацію RAND, Американський інститут підприємництва (American Enterprise Institute) та Інституту Гувера (Hoover Institution). Вони відіграли вагому роль у військовій перемозі, створюючи сучасні види зброї та інформаційних технологій. Пізніше – вирішально вплинули на розвиток космосу, забезпечення гонки озброєнь та багато в чому сприяли перемозі у "холодній війні".

2. Формування організацій, пов'язаних з дослідженням проблематики майбутнього (60-ті роки XX століття). Характерною рисою роботи "фабрик думок" цього часу стало продукування глобальних ідеологій, футурологічних праць, заснованих на довгостроковому глобальному прогнозуванні. Найбільш відомі організації цієї плеяди – Гудзонівський інститут (Hudson Institute), Інститут майбутнього (Institute for the Future) та Римський клуб (Club of Rome). Розробка глобальних концепцій та ідеологій стала необхідною умовою переходу на новий етап розвитку суспільства.

3. Інституціоналізація публічних підрозділів адвокатського типу, спрямованих на виявлення, захист та відстоювання інтересів громадянського суспільства. Основна ознака "фабрик думок" третього покоління полягає у місії, яку вони виконують по відношенню до громадянського суспільства, тобто у технології відбору суспільнозначущих питань. Серед "фабрик думок" цього покоління Heritage Foundation окреслив цілу епоху в історії американської публічної політики.

4. Розвиток локально орієнтованих "фабрик думок" (інститути урбаністики та регіонального розвитку). Основною характеристикою "фабрик думок" цього покоління є обмеження дослідженням та вирішення регіональних та місцевих проблем. Вони не лише виробляють високоякісні ідеї, але й змушують ці ідеї працювати на локальному рівні. Серед "фабрик думок" цього покоління слід виокремити Інститут Аллегіні (Allegheny Institute for Public Policy; Піттсбург, США) та Інститут Манхеттена (Manchetten Institute; Нью-Йорк, США).

5. Утворення мережевих віртуальних співтовариств висококваліфікованих спеціалістів з проблем соціального розвитку. З появою мережевих технологій почало формуватися нове, п'яте покоління фабрик думок. Їх характерна риса – широке використання мережевих технологій та принципів віртуального суспільства. Фабрики думок такого типу, як правило, виникають з метою здійснення "мозкових атак" з певних глобальних чи суспільнозначущих проблем. "Фабриками думок" п'ятого покоління можна вважати "Технет" (Technet), "Волонтери технічного сприяння" (Volunteers in Technical Assistance) та "Один світ" (One World) [5].

Дж. МакГанн та Р. Сабатіні зазначають, що сьогодні аналітичні центри функціонують у різноманітних політичних режимах, включені в низку політичних процесів, і складаються з різноманітних типів інститутів, які мають різні організаційні форми. Тоді як організаційна структура, форми активності, цільові групи і види підтримки можуть варіюватися, більшість аналітичних центрів поділяють спільну мету – проведення досліджень та вироблення аналітичних продуктів високої якості, що сприяють різним формам громадської участі [13, p.15].

Створення "фабрик думок" ознаменувало собою два взаємопов'язані процеси. Перший – перехід від абсолюту держави у розвитку та застосуванні інтелекту до приватних структур громадянського суспільства. Вони не просто організовують, розвивають та застосовують інтелект, а й створюють цілу систему соціальної інженерії, де інтелект виступає інструментом та фундаментом всіх технологій. Другий – перехід від політики персональної відповідальності лідерів до публічної політики, де відповідальність бере на себе політично активна частина громадянського суспільства.

Сучасні "фабрики думок" умовно можна поділити на:

• академічні експертні центри, як правило, об'єднані з найбільшими університетами;

• експертні центри (контрактні дослідницькі інститути), що спеціалізуються на реалізації замовлень державних органів, досить часто працюють у військовій сфері чи сфері так званих "стратегічних досліджень", які стосуються проблем, пов'язаних із забезпеченням безпеки держави;

• пропагандистські центри, які здійснюють "розкрутку" вже готових досліджень на замовлення певних політичних сил;

• цільові організації, які досліджують окремі конфліктні питання суспільного життя (вільний продаж зброї, легалізація абортів та ін.);

• "адвокатські" експертні центри, зайняті переважно не дослідженнями, а розповсюдженням інформації для сприяння прийняття конкретних рішень в тій чи іншій сфері. Вони працюють у тісному взаємозв'язку з політичними партіями чи громадськими організаціями, що мають аналогічні погляди [Див.: 12].

П. Діксон виокремив п'ять груп "фабрик думок": 1) неурядові; 2) внутрішньоурядові; 3) незалежні дослідницькі центри, що базуються в університетах; 4) комерційні, орієнтовані на досягнення прибутку; 5) незалежні неприбуткові фабрики думок, орієнтовані не на уряд чи бізнесові центри, а на широку суспільну думку [3, с.7].

Якщо говорити про напрями діяльності "фабрик думок", то їх можна охарактеризувати наступним чином: 1) оперативне та стратегічне дослідження гострих проблем суспільства в різних сферах; 2) дослідження світового досвіду вирішення суспільних проблем; 3) проведення досліджень, консультацій та експертиз різних проблем для громадян, бізнесу і влади; 4) вироблення

прогнозів розвитку суспільства, нагальних проблем та наявних тенденцій; 5) розробка проектів законів та інших нормативно-правових актів.

Не можна не погодитися з російським дослідником В. Філіпповим, який зазначає, що головна роль аналітичних центрів полягає у створенні платформи для конструктивного діалогу всіх учасників, зацікавлених у вирішенні тієї чи іншої політичної, економічної чи соціальної проблеми. Діяльність центрів спрямована на виявлення і підтримку реалізації важливих проектів, що сприяють розвитку країни [7, с.12].

Виникнення "фабрик думок" можливе за демократичного розвитку держави, наявності ринкової економіки і сформованого громадянського суспільства, оскільки їхня діяльність передбачає можливість вільного висловлення ідей, концепцій, наукових підходів. "Фабрики думок" вибудовують магістральний шлях розвитку соціальної інженерії та експертно-аналітичної діяльності як один із способів існування інтелекту, його адекватного соціального застосування та гідної оплати роботи експертів. Чим більше держава розвиває таку технологічну форму соціального застосування інтелекту, тим більш успішною буде політика цієї держави.

Для "фабрик думок" характерними є:

• високий рівень освіти їх експертів, науковців, спеціалізація в певній галузі знань, діяльності, уміння практичного застосування спеціальних знань;

• самостійне обрання теми для дослідження;

• широкі можливості впливу на політичний процес, виробництво політичних технологій;

• незалежність від політичних сил та ідеологічної спрямованості;

• налаштованість на дослідження кризових соціальних проблем, пов'язаних з різноманітними питаннями соціального розвитку;

• рівновіддаленість та паритетна взаємодія як з урядовими, так і з комерційними та некомерційними організаціями;

• постійне оновлення і вдосконалення методологічного арсеналу суспільних наук;

• знаходження векторів випереджального суспільного розвитку, робота на довгострокову перспективу.

Сучасні "фабрики думок" ставлять перед собою завдання перебудови суспільства на основі інтелектуально обґрунтованих ідей, проектів у вигляді консультаційних текстів, програм суспільної діяльності у сфері публічної політики. Вони просувають свої напрацювання у конкретні законодавчі чи виконавчі рішення, є генераторами ідей, альтернативних прогнозів, висновків, модераторами публічної комунікації, лобістами суспільних інтересів. Ідейна продукція "фабрик думок" – прикладна політична експертиза, аналітичні статті, фундаментальні політичні праці [5].

Як правило, "фабрики думок" створюються для вирішення певного завдання, необхідність якого зумовлена суспільною потребою. Важливо, щоб стратегія, яку розробляють висококваліфіковані спеціалісти, була актуальною не лише для замовника, а й для суспільства. "Фабрики думок" завжди вирішують конкретні завдання, надаючи своїм працівникам максимально широкі творчі можливості пошуку шляхів, що ведуть до успіху.

"Фабрики думок" працюють з комунікативним процесом у державі, серйозно та масштабно розгортаючи і підтримуючи особливу сферу – публічну політику. Консультативний текст – основний вид тексту, який вони продукують. Цей текст, перш за все, характеризується аналітичним змістом, в якому міститься не лише прогноз, а й конкретні розробки, пропозиції дій у тих чи інших ситуацій. "Аналітичні центри є ключовими акторами у розповсюдженні політичних ідей і практик, тим самим сприяють політичному трансферу даних ідей і практик в глобальному контексті. Аналітичні центри стають впливовими акторами, які просувають політичний трасфер, коли вони переконують осіб, що приймають рішення, у своїй здатності володіти знаннями і проводити аналіз, який враховує політичний контекст" [10, p.164].

Розробивши консультативний текст і надіславши його основним сегментам суспільства, вони запускають деліберативний процес – масові консультації "фабрик думок" всередині держави щодо суспільно важливих проблем та залучення до розробки публічної політики якомога більшої кількості громадян. В рамках даного процесу "фабрики думок" проводять круглі столи для вищих посадових осіб, ініціюють "проекти публічних діалогів" у партнерстві з різними організаціями всієї держави для обговорення публічної політики, спільно з громадськими та профспілковими організаціями працюють над дослідницькими замовленнями, проводять опитування громадської думки, муніципальні зустрічі громадян тощо.

Методологія роботи "фабрик думок" складається з технології аналізу (артикуляція проблеми), політичної комунікації (формування політики) та реалізації політики (впровадження певних управлінських чи законодавчих рішень). Ця робота, як правило, здійснюється поетапно. В цьому контексті важливим питанням є розгляд основних етапів дослідження та просування результатів роботи "фабрик думок":.

1. Етап постановки проблеми передбачає ініціювання теми, проблематизацію, постановку питання у такому вигляді, щоб це передбачало замовлення.

2. Передпроектне дослідження, на якому призначається головний експерт, який аналізує матеріали, планує проектне дослідження, здійснює набір експертів, визначає необхідні розміри фінансування та часові рамки роботи над дослідженням.

3. Проведення дослідження, під час якого можуть проводитися семінари із залученням інших експертів, безпосередньо не задіяних у дослідженні.

4. Написання аналітично-консультативного тексту з конкретними висновками та адресними рекомендаціями. Якщо рекомендації носять перспективний чи резонансний характер, а саме дослідження відноситься до суспільно значущої проблеми, "фабрика думок" презентує дослідження на прес-конференціях і запускає деліберативний процес.

5. Просування проекту. Пов'язане з деліберативним процесом, в ході якого спеціалісти, які брали участь у проекті, та спеціалісти конкуруючих "фабрик думок" висловлюють свої ідеї та обговорюють поставлену проблему.

6. Формування замовлення на наступне (більш ґрунтовне) дослідження, або підготовка проекту законодавчого чи виконавчого рішення, необхідного для вирішення піднятої проблеми.

Політики очікують від "фабрик думок", перш за все, чітко визначених рішень щодо нагальних для них проблем. При цьому абсолютно нормально, що "фабрики думок" пропонують альтернативні рішення. Маючи альтернативи, політики обирають ті рішення, які їх влаштовують. Тут важливо, щоб "фабрики думок" пропонували не аналітичне формулювання типу "з одного боку" та "з іншого боку", а однозначну відповідь на питання "що робити?". "Фабрики думок" обов'язково мають супроводжувати кожний свій продукт конкретними рекомендаціями [5].

У зміст рекомендацій має бути покладена конвенційна комунікативна стратегія. Тобто, всі кроки з просування самих рекомендацій та комунікації навколо пропонованих рішень також мають бути висвітлені у рекомендаціях. Вони сприяють чи безпосередньо просувають певні закони та виконавчі рішення. Рекомендації мають даватися не для якоїсь однієї альтернативи вибору законодавчого чи виконавчого рішення, а для кожної з наявних альтернатив. Вони мають проектну форму, завжди передбачають вихід на конкретні соціальні проекти, які сприяли б їх виконанню. Рекомендації часто містять замовлення для самої організації, що їх формулює.

З одного боку, "фабрики думок" відіграють роль суворого спостерігача за державним апаратом. У цьому відношенні вони звертають увагу на діяльність уряду та порушують питання про характер виконання державних програм та управління ними. З іншого боку, державні службовці та політики складають основну аудиторію "фабрик думок". Тому ці організації підтримують з ними тісні та активні робочі стосунки. Вони підтримують більш чи менш дружні відносини з урядом, але критично оцінюють його роботу.

"Фабрики думок" є ініціаторами постановки багатьох питань у публічній сфері, які потім отримують широкий розголос, обговорюються, аналізуються, по них робляться доповіді, висуваються рекомендації, і, зрештою, із сфери публічної політики вони переходять у сферу конкретних законодавчих та виконавчих рішень, державних замовлень.

Сьогодні в світі нараховується близько 6 тисяч експертно-аналітичних центрів у майже 170 країнах. Зрозуміло, що не всі вони створені та діють в рівних умовах. Деякі з них мають вузьку спеціалізацію, наприклад працюють лише у сфері безпеки чи екології, інші ж організації охоплюють досить широкий спектр тем. Деякі з них мають штат, що нараховує сотні експертів і бюджет, який складає десятки мільйонів доларів, тоді як інші мають у своєму штаті лише одну людину, а бюджету як такого взагалі немає. В Україні діє близько 100 мозкових центрів. Серед них варто назвати Український центр економічних та політичних досліджень імені О.Разумкова, громадську організацію "Український форум", Центр політико-правових реформ, Інститут конкурентного суспільства, Інститут глобальних стратегій, Міжнародний центр перспективних досліджень та інші.

Українська дослідниця Н. Шершньова справедливо зазначає, що українські фабрики думок, як правило, не мають у своєму розпорядженні необхідний потенціал впливу на політиків, проте, вони ефективно використовують внутрішньо корпоративні і внутрішньо партійні замовлення, партійну і корпоративну систему лобіювання для опосередкованої передачі своїх доробків у вищі ешелони влади. Зараз взаємодія фабрик думок і органів державної влади має нерегулярний характер і, зазвичай, обмежується залученням окремих експертів або центрів до участі у роботі дорадчих органів та розробки окремих документів. Якісні зміни у ситуацію принесло б надання взаємодії між мозковими центрами та органами державної влади регулярного характеру, збільшення кількості залучень експертів до участі у робочих групах підготовки стратегій і концепцій розвитку країни, законопроектів та інших важливих державних рішень і документів [9]. Важливим також є законодавче урегулювання діяльності "фабрик думок" та їх взаємодії з органами державної влади.

Сьогодні політологи фіксують у більшості країн кризу суспільної довіри до діяльності урядів та інших державних інститутів. Корупційні дії чиновників, широко висвітлені в ЗМІ, підірвали впевненість громадян у тому, що політична еліта здатна поставити інтереси суспільства вище своїх меркантильних потреб. У таких умовах звернення до найбільш авторитетних експертних центрів може допомогти керівникам держав підкреслити доцільність та об'єктивний характер прийнятих політичних рішень.

Таким чином, кількість суб'єктів публічної політики сьогодні є дуже великою. Взаємодія між ними збільшується й урізноманітнюється. Процес прийняття оптимального рішення за такої ситуації ускладнився в рази. Всі ці суб'єкти нагально потребують експертно-аналітичного забезпечення своєї діяльності у змінному середовищі. Виходячи з цих позицій збільшується кількість аналітичних організацій, які орієнтуються на політичний процес, а відповідно й збільшується їх вплив на політику загалом. Потреба в якісній аналітиці стає важливою проблемою успішного управління у будь-якій сфері суспільного життя.

Важливим є подальше дослідження "фабрик думок", зокрема, визначення регіональних тенденцій становлення та функціонування, особливостей впливу на різних рівнях, перспектив їх подальшого розвитку, специфіки організаційної структури й роботи, а також проблем функціонування в Україні.

Список використаних джерел

1. Внучко С. М. Трактування поняття "Фабрика думок" у сучасній російській політичній думці / С. М. Внучко // Трибуна. – 2008. – No 7–8. – С. 42–43. 2. Горбатенко В. П. "Фабрики думок" і розвиток соціальної інженерії / В. П. Горбатенко, І. І. Петренко // Стратегічні пріоритети. Науково-аналітичний щоквартальний збірник Національного інституту стратегічних досліджень. – К., 2009. – No 4 (13). – С. 5–13. 3. Диксон П. Фабрики мысли / П. Диксон. – М. : ООО "Издательство АСТ", 2004. – 505 с. 4. Клименко О. "Фабрики думок": вплив неурядових організацій на політику демократичних держав / О. Клименко // Політичний менеджмент. – 2007. – No 2. – С. 90–99. 5. Современные фабрики мысли (мозговые центры, Think Tanks) : аналитический доклад Центра гуманитарных технологий [Електронний ресурс] / ред. С. Дацюк. – 1998. – Режим доступу : http://xyz.org.ua/discussion/think_tanks. html. 6. "Фабрики мысли" и центры публичной политики: международный и первый российский опыт : сб. статей / [под ред. А. Ю. Сунгурова]. – СПб. : Норма, 2002. – 176 с. 7. Филиппов В. А. Аналитические центры – стратегический интеллектуальный ресурс / В.А. Филиппов. – М.: ЛЕНАНД, 2007. – 104 с. 8. Шейдина И.Л. США: "Фабрики мысли" на службе стратегии [монографія] / И.Л. Шейдина. – М.: "Наука", 1973 г. – 194 с. 9. Шерньова Н. Фабрики думок в Україні як складова формування зовнішньополітичного курсу країни [Електронний ресурс] / Н. Шерньова – 2013. – Режим доступу : http://oldconf.neasmo.org.ua/node/2241. 10. Ladi S. Globalisation, policy transfer and policy research institutes / S. Ladi – Cheltenham : Edward Elgar Publishing Limited, 2005. – 224 p. 11. Lexicon of Terms and Concepts in Public Administration, Public Policy and Political Science / [supervised by Ken E. McVicar]. – Kyiv : Osnovy Publishers, 1994. – 540 p. 12. McGann J. How Think Tanks are Coping with the Future / J. McGann // Futurist. – Nov/Dec 2000. – Vol. 34. Issue 6. – P. 16– 24. 13. McGann J. Global Think Tanks: Policy networks and Governance / J. McGann, R. Sabatini – Routledge, 2011. – 192 p.

Надійшла до редколегії 28.02.15

И.И. Петренко, канд. полит. наук,
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

"ФАБРИКИ МЫСЛИ" КАК ИНСТРУМЕНТ ПРИМЕНЕНИЯ ИНТЕЛЛЕКТА К РЕШЕНИЮ СЛОЖНЫХ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПРОБЛЕМ

В статье исследовано сущность, генезис и основные типы "фабрик мысли". Рассмотрено основные направления, этапы и особенности их работы. Выделено их главные характеристики и тенденции развития.

Ключевые слова: аналитические центры, "фабрики мысли", экспертно-аналитическая деятельность, коммуникация, государство, гражданское общество, делиберативный процесс, консультационный текст, рекомендации.

I.I. Petrenko, PhD in Political Science,
Taras Shevchenko National University of Kyiv, Kyiv

THINK TANKS AS A TOOL FOR USING INTELLECT IN SOLVING OF DIFFICULT SOCIO-POLITICAL ISSUES

The essence, genesis and the main types of think tanks are explored in the article. The basic directions, stages and characteristics of their work are considered. The principal characteristics and development trends are determined.

Key words: analytical centers, think tanks, expert analytical activity, communication, government, civil society, deliberative process, consultation text, recommendations.

УДК 321:659.4

Штельмашенко А.Д.
здобувач кафедри державного управління
КНУ імені Тараса Шевченка, Київ

ЗАКОРДОННИЙ ДОСВІД ФОРМУВАННЯ БРЕНДА ДЕРЖАВИ: ПОШУК ТЕХНІЧНІХ РІШЕНЬ В УВ'ЯЗЦІ З ЕКОНОМІЧНИМИ, СОЦІАЛЬНИМИ ТА ПОЛІТИЧНИМИ

У статті розглядається залежність світового визнання та економічного успіху країни від її бренда на прикладі закордонних мегабрендів США, Німеччини, Франції. Аналізується значення трансформацій в інформаційному просторі для формування бренда держави, а також роль мас-медіа в цьому процесі і політичної символіки, що стає складовою частиною державного бренда.

Ключові слова: бренд, держава, інформаційне суспільство, мас-медіа, політичний дискурс, політичні відносини

У процесі інформатизації в суспільстві відбуваються зміни, завдяки яким щокілька років якісно та кількісно змінюється сама структура знань. Цей новий етап розвитку цивілізації науковці називають "глобальним суспільством" (global society), "кремнієвим суспільством", (silicon society), а також "технотронним суспільством" (texnotronical society) [1].

Американський учений Д. Тапскотт зазначає: "Технотронне суспільство – це суспільство розумової праці, в якому нові ідеї стають головним джерелом добробуту" [1]. Нові ідеї пропагуються в різний спосіб, у тому числі й через мас-медіа, які стають одним із ключових джерел знань для масової аудиторії. Більшість сьогодні живе в особливій "медійній реальності", що розповсюджується практично на всі галузі людського життя. Базові характеристики особистості – картина світу, установки, цінності – традиційно формувалися всередині соціальної реальності і, відповідно, були її складовою частиною. На думку Е. Соловйова, тепер зазначені категорії перестали "належати" людині, потрапивши під потужний вплив медійного середовища. В результаті – не соціальна, а саме медійна реальність є тією субстанцією, через яку сприймається оточуючий світ [2, 20].

Трансформація глобального інформаційного простору актуалізувала застосування політичних технологій в розвитку міждержавних відносин. Інформаційно розвинені держави за допомогою сучасних технологій здатні презентувати свої переваги в глобальному комунікаційному просторі. Інформація стає стратегічно важливим ресурсом і товаром, який дозволяє не лише вигідно "показати", а й "продати", тобто позиціонувати на міжнародній арені досягнення держави в тій чи іншій галузі [3].

Сучасне світове політичне поле – це боротьба конкурентоспроможних брендів країн за довіру та повагу інвесторів у широкому розумінні. Як зазначає Т. Нагорняк, політичний ринок так само, як ринок економічний, формується на підставі зв'язку "попит – пропозиція" та функціонує через маркетингові стратегії з "розкручування торгівельних марок" [4, 220].

Сьогодні саме бренди, як каже У. Олінс, визначають хто ми є та трансформують цей світ [5]. Представник Стокгольмської школи економіки і політичних наук футуролог Р. Йенсен у своїй роботі "Суспільство мрії" пов'язує актуалізацію брендів із поступовим переходом світової спільноти до "постматеріального" суспільства. Ринок товарів і послуг остаточно поступається місцем "ринку історій", оскільки першорядним стає "емоційний інтелект" [6].

В одній з колонок для французької газети "Liberation" У. Еко назвав таку тенденцію "карнавалізацією звичаїв": "Карнавалізація – це, коли по телебаченню щодня транслюють комедійні фільми і шоу. Коли в Америці учасники політичного самміту з'являються на публіці в смішних костюмах і приймають пози, які варті вистав на Бродвеї. Коли політик, виступаючи на теледебатах, висуває серйозні ідеї, а поряд із ним молодиця в сорочці з глибоким декольте рекламує календар із власними світлинами пікантного змісту, або коли Іоан Павло II (Jean Paul II) – поважний добродій і християнин − бере участь у молодіжному концерті, де рок-співачка демонструє свій пуп, чого б ніхто не дозволив їй зробити на приватній аудієнції у Ватикані. Зрештою, карнавалізація звичаїв – це зникнення відмінностей між реальністю і видовищем. Однак, це невідворотна доля всіх тих, хто є складником суспільства, в якому медіа стали поточними умовами культури, життя й інтелектуального досвіду" [7, 28].

У суспільстві карнавалізація виконує адаптивну функцію. Так, наприклад, в США за часів Великої депресії 1930-х рр. мільйони американців рятувались від згубного впливу соціальної дійсності в кінотеатрах, де демонстрували фільми-казки, які не мали нічого спільного з реальністю. Так само кінострічки, які знімали в СРСР у період Великої вітчизняної війни, вражали світлим оптимістичним настроєм. Про кров, сльози і складнощі війни людям, які потерпали від них у реальному житті, не нагадували. За роки війни зняли тільки одну художню стрічку-трагедію, в основу сюжету якої було покладено подвиг партизанки, − фільм "Веселка" М. Донського. І хоча тематика кінострічок тих років була здебільшого військовою, в жанровому відношенні на екранах домінували мелодрами і музичні комедії [8, 144].

У XXI ст. засоби масової комунікації остаточно перетворилися на "The Media", можливості яких активно використовують для перетворення держав на упізнаванні бренди, оскільки кожен менеджер розуміє: щоб

отримати переваги на світовому ринку, потрібно виділятися власним неповторним образом – брендом.

Бренд країни – це комплексна торгівельна пропозиція, емоційно сильна торгівельна марка, що має не тільки назву і дизайнерське рішення, а й цілий комплекс асоціацій та ідентифікацій через які сприймається споживачами [4, 221].

Проблеми формування бренду держави розглядались у дослідженнях закордонних учених Р. Хермана, Р. Джервіса, С. Хантінгтона, Д. Скара, О. Холсті, російських – Е. Галумова, Д. Замятіна, І. Кісельова, В. Панаріна. В Україні наукові розвідки в галузі формування бренду належать Г. Почепцову, В. Бебику, О. Бойко, О. Щурко, Т. Нагорняк.

Бренд держави є цілісним утворенням, яке має складну структуру, оскільки є результатом взаємодії різних культурних і економічних складників. Сьогодні наука має вивчати можливості бренду країни, роль масмедіа в формуванні та функціонуванні бренду, а також зв'язки між ЗМІ і суспільством. Це означає, що перед дослідниками постають проблеми, які раніше не були предметом наукового пошуку.

Зазначимо, що функціональні аспекти бренду держави проявляються через відображення в свідомості людей; відчуття, сприйняття, уявлення на чуттєво-емоційному рівні; пізнання об'єкту через розуміння, судження інтерпретацію на раціонально-мисленнєвому рівні; втілення через дії, діяльність, символи чи знакову систему. Як зазначає О. Щурко, бренд держави формується та трансформується в процесі реалізації стратегічних і тактичних завдань, в результаті яких визначаються конкретні механізми їхнього вирішення через сприйняття держави міжнародним оточенням в цілому [3].

Потужний і позитивний бренд держави є корисним його експортерам, імпортерам, владі і культурному сектору, оскільки полегшує імміграційні процеси нормалізує практично всі аспекти міжнародних відносин. Керівники країни це добре усвідомлюють, тому більшість із них докладають значних зусиль для формування бренду держави. Зокрема, йдеться про такі упізнаванні "бренди", як Ірландія, Іспанія, Нова Зеландія, Шотландія, які за короткий термін покращили власний міжнародний образ – зрозуміло, що з зиском для економіки країни та самоповаги нації.

У науковій літературі визначено п'ятірку країн-мегабрендів, завдяки яким економічне поняття конкурентоздатності брендів увійшло до політичного та наукового дискурсу: Японія, Німеччина, Італія, Швейцарія та Франція. Ці країни перетворилися на впливові держави-бренди, які асоціюються з низкою загальновизнаних цінностей (Франція – шик і високий рівень життя; Італія – стильність і сексуальність, Німеччина – якісне машинобудування й техніка, Швейцарія – репутація, багатство, точність, і чесність, Японія – високі технології). Однак попереду всіх мегабрендів знаходиться бренд Америка, оскільки ярлик "Made in America" – залишається ознакою якості та першого ґатунку в широкому діапазоні товарів і послуг [9, 44]. Ідеться, зокрема про яскравий стиль життя молоді (Pepsi, MTV, Wrigley's, Levi's, Wrangler, OshKosh, Fender, Gibson); гарантію блискучих перемог у спорті (Nike, O'Neill, Reebok, NBA, Champion USA); лідерство в галузі високих технологій (IBM, Compaq, Oracle, Dell, Cisco, Palm, Hewlett-Packard, AT&T, Apple, Motorola, Intel, DuPont, Lycra, Microsoft) тощо [9, 44–46].

Один із найважливіших чинників, завдяки яким Америка перетворилася на потужний бренд, – активне використання технологій маркетингу, реклами, просування торгової марки, стимулювання продажів, використання досліджень споживчого попиту тощо. Торгівля – невід'ємна риса, характерна особливість американської національної індивідуальності. Як зазначає С. Анхольт, "робити бізнес – так само притаманно Америці, як яблучний пудинг". Продавати і купувати – стало для американців другим "Я", а підприємливість – провідною цінністю, яку цінує, розуміє і якою захоплюється кожен пересічний американець [9, 82].

Однією з провідних держав-брендів європейського союзу є Німеччина. Її міжнародна репутація формувалася роками, виходячи з геополітичного розташування країни, її природно-ресурсного потенціалу, національного надбання й культурної спадщини, міжнародного авторитету, впливовості на світову політику й економіку. Важливим чинником формування бренда Німеччини також стали особливості становлення й розвитку німецької держави, оскільки сучасна ФРН продовжує осмислювати та використовувати накопичений історичний, в тому числі зарубіжний, досвід не тільки для просування власного бренду за кордоном, а й для завоювання довіри до себе з боку світової спільноти, демонструючи політичну рішучість у подоланні наслідків тоталітарного минулого [10, 65].

Позиціонування ФРН на міжнародній арені здійснюється з урахуванням необхідності просування німецьких інтересів і цінностей. У такій багатоаспектній діяльності виділяють три домінанти: економіко-технічна, соціально-політична, емоційно-культурна. На думку науковців, процес формування бренда Німеччини відбувалося за таким алгоритмом: визначення ідеального образу; виявлення напрямків формування бренду держави (так званих домінант); визначення цільових країн, цільових аудиторій для отримання інформації; визначення актуальних завдань; вибір форм просування бренду держави [10, 70].

Зміст, призначеної для поширення в світі, інформації про ФРН ґрунтується на наступних постулатах: "Німеччина – відповідальний партнер і локомотив подальшого розвитку Європейського союзу", "Німеччина активно виступає за попередження і врегулювання політичних, економічних, екологічних криз і гуманітарних катастроф", "Німеччина відкрита світові країна, яка виступає проти расизму та антисемітизму" тощо. Сформований державний бренд Німеччини, безперечно, є результатом цілеспрямованої діяльності держави, що проводиться в економічній, соціальній, культурній, освітній галузях, і грамотного проектування позитивних досягнень ФРН у світовому політичному просторі [10, 70–71].

Для створення бренда держави, що відповідає сучасним міжнародним реаліям, використовуються маркетингові технології, іміджологія та PR. Уперше можливість застосування маркетингових технологій для дослідження політичного ринку обґрунтував Ф. Котлер. Зазначимо, що завданням комерційного маркетингу є одержання прибутку, а державний маркетинг виконує складніші функції – досягнення більшої міри соціальної справедливості, формування в суспільстві нових ідеалів тощо [3].

Уперше центральна ідея інформаційної кампанії з формування державного бренда Німеччини була озвучена в інавгураційній промові Президента ФРН Х. Келера (2004 р.), який запевнив, що Німеччина є країною ідей, яка заохочує експерименти та допитливість, сміливість, креативність і бажання створювати нове, не забуваючи старі досягнення [10, 72].

Офіційним спонсором проведення кампанії виступив уряд країни (Міністерство економіки і технологій, Мініс-

терство закордонних справ, Міністерство освіти і досліджень), а також Федеральний союз німецької промисловості (BDI). Ініціатива з формування бренду Німеччині привела до потужного партнерства державного та приватного сектору країни. Зокрема, для координації і здійснення заходів коаліція найбільших компаній країни створила юридичну особу, до складу якої ввійшли 23 компанії, включаючи загальновідомі "Deutsche Bank", "Audi", "T-Mobile", "Lufthansa" [10, 73].

На сучасному етапі процес формування міжнародного бренду Франції переживає серйозну кризу, розв'язання якої, потребує вирішення низки гострих проблем: участь в урегулюванні міжнародних конфліктів паралельно з реалізацією заявленої програми з побудови зовнішньої політики на принципах великої імперії; вирішення економічних проблем ЄС тощо. Сьогодні Французька республіка, на переконання дипломатів і політологів, переживає зміну етапів розвитку, пошук союзників і методів зміцнення власного авторитету, у першу чергу серед своїх же громадян, які критикують владу за необґрунтовані інтервенції, вплив національних меншин на життя суспільства. Тоді як політичні діячі намагаються поєднати обіцянку повернути Франції минулу силу та вжити результативних антикризових заходів [11, 48].

Аналізуючи потребу створення державного бренду України, Т. Нагорняк зазначає, що українці підтримують ідею реалізації програм національного брендингу. У свідомості третини мешканців України, своя країна асоціюється з політичними скандалами, а для більшості опитаних Україна асоціюється з красою жінок. Багато респондентів вважають, що саме на це, а також на природні та людські ресурси, працьовитість і гостинність українців варто робити акцент при створенні бренда держави [4, 224].

Потребу формування національного бренда також актуалізує розвиток інформаційних технологій. За сучасних умов стрімкої інформатизації обсяги інформації зростають із шаленою швидкістю, а поява новітніх електронних носіїв інформації формує єдиний інформаційний простір – тепер за лічені секунди інформацію можна передати реципієнту з будь-якого куточку світу. Попри те, що телебаченню поки вдається тримати пальму першості за популярністю і рівнем впливу на масову аудиторію, новітні інформаційно-комунікаційні технології стають територією, на якій активно продають і купують, рекламують і сплачують за товари та послуги, користуються можливостями Інтернет-банків, голосують і спілкуються. І якщо лише десять років тому Інтернет налічував не більше 1 тис. користувачів по всьому світу, то сьогодні цей показник становить понад 1 млрд. За даними офіційного звіту Держдепартаменту зі зв'язку й інформатизації Міністерства транспорту та зв'язку України, лише в 2006 р. послугами Інтернету з різною періодичністю користувалися понад дев'ять млн. мешканців країни. Зрозуміло, що ці показники мають безпосередній вплив на поведінку споживачів масової інформації, а особливо аудиторії інтерактивних ЗМІ. Наприклад, у 2007 р. у результаті лавиноподібного зростання запитів до інформаційних сайтів стався збій у програмному забезпеченні одного з найрейтинговіших ресурсів Уанету – Бігміру. Прес-служба порталу повідомила, що причиною збою є сплеск активності користувачів Інтернету, які пішли на інформаційні ресурси за інформацією. Так, лише за один неповний день до інтернет-сторінки "Кореспондента" звернулися 1,7 млн. разів, а до "Української правди" – 2,4 млн. [12, 89]. Однак помітне зростання рівня відвідуваності інтернет-ресурсів не привело до достатнього збільшення кількості вітчизняних нішевих і загальнопопулярних сайтів. Інформаційний попит українських інтернет-користувачів, як і раніше, задовольняється здебільшого російськими і зарубіжними ресурсами, що, на нашу думку, безперечно, не сприяє формуванню бренда держави навіть локально – всередині країни, не говорячи вже про міжнародний рівень.

Підсумовуючи викладене вище, можна зробити висновок, що сучасні інформаційно-комунікаційні технології та інтерактивні ЗМІ стають важливим соціальним ресурсом формування життєво-стильвових стратегій пересічних громадян і формування бренда країни. Для того щоб Україна отримала хоча б презентаційну форму свого національного бренда, потрібна чітко визначена стратегія, яка враховувала б особливості української національної ідентичності та закордонний досвід формування і просування бренда держави на міжнародній арені.

Список використаних джерел

1. Шевчук О. Інформаційне суспільство / О. Шевчук, О. Голобуцький [Електронний ресурс]. – http://www.e-ukraine.biz/ukraine1.html. — Лип. – 2014. 2. Соловьев Э., Смирнов А. Образ государства как инструмент познания угрозы в международных отношениях (на примере ядерной программы Ирана) / Э. Соловьев, А. Смирнов // Политические исследования. – М., 2008. – № 5. – С. 19–34. 3. Щурко О. Образ держави: структура, чинники формування й трансформації / О. Щурко [Електронний ресурс]. – http://fsn.fhum.info/pdf/77/77_3-16.pdf. – Лип. – 2014. 4. Нагорняк Т. Країна як бренд. Національний бренд "Україна" / Т. Нагорняк // Стратегічні пріоритети. – К., 2008. – №4 (9). – С. 220–227. 5. Огилви Д. Тайны рекламного двора. Советы старого рекламиста / Д. Огилви. – М.: "Ассоциация работников рекламы". – 2000. – 107 с. 6. Йенсен Р. Общество мечты: как грядущий сдвиг от информации к воображению преобразит ваш бизнес / Р. Йенсен. – СПб.: Стокгольмская школа экономики в Санкт-Петербурге. – 2002. – 346 с. 7. Адесанья А. Идеологический смысл американской концепции многоступенчатого потока коммуникации / А. Адесанья. – М., 1993. – 132 с. 8. Шульга М. Поняття геополітичного образу в сучасній геополітиці / М. Шульга // Політичний менеджмент. – 2005. – №5. – С. 139–147. 9. Анхольт С. Бренд Америка / С. Анхольт. – М.: "Добрая книга". – 2010. – 232 с. 10. Романенко Ю. Мифология конфликта, или конфронтация образов / Ю. Романенко // Конфликтология. – СПб, 2004. – № 2. – С. 15–20. 11. Панрухин А. Маркетинг территорий / А. Панрухин. – СПб, 2006. – 416 с. 12. Шульга Р. Искусство в практиках культуры / Р. Шульга. – К., 2008. – 520 с.

Надійшла до редколегії 28.02.15

А.Д. Штельмашенко, соискатель,
КНУ имени Тараса Шевченко

ЗАРУБЕЖНЫЙ ОПЫТ ФОРМИРОВАНИЯ БРЕНДА ГОСУДАРСТВА: ПОИСК ТЕХНИЧЕСКИХ РЕШЕНИЙ В УВЯЗКЕ С ЭКОНОМИЧЕСКИМИ, СОЦИАЛЬНЫМИ И ПОЛИТИЧЕСКИМИ

В статье рассматривается зависимость мирового признания и экономического успеха страны от ее бренда на примере иностранных мегабрендов США, Германии, Франции. Анализируется значение трансформаций в информационном пространстве для формирования бренда государства, а также роль СМИ в этом процессе и политической символики, которая становится составной частью государственного бренда.

Ключевые слова: бренд, государство, информационное общество, СМИ, политический дискурс, политические отношения.

A. Shtelmashenko, PhD student,
Taras Shevchenko National University of Kyiv

FOREIGN EXPERIENCE OF STATE BRAND: TECHNICAL SOLUTIONS IN CONJUNCTION WITH THE ECONOMIC, SOCIAL AND POLITICAL

The article discusses the relationship of international recognition and economic success of the country from its brand as an example of USA, Germany and France. Analyze the meaning of the transformations in the information space to form a state brand, as well as the role of media in this process and the political symbolism that becomes part of the public brand.

Keywords: brand, the state, the information society, the media, political discourse.

Наукове видання

ВІСНИК

КИЇВСЬКОГО НАЦІОНАЛЬНОГО УНІВЕРСИТЕТУ ІМЕНІ ТАРАСА ШЕВЧЕНКА

ФІЛОСОФІЯ. ПОЛІТОЛОГІЯ

Випуск 1(119)

Друкується за авторською редакцією

Оригінал-макет виготовлено Видавничо-поліграфічним центром "Київський університет"

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.

Формат 60x84$^{1/8}$. Ум. друк. арк. 8. Наклад 300. Зам. № 214-7100.
Вид. № Фл2. Гарнітура Arial. Папір офсетний. Друк офсетний.
Підписано до друку 02.04.15

Видавець і виготовлювач
Видавничо-поліграфічний центр "Київський університет"
01601, Київ, б-р Т. Шевченка, 14, кімн. 43
☎ (38044) 239 3222; (38044) 239 3172; тел./факс (38044) 239 3128
e-mail: vpc@univ.kiev.ua
http://vpc.univ.kiev.ua
Свідоцтво суб'єкта видавничої справи ДК № 1103 від 31.10.02